

(SIN ASUNTO) (SIN CUERPO)

PREGUNTAS AL PUNITIVISMO CHILENO

María José Clunes Squella¹

Sebastián Alejandro Diez Cáceres²

Resumen

Este artículo desarrolla una crítica a las derivas punitivistas del feminismo contemporáneo en Chile a partir de una matriz analítica estructurada en dos ejes: pansemia/oligosemia e íntimo/público. En este cruce, se examina el fenómeno del vaciamiento semántico que atraviesa el ciclo feminista iniciado en 2018, sintomatizado en su identitarismo antiilustrado, un esencialismo binario, la sobrerrepresentación del relato personal y el origen de un mujerismo alienante. Lejos de ofrecer respuestas concluyentes, el texto se despliega como una cartografía que interroga el desgaste semántico y territorial del movimiento, que ha dado como resultado su institucionalización, el posicionamiento de nombres propios privilegiados y su peligrosa afinidad con lógicas conservadoras. Desde una crítica situada, sin promesa de verdad, se apuesta no por erradicar el conflicto sino por hospedarlo, para así habilitar un espacio donde imaginar una política del cuidado que no reproduzca formas de castigo.

Palabras clave: punitivismo, Chile, identitarismo, esencialismo, alienación, feminismo/s.

¹ Chilena, Universidad de Santiago, correo electrónico: maria.clunes@usach.cl

² Chileno, Universidad de Valparaíso, correo electrónico: sebastian.diez@gmail.com

(NO SUBJECT) (NO BODY)

QUESTIONS ABOUT CHILEAN PUNITIVISM

Abstract

This article develops a critique of the punitive tendencies of contemporary feminism in Chile, based on an analytical matrix structured along two axes: pansemia/oligosemia and intimate/public. At this intersection, it examines the phenomenon of semantic emptying that permeates the feminist cycle that began in 2018, symptomatized by its anti-Enlightenment identitarianism, binary essentialism, the overrepresentation of personal narratives, and the origin of an alienating womanism. Far from offering conclusive answers, the text unfolds as a cartography that interrogates the semantic and territorial erosion of the movement, which has resulted in its institutionalization, the positioning of privileged proper nouns, and its dangerous affinity with conservative logics. From a situated critique, without the promise of truth, the aim is not to eradicate the conflict but to host it, thus enabling a space in which to imagine a politics of care that does not reproduce forms of punishment.

Keywords: punitivism, Chile, identitarianism, essentialism, alienation, feminism/s.

*Las herramientas del amo nunca
desmantelarán la casa del amo*

Audrey Lorde

Preámbulo y matriz

Sin más salvoconducto que la visibilidad persistente de cierta teología feminista devenida en gramática de lo idéntico y que rima con preocupante insistencia con la avanzada del liberalismo más puro, el presente artículo se arrastra hacia una zona de interrogación, se afirma en su propia titubeante negatividad: sin respuestas, deja que las preguntas se afecten entre sí, que el texto se torne una especie de radar que, aunque imperfecto, siga emitiendo interrogantes.

Lo que aquí se propone es un dispositivo analítico compuesto por cuatro zonas de interferencia, cuatro líneas que no se alinean, sino que se cruzan para formar una matriz, un campo de tensión, más que de sentido. En el plano semántico se constata un vaciamiento: las consignas, otrora cargadas de energía política, ahora se desmoronan entre dos formas gemelas de desaparición. Por un lado, el desfondamiento, esa anemia conceptual descrita por el antropólogo italiano Ernesto de Martino en los años sesenta, cuando la palabra cae por

falta de contenido, como un cuerpo que ha dejado de producir glóbulos: la *oligosemia*. Por el otro, la inflación de la *pansemia*: misma mueca, efecto inverso, saturación de sentido que asfixia hasta la nulidad (Alba Rico, 2021). Dos patologías de la significación que, en su antagonismo, logran una convergencia paradójica: la obliteración del decir, el significante vacío posicionado en un altar. En el plano horizontal, el de las relaciones, emerge un territorio resbaladizo en el que estos significantes se desplazan: esa membrana porosa entre lo *íntimo* y lo *público*, zonas que se afectan mutuamente, que se abren y cierran en una especie de vaivén.

A partir de aquí el artículo se desenvuelve en torno a la matriz ya delineada: una cruz analítica que no organiza, sino que fractura; no jerarquiza, sino que saluda las incoherencias como materia de análisis. Cada uno de los vectores que la componen –*pansemia/oligosemia* e *íntimo/público*– se materializa en zonas de colisión específicas, cuyos cruces se exploran como intersecciones de ruta, y que presentamos como un escenario semántico donde los significantes asisten gastados, pero aún operativos.

En un primer escenario, surge el concepto de *identitarismo antiilustrado* (Alba Rico, 2021), cuya potencia crítica deviene mantra evasivo. Una máscara que ya no oculta, sino que vacila en su propio simulacro. Le sigue la densificación del *esencialismo*, donde el binarismo agresor/víctima se consolida como uno de los relatos anestésicos de la justicia patriarcal: una saturación del orden público que clausura lo complejo, mientras recubre la violencia de su propia simplificación. En otro cruce, la sobrerreproducción del *relato personal* emerge como forma íntima de exceso semántico, allí donde la exposición del yo se origina y clausura en un mismo sitio de enunciación excluyente. En el reverso, el *mujerismo alienante* (Lamas, 2018) se presenta como un vaciamiento íntimo, donde lo sensorial se somete a fórmulas performativas y lo personal se disuelve en el mandato del cómo desear, lo que deja al cuerpo sin huésped. Finalmente, en lo que va de *la emancipación virtual al naufragio político*, lo digital y lo masivo se muestran como correas de transmisión de los emblemas de un activismo virtualizado y viralizado, que se debate entre la potencia de la visibilidad y el riesgo de su propia banalización: un vaciamiento en el dominio de lo público que no cesa de interpelar.

No hay aquí promesa de totalidad ni cierre, solo el intento tal vez fallido pero necesario de cartografiar un campo semántico en ruinas, de hábitos petrificados por la repetición. El interés no está en reconstruir, sino deambular entre los escombros con la obstinación de quien reconoce en el derrumbe no una derrota, sino la posibilidad latente de escuchar lo no dicho, lo no saldado, aunque sea desde el desfase o el ruido.

La oligosemia pública del identitarismo antiilustrado

Si a partir de la Ilustración el ansia de conocimiento se centraba en compartir un mínimo común conceptual, un repertorio de nociones consensuadas, hoy el mandato espiritual o político del “conócete a ti misma/o” aglutinó ese deseo en un relato personal que omite contextos e historia. Del yo han sido expulsadas las ideas y bastan las experiencia, que se acumulan como una mercancía, que escriben un relato que se presume único y auténtico. Convertirse en experta/o de una/o misma/o es la tarea que propondría un *coach* empresarial, pero en un movimiento emancipador resulta alienante. La búsqueda, el ansia de saber, se repliegan de tal manera que el sujeto se triza. Aunque no se trate de un comportamiento plenamente consciente, se vive como si lo fuera, se entra a la identidad con la ilusión de haberla elegido libremente.

Shulamith Firestone (2023) distinguía en el caso de la mujer una alienación biologicista, basada en el trastorno y la desapropiación del cuerpo femenino en manos de un capitalismo patriarcal cuya economía se sostiene en la reproducción, en la explotación del útero (2023, p. 36). No obstante, creemos que esta dinámica no se limita al ejercicio del poder económico, pues si se trata de un desprendimiento forzoso del propio cuerpo, ¿no es acaso el ensimismamiento del identitarismo otra manera de evasión sensorial y de la voluntad, de distanciarse del cuerpo para dirigirse a un molde que la hegemonía (*el amo* en nomenclatura hegeliana) te impone como deseable e indeseable? (Butler y Malabou, 2021). El espacio público luce muchas vitrinas con identidades cada vez más variadas y específicas que, a la vez, no escapan al serialismo de lo idéntico, de la norma. Vitrinas que al mismo tiempo reflejan y retienen toda la atención en quién se mira y no en qué mira. Así es como la teoría

se desploma ante el cuerpo hacinado de sentido, un conocimiento que se alberga en un modelo tautológico que no esgrime más fundamentos que el “yo soy así”.

El *identitarismo antiilustrado* participa de un comercio de subjetividades donde la diferencia, lejos de ser afirmada, es domesticada mediante una operación constante de clasificación y exclusión. En este mercado simbólico, las identidades se transan como mercancías: selladas al vacío, listas para circular bajo el régimen de lo visible, mientras en su estela se extiende un proceso continuo de vaciamiento semántico. Un ejemplo gráfico: aquellos emblemas y consignas que, no hace tanto, servían de combustible para la acción colectiva, se ven ahora reducidos a pantomimas que ya no movilizan sino que conmemoran. El régimen oligosémico funciona así: una economía del lenguaje donde los significados, lejos de multiplicarse, se adelgazan hasta el límite de la insignificancia.

Lo que está en juego no es menor, pues se retrocede en los frágiles, pero persistentes procesos de politización popular y subjetivación colectiva que en Chile venían germinando –no sin interrupciones ni contradicciones– durante al menos tres décadas. En su lugar, irrumpe la lógica esencialista del “yo soy así”, amplificada por *hashtags*, cuentas verificadas de Instagram, entradas de Wikipedia, que marcan una identidad fija. De la militancia grupal se pasa sin mediación alguna al *marketing* individual. Una gramática del yo que toma prestado del esencialismo su saturación –su exceso de visibilidad, su *pansemia*–, pero que, paradójicamente, desprovista de cualquier impulso teórico, cae en la entropía del sentido, pierde su gramática bajo los efectos del deseo de ser visto más que comprendido.

¿No ha terminado siendo el sexo un producto más dentro de los pasillos del gran supermercado del capitalismo donde uno escoge lo que considera que va mejor para su imagen? No debemos caer en la confusión entre consumir y construir identidad. Nadie tiene el monopolio de la lucha, ni de la identidad, porque la lucha solo puede ser colectiva, y la identidad una ficción política que es posible de redefinir (Carrascosa, 2021, p. 163).

Así, en otro plano, palabras como huelga han dejado de significar el acto de interrumpir el trabajo como un gesto de boicot colectivo. La llamada huelga feminista convocada los días domingo 8 y lunes 9 de marzo de 2020 –un día laboral para la mayoría de las mujeres– acontece sin paralización efectiva, sin interrupción productiva y cuya asistencia consistió en un grupo reducido. El lema “La huelga feminista va”, lejos de ser un llamado a la acción, devino en suplemento editorial de libros alusivos a una huelga que no se realizó. Se conmemora –aún cuando no haya ocurrido– y se perpetúa en la promesa de un evento futuro (“va”). Acabó por ser la fantasmagoría de una ideación, desplazando el gesto político hacia una estética de la militancia.

Algo similar ocurre con el acto de la marcha y su función. Desde al menos el año 2016, a partir de las convocatorias organizadas por #Niunamenos y la posterior conformación de la Coordinadora 8M –que en un inicio dio un cariz de agitación y propaganda al feminismo en Chile que luego decayó– sostuvieron una agenda de eventos que llevó a reiterar, de forma ritual, el gesto mecánico de caminar en columna. Convocatorias masivas garantizadas por la transversalidad del sexo mujer. No obstante, nada se consagró, se limitó a ser un panorama de libre expresión, protegido del conflicto. La marcha deja de ser una expresión de una apelación masiva para transformarse en un espectáculo fragmentado, una feria de atracciones donde conviven mercancías y consignas. Algo muy diferente a cómo se ha practicado en Argentina, México o España, por nombrar algunos ejemplos. En Chile, en lugar de ser un acto de afirmación política, se repite un silente itinerario circular, en el que se camina, pero no se avanza. Bajo una lógica del consumo –no solo pañoletas, afiches, chapitas, sino también conceptos, discursos y experiencias– se borra todo rastro del origen subversivo de la práctica.

El caso de la asamblea resulta paradójico. En su sentido más radical, consiste en espacios horizontales de deliberación y construcción colectiva, pero como tal ha dejado de llevarse a cabo. En su lugar, proliferan formatos domesticados que, en rigor, son conversatorios, donde las voces son pocas y el disenso casi inexistente. En este punto, el feminismo consolidado en pandemia –o *feminismo pandémico*– debilitó, si es que no ahogó, todo tipo de contacto, amparado en las evasiones que ofrecía entonces la virtualidad: Zooms a cámara apagada,

audios de Whatsapp como monólogos eternos, organización por comisiones que se disuelven, escrituras colectivas sin coherencia interna.

También el cabildo, que alguna vez funcionó como instrumento de reapropiación del discurso democrático, acabó convertido en el nido que incubó el catálogo de rostros públicos y nombres propios de lo que más tarde sería la convención constituyente de 2022. Aquel proceso, anunciado con un vocabulario novedoso (plurinacional, minorías, disidencias), acató los protocolos de un evento cuidadosamente curado, donde se convocó a expertas/os a ilustrar a un público que, más que escuchar, estaba a la espera de ver confirmadas sus propias convicciones que resultaron, como se evidenció, en una serie de falsos consensos.

El identitarismo redirigió la ansia del conocimiento ilustrado hacia un espejo que solo devolvía su propio reflejo: clausurado por la opinología, sin articulación epistemológica ni sustento teórico, deshistorizado y orientado únicamente a consolidar un consenso en torno a constructos identitarios. Esto reprodujo fielmente las lógicas binarias que pretendía desmontar. El propio feminismo, al codificarse, se despojó de su potencia disruptiva; al institucionalizarse, perdió su capacidad de incomodar, convirtiéndose en una liturgia oficial que, tras el fracaso de la Convención, se instaló como una prótesis del Estado bajo la contradictoria expresión de un “gobierno feminista”. Así, el devaluado adjetivo “feminista” operó como un certificado del relato identitario, que no corrió ningún límite y capitalizó cada uno de sus elementos.

Como se aprecia, la inflamación del significante pierde de vista su significado; y sin definiciones no hay política, solo administración, *policía* (Rancière, 1996). Ese espacio político *infrateorizado* que Wendy Brown (2020) denuncia es el que “administra la producción por parte del liberalismo de una subjetividad politizada neutralizando (re-despolitizando) la identidad mediante prácticas normalizadoras” (p. 137). Esto ha conducido a que las marchas parezcan festivas y la ética rebelde, una estética. Esta lógica parece estar vinculada al fenómeno de que en ciertos espacios se afirma y legitima una retórica de género que se acerca al discurso victimista, lo que anula un pensamiento crítico basado en la teoría,

acompañado de una tendencia al sentimentalismo excesivo y la sobrerreproducción del relato personal (Palomar, 2019, p. 22).

Esta falta de reflexividad del identitarismo oscurece las posibilidades de una ilustración. El bloque hegemónico se nutre con la quietud estratégica de un movimiento que, sin saberlo, colabora con el régimen que lo paraliza y del cual, al mismo tiempo, se pretende disidente. Sin discusión teórica, la convocatoria se ensimisma y da origen a un espacio que, si bien está colmado de particularidades, se encuentra deshabitado y escindido de la práctica. En este contexto estéril, en esta política yerma, ¿fueron las bases las que se replegaron, o se las excluyó? ¿O se las relegó a una banca en la galería del espectáculo de las identidades, cada cual representándose a sí misma en nombre de una ideación y no una masa?

La pansemia pública del esencialismo

La gramática totalizante del *esencialismo*, como una lengua sin flexiones ni titubeos, asigna rol, deseo y violencia según el reparto binarista de uso: hombre/agresor, mujer/víctima, sexo/violación. En el germen de su sintaxis no tienen cabida cuestionamientos de ninguna índole sin antes activarse el protocolo de interpretación automática –llámese también literalidad– que anula en el acto la posibilidad misma de leer figuradamente, de escuchar mal, de dudar. El significante, recubierto por una coraza de sentidos dispersos, colapsa. Se desborda. Y bajo el régimen *pansémico* no designa una idea o cosa, sino todas a la vez, y por saturación se vacía.

El retorno de los feminismos esencialistas no responde, como podría pensarse, a una operación melancólica, ni a un desliz hacia los afectos perdidos del género, sino más bien se produce como una recaída –o un rebrote sintomático– frente al colapso teórico que ya revisamos, pero transmutado en impotencia política. Este mujerismo “de avanzada” es el que Marta Lamas (2018) asocia, dado su purismo, a un conservadurismo implícito,

El discurso feminista que declara que, en todas partes, todo el tiempo, hay violencia y abuso sexual por parte de los hombres, no sólo se equivoca al perfilar a todos los

hombres como sospechosos y a todas las mujeres como víctimas potenciales, sino que además le hace el juego a la política conservadora (p. 52).

No se trata solo de una restauración simbólica, sino de una operación epistemológica que, al fijar las identidades en una dialéctica binaria de opresores y oprimidas, clausura la posibilidad de concebir lo político como un campo de disenso. Así, la política se transforma en una extensión de una moral afectiva que exige adhesiones inmediatas y obtiene legitimidad mediante la exposición del dolor: el cuidado, las relaciones y los afectos quedan subordinados a la lógica de la sospecha, la denuncia y la expiación.

Audre Lorde (2003) abre su artículo “Edad, raza, clase y sexo: Mujeres que redefinen la diferencia” con la siguiente frase: “Gran parte de la historia de Europa occidental nos condiciona a ver las diferencias humanas en una oposición simplista entre nosotros: dominante/subordinado, bueno/malo, arriba/abajo, superior/inferior” (p. 121). ¿No hemos aprendido –a fuerza de trauma, de historia y fracaso– que la oposición pura es una ilusión epistemológica? Si inevitablemente estuviéramos sujetos a los roles que nos asignan los sistemas de dominación binarios que intentamos transformar, ¿qué vía de escape nos queda para observar desde fuera y así corregir la desigualdad que ese binarismo perpetúa? La lógica binarista, en el fondo, sugiere que sus sistemas abarcan la totalidad de tal manera que no existe un “afuera” posible desde el cual enfrentarlos; en otras palabras, no hay forma de trascenderlos. Se trata de circuitos cerrados y a la vez mecanismos de conservación (Ahmad, 2018, p. 95).

En este binarismo tácito del *mujerismo* se puede observar lo que Rancière (1996) identifica como *policía*, en contraste con la *política*. Mientras la *política* surge desde el disenso, como una irrupción que desestabiliza el reparto de lo sensible, encarnada en sujetos que desafían las distribuciones previamente naturalizadas de lugares, roles y voces, la *policía* opera con una lógica de distribución, de asignación fija de posiciones y funciones. La *política*, entonces, se define como un proceso de subjetivación: la aparición de un cuerpo social que antes era invisible. En cambio, la *policía* –más allá de sus formas institucionales o coercitivas– consiste

en una red de mandatos simbólicos que orientan de forma unívoca lo que puede decirse, quién puede hablar, quién decide, qué cuenta como problema legítimo y quiénes tienen derecho a ser reconocidos como sujetos políticos. No regula solo el orden, sino la posibilidad misma de que algo adquiera forma de conflicto (Rancière, 1996, p. 86).

En este sentido, el *mujerismo* hereda un discurso biologicista que, bajo el régimen de lo visible, no interroga, no cuestiona, lo que le facilita persuadir, como un atajo, a desplazar la política hacia un horizonte meramente moral. En este rol, la *policía mujerista* fiscaliza no solo el comportamiento del hombre violento, sino también el de la mujer víctima: reduce la justicia a la sola visibilidad del sufrimiento y a la administración del estigma del acusado. Así, confunde el modelo analítico con la praxis, el diagnóstico con la cura, el principio moral con el resultado político. Basta con ocupar la posición de víctima para reclamar la autoridad del relato, basta con enunciar “esto duele” para exigir una reparación instantánea.

Gabriela Mistral (2020), sin condescendencia y nada indulgente, hacía un diagnóstico similar hace ya cien años, en 1925:

... el feminismo llega a parecerme a veces, en Chile, una expresión más del sentimentalismo mujeril, quejumbroso, blanducho, perfectamente invertebrado, como una esponja que flota en un líquido inocuo. Tiene más emoción que ideas, más lirismo malo que conceptos sociales; lo atraviesan a veces relámpagos de sensatez, pero no está cuajado; se camina sobre él como sobre las tembladeras, en las cuales el suelo firme apenas se insinúa. Mucha legitimidad en los anhelos, pureza de intenciones, hasta un fervor místico, que impone el respeto; pero poca, muy poca cultura en materias sociales (p. 40).

Lo que hace un siglo era apenas incipiente hoy presenta su faceta más dogmática: el anhelo se convierte en ley, todo espacio es por defecto violento, toda relación una dominación, toda mujer, una víctima y todo hombre, un agresor. Pero no solo eso, la rigidez de tales categorías produjo en la mujer un doble efecto: una sobreprotección basada en el miedo y una patologización ligada al mismo (Macaya, 2021, p. 114). A veces no son víctimas relatando

hechos concretos, sino experiencias ajustadas a discursos prototípicos que hablan a través de la víctima, generando una doble victimización: la invisibilización del contexto real del hecho vivido y la subordinación del relato a la fidelidad de un patrón hegemónico. Aunque ocurra la situación que vuelve difusas las diferencias entre quienes se benefician de las estructuras opresivas, se encubre bajo la performance de un victimismo autorreferencial (Amhad, 2018, p. 92).

Llegado este punto, los esencialismos producen un cisma profundo en el feminismo en torno al consentimiento, una discusión que continúa y evoluciona en los debates del hemisferio norte y poco o nada se discute en nuestro país. Una posición sugiere ver el consentimiento como una práctica social relacional necesaria, que atienda a “la arquitectura estructural, las lógicas sociales, el lugar de los actores y la escena interaccional misma” (Moreno Standen, 2024), para la cual el consentimiento no es la resolución instantánea o la desafectación de un conflicto que se insinúa en todo encuentro sexual; tampoco un dispositivo, sino la apertura misma de una discusión contextualizada. No se trata, por lo tanto, de un contrato.

La otra posición asegura la imposibilidad del consentimiento, pues a pesar de cualquier garantía, su contexto es estructuralmente desigual para hombres y mujeres. Por lo tanto, la mera voluntad no es suficiente si no va acompañada de igualdad. En este caso, todo consentimiento sexual se trataría de una ficción, “una categoría instrumentalizada por los sistemas patriarcal y neoliberal para objetualizar y mercantilizar los cuerpos de las mujeres” (Cobo Bedia, 2024). Lo problemático de este tipo de miradas es que reproducen acríticamente *esencialismos binaristas* obsoletos, originados en la sacralización de lo genital (hombre/activo/violador, mujer/pasiva/víctima) que someten lo femenino a una visión heteronormada (el acceso carnal como única prueba de violación) e ignora la ambivalencia del deseo, su variedad de expresiones, asuntos que las trabajadoras sexuales o la comunidad BDSM han problematizado de manera más compleja.

De este modo, el feminismo hegemónico continúa con la tradición de una pedagogía domesticadora en favor de una ética del comportamiento correctivo. Transfiere su potencia

crítica al rastreo de presuntos agresores más que al plan para dismantelar la estructura que los ampara, y por cansancio se institucionaliza como una versión funcional al mismo sistema que pretende desactivar. Es más, se trata de una máquina de desobjetivación que reproduce víctimas y victimarios en vez de alterar los regímenes que reproducen la violencia misma. Refulge una paradoja cuando el feminismo hegemónico se plantea, por ejemplo, como antídoto contra los resurgimientos virulentos de la ultraderecha en el mundo: no puede incidir en su retirada si su propia táctica reitera las fórmulas de aquello que dice disputar: las recetas reaccionarias (Lamas, 2018, p. 17).

¿Qué clase de diversidad se consiente bajo el régimen de este *esencialismo binarista* sino aquella en la que cada figura ha sido cuidadosamente clasificada y puesta en exhibición? Se trata de una diversidad obediente que no se excede, no erra, no contamina. Que celebra la diferencia siempre y cuando no requiera ser pensada fuera de la etiqueta, como si cada identidad pudiese encajar sin incomodidades en el museo de las minorías. Lo que se presenta como inclusión es, en el fondo, una forma sofisticada de control. En este contexto, la influencia de teóricas como Catherine MacKinnon ha contribuido a sedimentar la forma de esencialismo más nociva: una retórica del daño centrada en una subjetividad femenina entendida como una sinopsis de la herida, lo cual precisamente las esencializa y desobjetiva al desplazar el deseo fuera del cuerpo, para temerle, con lo que se instaura un régimen del relato personal que sintetiza a las mujeres como “sobrevivientes” (Lamas, 2018, p. 28).

La pansemia íntima del relato personal

Curiosa deriva la de ciertas fórmulas políticas que, nacidas en plena urgencia, se convierten con el tiempo en eslogan o *jingles*, partes del inconsciente colectivo de los que no se comprende del todo su origen. “Lo personal es político”, consigna de la segunda ola del feminismo, ha mutado –en la espectacularidad volátil del presente– en coartada para exhibicionismos neuróticos, temperamentos desbordados que se presentan como vanguardia, en la falsa creencia de que eso equivale a hacer política. ¿En qué consistía, o cómo debió haberse concretado aquella invitación que tan rápidamente se convirtió en un eslogan? ¿Que

la subjetividad invadiera lo político? ¿O politizar la intimidad para subvertirla? Esto último resulta más cercano a lo que Carol Hanisch (2016) llamó “terapia política” (p.11). No se trata de una espectacularización de un yo agramatical, sino de su transfiguración en el contacto con el otro. En cambio, hoy, como una máscara más del teatro confuso del identitarismo, lo personal devino mercancía posible de capitalizar en cuotas de poder. Y como suele ocurrir con los bordes que resguardan una quimera –que, lejos de proteger, delatan en los cuerpos deshabitados de deseo el único deseo posible, el de la hegemonía–, lo que debió ser acto se convierte en fórmula, y la fórmula en pantomima.

Lola Olufemi (2020) señala que “pensar el feminismo en oleadas borra las voces disidentes”, y que, por su misma naturaleza zigzagueante, recoge a veces más de lo que avanza (p. 23). El repliegue y concentración de las energías como consecuencias de un espacio que amenaza insistentemente con la muerte y la violación es, a su vez, el justificativo perfecto para el refugio consensuado en el yo. Lo personal no expandió sus límites, sino que los reforzó en la medida que la radiografía vanidosa de sí misma/o se convertía, quizás, en la única práctica común. La atención recayó casi por completo en el relato personal, como si se sellara al vacío evitando cualquier contacto exterior.

Dijimos que el relato personal deviene mercancía. Lo políticamente preocupante de esto es que se acoplen, como un eco a su voz, discursos provenientes del liberalismo y su facción más conservadora. Del feminismo liberal se ha beneficiado una minoría de mujeres que, al publicitar su relato personal, acumularon capital político, instalando su nombre propio en redes de poder como individualidades que logran afectarlas y las modifican. Han capitalizado su relato personal en forma de oportunidades profesionales, acceso a redes de influencia y ascensos sociales bajo la lógica del “llegar a la cima” (Alabao, 2021, p. 182). En este régimen, los nombres propios, lejos de expandir la escena política se comportan como topes que inmovilizan el ánimo colectivo, su visibilidad infarta toda articulación. ¿Acaso no se trata de una simbiosis parasitaria, una suerte de vampirismo? Mark Fisher (2021) grafica con una alegoría el funcionamiento de estos sistemas:

El castillo del vampiro se alimenta de la energía, las ansiedades y las vulnerabilidades de los jóvenes estudiantes, pero sobre todo vive convirtiendo el sufrimiento de grupos particulares –cuanto más ‘marginales’ mejor– en capital académico. Las figuras más elogiadas en el castillo del vampiro son aquellas que han descubierto un nuevo mercado del sufrimiento, quienes puedan encontrar un grupo más oprimido y subyugado que cualquier otro antes explotado son promovidos y ascienden rápidamente (pp. 108-109).

Asimismo, el nombre propio como dispositivo de autopromoción en nombre de otras/os puede coexistir sin fricción con un discurso que se dice anticapitalista participando de las mismas transacciones del capitalismo, porque lo que se comercia ya no es pura mercancía, sino legitimidad. Se instrumentaliza la autenticidad –alienada en el caso del *identitarismo antiilustrado*– como gesto de proximidad simbólica. La experiencia se valida por capilaridad, por contagio narrativo. En ese juego de espejos que, reflejándose mutuamente, crean la imagen o la sensación de infinito, ocurre que todo reconocimiento se concentra en el sí misma/o: se reconoce al que ya fue reconocida/o, se escucha a quien no ha parado de hablar, se legitima al legitimador.

La predominancia de ciertos relatos sobre otros lleva implícita, sin duda, la marca de clase. El prestigio de los nombres propios viene fijado desde el nacimiento. La herencia opera como una transacción fundamental: los apellidos, enraizados en tramas genealógicas de poder, no solo transmiten patrimonio económico, sino también los mecanismos de dominación que lo sostienen. Así se sellan diversos pactos de silencio, que permiten que el yo descorporizado de quienes heredan este capital político opere sin fricción dentro de su propia contradicción: actuar como disidentes de una trama de poder de la que son parte activa.

Por otra parte, esta nueva disposición del poder produce un tipo de sensibilidad colectiva que se apega, incluso con afecto, a formas de control y castigo: la exposición pública, la vigilancia, los espacios seguros, la vergüenza y el miedo como mecanismos de orden. Lo que subyace es un modo de pensar el mundo donde se elimina toda posibilidad de exceso o

ambigüedad, un deseo de normatividad llevado al extremo. Algunas metonimias: el recurso del *identikit*, por ejemplo, reproducción gráfica del criminal (Cuello y Morgan, 2018, p. 15), o procedimientos similares al del control de identidad o la portación de rostro, refleja esa obsesión por reducir la verdad a una imagen fija, a una identidad definitiva, como si clasificar cuerpos y archivar conductas fuera garantía de la prevención del daño. El punitivismo se internaliza y estructura el modo con que lidiamos con la diferencia y el conflicto.

Es más, en ciertos entornos que se consideran políticamente correctos, ha llegado a normalizarse la idea de que no se debe invertir tiempo ni energía en explicar experiencias de opresión a quienes se perciben como responsables de ellas (Segato, 2018). Esta postura, en algunos casos, resulta comprensible cuando se trata de completos extraños. No obstante, pierde sentido cuando se aplica indiscriminadamente, incluso a personas cercanas, con quienes se ha compartido afecto, confianza o intimidad. En tales situaciones, equiparar a alguien querido con un agresor desconocido borra los matices de las relaciones y reproduce un esquema rígido que niega la posibilidad de diálogo o transformación (Pérez, 2021, p. 94).

El “castillo del vampiro” busca acorralar a la gente en nuevos campos identitarios, donde son definidos para siempre en términos establecidos por el poder dominante, paralizados por la falsa conciencia de sí misma/o y aislados por una lógica solipsista que insiste que no podemos comprendernos mutuamente si no pertenecemos al mismo grupo de identidad. Es la hora del monólogo estéril.

La oligosemia íntima del mujerismo alienante

La crítica feminista ha señalado que, sin una dimensión estructural que vincule lo económico con lo cultural, las luchas por el reconocimiento corren el riesgo de quedar atrapadas en la superficie de las diferencias, desconectadas de los mecanismos materiales de injusticia (Butler, 2002). También se ha advertido que ciertos discursos emancipatorios pueden reciclar formas neoliberales de subjetivación, en las que el sujeto se convierte en “emprendedor de sí mismo” (Foucault, 2004), gestionando su identidad como un capital sin cuestionar las relaciones de poder que lo configuran. ¿Qué significa “empoderarse”? ¿Una fuerza interna y

reflexiva proyectada de adentro hacia afuera? ¿O un poder ilusorio consagrado de afuera hacia adentro? La práctica compulsiva del autoconocimiento y la autopromoción, ahora alimentada por el acceso a un saber en cosa de un clic, presenta una paradoja: que cuanto más se enfatiza en la valorización del relato personal, más se debilita la construcción de una subjetividad basada en experiencias concretas.

Se reconstituye así un *mujerismo* (Lamas, 2018) que opera como ancla identitaria y brújula de sentido, donde el sexo –marcado, visible, reinscrito– adquiere una sacralidad discursiva, una cualidad de archivo vivo que se clausura en su propia biología. Lo más inquietante, sin embargo, es que en esta reificación del sexo –en sentido esencialista– se arrastra también al deseo, que acaba por ser subordinado a una lógica contractualista en la que voluntad y consentimiento deben coincidir en tiempo real, sin ambigüedad, sin torpezas ni error.

Lo que debería ser un proceso de politización –la emergencia de una conciencia situada capaz de disputar sentidos y transformar estructuras– queda atrapado entre el esencialismo y el relato personal. Butler (2002) ya lo había anticipado al advertir que las identidades de género son efectos reiterativos del discurso, no esencias fijas. Pero cuando la performatividad se desentiende de toda historicidad o materialidad, pierde también su potencia subversiva. Clara Serra (2021) señala que es necesario, como antídoto a esta reacción liberal sustituir el lenguaje del “ser” por el del “desear” de manera de abrir la posibilidad de imaginar modos de existencia que no estén definidos por las categorías impuestas por el poder que, como hemos visto, se infiltran por la membrana misma de lo íntimo. El feminismo, en este sentido, debe desligarse de toda alianza con el miedo, la culpa y la lógica del castigo, y orientarse hacia una política fundada en la afirmación y en la politización del deseo (Serra, 2021, p. 54).

En caso contrario, el cuerpo –convertido en superficie de inscripción simbólica– se distancia de la experiencia transformadora que alguna vez encarnó. Como plantea Silvia Federici (2004), la desmaterialización del cuerpo en los discursos contemporáneos sobre identidad y empoderamiento desconoce su historicidad como espacio de control, explotación y también de resistencia. Lo íntimo se reduce a una semántica gestionada por medios físicos (libros,

panfletos, manifiestos) y, sobre todo, por algoritmos que se retroalimentan y se expanden en proporciones insospechadas, haciendo efecto incluso en las escenas más diminutas del cotidiano. Ya sondeado cada aspecto de lo íntimo y lo privado, todo el terreno se transforma en una fuente de alienación más que en un espacio emancipatorio.

La alienación mujerista, en efecto, permea tanto el espacio público como el privado, manifestándose no solo a través de prácticas concretas, sino también mediante mecanismos simbólicos coercitivos inéditos debido a los alcances de las redes sociales. Un *mujerismo alienante* podría describirse como un organismo omnisciente, animado por pulsiones y gestos de supervivencia exacerbados por el ethos victimista, que promueve una valoración desigual de la experiencia. Si dicha experiencia corresponde a una mujer biológicamente hembra, se activan justificativos totales, donde el miedo se eleva como principio rector. Así, tanto el cuerpo como el deseo se hacen humo para dar sitio a la misma norma y patrones, pero con otros atuendos.

Asumirse como sobreviviente de un patriarcado que impregna cada centímetro del espacio común –y adherir a consignas prácticas como “Nos matan”, “Ni una menos”, “Te quiero viva”–, ¿no se parece en exceso al mecanismo del terrorismo mediático, ese otro aparato ideológico que aliena al espectador reduciendo la realidad a una sensación permanente de vulnerabilidad? Algunos feminismos han identificado en este fenómeno un retroceso más que un avance en la remodelación de esa avería estructural que es la violencia. El show punitivista despliega sus juegos pirotécnicos para desviar la atención de lo concreto, invitando –o, más bien, coaccionando de manera sofisticada– a elevar la mirada, encumbrar la moral, hasta perder de vista las asimetrías materiales que afectan a los propios cuerpos: el aborto, el trabajo doméstico no remunerado, la necesidad de una educación sexual integral que justamente eduque a esos niños varones que, para el feminismo liberal, se convertirán irremediabilmente en agresores.

Llegado este punto vale preguntarse por las herramientas que ha utilizado este ethos mujerista para sustentarse: la cancelación. En principio, se trata de una borradura, una tachadura, un

escrache en nomenclatura argentina. Sin embargo, en Chile –territorio de divergencias y transfiguraciones propias– la cancelación asume formas singulares: no nace del consumo posmoderno del escándalo, sino que halla uno de sus orígenes en las calles revueltas del ocaso dictatorial, cuando en plazas públicas y oficinas la *funa* se mostraba como un exorcismo: una denuncia dirigida a los torturadores y asesinos impunes de la dictadura de Pinochet.

El feminismo chileno, tras el movimiento de 2018, reutilizó el mismo nombre para referir otra práctica, una especie de auto de fe virtual que, vía redes sociales, alcanzó multitudes insospechadas. El término *funa* proviene del mapudungun y significa “podrido” o “estiércol” (Mora, 2020). Esto plantea varias interrogantes: ¿Qué se pudre cuando se funa? ¿Se inflige la putrefacción a un cuerpo hasta entonces incólume? ¿O se desvela un proceso de descomposición ya iniciado, oculto bajo una pátina de respetabilidad?

Esta tensión entre develar y corromper remite a la figura del *sicofante* en la Atenas clásica: un denunciante profesional que, en un inicio, se vinculaba con la verdad oculta, pero que tras monetizar su función, su naturaleza cambió: ya no importaba si lo revelado era real o falso, sino la sola amenaza de su revelación. Fue, desde entonces, un operador del poder, no de la justicia (Hansen, 1991, p. 194). Etimológicamente, sicofante (de *sykon*, higo, y *phainô*, mostrar: “el que muestra el higo”) sugiere una dimensión simbólica: el higo es una inflorescencia invertida que la avispa *Blastophaga psenes* poliniza para morir en el acto disuelta por la ficina que hay en su interior.

Así, el acto de la funa se inscribe como la actualización de la purga de un rito sacrificial. Se trata de un texto de poder que, tal y como una ley, resulta incontradecible y que, una vez virtualizada, se perpetúa sin final, fijando el registro de los roles de agresor y víctima en un presente perpetuo (Steyerl, 2014). ¿No será que la funa –en su forma más extrema, más ambigua– se trata de un acto intransitivo? Es decir, tiene un origen claro –el texto mismo– pero no hay final.

Para que el victimismo espectacular dé resultados a pesar de su contumacia, basta con elaborar un relato que, en vez de buscar coherencia, despiste el criterio moral. Esto se logra omitiendo de toda responsabilidad ética al emisor, inmunizándose así contra cualquier tipo de crítica. Esta exhibición es solo cosmética, no involucra mayores cargos a una víctima que es considerada inocente *a priori*, pues se trata de un rasgo constitutivo de su esencia y, por lo mismo, incuestionable (Giglioli, 2017, p. 11). Es así como algunas funas operaron como ofrendas cargadas de sentidos inconexos que redistribuyeron el poder. Pero este poder no fue redistribuido entre las mismas víctimas, ni siquiera entre las mujeres en general. Fue concentrado. Se desplazó hacia sectores que supieron administrar la nueva sensibilidad como un capital. La funa, que parecía una táctica de diseminación, se convirtió en una forma de centralización. Y no hay certeza de que los nuevos administradores sean, en realidad, mujeres.

La funa, por tanto, no es ya un gesto reactivo, ni siquiera una forma de justicia emergente, sino un artefacto de *ahorro político*. Una fórmula para condensar el conflicto y producir efectos inmediatos. De este modo, pasó a ser un operador de prestigio más que de justicia. Ya no busca transformar estructuras, sino mantener la incandescencia de su potencia, incluso cuando sus resultados se vuelven previsibles, rituales, o sea, que conservan la estructura patriarcal. Y es aquí donde la víctima del feminismo liberal reaparece, no como sujeto de derecho, sino como materia prima, la víctima de la victimización: presta su sufrimiento para que otras detenten el aura del movimiento. Un cuerpo en sacrificio entregado para que la máquina simbólica se renueve sin colapsar. Así opera el *ahorro político*: canalizando el exceso, domesticando la violencia. Pero lo que se sacrifica en el proceso no es el culpable, sino el vínculo entre acto y consecuencia.

De la emancipación virtual al naufragio político

Lo virtual se presenta como un espacio alternativo que, por osmosis, influye cada vez más en la realidad. En la última década las redes sociales se han consolidado como la nueva esfera pública, cuyas novedades son carecer de territorio, evadir el cuerpo y facilitar la clausura del

diálogo. Byung-Chul Han (2014) señala que la conexión se refinó a tal punto que se volvió irremediamente efectiva, anulando todo derecho a la desaparición y el anonimato. Precisamente, a *desidentificarse*. Ya no es necesaria la vigilancia cuando es el mismo usuario quien delata su intimidad o incorpora información vital a su red. Al desplazar la producción de información de lo público a lo privado, ocurre que la comunicación se privatiza. Galindo (2023) advierte sobre otras posibilidades que ofrecen estos medios:

Te otorga la posibilidad de cumplir el sueño fascista de eliminar el discurso del “otro” borrándolo de tu círculo de relaciones ficcionales. Con la eliminación de espacios reales de diálogo y discusión, ambos instrumentos imprescindibles de la política y de la construcción colectiva de interpretaciones de la realidad, nos hemos convertido en emisores de un discurso siempre unilateral que, a su vez, imposibilita el diálogo (p. 135).

La ausencia de un relato común y de memoria colectiva genera un medio que solo produce ruido, miedo y la sensación de un presente perpetuo. El activismo digital, saturado de signos sin capacidad de crear sentido, fragmenta lo colectivo en burbujas algorítmicas que simulan convergencia sin habitar el conflicto. La convocatoria ya no exige compromiso ni comprensión, apenas una adhesión inmediata. La política que prometía transformación adoptó un nuevo cálculo: no cuenta votantes, sino el alcance de sus publicaciones, distorsionando la masividad a lo meramente cuantificable. Lo virtual y lo masivo amplifican así el identitarismo antiilustrado, el esencialismo binario, la sobrerrepresentación del relato personal y el mujerismo alienante, consolidando, al cierre de este ciclo político, una moral conservadora cada vez más enraizada en todo el continente.

Estudios como “Ni Una Menos: un caso de cyberactivismo político” de Accossatto (2018) o “El auge del feminismo en línea” de Bertrand (2018) confirman que, si bien las redes feministas ampliaron su alcance, a su vez debilitaron su capacidad de estructuración y arraigo. A la masividad se llega sin debate, sin formación ni reflexión sobre quiénes componen esa “masa” que, a menudo, no representa más que una estadística útil en la lucha

por el algoritmo. Este escenario abrió la puerta para que nuevas generaciones de feministas accedieran al poder organizativo y discursivo sin enfrentar los procesos arduos que antes exigía la construcción colectiva. La dinámica algorítmica facilitó un ascenso inmediato: no fue necesario construir bases ni sostener conflictos, sino simplemente captar atención, hacerse visible.

Cuando el *marketing* sustituye al mito, no se cuestiona a figuras como Neruda por su biografía histórica, sino por su potencial de circulación. Se escoge un nombre por lo que representa y lo que puede vehiculizar en términos de circulación simbólica. No se trata de un gesto de justicia retrospectiva, sino un acto de propaganda: no se lo cuestiona por lo que fue, sino por lo que representa como carnet de exportación. Se cancela no por lo que duele, sino por lo que rinde, porque amplifica una denuncia más allá de las fronteras. Si fuese de otro modo, hay una larga lista de poetas misóginos chilenos con más prontuario. La operación no es ética, sino estética y comercial. Se trata de anclar la furia a un cuerpo notorio, utilizarlo como pasaporte ideológico hacia otros territorios. Así, paradójicamente, la estrategia anticolonial se organiza, en su lógica más íntima, según un régimen de visibilidad colonial: se destruye una figura local para la escucha extranjera.

Mientras tanto, el verdadero proceso de acumulación de fuerzas fue capitalizado por aquellas figuras que brillaron durante la catarsis colectiva: no por su capacidad de transformación política, sino por su habilidad para ocupar el centro del escenario mediático. Sin embargo, si se observa el terreno de los cambios estructurales traducidos a datos duros, el panorama es desolador. Desde 2018 en adelante, ¿qué porcentaje de mujeres mejoraron sus condiciones de vida? ¿Cuántas experimentaron una transformación estructural, y no meramente simbólica, en su acceso al trabajo, al cuidado, a la seguridad? ¿Cuántas mejoraron sus condiciones laborales? El saldo real es esquelético. La visibilidad del movimiento en redes, más que redistribuir el poder, operó como una pasarela, un volador de luces, donde influencia y rango se transaron a la vista de todas/os, mientras en la oscuridad se reconcentraba el poder en las élites de siempre.

El auge del feminismo en clave digital coincide con el eclipse de sus formas históricas de organización, de su masividad real, física. Aquellas prácticas que antes sostenían la continuidad del pensamiento crítico –encuentros nacionales, debates presenciales, lecturas en vivo– fueron reemplazadas por performances efímeras y una administración moralista del dolor ajeno. Las voces que custodiaban la memoria han sido desplazadas por la urgencia de lo inmediato. Las mayores se callan, las jóvenes se excusan de que padecen de ansiedad. El vínculo entre generaciones se quebró en nombre de una horizontalidad impostada. Las mayores, que sabían del conflicto y del debate como escuela, cedieron el espacio sin disputar el sentido. No se trató solo de un relevo natural ni de una diferencia de estilos, fue la fractura deliberada de una forma de organización que, con todas sus tensiones y límites, contenía historia.

Un caso que sirve para ilustrar lo anterior, fue la discontinuidad del Encuentro Feminista Nacional, instancia que se sostenía en Chile desde hace décadas. Bianual, rotativo y descentralizado, buscaba facilitar manifiestos comunes y proyectar una voz –dividida muchas veces– hacia el Encuentro Feminista Latinoamericano. Esta historia de larga data fue abruptamente desplazada por convocatorias urgentes y centralizadas de las feministas más jóvenes, quienes, durante los años consecutivos y sin interrupción, se autoconvocaron en Santiago, cambiando de nombre en casi cada edición –”plurinacional”, “de mujeres y disidencias”, “de las que luchan”, etc.– sin memoria ni historia.

La pregunta verdaderamente incómoda es otra, más difícil de formular: ¿Por qué las generaciones feministas anteriores no alzaron la voz cuando se rompió la epistemología del movimiento? ¿Fue un pacto tácito, para evitar el escarnio y no oponerse a una generación que administra con soltura la censura? ¿Dejaron libre el espacio a las que rompieron con los aprendizajes de la propia historia, con los métodos dialógicos y horizontales, tal vez porque sabían que ese gesto abría la puerta a un nuevo reparto? ¿O será que, en rigor, las feministas de la generación anterior cedieron el poder, pero no el saber? La amnesia que padecen las nuevas generaciones, tanto con el mismo archivo del feminismo como de sus propias procedencias, no son accidentales, tal como señala Preciado (2019):

Como suele pasar con las prácticas de oposición política y de resistencia de las minorías, el feminismo adolece de un olvido crónico de su propia genealogía. Ignora sus gramáticas, olvida sus fuentes, borra sus voces, pierde sus textos y no tiene la llave de sus propios archivos (p. 95).

Una maniobra que recuerda a eso que Benjamin (2014) dice de la clase dominante: el poder de la élite requiere disociar su ámbito público del privado para ejercerlo. Por el contrario, las clases subalternas no fingen sus valores, sino que los viven minuto a minuto, no muestran distinción entre lo privado y lo público. Borrar un pasado colmado de las frívolas operaciones de orden que lo sostienen, ha sido una tradición que, en algún punto de la transacción del poder entre las generaciones privilegiadas, se vuelve inconsciente. De ahí que sin teoría ni ejercicio político, muchos nombres propios se hayan escrito en la lista del activismo feminista chileno. No hay requisito mínimo en estos casos más que pertenecer a la élite. La disociación, por tanto, es natural, y la amnesia, manifestación de aquello que antes, al menos, tenía la voluntad de la censura.

El fenómeno del significante vacío ha sido ampliamente explorado en el suspenso de las sociedades llamadas “postmodernas”, y el feminismo liberal es una expresión clara de esto. Vimos en aquel aviso que te deja automáticamente un mail vacío *–sin asunto, sin cuerpo–* una descripción perfecta. Lo que aparece allí no es un error técnico, sino un síntoma: cuerpos sin presencia, sin capacidad de producción de conocimiento, lo cual se delata en lagunas discursivas. A pesar de declararse rupturistas, las figuras simbólicas que organizan su mundo afectivo no han salido del núcleo familiar tradicional: el padre tiránico, la madre sometida, la hija víctima, el hermano violador. No hubo desplazamiento simbólico real ni trabajo colectivo orientado a desmontar estas estructuras, sino una simple inversión de roles que perpetúa el esquema originario. Así, el antipatriarcado que proclaman termina por reproducir la misma relación de dependencia inconsciente hacia una figura paternal, ahora encarnada por el Estado, los partidos o instituciones que deben validar y legislar en base a sus relatos.

Bajarse del pony y de la cruz

No faltan las disonancias internas –a menudo susurradas en los márgenes– que, desde los mismos espacios que se proclaman liberados, interrogan el supuesto fulgor emancipador del punitivismo que hoy impregna ciertos dispositivos autogestionados de justicia. Como si el castigo, desinstitucionalizado, despojado de su toga y código, pudiera reaparecer purificado, legitimado por su inscripción afectiva en la trama de los cuidados, ungido por la retórica de lo justo. Sara Ahmed (2012) nos ha advertido: no toda orientación hacia la justicia produce un movimiento emancipador; a veces, la promesa de reparación se convierte en forma de administración emocional, en economía de la vergüenza y el temor.

Y sin embargo, no es infrecuente que estas comunidades se enfrenten al impasse o el nudo existencial que no se deja desatar, según sea el caso, del “¿y qué otra cosa podíamos hacer?”. Murmullo resignado que señala el fracaso de los mecanismos alternativos antes incluso de haber sido llevados a la experimentación. Pensar una justicia que no se arrodille ante la lógica del castigo exige un desplazamiento epistemológico profundo. No se trata de hallar la forma más eficiente de resolver el conflicto, sino de cuestionar esa misma pulsión resolutive. Judith Butler (2020) lo sugiere en sus trabajos sobre la ética de la no violencia: precisamente cuando más deseamos castigar, cuando más intensamente sentimos que el daño debe ser replicado en el otra/o, es que debemos abrirnos al desafío de otra respuesta. Una que no repita, en clave inversa, la maquinaria que pretendemos desmontar.

¿Y entonces? ¿Una mediación interminable? La escena abrume de antemano, quizás porque se presupone que la mediación es una tarea puntual, con inicio, nudo y desenlace. Pero, ¿no es acaso toda vida compartida un proceso incesante de mediación? ¿Qué es mediar, si no decidir constantemente cómo habitar lo común, cómo hacer lugar al otro, cómo no clausurar la diferencia con un diagnóstico o una sentencia? La mediación no como una tecnología de resolución, sino como una ética de la escucha (Blázquez, 2025).

Un conflicto no resuelto no es un fracaso: es una forma de persistencia. Es materia viva que muta, que exige nuevas formas de acompañamiento. Mediar, pues, no es garantizar paz alguna. Es sostener el temblor. Es preguntar –cada vez, otra vez– qué necesita esa relación

para no devenir repetición del daño, para no reducirse al guion de la víctima eterna y del agresor definitivo.

En ese intersticio, donde la mediación no promete resolución ni redención, puede insinuarse una práctica de cuidado que no domestica el conflicto, sino que lo hospeda. No como síntoma ni amenaza, sino como posibilidad. Como ejercicio de imaginación política, como apertura a la transformación que aún no tiene forma y que no se ha tenido la posibilidad ni siquiera de imaginar.

Nuestro trabajo no busca espacio para recaer en ese tipo de dicotomías: acción o traición, denuncia o encubrimiento, grito o silencio. La propuesta –y acaso solo en un tono menor, sin garantías– es que podemos sostener la tensión de múltiples dispositivos a la vez, sin que uno deba necesariamente abolir al otro. El arsenal táctico no necesita depurarse, sino afinar su escucha. Hay herramientas dispares, contradictorias incluso, que pueden convivir sin anularse. O tal vez se trate, más bien, de habitar –con la materia, con el cuerpo– esa zona de indeterminación estratégica: donde calcular no es sinónimo de frialdad, sino de responsabilidad.

De algún modo, y no sin cierta ironía que bordea la autoinmolación, hemos adoptado como principio ético aquella máxima que declara mordaz la activista argentina Julieta Massacese (2018): *bajarse del pony* (p. 115), a la que sumamos en el sentido de la tensión de nuestra propia matriz de análisis: *bajarse también de la cruz*. Es decir: renunciar tanto al alarde de una fantasiosa altura moral como al usufructo del sufrimiento como capital simbólico. Dos formas de encumbramiento –una basada en una hipertrofia del relato personal, y la otra potenciada por el victimismo– que se revelan aquí como estrategias de legitimación tan impactantes como insostenibles. Abandonar ambas monturas implica, en este gesto mínimo, un intento de movimiento: transitar, sin la elevación que confieren la palestra o el suplicio, a pensar sin las prótesis heroicas del yo lastimado o ganador que educa el liberalismo.

Las preguntas se arrastran entre nosotras/os con la torpeza de lo que no ha sido domesticado: ¿Cuánto estamos dispuestas/os a arriesgar? ¿A quiénes incluimos cuando pronunciamos

“nosotrxs”? ¿Qué estructura afectiva y política estamos queriendo edificar –y con qué materiales de ruina, con qué escombros de experiencia–? ¿Cómo habitar la fragilidad de un “juntxs” que no clausure, que no administre coherencias, que no pida certificados de pureza y no caduque en la cobertura de una consigna? ¿Qué formas de comunidad podrían emerger si nos entregamos al error, a la disonancia? Porque quizá el acertijo no responda a la razón, sino a no soltar nunca la pregunta.

Referencias

- Accossatto, R. y Sendra, M. (2018). Movimientos feministas en la era digital: Las estrategias comunicacionales del movimiento Ni Una Menos. *Encuentros, Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, 6(8), 117-136.
- Ahmad, A. (2018). ¿Quién es tu opresor? En N. Cuello y L. Morgan (Comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 91-98). Precarias.
- Arduino, I. (2018). Feminismo: Los peligros del punitivismo. En N. Cuello y L. Morgan (Comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 75-82). Precarias.
- Assiego, V. (2021). Justicia feminista: La revolución inaplazable. En C. Serra Sánchez, C. Garaizábal Elizalde y L. Macaya Andrés (Coords.), *Alianzas rebeldes: Un feminismo más allá de la identidad* (pp. 79-90). Bellaterra.
- Benjamin, W. (2014). *Calle de dirección única*. Abada.
- Bertrand, D. (2018). El auge del feminismo en línea: ¿Síntoma del surgimiento de una cuarta ola feminista? *Réseaux*, 208-209(2), 232-257. <https://doi.org/10.3917/res.208.0229>
- Blázquez, O. (2025). El feminismo no nos salva de todo, ni siquiera en los espacios liberados. *Zona de Estrategia*, 10 de abril. <https://zonaestrategia.net/el-feminismo-no-nos-salva-de-todo-ni-siquiera-en-los-espacios-liberados/>
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. A. Bixio (Trad.). Paidós.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia: La ética en lo político*. Paidós.
- Butler, J. y Malabou, C. (2021). *Sé mi cuerpo*. Paradiso.
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. H. Vogel (Trad.). Machark, Alianza.

Revista de la Academia/ISSN 0719-6318
Número 39/ Otoño 2025/pp.109-137
Recibido el 16/03/2025
Aceptado 07/05/2025

- Carrascosa, S. (2021). Dime cómo te identificas y te diré qué me chirría. En C. Serra Sánchez, C. Garaizábal Elizalde y L. Macaya Andrés (Coords.), *Alianzas rebeldes: Un feminismo más allá de la identidad* (pp. 159-166). Bellaterra.
- Cobo Bedia, R. (2024). *La ficción del consentimiento sexual*. Los Libros de la Catarata.
- Cuello, N. y Morgan, L. (2018). Una posdata sexual sobre las culturas del control. En N. Cuello y L. Morgan (Comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 13-20). Precarias.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Firestone, S. (2023). *La dialéctica del sexo*. Verso Libros.
- Foucault, M. (2004). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Galindo, M. (2023). Contra el insulto: brujería: Reflexiones en torno a la corrección política y otras formas de policia moral. *Revista de la Universidad de México*, 896, 133-136.
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. Herder.
- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. R. Gabás (Trad.). Herder.
- Hanisch, C. (2016). *Lo personal es político*. Feministas Lúcidas.
- Hansen, M. H. (1991). *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: Structure, principles and ideology*. Blackwell.
- Johnson, M. (2018). Seis indicios de que tu escrache no se trata de tomar responsabilidad por otr*s. En N. Cuello y L. Morgan (Comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 99-114). Precarias.
- Lamas, M. (2018). *Acoso: ¿Denuncia legítima o victimización?* Fondo de Cultura Económica.
- Loan, N. (2018). Invitar a repensarnos: Una manera menos descartable de hacernos responsables de nosotr*s mism*s. En N. Cuello y L. Morgan (Comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 139-142). Precarias.
- Lorde, A. (2003). La hermana, la extranjera: Artículos y conferencias. M. Corniero (Trad.). Horas y HORAS.
- Macaya, L. (2021). La violación o la vida: Subjetividades punitivas. En C. Serra Sánchez, C. Garaizábal Elizalde y L. Macaya Andrés (Coords.), *Alianzas rebeldes: Un feminismo más allá de la identidad* (pp. 109-122). Bellaterra.
- Mistral, G. (2020). Organización de las mujeres (*El Mercurio*, Chile, 1925). En G. Mistral, *Por la humanidad futura: Antología política de Gabriela Mistral*. La Pollera.

Revista de la Academia/ISSN 0719-6318
Número 39/ Otoño 2025/pp.109-137
Recibido el 16/03/2025
Aceptado 07/05/2025

- Moreno Standen, C. (2024). Consentimiento sexual: Una propuesta de análisis feminista y sociológico. *Estudios Sociológicos*, 42, 1-10. <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2586>
- Mora, Z. (2020). *Ningún: Diccionario Mapuche*. Uqbar.
- Olufemi, L. (2020). *Feminism, interrupted: Disrupting power*. Pluto Press.
- Palomar, C. (2019). *El vacío del género: Reflexiones feministas sobre la identidad y la diferencia*. Gedisa.
- Pérez, L. (2021). Una institución feminista. En C. Serra Sánchez, C. Garaizábal Elizalde y L. Macaya Andrés (Coords.), *Alianzas rebeldes: Un feminismo más allá de la identidad* (pp. 91-99). Bellaterra.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Anagrama.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Serra, C. (2021). Más allá de nosotras mismas. En C. Serra Sánchez, C. Garaizábal Elizalde y L. Macaya Andrés (Coords.), *Alianzas rebeldes: Un feminismo más allá de la identidad* (pp. 41-57). Bellaterra.
- Steyerl, H. (2014). *Los condenados de la pantalla*. M. Expósito (Trad.), F. Berardi (Pról.). Caja Negra.