

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



“CORPOMATERNIDAD: UNA LECTURA ENCARNADA DE *LAS MALAS* (2019) DE CAMILA SOSA Y *CASAS VACÍAS* (2019) DE BRENDA NAVARRO”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN ESTUDIOS CRÍTICOS DE GÉNERO

Presenta

MICHELLE GENDREAU MILLET

Directora: Dra. Gloria María Prado Garduño

Lectoras: Dra. Helena Varela Guinot

Dra. Cándida Elizabeth Vivero Marín

Ciudad de México, 2025

A mi bebé que no nació, y a mi bebé que nacerá.

Por enseñarme que la maternidad también
se encarna en la memoria, la ternura y la ilusión.

A Gloria, mi querida directora de tesis, gracias por caminar a mi lado con paciencia y calidez durante todos estos años. Gracias por sostenerme con tu confianza en los momentos más inciertos, y por creer en este proyecto desde el principio.

A Helena y Elizabeth, gracias por su lectura cuidadosa, su crítica entrañable y su acompañamiento constante en este proceso tan íntimo como intelectual. Al SECIHTI, por el apoyo otorgado a través de la beca que me permitió desarrollar esta investigación. A la Universidad Iberoamericana, por ser un espacio de pensamiento feminista, afectivo y situado.

A mi mamá y a todas las mujeres de mi linaje, por haberme traído hasta aquí. Por las historias transmitidas de cuerpo a cuerpo, por los recuerdos que residen en la sangre. Por la fuerza y el amor que me atraviesan, y por enseñarme, con cada gesto, lo que significa maternar.

A ti, amor, por estar a mi lado en cada duelo y cada esperanza, por ser mi lugar seguro en medio del caos. Gracias por sostenerme cuando las palabras no alcanzan, por creer en mí cuando yo no podía hacerlo. Gracias por acompañar esta investigación no solo con ternura, sino con presencia y cuidado. Por imaginar conmigo un futuro, aun cuando el presente dolía. Gracias por abrazar mi vulnerabilidad. Gracias por ser mi hogar.

Y a ti, mi bebé no nacido, gracias. Por habitarme un instante, por dejarme escuchar tu pulso y sentir en la piel un amor sin rostro. Por sembrar en mí esta pregunta: ¿cómo se nombra una maternidad que palpita aún tras la ausencia de latido?

Esta tesis es, también, tu forma de existir.

Índice

Resumen.....	5
Introducción.....	6
I. Estado del arte.....	23
A. Maternidad hegemónica: Una mirada patriarcal sobre lo materno.....	23
B. Maternidades feministas: Reflexiones feministas sobre lo materno.....	27
i. Maternidades feministas: Primer acto, el rechazo.....	29
ii. Maternidades feministas: Segundo acto, la reivindicación.....	34
iii. Maternidades feministas: Tercer acto, la crítica y resignificación.....	39
iv. Maternidades feministas: Un <i>impasse</i> contemporáneo.....	46
C. Maternidades literarias: Representaciones de lo materno.....	52
D. Maternidades literarias: Análisis de lo materno en <i>Casas vacías</i> (2019).....	63
E. Maternidades literarias: Análisis de lo materno en <i>Las malas</i> (2019).....	67
II. Marco teórico y metodológico.....	71
A. De la dicotomía cartesiana a la maternidad hegemónica.....	71
B. Vacíos feministas como potencial de innovación.....	80
C. Nuevo materialismo feminista: Hacia un feminismo no dualista.....	87
D. Corpomaternidad: Una propuesta desde el nuevo materialismo feminista.....	114
i. Corpomaternidad: Una red de dimensiones interrelacionadas.....	133
ii. Corpomaternidad: Una nueva herramienta de lectura.....	153
iii. Corpomaternidad: Una lectura encarnada de <i>Las malas</i> (2019) y <i>Casas vacías</i> (2019).....	171

III.	Análisis literario de <i>Las malas</i> (2019) a partir de las técnicas de investigación.....	175
IV.	Corpomaternidad de La Tía Encarna: Una lectura encarnada de <i>Las malas</i> (2019).....	193
V.	Análisis literario de <i>Casas vacías</i> (2019) a partir de las técnicas de investigación.....	223
VI.	Corpomaternidad y ausencia: Una lectura encarnada de <i>Casas vacías</i> (2019).....	244
VII.	Conclusiones generales.....	277
VIII.	Bibliografía.....	288

Resumen

Esta investigación doctoral propone una lectura encarnada de la representación de maternidades no hegemónicas mediante la categoría de corpomaternidad, formulada desde el nuevo materialismo feminista. El estudio parte de la necesidad de situar el cuerpo materno en el centro del análisis, no como una esencia fija, sino como un campo múltiple y dinámico, atravesado por fuerzas materiales, afectivas, socioculturales, simbólicas y políticas en constante interacción.

Esta apuesta crítica se sostiene sobre el cuestionamiento al paradigma cartesiano que ha cimentado la dicotomía cuerpo/mente, limitando históricamente la comprensión de la maternidad. En este marco, se reconoce que las herramientas teóricas tradicionales resultan insuficientes para abordar experiencias maternas que desbordan los marcos esencialistas, cisheteronormativos y biologicistas.

El análisis parte de dos novelas latinoamericanas contemporáneas: *Las malas* de Sosa Villada (2019) y *Casas vacías* de Navarro (2019), cuyas protagonistas encarnan maternidades que tensionan el discurso hegemónico sobre quién puede materno, cómo y bajo qué condiciones. Mediante una metodología cualitativa de análisis literario con enfoque feminista, que integra las técnicas propuestas por Vivero Marín (2016), se estudian los procesos de materialización que configuran estas corpomaternidades desde una red de dimensiones entrelazadas: diferencia sexual, emociones, vulnerabilidad, precariedad y abyección.

Los hallazgos permiten afirmar que la categoría de corpomaternidad no solo amplía el horizonte analítico para aproximarse a la representación de las maternidades no normativas, sino que construye una apuesta política que complejiza las formas de leer, sentir, pensar y encarnar lo materno desde la crítica literaria, el pensamiento feminista y los estudios de género.

Introducción

¿Qué es la maternidad? ¿Qué significa ser madre? ¿Cómo es un cuerpo materno? Preguntas que, a primera vista, parecen sencillas; preguntas cuyas respuestas se presentan como obvias, naturales, atemporales e incuestionables. Pero lo cierto es que las respuestas predominantes, aquellas que llegan a la mente de forma inmediata y automática, no son más que una parte del discurso de la maternidad hegemónica que organiza, clasifica y legitima ciertas experiencias maternas, mientras repudia, silencia y criminaliza otras, perpetuando así un orden social que decide quién puede ser nombrada madre y quién queda, irremediablemente, fuera del marco de reconocimiento; un orden que determina qué cuerpos maternos importan y cuáles, en cambio, serán condenados a la exclusión.

La maternidad, desde esta perspectiva hegemónica, se encuentra atravesada por una dicotomía abismal que, por un lado, la reduce a las capacidades reproductivas de su cuerpo gestante y, por otro, la limita a una identidad fija, idealizada y desligada tanto de su materialidad como de las condiciones concretas que la producen y sostienen. Al separar mente y cuerpo, cuerpo y mente, se ignora cómo las experiencias encarnadas afectan, moldean y dan forma a la manera en la que una mujer se vive y se piensa como madre y viceversa, olvidando que la maternidad no es una mera función biológica, sino también una experiencia subjetiva que reconfigura sus emociones, sus vínculos y su forma de habitar el mundo, así como su percepción de sí misma.

Reducir la maternidad a una serie de funciones biológicas como la gestación, el parto y la lactancia, significa ignorar la tremenda complejidad subjetiva, emocional, social y psicológica de

la experiencia materna. De forma paralela, negar las implicaciones corporales de la maternidad al concebirla únicamente como una identidad abstracta, esencializada o puramente simbólica, también implica despojarla tanto de su dimensión encarnada como de las condiciones materiales, socioculturales, económicas, afectivas y políticas que la hacen posible. Así es como se produce un entendimiento fragmentado e incompleto de la maternidad, incapaz de comprender su carácter hondamente interrelacional, situado y dinámico al encontrarse en constante devenir.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, la radical oposición entre cuerpo y mente ha consolidado una jerarquía simbólica que ha definido no solo la forma de entender la experiencia humana, sino también las estructuras de exclusión y poder que la organizan. Mientras la mente, asociada con la razón, la cultura y la abstracción, ha sido concebida como atributo masculino, el cuerpo ha sido relegado al terreno de lo natural, lo emocional, lo instintivo y lo femenino (González, 2019). Bajo esta lógica, las mujeres y personas gestantes han sido reducidas a sus funciones reproductivas, despojadas de legitimidad como agentes del pensamiento, la creación artística o la producción de conocimiento (Segato, 2016).

En ese marco, la maternidad ha sido concebida como un destino natural e ineludible, reforzando estereotipos que la confinan al ámbito doméstico y los cuidados, mientras se despolitiza una experiencia que se encuentra atravesada por discursos normativos, relaciones de poder y estructuras históricas de desigualdad (Rich, 2019). Desde esta perspectiva, el pensamiento feminista ha sido clave para desmontar la supuesta neutralidad de estos discursos, denunciando que tanto la femineidad como la maternidad son construcciones sociales que han funcionado como dispositivos de control y exclusión. A partir de estas críticas, la maternidad se ha convertido en uno de los temas más discutidos dentro de la teoría feminista contemporánea,

generando un campo de debates, tensiones y resignificaciones que siguen vigentes hasta el día de hoy (Hansen, 1997).

A través de la historia del movimiento feminista, distintas autoras han analizado el tema de la maternidad desde enfoques diversos e, incluso, contradictorios, generando un diálogo crítico que, aun cuando se encuentra marcado por tensiones y desacuerdos, ha enriquecido y profundizado su comprensión (Hansen, 1997). A pesar del abundante trabajo que ha realizado la teoría feminista en torno a la maternidad, así como del crecimiento en su representación dentro de la literatura contemporánea, todavía persiste el reto de romper por completo con la herencia del pensamiento cartesiano. Dicha forma de entender el mundo, basada en la separación entre cuerpo y mente, continúa limitando la comprensión feminista de la maternidad al fragmentar su dimensión corporal de la subjetividad que la atraviesa.

Uno de los vacíos principales en este campo es la dificultad para comprender al cuerpo materno como un agente activo y cambiante pues, a menudo, es entendido como un espacio pasivo sobre el que el patriarcado impone sus normas, sin considerar su capacidad de afectar, resistir y modificarse. Otro aspecto poco explorado es la dimensión interrelacional de la experiencia materna ya que, incluso dentro de algunos enfoques feministas, la maternidad es analizada únicamente como una relación entre la madre y su hijo, o entre la madre y el sistema patriarcal, dejando de lado las múltiples conexiones que también configuran esa experiencia como los vínculos con otros cuerpos, objetos, discursos, espacios y los contextos que inciden en la manera en que se encarna la maternidad. Además, muchos marcos teóricos feministas continúan reproduciendo una visión biologicista y limitada de la maternidad, centrada exclusivamente en cuerpos normativos, cisheterosexuales y gestantes, sin considerar otras formas posibles de maternar que desbordan los márgenes del esencialismo y cuestionan sus fronteras.

Ante estos vacíos del pensamiento feminista sobre la maternidad, surge la necesidad de repensar la experiencia materna desde nuevos marcos que rompan con el binarismo cartesiano y permitan una comprensión más compleja, situada y plural; una mirada que reconozca al cuerpo materno como agente de cambio, atravesado por vínculos, afectos y discursos; un paradigma que permita repensar la maternidad más allá de las dicotomías heredadas y habite la tensión entre lo material y lo simbólico, entre la biología y lo social, entre la piel y el lenguaje. En este entrelazamiento de lo corporal y lo mental, es donde el nuevo materialismo feminista ofrece herramientas teóricas y conceptuales clave para recuperar la potencia del cuerpo materno como lugar de conocimiento, agencia y transformación, así como para construir categorías que den cuenta de su carácter afectivo, material, situado e interrelacional (Coole & Frost, 2010).

Al interior de este panorama, el nuevo materialismo feminista abre las puertas para resignificar la maternidad, no como una esencia fija o un mandato natural, sino como un proceso encarnado, emocional, simbólico y profundamente imbricado con su entorno. Cimentada en la filosofía monista de Baruch Spinoza (2000), esta nueva corriente permite pensar una política feminista encarnada y situada que abogue por la pluralidad. A partir del pensamiento spinoziano, esta corriente propone una política feminista situada que abogue por la pluralidad, reconociendo que los cuerpos no son recipientes pasivos de discursos sociales, sino agentes activos que afectan y son afectados por lo que los rodea (Revelles-Benavente, 2024).

En este sentido, el nuevo materialismo feminista surge como una respuesta crítica a los enfoques postestructuralistas y postmodernos que, durante décadas, privilegiaron el lenguaje, la cultura y los discursos simbólicos por encima de lo material (Coole & Frost, 2010). En respuesta a este desequilibrio, diversas pensadoras comenzaron a plantear propuestas para recuperar la importancia del cuerpo y de la materia, no como superficies pasivas donde se inscriben normas

sociales, sino como territorios vivos y cambiantes, capaces de afectar, resistir y reconfigurarse (Jagger, 2015). Por ende, en lugar de concebir el cuerpo como un simple soporte biológico sobre el que se depositan significados socioculturales, esta corriente lo plantea como un agente activo que siente, actúa, afecta y es afectado por el mundo que lo rodea.

Desde este horizonte, la maternidad ya no se piensa como una esencia fija ni como una identidad estática, sino como un proceso encarnado en constante devenir: una experiencia corpórea atravesada por dimensiones sociales, políticas y afectivas; una vivencia situada que emerge en una red compleja de relaciones entre cuerpos, subjetividades, emociones, discursos, objetos y espacios, sin perder de vista lo simbólico. Es precisamente en este cruce entre materialidad y significado donde se inscribe la propuesta conceptual de la corpomaternidad, categoría que este proyecto de investigación doctoral construye como herramienta teórica y analítica para abordar las representaciones literarias de las maternidades no hegemónicas en toda su potencia contradictoria y transformadora.

Retomando las propuestas de la feminista novo-materialista Elizabeth Grosz (1994), la categoría de corpomaternidad se plantea con el propósito de cuestionar las ideas tradicionales sobre la corporalidad, basadas en el cartesianismo, al poner la agencia del cuerpo materno en el centro del pensamiento feminista. Grosz (1994) enfatiza cómo, debido a las limitaciones que la cultura occidental ha impuesto sobre el entendimiento de la materialidad, es necesario construir nuevas formas de pensar el cuerpo —en este caso, materno— que resistan las dicotomías, rechacen los reduccionismos y se alejen de posturas esencialistas (Grosz, 1994, p. 22). Dicha necesidad de repensar la materialidad del cuerpo materno se vuelve aún más urgente al considerar cómo, desde un enfoque tradicional y cartesiano, ha sido constantemente reducido a una entidad pasiva, funcional y desprovista de subjetividad.

Cuando se habla de cuerpo materno, suele entenderse como una materia pasiva, limitada a cumplir funciones biológicas relacionadas con la reproducción, la crianza y la continuidad de la especie. A lo largo de la historia occidental, el imaginario colectivo ha representado al cuerpo de la madre como una incubadora al servicio del hombre, reduciendo su existencia a sus funciones reproductivas al ser visto como un mero contenedor cuyo único propósito es gestar, nutrir y cuidar a las criaturas engendradas (Rich, 2019). Así es como, tradicionalmente, estos cuerpos han sido despojados de su individualidad y su agencia, siendo tratados como máquinas naturales de crianza que operan bajo ritmos externos al control de las propias mujeres y personas gestantes (Federici, 2010).

En este contexto, la propuesta de la categoría de corpomaternidad se construye desde el nuevo materialismo feminista como una respuesta a la necesidad de repensar el cuerpo materno más allá del pensamiento dicotómico que lo reduce únicamente al ámbito biológico de la procreación. Siguiendo los lineamientos para formular una filosofía feminista del cuerpo proporcionados por Grosz (1994), esta categoría busca construir una comprensión del cuerpo materno que lo reconozca como un espacio activo atravesado por múltiples fuerzas materiales, sociales, simbólicas, políticas y culturales en constante interacción. Lejos de concebir el cuerpo y la subjetividad de la madre como entidades aisladas y antagónicas, la corpomaternidad las comprende como dimensiones intrínsecamente entrelazadas que se co-constituyen en una misma vivencia pues solo así es posible construir marcos que trasciendan la oposición y abracen la ambigüedad, desestabilicen las dualidades heredadas y abran las puertas para nuevas formas de significar, habitar y teorizar lo materno.

Con el propósito de ampliar esta perspectiva, la categoría de corpomaternidad establece un diálogo con el concepto de “corposubjetividad” propuesto por Alba Pons Rabasa (2016), quien

entiende el cuerpo no como una entidad biológica aislada, sino como un entramado de materia, cultura, afectos y significados. Desde esta mirada, el cuerpo es concebido como un territorio vivo donde se inscriben las normas sociales, pero con la capacidad de resistirlas, alterarlas y producir otros sentidos (Pons, 2016, p. 21). La corposubjetividad, pensada como un proceso de constitución subjetiva y material, entrelaza lo físico, lo simbólico y lo emocional, permitiendo comprender la experiencia materna como situada y dinámica (Pons, 2016). Dialogando con esta propuesta, la corpomaternidad enfatiza cómo el cuerpo materno no es un objeto pasivo ni universal, sino un agente material y simbólico profundamente atravesado por su contexto, que habita y negocia tensiones, resistencias y posibilidades de transformación.

Cimentada en el enfoque pluralista y no esencialista de Grosz (1994), esta propuesta permite ampliar el horizonte de análisis sobre la maternidad al reconocer la enorme diversidad de experiencias y corposubjetividades que la encarnan. En lugar de proponer una definición única o una figura normativa de lo materno, la categoría de corpomaternidad tiene el propósito de dar cuenta de las múltiples formas en que los cuerpos maternos son vividos, percibidos y regulados socialmente, incluyendo aquellos que han sido históricamente marginados y patologizados: cuerpos trans*, travestis, racializados, migrantes, precarizados, neurodivergentes y discapacitados, entre muchos otros más. La corpomaternidad, por ende, no entiende la diferencia como una desviación del modelo hegemónico, sino que la concibe como una fuente legítima de significado y experiencia.

En este sentido, la corpomaternidad no se presenta como una categoría fija o universal, sino como un campo abierto, plural, multifacético y dinámico, capaz de tensionar las normas impuestas y constituirse como un espacio de resistencia activa frente al discurso de la maternidad hegemónica. Desde esta perspectiva, surge la posibilidad de pensar la corposubjetividad de las

madres desde su complejidad, recuperando la agencia del cuerpo materno como lugar encarnado de producción de sentido, conocimiento y transformación. Más que ofrecer una nueva esencia de lo materno, la corpomaternidad se plantea como una herramienta teórica y conceptual que abraza la ambigüedad y la contradicción, entendiendo el cuerpo de la madre como un agente material situado en una compleja red de dimensiones interrelacionadas que lo configuran y reconfiguran de manera constante mediante diversos procesos de materialización.

A partir de este panorama, la corpomaternidad es constituida por ciertos procesos de materialización enraizados en distintos planos materiales, simbólicos y afectivos que permiten entenderla como un espacio diverso, cambiante y profundamente situado. Dimensiones como la diferencia sexual, las emociones, la vulnerabilidad, la precariedad y la abyección no solo atraviesan el cuerpo de la madre, sino que lo materializan activamente, moldeando sus vivencias, lecturas y significados. Así, estas coordenadas permiten pensar la experiencia materna no como una línea recta ni como un destino biológico, sino como un proceso abierto, dinámico, relacional y atravesado por fuerzas históricas, discursivas, contextuales y simbólicas que conforman modos diversos de habitar lo materno.

Una de las dimensiones que configura los procesos de materialización de la corpomaternidad es la diferencia sexual, basada en los aportes de Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2023), la cual cuestiona los marcos cisheteronormativos que definen quiénes pueden ser reconocidas como madres, abriendo paso a corporalidades que maternan desde los márgenes del sistema binario sexo/género. Alejándose de las concepciones tradicionales que reducen la diferencia sexual a lo biológico, esta dimensión propone pensarla como una construcción relacional y contextual, moldeada por la convergencia de lo discursivo, lo afectivo y lo material (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 60). Desde esta mirada, el cuerpo materno no se define

exclusivamente por su capacidad de gestar, sino que se constituye en la intersección de múltiples ejes que atraviesan su experiencia encarnada. Así, esta dimensión permite reconocer la diversidad de corposubjetividades maternas más allá de los cuerpos cis, gestantes, fértiles o normativos, abriendo el campo para incluir experiencias trans*, travestis, no binaries, queer, infértiles o enfermas, entre muchas otras más.

Una segunda dimensión clave es el referente a las emociones, entendidas desde la teoría de Sara Ahmed (2017) no como un atributo interno e individual, sino como una fuerza relacional y situada. Las emociones, según Ahmed (2017), circulan entre cuerpos, moldean su forma, sus gestos y posibilidades de acción, y vinculan a los sujetos con su entorno social y cultural (Ahmed, 2017, p. 24). Desde esta perspectiva, las emociones encarnadas por las madres —como el amor, la culpa, el miedo o el resentimiento— no son neutras ni espontáneas, sino que se encuentran atravesadas por discursos, normas y relaciones de poder, en especial por el discurso de la maternidad hegemónica. La corpomaternidad, por ende, se configura como una experiencia interafectiva en donde las emociones no solo transforman la percepción del mundo, sino que configuran materialmente el cuerpo de la madre, orientando su forma de materner y moldeando tanto sus prácticas cotidianas como sus vínculos con otros.

A partir del vasto marco conceptual propuesto por Judith Butler (2002, 2006, 2010, 2016, 2020), se incorporan otras tres dimensiones fundamentales que configuran los procesos de materialización de la corpomaternidad: la vulnerabilidad, que subraya la exposición inevitable del cuerpo materno al otro, en un entramado de cuidado, afecto o violencia; la precariedad, que permite pensar cómo ciertas maternidades son sostenidas y otras desprotegidas en función de desigualdades estructurales; y por último, la abyección, que revela cómo algunas corpomaternidades son expulsadas del campo de lo humano y arrojadas al territorio de lo

invivable. La tercera dimensión, vinculada a la vulnerabilidad, se concibe como una condición ontológica compartida que emerge de nuestra exposición a otros y de la inevitable interdependencia corporal, afectiva y social que define la vida humana (Butler, 2016, p. 16). Esta concepción permite entender cómo la corpomaternidad se constituye en su apertura al entorno y en su conexión con otros cuerpos, en especial el de sus hijos, cuya dependencia amplifica su propia exposición. Así, la vulnerabilidad no solo subraya los riesgos que enfrenta el cuerpo materno, sino también su capacidad de afectación, respuesta y transformación dentro de un mundo compartido.

Con respecto a la cuarta dimensión, referente a la precariedad, es entendida desde Butler (2010, 2020) no solo como una condición intrínseca de los cuerpos vulnerables y expuestos al daño, sino también como una realidad política distribuida de manera desigual. La precariedad, por consiguiente, revela cómo ciertas vidas —dependiendo de su clase, raza, género, discapacidad, migración u orientación sexual— son consideradas menos valiosas, menos protegidas y, por ende, menos “llorables” ante la pérdida o la violencia (Butler, 2010, pp. 45-46). En este sentido, no todas las corpomaternidades importan de la misma forma: mientras que las maternidades hegemónicas (cis, blancas, heterosexuales, de clase media) son legitimadas, celebradas y sostenidas por redes de cuidado, las maternidades “otras” (racializadas, trans*, migrantes, discapacitadas) son sistemáticamente invisibilizadas, desprotegidas y despojadas de derechos, visibilidad y protección. Desde esta perspectiva, la corpomaternidad no puede pensarse al margen de las estructuras que determinan quiénes acceden a recursos, reconocimiento y seguridad, y quiénes son obligadas a maternar en condiciones de abandono, violencia y precariedad.

Por último, la quinta dimensión relacionada con la abyección, es definida por Butler (2002) como el mecanismo mediante el cual ciertos cuerpos son expulsados del marco de lo reconocible, arrojados al terreno de lo invivible e inhabitado (Butler, 2002, p. 20). En este panorama, los cuerpos maternos que transgreden los regímenes normativos son deshumanizados y despojados de cualquier posibilidad de legitimidad al ser construidos como imposibles e impensables; como lo *otro* necesario frente a lo cual la maternidad hegemónica se reafirma (Butler, 2020, p. 59). Reconocer esta dimensión, por ende, permite visibilizar cómo la corpomaternidad no solo se ve afectada por desigualdades materiales y simbólicas, sino también por sistemas de dominación que expulsan a ciertos cuerpos maternos fuera de los marcos éticos y sociales que otorgan valor y reconocimiento.

De manera conjunta, estas cinco dimensiones posibilitan concebir la corpomaternidad como un campo múltiple, atravesado por vínculos afectivos, discursos hegemónicos, relaciones de poder, prácticas de cuidado y experiencias de exclusión, lo cual amplía sus límites conceptuales y la afirma como un campo plural que lucha contra las jerarquías de humanidad, llorabilidad y dignidad. Incorporar cada una de estas dimensiones permite pensar la corpomaternidad como una experiencia encarnada y profundamente situada, abriendo paso a una comprensión ética y política que reconozca la pluralidad de vidas maternas en su inmensa complejidad. En síntesis, la categoría de corpomaternidad, formulada desde el nuevo materialismo feminista, propone una comprensión dinámica que, lejos de entenderse como una esencia fija y dicotómica, se configura mediante procesos de materialización conformados por diversas dimensiones interrelacionadas: la diferencia sexual (Guerrero y Muñoz, 2023), las emociones (Ahmed, 2017), y la vulnerabilidad, precariedad y abyección (Butler, 2002, 2010, 2016, 2020).

Una vez desarrollada la categoría de corpomaternidad como una experiencia encarnada y en constante devenir, tejida por dimensiones interdependientes, esta investigación propone su potencial como herramienta de análisis literario situada en el marco del nuevo materialismo feminista. Resistiéndose a la visión esencialista que reduce la maternidad a una función biológica o una categoría abstracta, la corpomaternidad permite abordar la representación literaria de las madres desde su complejidad corpórea, afectiva, relacional y política. De esta forma, se plantea como una herramienta crítica e interseccional que amplía las posibilidades de lectura feminista al colocar en el centro la agencia del cuerpo materno así como su devenir material, sus condiciones físicas y sus múltiples formas de exclusión y resistencia.

En este sentido, este enfoque crítico no pretende señalar una ausencia de representaciones de figuras maternas no hegemónicas en la literatura, sino más bien cuestionar las formas en que estas han sido tradicionalmente leídas e interpretadas. A través de la corpomaternidad como herramienta de análisis, se propone una lectura encarnada que resiste la lógica cartesiana y esencialista, con el propósito de reconocer en las obras literarias las dinámicas complejas que configuran las experiencias maternas encarnadas en relación con los sistemas de poder, los vínculos emocionales, las estructuras sociales, los afectos y los discursos hegemónicos, sobre todo el referente a la maternidad.

Al articularse con los aportes de la teoría literaria feminista, especialmente con el trabajo de Cándida Elizabeth Vivero Marín (2016) al tomar como punto de partida las técnicas de investigación que propone, la corpomaternidad como herramienta de lectura contribuye a la crítica social del discurso de la maternidad hegemónica, visibilizando las narrativas que subvierten sus ideales y ofreciendo un marco para leer las experiencias en plural de madres racializadas, trans*, travestis, queer, migrantes, indígenas y muchas otras corporalidades

excluidas. Finalmente, al concebir la lectura como un acto también corporal, la corpomaternidad invita a repensar el lugar del cuerpo lector, y en específico del cuerpo materno que lee, como un agente activo en la producción de sentido, ampliando así el horizonte de la crítica literaria feminista contemporánea.

Desde una perspectiva feminista novomaterialista, esta investigación doctoral se propone analizar cómo se construyen las representaciones de las corpomaternidades en *Las malas* de Camila Sosa Villada (2019) y *Casas vacías* de Brenda Navarro (2019). La elección de estas novelas como objetos de estudio responde a la necesidad de estudiar experiencias maternas no hegemónicas que desestabilizan el discurso hegemónico de la maternidad, y cuyo análisis, a través de la corpomaternidad como herramienta de lectura, permite una aproximación más encarnada, situada y plural a dichas representaciones. Mientras que en *Las malas* (2019) se visibiliza una figura materna que no ha gestado pero que encarna una forma legítima de cuidado y maternaje desde los márgenes de la cisheteronorma, *Casas vacías* (2019) representa un complejo entramado de maternidades: una que ha gestado pero no ejerce el rol materno según las expectativas sociales, y otra que, tras haber gestado y perdido a su hijo, construye una experiencia materna no normativa con un niño que no gestó, pero a quien cuida y nombra como propio. Ambas obras, desde sus singularidades, permiten explorar cómo la maternidad se materializa más allá del determinismo biológico, evidenciando las tensiones, rupturas y reapropiaciones que configuran la experiencia corpomaterna en contextos de precariedad, pérdida y disidencia.

En este marco, la pregunta de investigación parte de analizar cómo los diferentes procesos de materialización —como la diferencia sexual, las emociones, la vulnerabilidad, la precariedad y la abyección— configuran las corposubjetividades maternas en ambas obras. Así es como se

busca evidenciar cómo cada una de estas dimensiones, profundamente atravesadas por relaciones de poder y condiciones socioculturales específicas, moldean y materializan las experiencias maternas narradas, a la vez que permiten repensar el cuerpo materno más allá del esencialismo, el biologicismo y la mirada dicotómica heredada del paradigma cartesiano. Ambas novelas, por ende, ofrecen la posibilidad de explorar cómo las maternidades encarnadas resisten, sufren y se transforman en contextos marcados por la exclusión, la violencia y la desposesión, visibilizando cuerpos maternos que no encajan en los márgenes de lo reconocible ni en las expectativas impuestas por la maternidad hegemónica.

Desde este enfoque, la corpomaternidad se presenta como una categoría crítica y dinámica que no sustituye marcos existentes, sino que los complementa al abrir nuevas posibilidades de análisis literario feminista e interseccional. *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019), lejos de ser los únicos ejemplos u objetos de estudio posibles, son aquí entendidas como dos de muchas obras literarias que permiten analizar la pluralidad de experiencias maternas desde este marco. Así, la corpomaternidad no solo se propone como una herramienta para leer y comprender narrativas no hegemónicas de maternidad, sino también como una vía para desestabilizar los imaginarios dominantes y construir otros mundos posibles desde la escritura, la lectura y la crítica feminista encarnada.

Si bien este proyecto propone una herramienta teórica novedosa y aplica un enfoque analítico a dos novelas latinoamericanas contemporáneas, también reconoce sus propias limitaciones. Por un lado, la elección de solo dos objetos de estudio, escritos además desde contextos geográficos y culturales específicos, reduce el alcance de las conclusiones posibles. Por otro lado, el análisis se centra en la maternidad representada en la narrativa de ficción, dejando fuera otras formas discursivas, artísticas o incluso antropológicas como los relatos

etnográficos o las prácticas culturales que también podrían ser interpeladas desde la corpomaternidad. No obstante, este recorte responde a una decisión metodológica que pretende sostener una lectura tanto densa como situada.

Antes de proseguir con el desarrollo de la presente tesis doctoral, es pertinente explicar su estructura general. Para comenzar, el primer capítulo presenta el estado del arte, ofreciendo un recorrido crítico por las principales aproximaciones a la maternidad desde una perspectiva feminista y literaria. Primero, se analiza la maternidad hegemónica para después abordar los aportes del pensamiento feminista sobre la maternidad mediante distintos enfoques y etapas. Luego, se explora cómo se ha representado la maternidad no hegemónica en la literatura desde una perspectiva de género, con énfasis en *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019). Por último, se recuperan los aportes de autoras que han estudiado estas representaciones y se identifican los vacíos teóricos desde los cuales puede surgir la propuesta de la corpomaternidad como una categoría posicionada al interior del nuevo materialismo feminista.

A continuación, el segundo capítulo presenta el marco teórico y metodológico que sustenta esta investigación, trazando las bases conceptuales que orientan el análisis de la corpomaternidad en las obras elegidas. Así, se parte del problema de la dicotomía cartesiana y su influencia en el discurso materno hegemónico para después identificar los vacíos dentro del pensamiento feminista como puntos de partida para nuevas propuestas, introduciendo el nuevo materialismo feminista como marco epistémico no dualista. Finalmente, se desarrolla la propuesta conceptual de la corpomaternidad como una categoría tejida por dimensiones interrelacionadas, pensada como herramienta de lectura encarnada para el análisis literario. Por ende, este marco no solo expone las principales teorías que cimientan la investigación, sino que también detalla los

métodos y metodologías utilizadas, justificando la pertinencia del enfoque novomaterialista en la lectura de los objetos de estudio seleccionados.

Más adelante, el tercer capítulo se centra en el análisis literario de *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada, aplicando las técnicas metodológicas propuestas por Elizabeth Vivero Marín (2016) para una aproximación social desde la literatura. A partir de herramientas como la narratología, el análisis del discurso, la teoría literaria feminista y los estudios de género, se examinan estructuras narrativas, recursos estilísticos, representaciones de género y discursos ideológicos, con el objetivo de trazar un puente entre el texto y su contexto social. Así es como se prepara el terreno para el cuarto capítulo, donde se examina la representación de la corpomaternidad de La Tía Encarna como figura materna no hegemónica, cuya corposubjetividad encarnada se configura a través de procesos de materialización atravesados por la diferencia sexual, las emociones, la vulnerabilidad, la precariedad y la abyección. Este análisis, estructurado según el desarrollo narrativo, profundiza en cómo estas dimensiones configuran una experiencia materna situada, afectiva y resistente frente al discurso dominante de la maternidad.

De manera posterior, en el quinto capítulo, se aplica la misma metodología al análisis de *Casas vacías* (2019) de Brenda Navarro, con base en las herramientas analíticas de Vivero Marín (2016). Este estudio preliminar permite delinear el entramado discursivo desde el cual se construyen las corposubjetividades maternas no hegemónicas, preparando el camino para el sexto capítulo, donde se analiza en detalle la representación de la corpomaternidad en ambas protagonistas. En este último apartado, se exploran dos formas maternas marcadas por el dolor, el desarraigo y la ambivalencia afectiva. A través de los seis procesos de materialización mencionados anteriormente, se reflexiona sobre cómo estas experiencias encarnadas resisten,

tensionan y reconfiguran el discurso de la maternidad hegemónica desde lo literario, lo afectivo y lo político.

En conclusión, este proyecto doctoral propone una lectura encarnada de las maternidades no hegemónicas a través de la categoría de corpomaternidad, formulada desde el nuevo materialismo feminista. Al situar el cuerpo materno como un lugar activo de producción de sentido, atravesado por una red de dimensiones materiales, afectivas y simbólicas, se busca abrir nuevas posibilidades para el análisis literario de la maternidad desde una perspectiva que resiste las dicotomías y los esencialismos, y que se mantiene atenta a los múltiples procesos de materialización, así como a la complejidad de experiencias maternas situadas, dinámicas y plurales. Para sostener esta propuesta, el siguiente capítulo presenta un recorrido por los principales aportes teóricos en torno a la maternidad desde el pensamiento feminista y literario, con el fin de situar los antecedentes que hacen posible la emergencia de la corpomaternidad como herramienta crítica y teórica.

I. Estado del arte

A lo largo de este primer capítulo, se presenta la revisión de los antecedentes teóricos y metodológicos que sustentan el presente proyecto de investigación doctoral. Con el propósito de ofrecer un panorama claro y sistematizado, se recorrerán distintas aproximaciones que se han realizado sobre la maternidad desde el pensamiento feminista y la crítica feminista literaria, atendiendo tanto a sus configuraciones hegemónicas como a las propuestas que han buscado tensionarlas, resignificarlas y desestabilizarlas.

Debido al carácter literario de esta investigación, se incluye también una revisión centrada en la representación de las maternidades no hegemónicas en la literatura, con especial énfasis en los estudios previos sobre las dos novelas analizadas. De tal forma, este apartado no solo reconoce las aportaciones de autoras que han problematizado el tema de la maternidad desde diversas perspectivas críticas, sino que también señala los vacíos conceptuales que abren la posibilidad de formular nuevas herramientas de lectura, como la categoría de corpomaternidad desde el nuevo materialismo feminista.

En este sentido, el objetivo general de este estado del arte es trazar un diálogo con quienes han abierto camino en el pensamiento feminista de la maternidad y su representación literaria, para ubicar esta investigación al interior de un entramado académico más amplio y, al mismo tiempo, señalar los puntos de fuga desde donde seguir pensando lo materno.

A. Maternidad hegemónica: Una mirada patriarcal sobre lo materno

Cuando se piensa en la “Maternidad”, con mayúscula, se vienen a la mente madres que encajan dentro de la norma, aquellas dedicadas exclusivamente a su familia y aisladas en las cuatro

paredes del hogar; vinculadas con el amor perpetuo, la docilidad, la obediencia, el sacrificio y, por supuesto, las emociones positivas por haber completado uno de los mandatos de la feminidad: su “destino biológico” como cuerpos gestantes. Aun cuando durante siglos la representación de la maternidad ha estado ligada a la domesticidad obligatoria y los cuidados (Paterna & Martínez, 2005); no puede, sin embargo, generalizarse a todas las culturas ni a todos los períodos de la historia occidental.

Con el propósito de evitar caer en la trampa de la ilusión de atemporalidad, la cual anula las diferencias culturales e históricas que otorgan a las ideas de los cuerpos y la organización social de los géneros (Domínguez, 2004), es necesario enfatizar que la concepción dominante de la maternidad fue implantada durante los comienzos del paradigma de la modernidad. A raíz de la nueva configuración de la infancia surgida en el siglo XVIII (Domínguez, 2004), es como nace el discurso hegemónico de la madre moderna dotada de amor maternal, dedicada al hogar y al trabajo doméstico. Es posible afirmar que el exponente más claro de dicho discurso sea la obra filosófica *Emilio* o *De la educación*, escrito por Jean-Jacques Rousseau en 1762, considerado como “una de las actas fundacionales de la modernidad patriarcal en la cual las figuras de esposa y madre son los elementos centrales de la identidad femenina” (Paterna & Martínez, 2005, p. 12). Así es como la maternidad se comienza a convertir en el núcleo constituyente de un discurso mucho más amplio: el de la feminidad normativa. A lo largo del capítulo V de *Emilio* (1762), esta misma idea es planteada por el filósofo francés por medio del personaje de Sofia (Paterna & Martínez, 2005), quien se construye mediante el estereotipo de género de la buena esposa que engendra hijos, cumple con la demanda de la castidad y asume la subordinación al esposo.

Cuando se menciona esta obra clásica, suele señalarse la propuesta que el autor hace del sistema educativo para moldear al ciudadano ideal, ejemplificada a través del personaje de

Emilio y su tutor. Empero, no suele señalarse que dicho ideal de “ciudadano ideal” excluía por completo a las mujeres (Valenzuela, 2009), quienes, en lugar de ser consideradas sujetos de derecho, eran educadas con el único propósito de satisfacer a los hombres. El hecho de que las mujeres obtuvieran derecho a la ciudadanía representaba, de acuerdo con Rousseau (1762), un grave peligro para la estabilidad de la jerarquía tanto familiar como social (Paterna & Martínez, 2005), pues eso implicaría que las mujeres participaran en el ámbito público y renunciaran a su “natural” domesticidad.

Mientras que en la obra mencionada el personaje de Sofía era educada para poder ser una compañera suficientemente apta para Emilio —aprendiendo, por supuesto, solo aquello que estaba permitido— (Paterna & Martínez, 2005), este último se encontraba vinculado de manera innata con el ingenio y la inteligencia. Sofía encarna el ideal hegemónico de la maternidad al ser representada como un mero apéndice del hombre cuyo propósito de vida gira en torno a sus complacencias y necesidades. De tal forma, Sofía termina siendo fiel al “destino biológico” de convertirse en una madre hogareña caracterizada por una eterna dulzura, paciencia y amor maternal. Así es como se comienza a implementar en el mundo occidental moderno el discurso hegemónico de la maternidad, siendo reforzado por los múltiples seguidores de Rousseau. Incluso, los principios rousseauianos fueron adoptados por Napoleón, quien los consolidó como mandatos para las mujeres con el “propósito de crear madres capaces de educar a sus hijos según el ideal de Rousseau” (Paterna & Martínez, 2005, p. 82).

Se puede distinguir un paralelismo entre los planteamientos del filósofo francés con los del historiador Jules Michelet (Paterna & Martínez, 2005), quien en su obra *La Femme* publicada en 1859, refuerza el ideal materno al ratificar que para alcanzar la realización femenina no es suficiente ser solo esposa, es preciso ser también madre pues es en el interior del amor materno

donde se encuentra el sentimiento femenino. Explicado de otra manera, ambos pensadores argumentaban que no se es suficientemente mujer, no se alcanza por completo la feminidad, hasta que se cumpla con el “destino biológico” maternal. A partir del siglo XIX, con Rousseau (1762) y Michelet (1859), el discurso dominante de la maternidad es consolidado al posicionarla como la máxima expresión de la naturaleza femenina. En consecuencia, la naturaleza es considerada como el origen y la justificación de la subordinación de las mujeres en la sociedad occidental.

Cuando en el siglo XIX el naturalismo invade la esfera de las explicaciones sociales, se comienza a pensar la inferioridad femenina como un fenómeno inherente al orden natural de la vida. De acuerdo con las académicas españolas Consuelo Paterna y Carmen Martínez (2005), “filósofos como Hegel, Kierkegaard, Nietzsche o Schopenhauer conceptualizaron la naturaleza como femenina y viceversa”, concibiendo a las mujeres como hembras humanas cuyo propósito primordial era procrear para poder encajar en la feminidad normativa de ser una madre dedicada a los cuidados y trabajos domésticos (Paterna & Martínez, 2005, p. 35). En este sentido, la maternidad hegemónica en el mundo occidental ha tendido a “naturalizar y esencializar la participación de las mujeres [y los cuerpos gestantes] en la reproducción biológica”, legitimando así un determinado orden social cimentado en la supremacía masculina (Bogino, 2020, p. 10). De tal forma, la sexualidad reproductiva de las mujeres y las personas gestantes ha sido uno de los pilares sobre los cuales se ha construido del sistema sexo-género que cimienta el sistema patriarcal de la actualidad. A partir de dicha problemática, es como se plantea el propósito de la presente tesis doctoral desarrollada en el Doctorado de Estudios Críticos de Género: resistir el discurso dominante de la maternidad hegemónica.

B. Maternidades feministas: Reflexiones feministas sobre lo materno

A través de los años, la maternidad hegemónica ha estado ligada al trabajo doméstico y los cuidados, siendo relegada a la esfera privada y considerada como uno de mandatos de la feminidad. Aun cuando hasta la fecha sigue predominando aquel discurso, desde hace varias décadas el movimiento feminista ha comenzado a desestabilizarlo al concebir la feminidad normativa basada en estereotipos de género como una construcción social que desemboca en la subordinación social, la maternidad hegemónica, la domesticidad obligatoria y la exclusión política de las mujeres e identidades disidentes. Así es como se han ido construyendo nuevos modos de pensar la maternidad dentro de la teoría feminista, siendo uno de los temas centrales desde sus inicios.

A lo largo la historia del movimiento feminista, ha surgido una gran variedad de obras teóricas que abordan el tema de la maternidad desde perspectivas diversas, obras que han dialogado y entrado en conflicto entre sí. Son tantos los debates y controversias, que comúnmente suelen resumirse en un “drama de tres actos”: el rechazo, la reivindicación y, por último, la etapa más difícil de conceptualizar que consiste en la crítica emergente de los intentos anteriores de reivindicación que coexiste con los esfuerzos continuos de implementar nuevas estrategias de resignificación (Hansen, 1997). Así, esta historia comienza con las protagonistas del primer acto pertenecientes al inicio de la segunda ola del feminismo como Simone de Beauvoir (2016), Shulamith Firestone (1976), Élisabeth Badinter (1981), Kate Millet (1970) y Betty Friedan (1963), quienes señalan un fuerte vínculo entre la opresión de las mujeres y su posición naturalizada como madres. De tal forma, las capacidades reproductoras del cuerpo gestante —menstruación, embarazo y lactancia— son consideradas una limitación de las mujeres

al acceso a los derechos y privilegios que la cultura patriarcal le otorga a los hombres (Grosz, 1994).

Contrastando con las intelectuales mencionadas, las pensadoras de mediados de la segunda ola pertenecientes a la década de los setenta que conforman el segundo acto buscan reclamar y reivindicar la maternidad mediante la revalorización de la diferencia. Entre las protagonistas de esta siguiente postura, se encuentran feministas tan diferentes como Adrienne Rich (2019), Nancy Chodorow (1984), Dorothy Dinnerstein (1976) y Sara Ruddick (1989) en Estados Unidos; Mary O'Brien (1981) y Juliet Mitchell (1966) en Inglaterra; y Luce Irigaray (2009), Hélène Cixous (1986) y Julia Kristeva (1974) en Francia (Hansen, 1997). Cada una de ellas, a su modo, reconoce en la maternidad el lugar donde se depositaron unos significados opresivos para las mujeres y, por esta misma razón, argumentan que deben de ser reapropiados según valores positivos formulados desde las mujeres mismas (Domínguez, 2004). Más allá de posicionar a la maternidad como una debilidad, quienes pertenecen a este segundo acto la conciben como un lugar de fuerza, conocimiento y resistencia.

Por último, el tercer acto del pensamiento feminista sobre la maternidad que surge a mediados de los ochenta y prevalece hasta la actualidad, se encuentra en una especie de *impasse* debido a la complejidad de posturas y la abundante producción de aportaciones teóricas y discusiones sobre el tema (Domínguez, 2004). Incluso cuando las feministas han logrado ganar atención sobre el problema de la maternidad previamente ignorado, todavía no han llegado a un consenso sobre cómo redefinir el concepto o de qué manera ajustar el sistema (Hansen, 1997). No obstante, es posible identificar al menos dos tendencias en este tercer acto, las cuales consisten en la crítica de los intentos anteriores de reivindicación y los esfuerzos por implementar nuevas estrategias de resignificación.

i. Maternidades feministas: Primer acto, el rechazo

Con respecto al primer acto del pensamiento feminista sobre la maternidad, podría decirse que surge a principios de la segunda ola con pensadoras que conciben al género de acuerdo con los valores igualitarios y universalistas del proyecto ilustrado. A esta etapa del movimiento se le llamó el feminismo de la igualdad debido a que se caracteriza por su indiferencia deliberada frente a diferencias específicas entre los individuos con el propósito de considerarlos equivalentes. Su comienzo se remonta al inicio de la década de los sesenta, cuando las demandas de las sufragistas habían sido satisfechas al haber conseguido el voto femenino y se vivía en una sociedad que era casi igualitaria en términos legales (De Miguel, 2011). Sin embargo, poco a poco las mujeres se fueron dando cuenta de las limitaciones patriarcales que las excluían injustamente de las posiciones de valor social mientras colocaban a los hombres en una jerarquía social, económica, política y sexual por ser consideradas inferiores tanto física como intelectualmente (Grosz, 2018).

De tal modo, las feministas igualitarias comenzaron a pronunciarse en contra de los sesgos patriarcales, afirmando que las mujeres eran tan capaces como los hombres ya que el hecho de no ser consideradas como iguales no era un resultado de la naturaleza, sino de ideologías sexistas, prácticas de socialización discriminatorias, estereotipos sociales y roles de géneros (Grosz, 2018). En otras palabras, este grupo de feministas argumentaba que los roles sociales de las mujeres eran el resultado de la cultura y la organización social más que de los determinantes biológicos o naturales y, por lo tanto, se encuentran abiertos a la modificación. Si en dado caso los roles sociales se reajustaran o reestructuraran de manera radical esto

significaría, de acuerdo con estas pensadoras, que los hombres y las mujeres podrían concebirse de manera igualitaria.

Así, el feminismo de la igualdad concibe al cuerpo femenino como un obstáculo que las mujeres deben superar para alcanzar la igualdad y la trascendencia. En este sentido, las pensadoras dentro de esta categoría conciben la gestación, el parto, la lactancia y los demás procesos relacionados con la maternidad como un impedimento para adentrarse al espacio público y formar parte de la esfera social, razón por la cual buscan ir más allá de aquellas limitaciones (Grosz, 1994). Al identificar libertad con trabajo asalariado, las feministas igualitarias tienden a menospreciar todo lo que sucede dentro del espacio doméstico, manteniendo la idea de que las mujeres son menos capaces social, política e intelectualmente que los hombres cuando tienen o crían hijos (Vivas, 2021). En consecuencia, la maternidad es concebida como una institución que limita la autonomía de las mujeres al imponer expectativas sociales y culturales que generan una barrera para alcanzar la igualdad.

Una de las pioneras en el debate sobre la maternidad es la feminista igualitaria Simone de Beauvoir (2016), quien en su obra *El segundo sexo* publicada por primera vez en 1949, argumenta cómo las mujeres son consideradas un otro al ser construidas como alteridad a partir de los hombres, sin poder ser pensadas como un ser completo y autónomo pues lo que las caracteriza es ser “lo Otro en el corazón de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno para el otro” (Beauvoir, 2016, p. 22). A lo largo de esta obra emblemática, la filósofa francesa le otorga un papel relevante a la figura de la madre, abordando el tema desde distintas disciplinas, como la biología, historia y antropología, analizando así la condición de las mujeres en las sociedades occidentales (Bogino, 2020). De acuerdo con de Beauvoir (2016), la subordinación de las mujeres se encuentra enraizada en el paradigma dicotómico que disocia la

razón/creación de la naturaleza/procreación, vinculando a los hombres a esta primera categoría y por ende, al espacio público y las acciones políticas. Según la autora, las mujeres son reducidas a sus funciones naturales como engendrar y amamantar, siendo condicionadas por su destino biológico. Mediante la construcción discursiva del cuerpo y su separación de la libertad que existe en su obra, es posible señalar el dualismo cuerpo/mente sobre el que se cimienta el pensamiento beauvoireano, el cual distingue al sujeto masculino como universal y desligado de un otro femenino (Butler, 1999).

Desde esta perspectiva, de Beauvoir (2016) concibe la maternidad como una experiencia donde la mujer se vuelve prisionera de un cuerpo determinado por sus capacidades reproductivas, un cuerpo femenino que la condiciona a la procreación, mientras que el hombre se salva de aquel destino al habitar un cuerpo masculino que no obstaculiza su experiencia individual (Vivas, 2021, p. 106). En palabras de la misma de Beauvoir (2016), “la maternidad es un extraño compromiso de narcisismo, de altruismo, de sueños, de sinceridad, de mala fe, de abnegación, de cinismo” (Beauvoir, 2016, p. 498). De tal forma, el feto es pensado como un invasor extraño que le roba a la mujer su individualidad y cualquier malestar físico producido por la gestación, como los vómitos y las náuseas, es visto como prueba de cómo se rebela contra su propia naturaleza. Así es como se enmarcan las dificultades que experimentan las mujeres para hacer compatible la maternidad con la vida pública, siendo en consecuencia extirpadas de su autonomía y libertad al ser excluidas de la participación en las estructuras política, económica y social (Vivas, 2021).

Se podría decir que, por ende, de Beauvoir (2016) interpreta la maternidad como un proceso de domesticación que relega a las mujeres al espacio privado y las despoja de cualquier capacidad de agencia e influencia política. De esta manera, dicha feminista de la igualdad

propone en su análisis crítico desnaturalizar la maternidad y disociar de manera definitiva a la mujer de la madre (Bogino, 2020). En este sentido, uno de los propósitos de Simone de Beauvoir (2016) radica en desmentir los principales prejuicios sobre la maternidad comúnmente aceptados, siendo el primero la plena realización mediante la experiencia materna y el segundo la dicha obligatoria de los hijos cuando se encuentran en los brazos maternos (Paterna & Martínez, 2005). En otras palabras, esta feminista igualitaria tenía como objetivo romper el vínculo entre ser mujer y ser madre —basado en un falso supuesto naturalista—, así como impugnar la idealización materna relacionada con la completa satisfacción, el amor incondicional y la perpetua devoción. De tal forma, de Beauvoir (2016) utiliza el discurso de la pérdida de la autonomía individual con el fin de formular una crítica a la experiencia de la maternidad.

Desde de esta misma perspectiva, una de las seguidoras de Beauvoir, la activista feminista Shulamith Firestone (1976), escribe la obra *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, publicada en 1970. Al igual que la filósofa francesa, Firestone (1976) argumenta que “el núcleo de la opresión femenina hay que buscarlo en sus funciones procreadoras y de crianza” (Firestone, 1976, p. 93). De acuerdo con la autora, la liberación de las mujeres solamente se podrá llevar a cabo cuando se colectivicen los cuidados maternos y se superen las condiciones biológicas “a través del desarrollo y la apropiación de las tecnologías reproductivas que permitan sustituir la capacidad de gestación” (Bogino, 2020, p. 11). Con el propósito de que las mujeres asuman de forma libre y no condicionada su maternidad, Firestone (1976) defiende las matrices artificiales, la selección del género, la fertilización *in vitro* y cualquier avance en técnicas de reproducción asistida. Así, su propuesta para alcanzar la plena autonomía de las mujeres y los cuerpos gestantes se cimienta en la abolición de la maternidad biológica e individualizada.

Siguiendo las críticas de Simone de Beauvoir (2016) con respecto a la naturalización de los roles sociales de género, la filósofa e historiadora francesa Élisabeth Badinter (1981) cuestiona la idea de que exista un “instinto maternal” innato y universal, mostrando cómo el concepto de amor maternal ha sido moldeado por factores culturales, sociales y políticos a lo largo del tiempo. A lo largo de su obra titulada *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVIII al XX* publicada en 1980, plantea una retrospectiva histórica con el propósito de “refutar el instinto maternal y examinar algunas prácticas sociales que revelan el desinterés materno, sosteniendo que el amor de madre es un sentimiento incierto, frágil e imperfecto” (Bogino, 2020, p. 17). A partir de un análisis histórico, la autora logra desmentir el supuesto biologicista y esencialista, de que en cada mujer y persona gestante se encuentra por “naturaleza” un instinto maternal. De tal forma, en lugar de concebirlo como algo permanente y lineal, Badinter (1981) concluye que el amor maternal es un sentimiento que no puede considerarse natural, incondicional ni inamovible debido a su profunda ambivalencia y dinamismo.

Se podría decir que tanto Beauvoir (2016) como Firestone (1976) interpretan la maternidad como un proceso de domesticación que relega a las mujeres al espacio privado y las despoja de cualquier capacidad de agencia e influencia política. Ambas conciben la maternidad como el lugar de un conflicto poderoso y, en consecuencia, lo condenan y rechazan al considerarlo un espacio que ha sido normativizado, controlado y arbitrado por el poder masculino (Domínguez, 2004). En este sentido, uno de sus propósitos radica en desmentir los principales prejuicios sobre la maternidad comúnmente aceptados, romper el vínculo entre ser mujer y ser madre basado en un falso supuesto naturalista e impugnar la idealización materna relacionada con la completa satisfacción, el amor incondicional y la perpetua devoción. De igual

manera, Badinter (1981) critica la idealización de la maternidad que limita las opciones y la autonomía de las mujeres, argumentando que la imposición de la maternidad despoja a las mujeres de su capacidad de reconocer y valorar la diversidad de roles y aspiraciones que pueden llegar a tener. Al entender a la experiencia materna como la enajenación, opresión e incluso, esclavización femenina, podría concluirse que las pensadoras del feminismo de la igualdad sustentan que el fin de la opresión de las mujeres únicamente se logrará cuando se desliguen por completo del destino materno. Aun cuando es importante reconocer la importancia del feminismo de la igualdad debido a su lucha por la liberación de las mujeres, es necesario señalar la manera en la cual perpetúa una visión binaria y simplista del género al asumir que hombres y mujeres son esencialmente iguales en todos los aspectos.

ii. Maternidades feministas: Segundo acto, la reivindicación

Contrastando con el primer acto del pensamiento feminista sobre la maternidad, el segundo acto parte de la diferencia enfatizando su capacidad de desestabilizar el universo hegemónico masculino con el propósito de reivindicar lo femenino y, con ello, lo maternal (Scott, 1988). A mediados de la segunda ola feminista, en la década de los sesenta, es cuando surge dicha etapa del movimiento llamada el feminismo de la diferencia ya que parte de la “constatación de la mujer como lo absolutamente otro”, teniendo como propósito construir una contra-cultura que vaya más allá de las instituciones y las leyes que refuerzan el *statu quo* (De Miguel, 2011, p. 22). Así, este comparte un compromiso con una noción de las diferencias fundamentales e irreductibles entre los sexos, teniendo como objetivo utilizar la diferencia en su capacidad de

irrumper y desestabilizar el cosmos hegemónico creado por los hombres para construir un mundo distinto para todas las personas en donde no gobierne el universal de lo masculino.

De tal forma, las feministas de la diferencia comparten varias características que claramente las distinguen de sus predecesoras intelectuales, como el hecho de entender el cuerpo no como un objeto cultural ahistórico y biológicamente dado, sino como un cuerpo vivido que está entrelazado por complejos sistemas de significado, significación y representación (Grosz, 1994). Por tanto, no conciben el cuerpo como un producto de la naturaleza pulida por la cultura, sino como el objeto político, social y cultural por excelencia. Asimismo, las pensadoras del segundo acto afirman la diferencia entre mujeres y hombres pues de esa manera podrán ser capaces de redefinirse a sí mismas y al mundo que las rodea de acuerdo con sus propias perspectivas femeninas. A partir de estas concepciones, las feministas de la diferencia emiten duras críticas contra el feminismo igualitario al afirmar que siguen reproduciendo las mismas lógicas del paradigma de dominación masculina (De Miguel, 2011).

Con respecto a las contribuciones del feminismo de la diferencia sobre la maternidad, podría decirse que estas feministas imaginan la posibilidad de realización personal de las mujeres a través de la valoración de la maternidad pues aquello implicaría una gran transformación del orden social y simbólico hegemónico del universal masculino. Por ende, reconoce en la maternidad el lugar donde se depositaron unos significados opresivos para las mujeres y, por esta misma razón, deben ser reapropiados según valores positivos formulados desde las mujeres mismas (Domínguez, 2004). Dentro del grupo de autoras que buscan revalorizar la maternidad, se encuentran Adrienne Rich (2019), Nancy Chodorow (1984), Luce Irigaray (2009), Sara Ruddick (1989) y Julia Kristeva (1974), entre otras pensadoras.

Una de las pensadoras más emblemáticas del segundo acto del pensamiento feminista sobre la maternidad es Adrienne Rich (2019), quien en su obra *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución* publicada en 1976 conduce a una reapropiación poderosa de la maternidad, así como del propio cuerpo y vivencias de las mujeres. Seguir el proceso histórico del patriarcado es para Rich (2019), seguir el proceso de la institucionalización de la maternidad. Empero, la autora no dirige sus críticas hacia las personas que se identifican como madres sino a la institución regida por mandatos y controles patriarcales, la cual ha consolidado uno de los pilares fundamentales de la actualidad (Rich, 2019). De acuerdo con la autora, la institución de la maternidad es la que construye el ideal de la “madre doméstica” que permanece enclaustrada en el seno familiar, la misma institución que esencializa a las mujeres en tanto madres, arrebatándoles su conocimiento y asegurando que su potencial permanezca bajo el control masculino (Rich, 2019). Al separar la institución de la experiencia, la autora realiza una dura crítica en contra de la maternidad hegemónica regida por mandatos y normas dictadas por el cis-hetero patriarcado y los intereses económicos y políticos de la modernidad (Soledad, 2013). Más allá de concebir la experiencia maternal como opresión o “esclavización” de las mujeres e identidades disidentes, la propuesta de Rich (2019) se fundamenta en la revalorización de la maternidad como fuente de creatividad y poder, incluso de resistencia (Domínguez, 2004).

Continuando esta misma línea de pensamiento, la filósofa francesa Luce Irigaray (2009) argumenta en su obra *Este sexo que no es uno* publicada en 1977, cómo la relación de la hija con la madre ha sido marginalizada por el orden simbólico falogocéntrico (Domínguez, 2004), teniendo como consecuencia la exclusión de las mujeres del ámbito de la representación. De tal forma, un aspecto central de las preocupaciones de esta pensadora es la re-exploración de las imágenes predominantes de la relación madre-hija y la construcción de diferentes modelos

positivos (Grosz, 1989). De acuerdo con Irigaray (2009), la maternidad ha sido apropiada culturalmente por los hombres, quienes han dominado y controlado el discurso en torno a la maternidad y, por ende, han relegado a las mujeres a la subordinación. Debido a que la maternidad bajo el patriarcado restringe la capacidad de la madre para actuar como mujer, la filósofa francesa propone la necesidad de repensar y revalorizar tanto la especificidad del cuerpo femenino con respecto a la maternidad como la relación materno-filial.

Reestructurar la relación madre-hija, entonces, significa abandonar la fantasía de la madre fálica capaz de satisfacer todas las necesidades familiares y domésticas. Empero, para hacerlo se requiere la creación de un nuevo lenguaje, un nuevo modo de significación en el que tanto la madre como la hija puedan ser representadas como sujetas autorreferenciales y no meramente como objetos intercambiables por los hombres (Grosz, 1989). Así, Irigaray (2009) defiende el derecho y poder de las mujeres para definir su propia experiencia materna y reconstruir el discurso de la maternidad hegemónica desde su propia perspectiva, “no reproduciendo, imitando los modelos «falocrácidos» que hoy dictan la ley, sino socializando de otra manera la relación con la naturaleza, la materia, el cuerpo, el lenguaje, el deseo” (Irigaray, 2009, p. 142). Desde esta perspectiva, Irigaray (2009) apuesta por una reconceptualización de la maternidad para que pueda ser vista como eminentemente política ya que, a diferencia de las feministas de la igualdad, para ella no existe división entre maternidad, feminismo y política (Grosz, 1989, p. 119).

De manera paralela a las aportaciones de Irigaray (2009), la feminista estadounidense Nancy Chodorow (1984) combina el psicoanálisis y la sociología del género para crear su obra *El ejercicio de la maternidad*, publicada por primera vez en 1978. A lo largo de su texto, la autora explora la relación entre madres e hijas y las capacidades femeninas para ser madres

(Bogino, 2020), analizando cómo se lleva a cabo la reproducción del “maternaje” mediante un proceso relacional continuo e inacabado. De tal forma, la autora argumenta que las mujeres e identidades disidentes reproducen una manera alternativa de entablar relaciones con las personas cercanas, basándose tanto en la empatía como en el afecto y “oponiéndose al modo distante y egoísta en que se relacionan los varones” (Bogino, 2020, p. 13). Así es como Chodorow (1984) sustenta la necesidad de crear un cambio en las prácticas de maternaje de modo que fueran compartidas y consensuadas por hombres, mujeres e identidades disidentes, resistiendo a la lógica patriarcal y creando un cambio en la construcción tradicional de las identidades de género (Chodorow, 1984, p. 219).

Otra pensadora que navega en esta segunda línea de investigación que busca revalorizar la maternidad, es la filósofa francesa Julia Kristeva (1974), quien explica cómo el cuerpo de la madre está marcado por el poder del dominio y del abandono (Domínguez, 2004). A lo largo de su obra titulada *La révolution du langage poétique*, traducida como “La revolución del lenguaje poético” y publicada en 1974, la autora posiciona el lugar de lo semiótico, encontrado en la literatura, como una permanente fuente de subversión que opera dentro de lo simbólico. De tal forma, el lenguaje poético, el cuerpo materno y lo semiótico se construyen como una tríada cuyas marcas son la disrupción y el carácter de subversión y desplazamiento de la ley (Domínguez, 2004). Por ende, en vez de apostar por la abolición de la maternidad biológica, la escritora de origen búlgaro propone una revalorización de la relación con el cuerpo materno y la corporalidad gestante.

Siguiendo las aportaciones de las autoras mencionadas y basándose específicamente en los argumentos de Adrienne Rich (2019), la filósofa feminista estadounidense Sara Ruddick (1989) escribe su obra *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, traducida como

“Pensamiento maternal: Hacia una política de la Paz”, publicada por primera vez en el año 1989. Siendo una mezcla entre la filosofía académica, la autobiografía y la teoría política, la obra de Ruddick (1989) gira en torno a una reflexión sobre cómo el concepto de “razón” ha sido disociado por completo del ámbito doméstico, los cuidados y la maternidad. De acuerdo con la autora, es esta misma disociación la cual desemboca en la subordinación de las mujeres e identidades disidentes. No obstante, Ruddick (1989) argumenta que las prácticas que rodean a la maternidad requieren de extensas habilidades cognitivas, actitudes metafísicas y por supuesto, de una potencia extraordinaria. De tal forma, más allá de posicionar a la maternidad como una debilidad, la autora la concibe como un lugar de fuerza, conocimiento y resistencia. Así es como, a lo largo de su obra, Ruddick (1989) transgrede la perspectiva dicotómica que disocia la razón-creación de la naturaleza-procreación al concebir a la maternidad como una fusión de ambas.

Para concluir el presente apartado, es importante mencionar que —por más que las discusiones internas y auto-críticas generadas dentro del movimiento feminista sean necesarias para su evolución— la oposición igualdad *versus* diferencia no debe de estructurar las decisiones de la política feminista ya que, en palabras de la feminista Joanne Scott (1988), “no tiene sentido para el movimiento feminista dejar que sus [...] disputas políticas sean caracterizadas por una dicotomía que nos inventamos” (p. 102). Como menciona la pensadora citada, es necesario deconstruir la relación de poder cimentada en la falsa noción de la igualdad como antítesis de la diferencia (Scott, 1988).

iii. Maternidades feministas: Tercer acto, la crítica y resignificación

Si bien es evidente que los aportes hechos desde el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia —el primer y segundo acto— han tenido y siguen teniendo una gran relevancia en el pensamiento de las feministas contemporáneas en su vuelta a reflexionar sobre el tema de la maternidad, es imprescindible tomar en cuenta las críticas pertenecientes al tercer acto del pensamiento feminista sobre la maternidad que se les ha hecho debido a al carácter totalizador de sus teorías. Desde sus inicios, la reflexión feminista sobre la maternidad ha concebido dicha experiencia maternal como homogénea, totalizadora y unificadora, lo cual ha resultado en la negación de las diferencias en plural —tales como la raza, etnia, clase social, edad, orientación sexual, etc.— entre mujeres e identidades disidentes. Dicha problemática ha sido denunciada desde el interior de los feminismos periféricos, sobre todo del feminismo negro, cuyas integrantes han enfatizado la necesidad de una visión más matizada de la experiencia maternal que abarque distintas vivencias subjetivas.

Retomando las críticas hechas por pensadoras del feminismo negro a la reflexión feminista sobre la maternidad, pertenecientes al tercer acto, es necesario tomar en cuenta que la configuración de la maternidad hegemónica es inherente a la generización femenina de los cuerpos sexuados con capacidades gestantes. Sería impensable, por ende, una maternidad sin la existencia de un cuerpo generizado en femenino; sin la concesión previa de un estatus humanizante. A través de su artículo titulado “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, la afrofeminista Hortense Spillers (1987) retrocede en el tiempo hasta la época de la colonización cuando se construye el sistema moderno colonial de género mediante la mutilación, exilio y esclavización de personas negras e indígenas para responder qué sucede con los cuerpos gestantes que son despojados de su humanidad (Spillers, 1987, p. 67). Spillers (1987) explica cómo la diáspora del “Nuevo Mundo” consolida brutalmente al cuerpo esclavizado,

aquel despojado de la diferencia de género al ser reducido a una *cosa* perteneciente a su captor. Mediante la ausencia de una posición subjetiva, los cuerpos cautivos encarnan una otredad que les arrebató cualquier significado sociocultural, convirtiéndose meramente en *carne*. En este sentido, Spillers (1987) define la “carne” cautiva —desgarrada, mutilada y aniquilada— como aquello que es anterior al “cuerpo” liberado y generizado de los/las captores/as; concibiéndola como el grado cero de conceptualización social que no es permeado por la legibilidad del discurso (Spillers, 1987, p. 67).

Como consecuencia de la disolución del parentesco, los procesos de dispersión, la carencia de derechos humanos y el despojo de las relaciones de parentesco, la reproducción de los cuerpos cautivos se convierte en la principal mercancía de cambio al consolidarse como una extensión de la propiedad del amo que perpetuaba el trabajo servil forzado. Por ende, según Spillers, no es posible pensar en la maternidad de las hembras esclavizadas cuando: 1) se les impedía encarnar una subjetividad genérica femenina; 2) su objetivización era tal que comenzaron a ser concebidas como *carne*; 3) al ser exiliadas del orden simbólico se encontraban regidas por la ilegibilidad; 4) eran despojadas de los significados socioculturales y, por ende, concebidas (al igual que su descendencia) como meras posesiones del amo; y, 5) ni siquiera les era otorgado un estatus de “humano”. Siendo la maternidad hegemónica una categoría humana y humanizante que constituye el núcleo de la feminidad normativa —o sea, la generización dominante de las mujeres— y se construye discursivamente por significados socioculturales, podría pensarse la reproducción de los cuerpos cautivos como una maternidad contra-hegemónica que se configura como su exterior constitutivo deshumanizado.

Sin embargo, esto no significa que las personas esclavizadas no hayan generado, una y otra vez, vínculos sentimentales y redes de apoyo disidentes con otros cautivos con los que

compartían o no sangre, pero que a su lado tejían una memoria de resistencia colectiva (Spillers, 1987, p. 75). Al otro extremo de esas redes de apoyo incubadas desde la otredad, dentro del orden simbólico dominante, es donde se encuentra la Familia hegemónica, cishetero, blanca y occidental, la cual consiste en la transferencia vertical de un linaje, patrimonio, títulos y derechos, siendo el sinónimo de civilización y privilegio correspondiente a una comunidad libre (Spillers, 1987, p. 74). Si es desde la configuración de la familia del “amo” como se gesta el compromiso de mantener la supremacía de la raza blanca, podría pensarse la maternidad hegemónica como un proceso de racialización generizada que cimienta la jerarquía racial de las sociedades occidentales y colonialistas.

Siguiendo el planteamiento anterior, la socióloga afroamericana Patricia Hill Collins (2000) explica en su obra titulada *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, cómo fue moldeada la maternidad contra-hegemónica de las mujeres/hembras negras esclavizadas por el grupo blanco dominante para aprovechar al máximo su sexualidad y fertilidad en un sistema de explotación capitalista fundado en la esclavitud (Hill Collins, 2000, p. 50). Según la autora, fue por medio del control de la reproducción de los cuerpos cautivos y la disolución de los vínculos de parentesco maternales, como se mantuvo la supremacía blanca y la desigualdad de género característicos del orden esclavista. Así, mediante la llamada “pureza racial”, se generan las ficciones biológicas de raza que sustentaban la subordinación racial del sistema esclavista (Hill Collins, 2000, p. 50). En pos de aquella “pureza racial” se les prohibía a los hombres/machos negros tener relaciones sexuales con mujeres blancas de cualquier clase social para evitar la posibilidad de que hubiera madres blancas con descendencia negra o, en otras palabras, que existiera una maternidad racializada no blanca. Debido a que el control de la sexualidad y fertilidad de las hembras negras y mujeres blancas era

esencial para reproducir las nociones racializadas de la feminidad generizada, la maternidad hegemónica se encontraba y sigue encontrando entrelazada simbólicamente con el racismo (Hill Collins, 2000, p. 50).

Empero, el que se haya controlado la reproducción de los cuerpos cautivos y exterminado la posibilidad de engendrar relaciones maternas de parentesco, no implica que no se hayan creado otro tipo de vínculos afectivos y de cuidado al interior de la comunidad negra. Al negarle a las mujeres/hembras esclavizadas el matrimonio, la ciudadanía e incluso la humanidad, el sistema esclavista les impidió la posibilidad de encarnar una maternidad privatizada dentro del hogar (Hill Collins, 2000, p. 50). Así fue como el cuidado materno individualizado fue sustituido por dinámicas comunales de cuidado infantil y, aunque solo algunas pocas se encargaban del cuidado de las pequeñas criaturas, las mujeres/hembras cautivas como grupo se sentían responsables de la descendencia de toda la comunidad; gestando de tal manera una maternidad contra-hegemónica desde el interior de las comunidades negras (Hill Collins, 2000, p. 50).

Una vez enmarcados los cimientos de las críticas pertenecientes al tercer acto de la reflexión sobre la maternidad hechas por las afrofeministas, sería pertinente señalar asimismo las resignificaciones que han surgido al interior de esta rama del movimiento. Así, las feministas negras argumentan que, a diferencia de las feministas blancas del primero y segundo acto del pensamiento feminista sobre la maternidad, el problema de las mujeres negras no es la maternidad *per se* sino el racismo, la pobreza y la precariedad laboral. Mientras que la mayoría de las mujeres blancas en la década de los ochenta eran amas de casa recluidas en el hogar, a la mayoría de las mujeres negras sus empleos precarios con largas jornadas laborales no se lo permitían. Desde esta postura la afrofeminista bell hooks (2020), contrastando con las feministas igualitarias del primer acto, se rehúsa a relacionar a la maternidad con la opresión de las mujeres.

No obstante, en lugar de asumir los argumentos de las feministas de la diferencia del segundo acto, los cuales estaban permeados por su blanquitud, hooks (2020) complementa el debate de la maternidad al nutrirlo con sus vivencias como mujer negra. De tal forma, la autora utiliza una perspectiva interseccional para escribir su libro *Teoría feminista: de los márgenes al centro* publicado en 1984, en donde resignifica la maternidad y la crianza desde una mirada feminista, concibiéndolas no como experiencias opresivas y obligatorias para todas las mujeres, sino como una posibilidad positiva (Romero Guzmán, Tapia Tovar, & Meza Márquez, 2020). Así es como hooks (2020) encuadra la figura de la madre negra como la luchadora de la comunidad y de la familia, apostando por la reivindicación de la experiencia maternal que por siglos fue pensada desde una mirada blanca, burguesa y patriarcal.

Paralelas a las aportaciones teóricas dentro del feminismo negro, se encuentran las críticas del feminismo materialista a la revalorización de la maternidad dentro del feminismo de la diferencia. Dichas críticas sostienen que, si bien la revalorización de la maternidad puede tener aspectos positivos para mujeres de cierta clase social, también corre el riesgo de naturalizar y reforzar los roles de género tradicionales femeninos tanto en el ámbito doméstico como en el reproductivo. A diferencia de otras corrientes feministas que enfatizan en aspectos culturales y simbólicos, el feminismo materialista sostiene que la opresión de género está profundamente arraigada en las relaciones de producción y en la economía política. Una de las de las pensadoras clave dentro de esta rama del feminismo es la activista y académica italiana Silvia Federici (2018), quien en su libro *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* publicado por primera vez en 1975, analiza cómo el sistema capitalista se basa en la explotación del trabajo doméstico no remunerado de las mujeres, utilizando la maternidad como una forma de control social sobre sus cuerpos (Federici, 2018, p. 60).

A diferencia de las feministas del segundo acto del pensamiento feminista sobre la maternidad, Federici (2018) problematiza el hecho de que la maternidad haya sido utilizada como una herramienta de control social y de reproducción de la fuerza de trabajo dentro del sistema capitalista. Empero, contrasta también con las feministas el primer acto al proponer la revalorización de la experiencia maternal y el cuestionamiento de las estructuras económicas y políticas que relegan el trabajo de cuidados, asegurando que la maternidad no sea una forma de explotación o discriminación, sino una elección informada y respetada. Explicado con sus propias palabras: “creo que el cambio debe empezar por una recuperación del trabajo de reproducción [...] de su revalorización, desde la óptica de la construcción de una sociedad cuyo fin [...] sea la reproducción de la vida, la felicidad de la sociedad misma, y no la explotación del trabajo” (Federici, 2018, p. 23). Así es como la académica italiana apuesta por una transformación del sistema que valore y reconozca el trabajo de cuidados no remunerado y la experiencia maternal, abogando por la redistribución de las tareas de cuidado y una transformación del sistema económico con el propósito de garantizar la igualdad y la justicia de género.

Antes de concluir el presente apartado, es importante mencionar que las críticas hechas por las afrofeministas y las feministas materialistas surgidas en el tercer acto del pensamiento feminista sobre la maternidad, más allá de invalidar los planteamientos de las pensadoras de los dos primeros actos, dan paso a la diversificación de las reflexiones feministas en plural que abrazan las diferencias internas y reivindican los márgenes al tomar en cuenta las diferentes vivencias marginales. Así es como el pensamiento feminista sobre la maternidad comienza a tejerse con otras realidades periféricas, rechazando la homogeneidad y totalización de la subjetividad femenina al tomar en cuenta su multiplicidad al mismo tiempo que propone nuevos

espacios para que las mujeres diversas puedan hablar, escucharse y acogerse, resignificando su identidad y experiencias maternas.

iv. Maternidades feministas: Un *impasse* contemporáneo

Con el comienzo del nuevo siglo surge un *impasse* en el pensamiento feminista sobre la maternidad que prevalece hasta la actualidad debido a la abundante producción de aportaciones teóricas y discusiones sobre el tema. Al día de hoy, la maternidad se ha convertido en un terreno de debate y conflicto por las tensiones entre los diferentes enfoques feministas que abordan la complejidad de las experiencias maternas. Así, los feminismos contemporáneos enfrentan un gran desafío al tratar de reconciliar dichas perspectivas en un contexto donde la maternidad sigue siendo un aspecto fundamental de la vida de muchas mujeres e identidades disidentes, al igual que un terreno de lucha por la igualdad de género y la autonomía dentro del movimiento feminista. Si bien las feministas de la actualidad han logrado llamar la atención sobre la cuestión de la maternidad anteriormente ignorada, aún no han logrado llegar a un acuerdo sobre cómo redefinir y reivindicar el concepto o de qué manera ajustar el sistema (Hansen, 1997). Empero, es posible identificar al menos dos tendencias al interior de este *impasse*: la que desmiente la concepción esencialista y naturalizada de la maternidad y aquella que concibe la pluralidad de experiencias maternas que resisten el discurso de la maternidad hegemónica como núcleo de la resignificación.

Con respecto a la primera tendencia del *impasse*, surgen varias contribuciones importantes que desmienten la concepción esencialista, biologicista y naturalizada de las mujeres como cuerpos gestantes y cuidadoras innatas. Tal es el caso de la obra de relevancia internacional

titulada *Madres arrepentidas. Una mirada radical a la maternidad y sus falacias sociales*, escrito por la socióloga israelí Orna Donath (2015). Mediante una recopilación de testimonios de madres que ven a sus hijos como una carga que nunca debieron asumir, la autora crea un polémico ensayo que desmiente el mito de la maternidad como un acontecimiento siempre satisfactorio y refuta el ideal de la madre amorosa y cuidadora. A lo largo de su obra, Donath (2015) pone en evidencia las experiencias de todas aquellas mujeres e identidades disidentes que se han arrepentido de ser madres, quienes se sienten defraudadas/es por la predominante idealización del discurso de la maternidad hegemónica. Desde su fecha de publicación, *Madres arrepentidas* (2015) ha desatado un violento debate en redes sociales, evidenciando lo arraigado que se encuentra el mito de la maternidad alrededor del mundo.

Otra obra que se posiciona dentro de la primera tendencia del *impasse* es la titulada *Madres: Un ensayo sobre la crueldad y el amor*, escrita por la crítica literaria británica Jaqueline Rose (2018). A lo largo de su libro de ensayos, la autora británica desentraña las tensiones en torno al ideal de la maternidad haciendo evidente el impacto que tiene en las vidas de las mujeres, las identidades disidentes y las sociedades en general. Rose (2018) ilustra la manera en la cual las figuras maternas a menudo son retratadas en una luz ambivalente, donde el amor abnegado y la protección coexisten con la frustración, la opresión y, en muchos casos, la violencia: “la maternidad es el lugar en donde se entierra la perversión humana y la realidad de los propios conflictos, el lugar en donde las madres se convierten en los chivos expiatorios de las fallas personales y políticas de la sociedad” (Rose, 2018, p. 200). Mediante una exhaustiva recopilación de informes periodísticos, documentos de política, leyes, novelas, poesía e historias de vida, la académica británica enmarca cómo la maternidad es politizada y convertida en un terreno de lucha y conflicto en sociedades patriarcales donde predominan las normas de género.

Desde una perspectiva psicoanalítica y feminista, la académica británica realiza un urgente llamamiento para la transformación socio-cultural de la maternidad. *Madres [...] (2018)* es un ensayo que desmiente la idealización que le exige a las madres de ser una única cosa: encarnación del amor y bondad.

Paralela a la tendencia del *impasse* del pensamiento feminista sobre la maternidad que desmiente su esencialismo, se encuentra aquella que concibe la pluralidad de experiencias que resisten el discurso de la maternidad hegemónica como núcleo de la resignificación.

Maternidades subversivas, escrita por la artista valenciana María Llopis (2015), es una de las obras pertenecientes a esta segunda tendencia, pues ofrece una mirada a las experiencias de madres que se han atrevido a desafiar las normas y expectativas sexo-genéricas impuestas por la sociedad. A través de un enfoque multidisciplinario que abarca desde la teoría feminista hasta el arte visual, Llopis (2015) demuestra cómo la maternidad puede llegar a ser un lugar para la expresión creativa y la lucha política. Con el propósito de enmarcar la diversidad y multiplicidad de experiencias maternas, Llopis (2015) recopila dieciocho testimonios de madres disidentes, parteras, padres trans* y activistas que están revolucionando el discurso de la maternidad hegemónica al poner en duda las ideas preestablecidas y conductas patriarcales que se han convertido en mandatos (Llopis, 2015). *Maternidades subversivas (2015)* es un llamado a la acción para transformar la maternidad en un lugar de empoderamiento, potencialidad y resistencia.

Una autora más que rechaza la concepción de la maternidad como opresión y apuesta por su reivindicación para generar un proyecto emancipador que conlleve a la transformación social es la feminista catalana Esther Vivas (2019). A lo largo de su obra *Mamá desobediente. Una mirada feminista a la maternidad*, publicada en 2019, Vivas propone resistir el discurso de la

maternidad patriarcal que ha infravalorado el trabajo doméstico y los cuidados, visibilizando la importancia de la gestación, el parto, la lactancia y los cuidados (Vivas, 2019). Entretejiendo análisis teóricos, testimonios y reflexiones personales, la autora subraya cómo las madres desafían los estereotipos de género que limitan su autonomía para rebelarse en contra de aquella concepción de la maternidad como única construcción identitaria. Así es como la socióloga española aboga por una maternidad basada en la elección, la libertad y la lucha colectiva para transformar las estructuras que perpetúan la desigualdad de género.

En cuanto al contexto latinoamericano, cabe destacar el “antimanual” para embarazadas/es escrito por la emblemática periodista peruana Gabriela Wiener (2009), *Nueve lunas*, donde plasma su proceso de transformación física y emocional durante su embarazo y posparto, explorando las dificultades y contradicciones que conlleva el hecho de convertirse en madre en la actualidad. A través de una serie de relatos íntimos, la autora comparte sus experiencias y reflexiones sobre la gestación y maternidad, adentrándose en temas que han sido históricamente estigmatizados como el deseo sexual durante el embarazo, la crianza poliamorosa y migrante, la violencia obstétrica y las preocupaciones sobre cómo su nuevo papel como madre afecta su identidad como mujer y su ocupación de escritora. *Nueve lunas* (2009) es un libro que cuestiona, desafía y redefine la maternidad desde una perspectiva feminista, ofreciendo una visión no hegemónica sobre lo que significa ser madre en un mundo que se encuentra en constante cambio.

Otra obra latinoamericana que ha destacado en la reflexión feminista sobre la maternidad y acaparado atención internacional es el ensayo *Contra los hijos*, escrito por la académica chilena Lina Meruane (2014). A lo largo de su libro, la autora emite una advertencia contra el retorno de un modelo conservador que pretende devolver a las mujeres al encierro doméstico que

surge del discurso de la maternidad hegemónica. Meruane (2014) hace una fuerte crítica a la concepción de la maternidad como fuente de realización social, individual y trascendental de la mujer, enfatizando la carente remuneración de los cuidados domésticos y la desvalorización de la crianza. Asimismo, la autora chilena advierte el resurgir del arquetipo de la madre doméstica y critica la tendencia de asignar a las mujeres toda la carga de responsabilidad en la crianza de sus hijos. *Contra los hijos* (2014) es una obra que no solo se queda en la crítica hacia el esencialismo de la maternidad, sino que también propone un modelo alternativo de crianza compartida y de un maternaje desligado a la lógica patriarcal, apostando así por la resignificación de la experiencia materna.

Una aportación feminista reciente sobre la maternidad en el contexto de América Latina es la obra *Línea negra* escrita por la mexicana Jasmina Barrera (2019), la cual es imposible catalogar como un texto teórico por ser una fusión entre ensayo, novela y autobiografía. Desde los primeros momentos de su embarazo, Barrera (2019) comienza a escribir un diario que más tarde se convirtió en *Línea negra*: una especie de novela ensayística donde la autora plasma el asombroso proceso de transformación de su cuerpo gestante. A la vez que narra cómo empieza a relacionarse paulatinamente con el ser que invade sus adentros, la autora reflexiona sobre la experiencia materna de diversas creadoras que a través del arte y la literatura han plasmado su manera de pensar el cuerpo materno y la crianza. Así, la escritora mexicana trasciende la perspectiva dicotómica que disocia la razón-creación de la naturaleza-procreación, subordinando el último par, al concebir la gestación como uno de los fenómenos más “asombrosos, misteriosos y brutales como la muerte” (Barrera, 2019, p. 150). *Línea negra* (2019) es una obra que tiene el propósito de revalorizar la maternidad, los cuidados y el proceso de gestación.

Siguiendo esta misma línea de pensamientos, se publica un par de años más tarde la obra *In vitro* escrita por la poeta mexicana Isabel Zapata (2021), en donde narra las contradicciones que conlleva ser madre mediante la fertilización in vitro, siendo una experiencia tanto extenuante como conmovedora. Escribiendo desde el presente pero dando pasos hacia atrás, Zapata (2021) cuenta cómo la fertilización puede darse también bajo la mirada de microscopios, luces blancas, guantes y ampollitas de progesterona que todavía conserva como recordatorio para “romper con el pacto de silencio que mantiene en aislamiento los temas dolorosos relacionados a la maternidad” (Zapata, 2021, p. 14). *In vitro* (2021) es un libro que desmiente la predominante idealización de la maternidad desde una perspectiva íntima donde convive el amor y la desesperación, la ternura, el miedo y la esperanza. Pero, sobre todo, es la historia de dos corazones en un mismo cuerpo.

Para terminar con la recopilación de aportes latinoamericanos que han marcado el presente *impasse* de la reflexión feminista sobre la maternidad, es imprescindible mencionar la obra *Germinal* de la editora mexicana Tania Tagle (2023), quien explora el paralelismo entre la madre y el monstruo, el horror y la atracción, el deseo y la repulsión. Por medio de pensadores romanos, mitos griegos, teólogos medievales y filósofas contemporáneas, Tagle (2023) analiza la ambivalencia alrededor de la experiencia materna que, aun siendo una vivencia individual, se colectiviza a nivel sociocultural entrelazándose a través del tiempo y el espacio. Así, la obra desmiente las normas afectivas que determinan cuáles sentimientos son apropiados de acuerdo con el discurso de la maternidad hegemónica, el mismo que exige la anulación de cualquier emoción polarizada. *Germinal* (2023) es un “repositorio de dudas y asombros”, una recopilación de sentipensares intrínsecos a los complejos procesos de gestación, posparto y crianza que la

autora comparte con el propósito de “hacer que la escritura y todas las voces que conjura, antiguas y actuales, [nos] acompañen” (Tangle, 2023, p. 12).

Como conclusión del apartado, cabe mencionar que la presente recopilación de obras es (son) solo una muestra limitada de la abundante producción de aportaciones teóricas y discusiones sobre el pensamiento feminista sobre la maternidad, la misma que ha desembocado en el *impasse* que prevalece hasta la actualidad. Empero, es posible afirmar que el abordaje teórico realizado con anterioridad logra plasmar un panorama general de dicho *impasse* tanto en el contexto mundial como en el latinoamericano. Asimismo, se consigue identificar al menos dos tendencias al interior de este *impasse*: la que desmiente la concepción esencialista y naturalizada de la maternidad y aquella que concibe la pluralidad de experiencias maternas que resisten el discurso de la maternidad hegemónica como núcleo de la resignificación. Por último, se logra dar cuenta de una evidente inclinación de las obras latinoamericanas que abordan el tema de la maternidad feminista en donde las autoras entrelazan sus vivencias personales de gestación, posparto y cuidados con el conocimiento colectivo, cuestionando el discurso materno hegemónico y redefiniendo la experiencia materna desde una mirada íntima y contemporánea.

C. Maternidades literarias: Representaciones de lo materno

Cualquiera pensaría que la literatura denominada tradicionalmente como “universal” abarca absolutamente todos los temas referentes a la existencia humana, pero lo cierto es que solo habla de guerras, viajes y conquistas, amor romántico y cisheterosexual, vocación literaria y madurez, paso del tiempo y mortalidad; lo cierto es que solo habla de experiencias masculinas. Aun cuando se pretende dar la impresión de que el canon literario “universal” está exento de sesgos,

es indiscutible que existe una tendencia histórica y sociocultural de dar preferencia y prominencia a las voces, perspectivas y obras literarias creadas por hombres blancos cisheterosexuales. Desde sus inicios, el canon literario hegemónico ha puesto en el centro las vivencias y el punto de vista masculino blanco mientras arroja a los márgenes la literatura escrita por mujeres diversas, personas racializadas y disidentes debido a las estructuras desiguales de poder que caracterizan el cisheteropatriarcado supremacista blanco. Como resultado, se ha producido un sesgo de lectura en donde la mayoría de los lectores, influenciados por el androcentrismo occidental, han desarrollado una preferencia por historias y perspectivas masculinas blancas, mientras que las historias centradas en mujeres, personas gestantes e identidades disidentes han sido consideradas como “temas” o “intereses” limitados.

¿Dónde queda, entonces, la maternidad? ¿Acaso la gestación y los cuidados no son algo meramente universal? “Una mañana [...] me di cuenta de que nunca había leído un poema sobre el embarazo y el parto”, escribe la poeta Alicia Ostriker, “Había leído miles de poemas sobre el amor, miles sobre la muerte [...] Y ¿por qué?” (Ostriker, 2007, p. 164). Podría ser porque, a lo largo de la historia, los hombres han tenido un mayor acceso a la educación, el poder y las oportunidades, teniendo como resultado más visibilidad y reconocimiento en la esfera literaria. Podría ser porque las normas de género tradicionales han relegado a las mujeres y disidencias al espacio doméstico, lo cual ha llevado a una menor representación de las voces femeninas en la literatura y a una falta de valoración de sus experiencias y perspectivas. Podría ser que las mujeres escritoras e identidades disidentes, cuando no se escondían detrás del anonimato, reprodujeran por inercia los temas existentes en el mundo literario para encajar. Podría ser también que los temas que rodean a la maternidad fueran un tabú porque los hombres cisgénero “estaban celosos de nosotras, no sabían que lo estaban, y nosotras teníamos que protegerlos y

evitar que se enteraran de ello” (Ostriker, 2007, p. 164). Podría ser, incluso, que “la antigua y constante envidia, temor y hasta terror del hombre para la capacidad que tiene la mujer de crear vida, ha tomado la forma de odio hacia cualquiera de los otros aspectos creativos de la mujer” (Rich, 2019, p. 108).

A través de los años, no solamente se ha reducido la maternidad a una mera trivialidad, sino que también se les ha advertido a las mujeres y disidencias que para destacar en el ámbito literario tenían que “pensar como hombre”, como si sus experiencias no fueran lo suficientemente dignas de ser escritas, lo suficientemente “universales” para ser plasmadas. Así, mientras que lo masculino es visto como universal, lo femenino/maternal es visto como una exclusiva particularidad. Por siglos, las escritoras se han acostumbrado a leer temas que no las/lxs incluyen ni representan, con los que en definitiva no se identifican. Mientras tanto, los escritores —hombres cis-hetero, blancos, occidentales u occidentalizados— no se han dado la oportunidad de leer vidas ajenas, de abrazar experiencias más allá de sus varoniles limitantes. Incluso cuando se han incluido personajes literarios de madres, la mayoría de estos han sido escritos desde una perspectiva hegemónica y patriarcal plegada de idealizaciones. Dicha concepción esencialista, biologicista y naturalizada de las mujeres como madres amorosas y cuidadoras que se ha representado en la esfera literaria no equivale a la enmarañada experiencia maternal de la realidad, aquella ambivalente y conflictiva, inundada de luces y sombras, temores y tormentos. Así es como el discurso de la maternidad hegemónica ha plasmado en la literatura a las madres como objetos, cuerpos al servicio de los otros, complementos del hombre y organismos sin criterio que se arrastran en el desprestigiado reino de “lo natural”.

A lo largo de la historia de la literatura en Latinoamérica, el personaje femenino ha sido inexistente por sí mismo, siendo construido de manera estereotipada y apareciendo únicamente

en relación con algún personaje masculino. Al analizar las obras literarias anteriores al siglo XX, es posible darse cuenta del carácter secundario y escasamente desarrollado de las protagonistas, quienes carecen de cualquier influencia significativa en sus relaciones, con el resto de los personajes y en el planteamiento de los temas principales (Saldívar, 1985, p. 11). Dicha negligencia con el personaje femenino tiene como consecuencia la infrarrepresentación de la maternidad en la literatura latinoamericana, indicando un rechazo al ser vista en términos negativos y disminuida en capacidades racionales frente a las experiencias varoniles (Bergmann, 1995, p. 36). Debido al predominante androcentrismo del canon literario latinoamericano, la figura de la madre se encuentra plegada de concepciones patriarcales, esencialistas y naturalizadas al limitar su representación a roles tradicionales de género sin explorar su enorme complejidad como mujeres con experiencias individuales más allá del discurso hegemónico de la maternidad.

No fue hasta su salida a escena a mediados del siglo pasado cuando las mujeres e identidades disidentes que se encontraban en el ámbito literario comenzaron a cuestionar el discurso *de lo* maternal, manifestado por escritores blancos cisheterosexuales bajo una perspectiva patriarcal, y decidieron explotar su capacidad para autorepresentarse y asumirse históricamente como un “nosotras/xs” al considerar sus vivencias como suficientemente valiosas para ser habladas y pensadas por sí mismas, ofreciéndolas al conocimiento de los varones (López, 2000, p. 87). En las últimas décadas, la presencia de autoras femeninas y autorxs disidentes ha resultado en una serie de transformaciones en la literatura latinoamericana al explorar una diversidad de temas vinculados a sus problemáticas y experiencias personales como es la maternidad (Leonardo-Loayza, 2022, p. 2). Conforme pasan los años, cada vez más mujeres e identidades disidentes latinoamericanas comienzan a utilizar la palabra artística para

transgredir el discurso de la maternidad hegemónica en el ámbito literario, resignificando la maternidad como una fuente de resistencia, creatividad, poder e incluso, como una fuente de perversión y subversión.

Al día de hoy, es posible ennumerar una gran variedad de obras escritas por mujeres y disidencias latinoamericanas que representan la experiencia maternal más allá de su concepción idealizada, esencialista y naturalizada. Tal es el caso del cuento “El último verano” de la escritora mexicana Amparo Dávila (2001), perteneciente a su tercer volumen de cuentos *Árboles petrificados* publicado en 1977, donde se desafía la idealización de la maternidad al ensamblarla con la locura, el miedo e, incluso, la muerte. Agobiada por las labores domésticas, hastiada de la rutina de un matrimonio insípido y el cuidado de sus seis hijos, la protagonista se enfrenta con el horror de un embarazo no deseado: “al recibir la noticia, no experimentó ninguna alegría, por el contrario, una gran confusión y una gran fatiga [...] porque ya no quería volver a empezar; otra vez las botellas cada tres horas, lavar pañales todo el día, las desveladas” (Dávila, 2001, p. 206). Así es como Dávila (2001) trastoca las fibras de la imposición de la feminidad y las normas de género al mostrar el lado perturbador de la maternidad, aquel repleto de sombras y tormentos; aquel que desemboca en la locura y el suicidio.

Pocos años más tarde, se publica el cuento “Joven madre” perteneciente a la obra *Accidentes* (1981) de la ensayista mexicana María Luisa Puga, quien para escribirla se basa en la noticia de un periódico de una joven madre que, al sufrir de depresión posparto, salta por la ventana del cuarto piso de un hospital con su bebé recién nacido en brazos. Obligada a enfrentar la incompreensión, la falta de apoyo de su entorno y los prejuicios sociales por ser una madre soltera, la protagonista—al igual que la mujer de la noticia del periódico—se sumerge en la desesperación y el vacío de la soledad hasta que decide terminar con su propia vida: “cuando de

pronto [...] oí su llanto [...] empecé a llorar yo también porque me sentía muy triste y sola, porque supe que no me iban a entender” (Puga, 1981, p. 33). De tal forma, la autora desmiente las normas afectivas del discurso de la maternidad hegemónica que plasman esta experiencia como conmovedora, gratificante, mística y repleta de amor incondicional. “Joven madre” (1981) es una desgarradora historia que cuestiona los estereotipos de género y las expectativas tradicionales de la maternidad al mostrar una visión controversial de los desafíos emocionales que las mujeres e identidades disidentes pueden llegar a experimentar al convertirse en madres en una sociedad patriarcal.

Durante esa misma época en Argentina, se publica en *Los amores de Laurita* (1984) de la escritora Ana María Shua, una novela que cuenta la historia de Laurita, una adolescente en el proceso de descubrir su sexualidad en un entorno estigmatizante, una cultura conservadora y una familia tradicional. A medida que la protagonista explora su deseo y busca su autonomía, se enfrenta a las actitudes retrógradas y restrictivas de su madre, quien transgrede el arquetipo de la madre sacrificada, dócil y abnegada por ser una mujer divorciada e independiente. En este sentido, Shua (1984) problematiza el ideal amónico de la relación maternofilial reflejando los choques generacionales, las diferencias de valores y los conflictos entre la protagonista y su madre, representando la maternidad como un terreno de confrontación y negociación en el contexto de una sociedad que de manera constante impone expectativas inalcanzables en torno a la crianza de los hijos.

A finales de los noventa en Chile, se publica la novela epistolar *Los vigilantes* (1994) de la escritora Diamela Eltit, quien mediante cartas construye la historia de una madre que es acosada por un sistema de vigilancia y represión conformado por todos sus vecinos y orquestado por el padre de su hijo, el destinatario de las cartas del cual se desconoce de modo directo sus

respuestas. A través de sus cartas, la protagonista se sumerge en una batalla campal donde ella lucha por la custodia de su hijo encarando la opresión del patriarca, respondiendo a las acusaciones y reproches sobre su forma de crianza mientras soporta el acoso de sus vecinos que conspiran con su marido para exigirle cuentas sobre su comportamiento inadecuado con respecto a las normas sociales de género. De tal manera, Eltit (1994) transgrede la idealización de la experiencia materna y problematiza el discurso de la maternidad hegemónica al criticar la relación desigual de poder que existe entre la autoridad paterna y la subordinación de las madres en las sociedades patriarcales.

Comenzando los años dos mil en Latinoamérica, el tema de la maternidad no hegemónica se convirtió en un tema aún más recurrente en la literatura escrita por mujeres e identidades disidentes hasta convertirse en una de las cuestiones centrales de los debates feministas contemporáneos. Una de las obras narrativas que ha destacado por abordar el tema mencionado, es la novela eco-distópica *Distancia de rescate* (2014) de la escritora argentina Samanta Schweblin, la cual sigue la historia de dos madres afectadas por la agrototoxicidad que enferma los cuerpos que habitan las zonas de los cultivos. Después de pasar unos días en el campo con su hija pequeña, Amanda sufre una intoxicación que la lleva al borde de la muerte. Agonizante en una salita de emergencias, la protagonista entabla una conversación febril con David, el hijo de su vecina que hace seis años estuvo a punto de morir por la misma intoxicación. Se representan, por ende, dos modelos antagónicos de maternidad no hegemónica: la madre irresponsable que por una distracción no cuida a su hijo de beber aguas contaminadas y la madre controladora cuya vigilancia obsesiva no logra evitar la intoxicación de su hija ni tampoco de sí misma. Pero cuando “el peligro está en el aire que respiramos, en el agua que bebemos o en la tierra que pisamos [...] ¿existe algún tipo de maternidad, en estas condiciones ambientales, que permita

velar por la salud de los hijos?” (Correa, 2022, p. 1). Así, Schweblin (2014) transgrede la concepción dominante de la maternidad como una experiencia individual al pensarla como una responsabilidad global, sociopolítica y colectiva.

Unos años más tarde se publica la obra narrativa *Roza, tumba, quema* (2017) de la escritora salvadoreña Claudia Hernández, una historia ambientada en la época de posguerra en El Salvador que cuenta las dificultades de una madre excombatiente que busca reencontrarse con la hija primogénita que perdió durante los años de conflicto mientras intenta sacar adelante a sus otras cuatro hijas pequeñas, luchando por asegurarles el acceso a la educación y por ende un futuro prometedor. Abrumada por la pérdida y el vacío al fracasar en recuperar a su hija desplazada por la guerra, la protagonista se enfrenta a una sociedad en reconstrucción destrozada no solo por la guerra civil sino también por un sistema patriarcal y clasista que construye las barreras que subyugan a las mujeres salvadoreñas. Hernández (2017) logra transgredir la idealización materna al mostrar experiencias de madres tercermundistas y precarizadas atravesadas por las violencias de clase y raza, señalando el carácter esencialista, totalizador y homogéneo del discurso de la maternidad hegemónica cimentado en la blanquitud burguesa y occidental.

Paralelamente en Colombia, la escritora Pilar Quintana publica ese mismo año la novela *La perra* (2017) en donde explora el deseo truncado de convertirse en madre en un contexto tercermundista de precarización, discriminación y desigualdad social. Atravesada por la pobreza, el racismo y la frustración de no poder quedarse embarazada, Damaris, una mujer afrocolombiana, decide adoptar a una perra y nombrarla como a la hija que nunca tuvo como remedio a su vacío y soledad. A partir de la llegada de la perra a su hogar, la protagonista comienza a gestar una relación íntima y afectiva con Chirli, quien mediante los cuidados

cotidianos se convierte en una hija a pesar de no tratarse de un ser humano: “Como no tenía donde meter a la perra, se la puso contra el pecho. Le cabía en las manos, olía a leche y le hacía sentir unas ganas muy grandes de abrazarla fuerte y llorar” (Quintana, 2017, p. 11). Así es como Damaris se niega a aceptar el “destino biológico” de su infertilidad al encarnar una maternidad prostética en donde la hija no procreada “es reemplazada, sustituida, por otra entidad similar: una perra” (Leonardo-Loayza, 2020, p. 162). Quintana (2017) desestabiliza el concepto biologicista, naturalizado y esencialista de maternidad hegemónica pensada en términos de lazos sanguíneos y parentesco humano, resignificando la experiencia materna al concebirla como una decisión, una acción, un meollo afectivo y de cuidados que sostiene las relaciones interespecie.

Siguiendo esa misma línea de pensamiento crítico, la escritora mexicana Guadalupe Nettel publica unos años después *La hija única* (2020), una novela que narra la historia de tres mujeres enfrentadas a la maternidad: Laura, una mujer que no quiere tener hijos pero ejerce el maternaje; Alina, que quiere ser madre pero no bajo las circunstancias que se le presentan; y Doris, una madre soltera que no quiere ser madre ni cuidar a su hijo conflictivo. Al igual que Quintana (2017), la autora critica el evidente biologicismo y naturalización del discurso de la maternidad hegemónica al refutar el mito del instinto maternal y reivindica la importancia del maternaje y los cuidados, mencionando cómo hasta en la naturaleza existen varias hembras de diferentes especies que se hacen cargo de los cachorros de otras: “Siempre hemos cuidado a los hijos de otras, y siempre hay otras que nos ayudan a cuidar de los nuestros [...] Pasa también con los pájaros. Algunos ponen sus huevos en nidos ajenos [...] para que sean esas otras aves quienes se ocupen de sus polluelos” (Nettel, 2020, p. 195). Nettel (2020) enmarca diversas experiencias referentes a la maternidad, contradiciendo su homogeneidad e idealización al enfatizar los

sentimientos de ambivalencia que atraviesan a sus personajes como la incertidumbre, culpa, alegría, angustia e incluso, arrepentimiento.

Otra obra latinoamericana conocida por su representación de la maternidad no hegemónica es la compilación narrativa *La memoria donde ardía* (2019) de la escritora mexicana Socorro Venegas, quien desafía las expectativas tradicionales de género al explorar las tensiones y desafíos que surgen en relación a las experiencias maternas. Mediante una veintena de cuentos con saltos temporales y perspectivas cambiantes de una niña en busca de su padre alcohólico, una madre insatisfecha después del parto y una mujer ensimismada en los recuerdos de un amor que nunca volverá, se exponen vivencias desoladoras atravesadas por la soledad, el vacío, la culpa y la melancolía: “Vino a mi mente el día que supe que estaba encinta. La sorpresa y un primer sentimiento de rechazo. Luego la culpa. A mí la felicidad se me escondía” (Venegas, 2019, p. 46). En este sentido, Venegas (2019) ofrece una mirada más realista y matizada al cuestionar la noción tradicional de que la maternidad siempre debe ser fuente de alegría y realización, ahondando en la complejidad y ambivalencia correspondiente a las relaciones humanas que están por quebrarse.

Durante esa misma época en Ecuador, se publica la novela *Sanguínea* (2019) de la dramaturga Gabriela Ponce, en donde se narra el proceso de duelo de la protagonista por su matrimonio fallido, poniendo de manifiesto su desesperación, carnalidad y desesperanza que conforman su trayectoria de introspección y autoconocimiento. A través de un flujo de conciencia desembocado que fluye como la sangre, se revelan los sentimientos que atraviesan a la narradora con el cese de la menstruación que evidencia la posibilidad de una nueva vida engendrada en sus entrañas. Trastocando la predominante idealización de la experiencia maternal, Ponce (2019) desmiente las normas afectivas del discurso de la maternidad

hegemónica que exige la anulación de cualquier emoción polarizada al vincularla con la angustia y la desilusión, arrojando luz sobre un tema tan controversial y estigmatizado como lo es el aborto, la renuncia consciente a la maternidad y la capacidad de las mujeres y personas gestantes para decidir sobre su cuerpo, su vida y su futuro.

Un par de años después se publica la obra narrativa *Esta herida llena de peces* (2021) de la escritora colombiana Lorena Salazar Masso, quien denuncia el racismo estructural y el abandono estatal hacia las madres en Colombia. La historia sigue a una mujer mestiza que atraviesa la selva colombiana con su hijo adoptivo para entrárselo a su madre biológica, una mujer negra y precarizada. Salazar (2021) reflexiona sobre la exotización de las personas racializadas y problematiza el discurso de la maternidad hegemónica al evidenciar sus raíces coloniales, blancas, burguesas y eurocéntricas. A lo largo de la narración, se arroja luz sobre la complejidad de la experiencia materna al representar a una madre infértil incapaz de dar a luz y una madre racializada y precarizada que aterrada por perderlo deja su hijo al cuidado de otra. De tal forma, la autora desestabiliza el concepto predominante de la maternidad al contrastar las vivencias de gestación con las de crianza y cuidados, desmintiendo el biologicismo y esencialismo maternal arraigado a la colonización y el paradigma occidental.

Para terminar con la recopilación de obras escritas por mujeres y disidencias latinoamericanas que representan la experiencia maternal más allá de su concepción hegemónica, es imprescindible mencionar la novela recientemente publicada *Fruto* (2023) de la periodista mexicana Daniela Rea Gómez, en donde se reivindican las experiencias de cuidado y de crianza que no solo involucran a las madres sino a todas las mujeres, pues cada una de nosotras hemos cuidado y sido cuidadas. A través de catorce testimonios transgeneracionales, la autora teje historias de cansancio y soledad pero también de resistencia y cariño en donde se reflexiona

sobre las condiciones de las mujeres que cuidan y maternan. Rea Gómez (2023) desmiente la idealización de la maternidad hegemónica que posiciona las labores no remuneradas de cuidado como la mayor satisfacción y realización femenina al exigir la visibilización del esfuerzo corporal y emocional que conlleva: “mi amiga [...] me llamó para preguntarme si es verdad que con los hijos se siente el amor más grande, incondicional y maravilloso que una es capaz de sentir en la vida. Le dije que no” (2023, p. 36). *Fruto* (2023) es una valiosa reflexión feminista sobre la maternidad y el maternaje, sobre la afectividad, el cuerpo y la ternura.

Como conclusión del presente apartado, es importante mencionar que la previa recopilación de obras narrativas escritas por mujeres y disidencias en Latinoamérica son solo una muestra restringida de la prolífica producción literaria sobre la maternidad. No obstante, es posible afirmar que la selección realizada anteriormente logra demostrar cómo la presencia de autoras femeninas y autorxs disidentes ha resultado en una serie de transformaciones en la literatura latinoamericana al utilizar la palabra artística para transgredir el discurso de la maternidad hegemónica, resignificándola como una fuente de resistencia, creatividad, poder e incluso, como una fuente de perversión y subversión. Asimismo, se logra dar cuenta de la evidente tendencia de representar la experiencia maternal más allá de su concepción idealizada, biologicista, esencialista y naturalizada, posicionándola como uno de los temas centrales en las conversaciones contemporáneas.

D. Maternidades literarias: Análisis de lo materno en *Casas vacías*

(2019)

A raíz del creciente interés sobre el tema de la maternidad en el ámbito literario latinoamericano, es como surge una gran variedad de análisis y críticas literarias que exploran sus representaciones no hegemónicas en obras narrativas escritas por mujeres. Tal es el caso de las novelas *Casas vacías* de Brenda Navarro (2019) y *Las malas* de Camila Sosa Villada (2019), las cuales han sido analizadas desde una perspectiva de los estudios de género debido a sus respectivas representaciones tan transgresoras de la maternidad. Se abordan estas obras debido a que son el objeto de estudio del presente proyecto de investigación doctoral, el cual parte del análisis de la representación del cuerpo, afectividad, vulnerabilidad y subjetividad materna no hegemónica desde la perspectiva de los nuevos materialismos feministas.

Comenzando con los análisis literarios de la novela *Casas vacías* publicada por Navarro en 2019, es pertinente destacar las aportaciones de una académica que ha explorado a profundidad la representación de la maternidad no hegemónica en la literatura mexicana desde una perspectiva de género: Cándida Elizabeth Vivero Marín. Centrando su línea de investigación en el feminismo, el género y la narrativa, dicha académica mexicana ha escrito alrededor de una decena de artículos académicos que abordan el tema mencionado, los cuales han aparecido en diversas antologías tanto nacionales como internacionales. De acuerdo con Vivero Marín (2013), sus investigaciones se enfocan en las construcciones de los personajes maternos en las obras narrativas escritas por mujeres jóvenes en México debido a que “presentan una serie de características que hacen vislumbrar un cambio en la manera en la que se representa el deber-ser y el deber-hacer de la mujer-madre” (Vivero, 2013, p. 75).

Una de sus publicaciones más recientes es el artículo titulado “Violencia inter e intragenérica en *Casas vacías*, de Brenda Navarro”, el cual forma parte de la obra *Miradas diversas: la violencia de género desde las humanidades* coordinada por Ma. del Carmen Dolores

Cuecuecha Mendoza y Adriana Sáenz Valadez en el año 2022. A lo largo de su texto, Vivero Marín (2013) analiza la representación de la violencia intergeneracional tanto física como simbólica que sufren las protagonistas a manos de sus parejas, así como la violencia intrageneracional que ellas ejercen o reciben por parte de otras mujeres (Vivero, 2022, p. 91). Aun cuando el objetivo del trabajo no es analizar a profundidad las diversas representaciones de la maternidad en la novela, la autora recupera varios elementos pertinentes como la pérdida, ambivalencia, dolor, frustración y culpa que atraviesa a las protagonistas a la hora de transgredir el discurso de la maternidad hegemónica. Vivero (2022) ofrece una pertinente reflexión sobre la brutalidad que surge y se perpetúa dentro del ámbito maternal, el cual se encuentra socialmente plegado de expectativas e idealizaciones imposibles de alcanzar.

Paralelo a las contribuciones de Vivero Marín (2022), se encuentra el análisis literario realizado por el académico peruano Richard Angelo Leonardo-Loayza en su artículo “La madre no normativa en *Los ingrátidos*, de Valeria Luiselli; *La perra*, de Pilar Quintana y *Casas vacías*, de Brenda Navarro” publicado en 2021. En su texto, el autor estudia las representaciones narrativas de aquellas madres que infringen las normas y mandatos de la feminidad impuestos por la sociedad. Ambas protagonistas de *Casas vacías* cumplen con esta característica pues mientras que la primera derrumba el mito del instinto maternal al arrepentirse de haber parido, la segunda visibiliza la violencia que las exigencias sociales de la maternidad ejercen sobre las mujeres (2021, p. 81). Cavilando sobre el carácter patriarcal de las construcciones socio-culturales de la maternidad, el autor pone en duda su naturalización al subrayar la representación narrativa de la madre no normativa. Leonardo-Loayza (2021) somete al discurso de la maternidad hegemónica a una serie de cuestionamientos para demostrar la crueldad con la cual condiciona las experiencias maternofiliales.

Asimismo, el académico peruano publica al año siguiente el artículo titulado “Maternidad no normativa, violencia y desapariciones forzadas en *Casas vacías* de Brenda Navarro” en la revista *Desde el Sur* (2022), en donde se enfatiza la manera en que la violencia mexicana atraviesa el ámbito materno. Al igual que su artículo anterior, Leonardo-Loayza (2022) aborda el tema sobre la maternidad no normativa, la cual desmiente su concepción biológica e instintiva, y su representación en la novela de Navarro. Empero, este segundo artículo arroja luz sobre una cuestión constantemente invisibilizada por la idealización de la maternidad: aquellas madres sin hijos que carecen de cuerpos para enterrar. Ser madre de una persona desaparecida implica no ser capaz de estar, de llorar su pérdida e iniciar un proceso de duelo al ser envueltas por la incertidumbre y no poder obtener respuestas ni saber si su hijo se encuentra sin vida o en un estado peor que la muerte. Así es como Leonardo-Loayza (2022) contradice el discurso de la maternidad hegemónica al denunciar la situación de indiferencia social y abandono estatal que sufren las madres de los desaparecidos en México.

Siguiendo con la recopilación de análisis literarios de la novela de Navarro (2019), cabe mencionar la aportación de la académica chilena Rosa Valentina Mayorga Águila con su artículo “Maternidades robadas y suplantadas en *Casas vacías*, de Brenda Navarro” (2022). Concibiendo la maternidad como un devenir, la autora analiza la experiencia materna de cada protagonista tomando en cuenta su lugar social, sus cosmovisiones y la violencia de género que cada una ha vivido tanto en el ámbito personal como en el simbólico. Así, la pensadora chilena establece un diálogo entre el ámbito literario y cultural al tomar en cuenta la brutalidad del contexto mexicano actual en el cual se desenvuelve la trama de la novela, donde la violencia, el robo y las desapariciones son prácticas comunes y naturalizadas (Mayorga, 2022, p. 1). Culpa, dolor, desesperanza y soledad son algunos de los afectos representados que se analizan, que surgen de

la irremediable vulnerabilidad que conlleva cualquier subjetividad materna. Mayorga Águila (2022), cuestiona el discurso hegemónico de la maternidad al centrarse en las problemáticas de la cultura latinoamericana y transgredir la normatividad afectiva del ideal materno.

Cada una de las contribuciones literarias enmarcadas con anterioridad se ha vuelto indispensable a la hora de estudiar el tema de la representación de la maternidad no hegemónica en la narrativa latinoamericana escrita por mujeres, específicamente la representada en la novela *Casas vacías* de Navarro (2019). En lo que concierne a la presente tesis doctoral, podría afirmarse que se desarrolla en la misma línea que las contribuciones de Vivero Marín (2022), Leonardo-Loayza (2022) y Mayorga Águila (2022) debido a que incorpora una perspectiva de estudios de género a la hora de analizar la maternidad no normativa, pero contrasta con ellas al poner tanto la agencia material del cuerpo materno como la afectividad encarnada de las experiencias maternas representadas en el mero centro del análisis literario.

E. Maternidades literarias: Análisis de lo materno en *Las malas* (2019)

Con respecto al segundo objeto de estudio del presente proyecto de investigación doctoral, la novela *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada, podría decirse que cuenta con una carencia significativa de análisis y críticas literarias sobre su representación no hegemónica de la maternidad. Siendo una historia sobre las vivencias de una comunidad de travestis trabajadoras sexuales y precarizadas en Córdoba, Argentina, ha sido muy difícil encontrar artículos académicos que incluyan un estudio literario de la obra. A la hora de indagar sobre la producción de textos formales que analizan las diversas representaciones la novela de Sosa Villada (2019), fue evidente su escasez comparada con las múltiples entrevistas personales hechas a la autora

como si su fama predominara más en el ámbito mediático que en el académico aun habiendo ganado el Premio Sor Juana Inés de la Cruz en 2020. Por ende, es evidente que, sumado al incuestionable androcentrismo y carácter patriarcal, la cisheteronorma rige el criterio de selección y visibilización del canon literario hegemónico.

Incluso ante la palpable transfobia del ámbito académico y literario, es posible señalar ciertos artículos que han destacado debido a su profundidad analítica. Tal es el caso del texto escrito por la académica mexicana Gloria María Prado Garduño titulado “De la vivencia a la autoficción. *Las Malas* de Camila Sosa Villada”, el cual forma parte de la revista filosófica *Devenires* dirigida por Esteban Ignacio Marín Ávila y Federico Marulanda Rey en el 2023. Centrando su línea de investigación en los estudios de género y la narrativa escrita por mujeres, la académica mexicana ha publicado vastos artículos que exploran la representación femenina y los cuerpos materiales no normativos. A lo largo de su texto, Prado Garduño (2023) entrelaza la teoría literaria con la teoría de género al enmarcar los conceptos de autoficción y la corporeidad travesti, así como el registro de lo *insólito* que permea la obra de Sosa Villada al incorporar varios elementos de animalización en la construcción de sus personajes.

La metamorfosis de una de las travestis en ave y la transformación de otra en loba son algunos de los elementos que determinan el carácter *insólito* de la novela que podría posicionarse dentro de la literatura fantástica. Prado Garduño (2023) argumenta que aquellas transmutaciones de seres humanxs en otras especies animales y/o animalizadas pueden leerse como la representación fantástica de la transgresión de la cisheteronormatividad, la misma que otorga un estatus humanizante a las personas que la reproducen de manera sistemática. Además del registro de lo insólito, la académica retoma los aportes de la filósofa Judith Butler para cavilar sobre los vínculos de parentesco generados al interior de la comunidad travesti y el enorme papel que

interpreta la tía Encarna, quien “*encarna* precisamente a una madre por la que se sienten reconocidas, maternadas y sustentadas las travestis” (Prado Garduño, 2023, p. 201). Así, Prado Garduño (2023) reflexiona sobre los afectos y deseos que se suscitan entre las sujetas de la narrativa de Sosa Villada (2019), los mismos afectos y deseos que subvierten el carácter cisheteronormativo del discurso de la maternidad hegemónica.

Paralelamente, la académica latinoamericana Agustina Gállico Wetzel (2020) publica el artículo “Formas de aparición en *Las malas* de Camila Sosa Villada” en la *Revista Landa*, en donde retoma los aportes butlerianos sobre la vulnerabilidad e interdependencia humana para analizar la manera en la cual se entretajan las redes de cuidado que constituyen la comunidad travesti representada en la novela, la cual es sostenida y maternada por La Tía Encarna. Gállico Wetzel (2020) crea un puente entre el ámbito cultural y el literario al enmarcar el contexto de los movimientos travesti-trans argentinos que han trabajado colectivamente para acabar con la opresión social y sistemática, la misma que se ve representada en la novela. Asimismo, la académica analiza la teoría de Judith Butler para denunciar la cisheteronormatividad que genera exclusiones del “cuerpo de la manada travesti es la forma de vida que adopta una comunidad cuya vida es puesta en duda por los marcos epistemológicos y culturales de reconocimiento social” (Gállico, 2020, p. 65). Gállico Wetzel (2020) ofrece una importante reflexión sobre la posibilidad de desestabilizar las jerarquías de humanización al abrazar otras formas de vida no normativa; otras formas de vida más allá del binarismo sexo-genérico; otras formas de vida como las que son representadas en *Las malas* (2019).

Como conclusión, podría decirse que ambos análisis literarios mencionados con anterioridad son de gran importancia para el estudio de la representación de la maternidad no hegemónica plasmada en la obra narrativa de Sosa Villada (2019). Con respecto a la presente

tesis, es posible afirmar que se desarrolla en la misma línea que los textos de Prado Garduño (2023) y Gálligo Wetzel (2020) pues se retoma el registro de lo *insólito* que permea la novela y los recursos de animalización de los personajes, así como los aportes butlerianos sobre la vulnerabilidad y la precariedad para analizar la maternidad travesti. No obstante, podría decirse que a diferencia de los artículos anteriores, la presente investigación ahondará aun más sobre la interrelación de la corporalidad, la afectividad y la subjetividad materna de La Tía Encarna.

Una vez construido el panorama general de los análisis literarios que exploran la representaciones no hegemónicas en las novelas *Casas vacías* de Navarro (2019) y *Las malas* de Sosa Villada (2019), es evidente que el camino que antecede la presente investigación se encuentra bastante cimentado. Empero, es posible detectar un vacío existente con respecto al análisis de la corposubjetividad de las maternidades representadas, así como sus complejas afectividades encarnadas que las transforman y moldean. Por esta razón, más allá de estudiar y reflexionar sobre la representación de la maternidad ambas novelas, la presente investigación tiene como propósito principal proponer la “corpomaternidad” como una nueva categoría de análisis y, posteriormente, un nuevo modelo de lectura. Por ende, es posible inferir que esta tesis doctoral será una contribución pertinente al desarrollar una nueva forma de pensar la corpomaternidad desde la perspectiva de los nuevos materialismos feministas así como una manera de analizar su representación en las obras narrativas mencionadas. Cada uno de los artículos académicos enmarcados en este capítulo fueron de gran ayuda para descifrar cómo encaminar el trabajo de investigación en la dirección propuesta y, más importante, como apunta la filósofa italiana Rosi Braidotti: “Dejar que las voces de otros resuenen a lo largo de mi texto es, pues, un modo de hacer realidad la idea de desplazar el ‘yo’ del centro del proyecto de pensamiento y sumarlo a un proyecto colectivo” (Braidotti, 2000, p. 81).

II. Marco teórico y metodológico

A través del presente capítulo, se enmarcan los fundamentos teóricos y metodológicos que orientan el análisis de la corpomaternidad en *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada y *Casas vacías* (2019) de Brenda Navarro. En primer lugar, se expone el problema de investigación a partir de la crítica al paradigma cartesiano y sus implicaciones en la construcción hegemónica de la maternidad. Posteriormente, se abordan los vacíos en los estudios feministas sobre lo materno como punto de partida para pensar nuevas posibilidades analíticas. A partir de este marco, se introduce el nuevo materialismo feminista como marco epistémico que permite repensar la relación entre cuerpo, subjetividad y poder desde una perspectiva no dualista. Finalmente, se desarrolla la categoría de corpomaternidad, concebida como una red de dimensiones interrelacionadas y una herramienta de lectura encarnada que habilita una aproximación más compleja, situada y plural a las representaciones literarias de la maternidad. Así, este capítulo no solo justifica la pertinencia del enfoque adoptado, sino que traza el andamiaje conceptual y metodológico que guía la lectura crítica de las obras seleccionadas.

A. De la dicotomía cartesiana a la maternidad hegemónica

Actualmente, la maternidad ocupa un lugar central en los debates feministas contemporáneos, además de haberse consolidado como uno de los temas más recurrente en la literatura escrita por mujeres e identidades disidentes durante los últimos veinte años en Latinoamérica (Leonardo-Loayza, 2022, p. 71). Sin embargo, pese a la abundancia de aportes teóricos del pensamiento

feminista y su creciente representación en el ámbito literario, persiste todavía el desafío de desarticular el paradigma cartesiano que sigue limitando su comprensión. Al sostener una lógica binaria entre cuerpo y mente, este pensamiento dicotómico continúa fragmentando la experiencia materna y limitando las posibilidades de imaginarla desde una perspectiva más integrada, compleja y encarnada.

Históricamente, el cuerpo ha sido concebido como un contenedor perecedero del ser inmaterial —llámese espíritu, mente o identidad— que es configurado a la voluntad del sujeto que lo posee, siendo relegado al ámbito de lo animal y lo mundano, insignificante e irracional (Torras, 2007, p. 16). A lo largo de los años, la lectura jerárquica que sitúa al cuerpo en la subalternidad ha tenido como consecuencia la fragmentación del discernimiento de la experiencia humana y la construcción de su realidad. Lo corporal, por tanto, se ha convertido en un lugar fronterizo entre una compleja serie de binomios cimentados en la perspectiva de *tener* un cuerpo, del ser humano como propietario de su materia corporal, una cuestión explicada por la filóloga española Meri Torras Francès (2007) con las siguientes palabras: “La oposición de raigambre platónica cuerpo/espíritu, retomada y adaptada por el neoplatonismo cristiano como cuerpo/alma, concibe el cuerpo como un receptáculo efímero en progresiva corrupción [...] una tumba encarnada de nosotros/as, de la cual debemos aprender a desprendernos” (Torras, 2007, p. 16).

Retrocediendo hasta la antigua Grecia, es posible determinar el comienzo de la consolidación del dualismo ontológico cuerpo-alma caracterizado por su entendimiento de lo corporal como una prisión temporal del alma que la corrompe y descarrila del camino hacia la virtud: “Si los males propios del alma no la pueden destruir, menos aún podrán los males propios del cuerpo, que son ajenos al alma. Y si el alma no perece ni a causa de un mal propio ni de uno

ajeno, es inmortal” (Platón, 1988, p. 35). Platón, además de enaltecer al alma disociándola del cuerpo, comprende a este último como un recipiente amoldable que debe ser modificado y castigado mediante dietas o ejercicios físicos: “esto es algo que los demás atletas saben: si han de mantener su cuerpo en forma deben abstenerse de todos los alimentos de esa índole. [...] la gimnasia confiere salud al cuerpo [...] el cuerpo más sano es el [...] alterado por obra de alimentos, bebidas y fatigas” (Platón, 1988, pp. 180-181). Así es como en su obra *República* (1988), escrita en el año 380 a.C., Platón enfatiza la importancia de la gimnasia y educación física no solo por ayudar a fortalecer el cuerpo, sino también por su función como mecanismo de poder disciplinario que asegura el control de los deseos carnales, fomenta la purificación de las pasiones terrenales e impide la distracción del alma en su búsqueda sublime de la verdad.

Originado por René Descartes en el siglo XVII, el pensamiento cartesiano continúa el progreso de la trayectoria platónica al presentar un panorama dualista del mundo que establece una separación inexorable entre cuerpo y mente, donde el cuerpo es visto como un mecanismo material sometido al control y disciplina de la mente que, a su vez, es considerada la sede del criterio y la razón, fuente del alma y la conciencia que distinguen a las personas del resto de los seres vivos o “cuerpos inanimados”, otorgándonos humanidad: “todo lo que [...] existe en nosotros y vemos también que puede existir en los cuerpos totalmente inanimados, solo debe atribuirse a nuestro cuerpo; y, al contrario, que todo lo que existe en nosotros y no concebimos de ningún modo que pueda pertenecer a un cuerpo [como la razón] debe de atribuirse a nuestra alma” (Descartes, 1997, pp. 58-59).

A través de su obra *Las pasiones del alma* (1997), publicado por primera vez en 1649, Descartes refuerza la idea de que la humanidad se define por su capacidad de trascender la naturaleza mediante la cultura y la racionalidad, atributos exclusivamente de las personas,

situando a “lo humano” en oposición a la naturaleza y los animales vistos como carentes de razón y, por lo tanto, inferiores. Empero, al delimitar la frontera de “lo humano” determinado por la racionalidad occidental no solo se confiere legitimidad a una serie de cuerpos hegemónicos legibles, sino que también se define lo que es “menos humano”, excluyendo a esos cuerpos *otros* —inhumanos, animalizados o infrahumanos— al terreno de lo natural (Descartes, 1997, p. 59).

Naturaleza y cultura, humano y animal, son binomios que se encuentran intrínsecamente entrelazados con la dicotomía cuerpo-mente al emanar de la misma lógica cartesiana que fragmenta en dualidades el paradigma existente. Postular la excepcionalidad del ser humano, situándolo por encima de lo meramente natural, despliega un conjunto de asociaciones simbólicas que desembocan en discursos/prácticas de subordinación hacia aquellos seres, tanto humanos como no humanos, que se sitúan en el extremo devaluado de la dicotomía (González, 2019, pp. 19). A raíz del esquema jerárquico cartesiano que antepone la razón sobre el cuerpo y lo humano sobre lo natural, es como se consolidan el orden simbólico y social que alinea las categorías dominantes con la masculinidad blanca, cis-heterosexual y occidental, mientras asocia las categorías subalternas con lo femenino y racializado, las mujeres y personas no blancas que han sido vistas como salvajes e irracionales. Lo humano, por consiguiente, se convierte en una “norma de poder [que] implica una revisión de los modos de jerarquización sobre los vivientes que excluyen a aquellos cuerpos que no responden a determinados ideales hegemónicos” (González, 2020, pp. 371).

Cuerpos feminizados, gestantes y mundanos; cuerpos racializados sujetos a los procesos de colonización; cuerpos enfermos atravesados por discursos capacitistas; cuerpos que desestabilizan el binarismo de género y quebrantan el estatus de lo humano. Cada uno de estos cuerpos, al no alcanzar la condición de plenamente humano, son leídos como abyectos; cuerpos

desechables y aniquilables cuya pérdida no sería una tragedia y su muerte no sería llorada; cuerpos *otros* arrojados al ámbito de la abyección desde el cual se establece la diferencia como otredad y se construye el exterior constitutivo de la hegemonía; aquella zona “invivable, inhabitable de la vida social que, sin embargo, está densamente poblada por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivable’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (Butler, 2002, p. 20).

Violencias, jerarquías y exclusión social son el resultado de la supremacía del pensamiento cartesiano que ha asignado como características masculinas —correspondientes al hombre racialmente blanco, cismasculino, heterosexual, cristiano, adulto, propietario, sano, productivo, letrado, colonizador y demás coordenadas hegemónicas— la capacidad de pensamiento abstracto, el dominio emocional, la capacidad de liderazgo y la lógica racional que culmina en la construcción de la cultura y el desarrollo civilizatorio. Al concebir a los hombres blancos occidentales como creadores de la cultura y conquistadores de lo natural, se legitiman prácticas de control y explotación de todo aquello que se encuentra del lado opuesto de la dicotomía: “aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la des emancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte” (Butler, 2010, p. 45).

Cuando se habla sobre el pensamiento cartesiano y su radical separación entre cuerpo y mente, por lo tanto, no se está mencionando un mero concepto abstracto sin repercusiones socioculturales, sino que se hace referencia al paradigma dominante cimentado en el cisheteropatriarcado racialmente estructurado, colonizador, capacitista y especista que gobierna nuestra forma de entender y construir la realidad que habitamos. Lo humano y racional,

masculino y hegemónico, por consiguiente, no es más que “una ficción negociable que ha delineado sus límites excluyendo múltiples formas de vida, a saber, mujeres cis y trans, personas con diversidad funcional, intersexuales, maricas, lesbianas, hombres trans, indígenas, enfermos, cuerpos racializados, empobrecidos y animales no humanos” (González, 2019, p. 385).

Explicado en otras palabras, la desvalorización del cuerpo/naturaleza en oposición a la mente/cultura, así como el sometimiento de las experiencias emocionales y sensoriales frente a la razón, ha permeado no solo la ciencia y filosofía, sino también las estructuras sociales, políticas y culturales que justifican las jerarquías y los mecanismos de dominación sobre lo abyecto; sobre todo aquello que no es *suficientemente* humano, occidental, blanco, masculino y racional.

Siendo las mujeres y personas gestantes asociadas con la ausencia de estas últimas categorías debido a sus capacidades reproductivas, durante siglos se les han impuesto roles tradicionales de cuidado y crianza que han reforzado la creencia de encontrarse más conectadas con la corporalidad y los procesos naturales correspondientes al plano de lo animal, determinado por lo instintivo, mundano y emocional. Al vincular lo femenino con el cuerpo y la naturaleza, se han desvalorizado las capacidades de las mujeres —así como de las personas gestantes e identidades disidentes— regalándolas a funciones secundarias e insignificantes en la sociedad, aislándolas en la domesticidad alejada de la toma de decisiones y excluyéndolas de los espacios de poder limitados al dominio masculino: “el sujeto natural de esa *esfera pública*, heredera del *espacio político* de los hombres en la comunidad, será, por marca de origen y genealogía: 1) *masculino*; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) *blanco o blanqueado*; b) *propietario*; c) *letrado*; y d) *pater-familias*” (Segato, 2016, p. 94).

La feminidad, por ende, es construida en oposición a la masculinidad dominante y hegemónica, siendo desvalorizada mediante el pensamiento cartesiano que le atribuye

características subalternas como la docilidad, la sumisión, la obediencia, el sacrificio, los cuidados, la domesticidad y la maternidad hegemónica e idealizada, manteniendo de tal forma “la matriz binaria que ha establecido que existen temas del sujeto universal, siempre con la H mayúscula que vincula lo Humano al Hombre, y temas de la domesticidad parcializada, reducida, minorizada” (Segato, 2016, p. 105). En este sentido, es mediante la dicotomía cartesiana cuerpo-mente como se perpetúan los estereotipos de género que enaltecen a los hombres por su racionalidad y subordina a las mujeres por su terrenidad. Mientras los hombres son situados en el mundo inmaterial de la mente y la creación, las mujeres y personas gestantes son relegadas al terreno natural del cuerpo y la *procreación*.

Cuando una mujer se convierte en madre, es impregnada por el paradigma cartesiano que la concibe socialmente como un cuerpo al servicio de los demás, un organismo sin criterio condicionado por las emociones, los procesos naturales y lo carnal. “Parir un hijo y criarlo es haber cumplido lo que el patriarcalismo, unido a la fisiología, convierte en la definición de feminidad”, escribe la intelectual estadounidense Adrienne Rich (2019) en su obra *Nacemos de mujer*, reflejando una crítica profunda a cómo institución patriarcal ha definido y limitado la identidad femenina a la capacidad biológica de las mujeres para dar a luz y cuidar a los hijos (Rich, 2019, p. 82). En este sentido, podría afirmarse que la institución de la maternidad patriarcal que durante siglos ha controlado la libertad y la agencia femenina se encuentra cimentado en el pensamiento cartesiano que subordina a las mujeres y personas gestantes al plano de lo corporal, reduciéndolas a su capacidad reproductiva e imponiendo una maternidad hegemónica, obligatoria, biologicista, naturalizada y esencialista para justificar tanto los roles de género restrictivos como la supremacía masculina.

Reducir la feminidad y, por consiguiente, la maternidad a una serie de funciones biológicas como la gestación, el parto y la lactancia, implica ignorar la tremenda complejidad subjetiva, emocional, social y psicológica de la experiencia materna: “Experimentamos no solo cambios físicos, carnales, sino también de carácter. Aprendemos, a menudo mediante una autodisciplina dolorosa y una autocauterización, aquellas cualidades que se nos suponen innatas” (Rich, 2019, p. 82). Como consecuencia, la maternidad hegemónica es concebida como un destino natural e inevitable para las mujeres y personas gestantes, reforzando los estereotipos de género que limitan su existencia a la esfera doméstica y negándose a comprender la vivencia materna como una construcción sociocultural que varía dependiendo del contexto histórico. Al separar mente y cuerpo, se desconsidera cómo las experiencias corporales afectan, moldean y configuran la subjetividad materna y viceversa, pasando por alto el hecho de que la maternidad no es solo una función biológica sino también una experiencia profundamente subjetiva que transforma los afectos, la identidad y la percepción de sí misma.

El cuerpo ha terminado siendo tan problemático para las mujeres que a menudo han preferido prescindir de él y viajar como un espíritu incorpóreo. Pero esta reacción en contra del cuerpo está derivando hacia la síntesis con los nuevos planteamientos del actual poder inherente a la biología femenina, opuesto al poder culturalmente desviado [...] Lo que al final me entusiasmó fue la determinación de anular la separación entre el cuerpo y la mente [...] Poco a poco, empecé a comprender la paradoja que había en «mi» experiencia como madre [...] y sólo vertiendo la ilusión de mi unicidad podía acariciar la esperanza de tener una vida auténtica como mujer. (Rich, 2019, p. 85)

A través de la cita anterior, es posible distinguir cómo Rich (2019) aborda la compleja relación entre el cuerpo y la subjetividad en el contexto de la maternidad y la experiencia femenina, proporcionando una crítica al pensamiento cartesiano al señalar que las mujeres han tendido a evadir la corporalidad debido a la opresión, desvalorización y estigma social vinculado con el cuerpo femenino. A raíz de la dicotomía cartesiana cuerpo-mente, es como las mujeres han idealizado un estado “espiritual” incorpóreo en lugar de integrar el cuerpo y la subjetividad materna, intentando escapar de su experiencia corporal al ocultar su dolor físico y agotamiento para enfocarse en alcanzar las expectativas de la maternidad idealizada; al buscar validación mediante logros profesionales o académicos, deslindando su experiencia materna y su identidad pública; al adoptar prácticas que ignoran sus necesidades corporales para recuperar su figura pre-embarazo y cumplir con los estándares hegemónicos de belleza; y por último, al evitar enfrentar o expresar su sufrimiento físico o emocional, buscando maneras de desconectarse de las realidades corporales del parto y la crianza (Rich, 2019, p. 83).

Rich (2019) reconoce que, a pesar de la interiorización cartesiana de las mujeres con respecto a la subalternidad de lo corporal, el poder inherente a los cuerpos maternos debe ser reivindicado y entendido desde su interconexión con la subjetividad materna, proponiendo una comprensión de la maternidad que transgreda la institución patriarcal e integre tanto el cuerpo como la mente de las madres con el propósito de que puedan experimentar una vida más libre, auténtica y significativa: “la biología femenina [...] tiene implicaciones mucho más radicales de lo que hasta ahora hemos podido apreciar [...] A fin de vivir una vida humana plena [...] debemos captar la unidad y resonancia de nuestro cuerpo, nuestro vínculo con el orden natural, el fundamento físico de nuestra inteligencia” (Rich, 2019, p. 84). Así es como la académica estadounidense proporciona un análisis revolucionario de la maternidad al explorarla desde dos

perspectivas: como institución patriarcal y como experiencia personal y transformadora, subrayando su potencial para subvertir su propia institucionalización y, por consiguiente, crear conexiones sinceras y generar un profundo autoconocimiento.

B. Vacíos feministas como potencial de innovación

Retomando ciertas cuestiones del capítulo anterior del presente proyecto de investigación doctoral, es pertinente volver a mencionar que son las pensadoras del feminismo de la diferencia quienes reconocen en la maternidad el lugar donde se depositaron unos significados opresivos para las mujeres y, por esta misma razón, argumentan que deben de ser reapropiados según valores positivos formulados desde las mujeres mismas. Dentro del grupo de feministas de la diferencia que buscan revalorizar la maternidad, se encuentra la académica estadounidense Adrienne Rich con su emblemática obra *Nacemos de mujer* (2019) en donde conduce a una poderosa reapropiación de la maternidad, así como del propio cuerpo y vivencias de las mujeres. Al separar la institución de la experiencia, la autora realiza una dura crítica en contra de la maternidad hegemónica regida por mandatos y normas patriarcales de la modernidad para imaginar la posibilidad de realización personal de las mujeres mediante la valoración de la experiencia materna.

Debido a que el proyecto de investigación se alinea con ciertos postulados teóricos del feminismo de la diferencia, al igual que su concepción de la maternidad como fuente de poder, creatividad, conocimiento e incluso, resistencia femenina, a continuación se evidenciarán algunos vacíos existentes en la teoría de Adrienne Rich (2019), una de sus pensadoras representativas, al analizarla desde la perspectiva del nuevo materialismo feminista con el

propósito de replantearlos y comprenderlos a partir de su enorme potencial de innovación. Si bien Rich (2019) constituye hasta la fecha una de las figuras fundamentales del movimiento feminista, es posible identificar algunas carencias importantes al comparar sus aportes con los principios del nuevo giro materialista. Para comenzar, uno de los principales vacíos en su teoría es la falta de una comprensión materialista del cuerpo materno como un agente activo y dinámico al conceptualizarlo meramente como un territorio donde el patriarcado inscribe sus normas y restricciones: “La «institución de maternidad» es la maternidad bajo el patriarcado: el conjunto de suposiciones y normas, de reglamentos y controles que secuestra la experiencia, la ordena de acuerdo a un poder ajeno y domestica esa parcela de las vidas de millones de mujeres” (Rich, 2019, p. 18).

Aun cuando la académica estadounidense concibe la maternidad como una experiencia compleja y en ocasiones conflictiva, falla en reconocer al cuerpo materno como un agente que participa de manera activa en el proceso de materialización de la experiencia maternal, afectando y siendo afectado por sus interacciones tanto con otros cuerpos como con el entorno que lo rodea: “No hay nada revolucionario en el control que ejercen los hombres sobre los cuerpos femeninos. El cuerpo de la mujer es el territorio donde se erige el patriarcado” (Rich, 2019, p. 103). Así es como, en lugar de adoptar una perspectiva donde el cuerpo responde y reacciona de manera activa al entorno que le rodea, la teoría de Rich (2019) solamente entiende al cuerpo materno como un ente pasivo afectado por el sistema patriarcal, sin el mismo grado de agencialidad que propone el nuevo giro materialista.

Otro de los vacíos existentes en la teoría de Rich (2019) sobre la maternidad al compararla con los principios del nuevo materialismo feminista, es la limitación en la concepción relacional de la experiencia, el cuerpo y la subjetividad materna. Desde el enfoque de la autora, la

maternidad es entendida como una relación de la mujer con su hijo y con el sistema patriarcal sin considerar su interacción con otros cuerpos, objetos y entornos, dejanda inexplorada la compleja red de interacciones que influye en la materialización del cuerpo materno y transforma la experiencia de las madres: “La dependencia del hijo varón de la mujer en primer lugar, el espectáculo de las mujeres produciendo vida nueva a partir de sus cuerpos [...] la necesidad de las mujeres para los hombres [...] son elementos que debemos reconocer en cualquier intento por cambiar las instituciones que los han hecho germinar” (Rich, 2019, p. 102). Así, Rich (2019) analiza la maternidad en relación con el sistema de poder patriarcal al mismo tiempo que pasa por alto la dimensión intermaterial, interdependiente e interafectiva de la experiencia materna, restringiendo el potencial transformador que el nuevo giro materialista le asigna.

Posteriormente, se encuentra la carencia teórica de Rich (2019) que corresponde con la subestimación de la afectividad encarnada que acompañan la experiencia materna, desechando el entendimiento de los afectos y las emociones como fuerzas tangibles que transforman e influyen en los procesos de materialización del cuerpo y la subjetividad de la madre: “Los vínculos emocionales entre la madre y sus hijos están sometidos a la tensión creada por el grupo parental paterno [...] «la cooperación económica y la transferencia de la propiedad entre el padre y el hijo» se imponen debilitando la autoridad psicológica y emocional de la madre” (Rich, 2019, p. 108). De tal forma, la intelectual estadounidense concibe la afectividad de la madre como fuerzas abstractas limitadas a la relación con su hijo, limitando su análisis al no poder explorar cómo los afectos —como el amor, la culpa, el miedo o el dolor— son materialidades dinámicas con influencia directa sobre el cuerpo materno, sus transformaciones y reconfiguraciones.

Asimismo, es posible identificar otro vacío en la teoría de Rich (2019) sobre la maternidad al compararla con los principios del nuevo giro material, el cual consiste en la ausencia de

inclusión de diversas configuraciones de la maternidad más allá del binarismo sexo-genérico, el biologicismo y la cisheteronorma. Aun cuando los aportes de la autora sobre la heternormatividad en su texto “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (1980) conforman gran parte de los cimientos del feminismo lésbico o lesbofeminismo, lo cierto es que en su obra *Nacemos de mujer* (2019) falla al no concebir la pluralidad de las experiencias maternas, desde personas dentro y fuera del espectro sexo-genérico hasta mujeres trans*, travestis y/o intersexuales sin la capacidad de gestar que encarnan maternidades no biológicas. Tal es el caso que, en el preludio titulado “Presunciones que no han sido examinadas” de la edición publicada por Traficantes de Sueños en 2019, se incluye la siguiente nota al pie de la editora:

“Algunas personas pueden sostener, con razón, que *Nacemos de mujer* es un título que excluye a los hombres trans o personas no-binarias que pueden gestar y parir. Hemos decidido mantener el título, y uno de los objetivos de esta introducción es poner en contexto el libro que tienes entre manos. La maternidad no pertenece únicamente de la identidad «mujer»; la «institución» afecta del mismo modo, y con otros muchos matices, a las identidades trans. Para analizarla hará falta otro libro, y esto es una invitación”. (León, 2019, p. 15)

Continuando con la la carencia teórica de Rich (2019) sobre la maternidad al compararla con los principios del nuevo giro material, es posible detectar un vacío con respecto a la vulnerabilidad y precariedad material de los cuerpos maternos en sus entornos sociales y políticos, especialmente del sur global. Si bien la autora destaca los aspectos emocionales y psicológicos de la experiencia

materna, es cierto que no profundiza en cómo el cuerpo materno está expuesto a la vulnerabilidad y precariedad del contexto ni la manera en la cual el entorno tanto material como social influye en aquella experiencia (Rich, 2019, p. 355). Desde el interior de la corriente del nuevo materialismo feminista, estos aspectos son fundamentales para entender la maternidad debido a que todos los cuerpos, incluyendo los maternos, son vistos como entidades afectadas por condiciones materiales y sociales, como las políticas de cuidado, la economía y las estructuras de salud pública (Grosz, 1994, p. 19).

No es hasta aproximadamente una década después de la primera publicación de su obra *Nacemos de mujer* cuando, en una nueva introducción, Rich (2019) reconoce sus privilegios de raza y clase y evidencia los sesgos que le han generado para subrayar la manera en la cual el entorno sociopolítico influye en la multiplicidad de experiencias maternas, ahondando en temas que atraviesan a mujeres racializadas, indígenas, migrantes y/o precarizadas cuyos derechos humanos y reproductivos han sido vulnerados durante siglos debido a la superioridad blanca, el racismo, el clasismo, la xenofobia y la colonialidad, como lo es el tema de la esterilización forzada con intenciones eugenésicas y punitivas:

Como mujer blanca, de clase media y educada, que a finales de los años cincuenta tuvo que rogar y argumentar para conseguir la esterilización después de haber tenido tres hijos, al principio sólo entendí que la esterilización a demanda era tan necesaria como el aborto legal y gratuito. (Rich, 2019, p. 38)

Por último, es posible identificar un vacío final en la teoría de Rich (2019) sobre la maternidad al compararla con los principios del nuevo giro material, el cual consiste en la falta de una

propuesta de transformación social que tome en cuenta cómo las condiciones materiales de los cuerpos maternos, desde el acceso a la salud, la protección en el trabajo y los recursos económicos, son centrales para cualquier cambio transversal y significativo en la experiencia de la maternidad: “Necesitamos imaginar un mundo en el cual [...] las mujeres crearán de verdad la nueva vida, dando a luz no sólo niños [...] sino visiones y pensamientos imprescindibles para apoyar, consolar y transformar la existencia humana [...] La sexualidad [...] el poder y la intimidad cobrarán significados nuevos, y el pensamiento mismo se transformará” (Rich, 2019, p. 362).

Aunque la denuncia que Rich (2019) plantea sobre la opresión, dominio y control de la maternidad institucionalizada sobre las experiencias de las madres es de inmenso valor, es necesario señalar que su enfoque tiende a centrarse en los aspectos simbólicos y psicológicos de esta opresión sin proponer una reestructuración de la maternidad desde su misma materialidad, afectividad y vulnerabilidad corporal. Su enfoque, por ende, limita el potencial político de la maternidad como agente de cambio social debido a que este no puede centrarse únicamente en aspectos simbólicos o psicológicos, sino que debe considerar asimismo la materialidad de la maternidad como base para propiciar la justicia social de manera transversal. Rich (2019), por ende, subestima la relevancia las condiciones materiales de la maternidad al no reconocer al cuerpo materno como un agente que participa de manera activa en el proceso de materialización de aquella experiencia, afectando y siendo afectado por sus interacciones tanto con otros cuerpos como con el entorno que lo rodea.

A manera de resumen, podría argumentarse que, incluso cuando los aportes de la académica estadounidense Adrienne Rich (2019) son fundamentales para el movimiento feminista al cuestionar y denunciar la institución de la maternidad patriarcal, es cierto que

presentan vacíos importantes en comparación con los principios del nuevo giro materialista basado en la agencialidad del cuerpo humano y, en este caso, materno. Se eligió abordar la teoría de la maternidad de Rich (2019) pues, además de ser una de las que más se alinea con el proyecto de investigación doctoral por enfrentarse al discurso de la maternidad hegemónica, se tiene como objetivo plantear un entendimiento materialista de la experiencia maternal a partir de la reivindicación de los vacíos mencionados, comprendiéndolos no como un defecto sino como un potencial de innovación.

A raíz de la laguna teórica abordada anteriormente, es como se justifica la necesidad de construir un concepto renovado de la maternidad desde el paradigma no dualista ni cartesianista del nuevo materialismo que reformule la comprensión de la experiencia de las madres al hacer énfasis en la agencia, dinamismo y diversidad de las corporalidades maternas, así como en las afectividades encarnadas que moldean, influyen y transforman sus procesos de materialización. Dichas carencias de la teoría de Rich (2019), a su vez, abren la posibilidad de desarrollar un modelo de lectura novo-materialista con el propósito de generar una aproximación a la representación de la maternidad que permita un entendimiento más complejo al romper con las dicotomías, el biologicismo y los prejuicios esencialistas que la envuelven.

Al interior del nuevo giro materialista, la maternidad es entendida como un constante devenir configurado por una pluralidad de experiencias relacionales, interdependientes, interafectivas, materialmente situadas y encarnadas en el cuerpo materno, el mismo que es construido activa y dinámicamente en un entorno que incluye no solo la dimensión simbólica y social, sino también el terreno material, emocional y afectivo. Ergo, más allá de estudiar y reflexionar sobre la representación de la maternidad en *Casas vacías* de Navarro (2019) y *Las malas* de Sosa Villada (2019), el presente proyecto de investigación tiene como propósito

configurar una nueva categoría de análisis y modelo de lectura desde la perspectiva del nuevo materialismo feminista: la corpomaternidad.

C. Nuevo materialismo feminista: Hacia un feminismo no dualista

Como seres humanos habitamos irrevocablemente el mundo de lo material. Nos encontramos inmersos en materia, afectados por materia, configurados por materia. Somos materia; devenimos materia. Nuestra existencia es indisociable de una infinidad de microorganismos e inmensidad de seres vivos, reacciones celulares y eventos cósmicos; desastres naturales, organismos externos y estructuras socioeconómicas que producen y reproducen las condiciones de nuestra cotidianidad (Coole & Frost, 2010, p. 1). ¿Por qué, entonces, menospreciamos el poder de la materia? ¿Por qué desestimamos la complejidad de su materialización y nos rehusamos a reconocer su trascendencia en nuestras teorías? A lo largo de la historia de la filosofía, como se ha constatado con anterioridad, lo material ha sido relegado al margen del conocimiento por ser concebido superficial e irrelevante, como si la mente, subjetividad, conciencia, alma, lenguaje y emociones estuvieran disociadas de su palpable materialización (Coole & Frost, 2010, p. 2).

A raíz de este vacío teórico es como surge, durante las últimas décadas, un creciente paradigma dentro de la teoría feminista conocida como el nuevo materialismo feminista, el cual permite pensar en una política encarnada, situada y renaturalizada al cimentarse en la filosofía monista spinoziana que transgrede los dualismos del pensamiento cartesiano y resitúa al ser humano en un continuo con la naturaleza. Originada por de Baruch Spinoza en el siglo XVII, la filosofía monista desarticula la separación entre la naturaleza y el ser humano propia de la dicotomía cuerpo-mente al constatar que son dos caras de una misma moneda debido a que

ambos términos se encuentran íntimamente imbricados y no existe ninguna jerarquía ni subordinación (Cano, 2015, p. 38). Cuerpo y mente, mente y cuerpo, son una misma sustancia: “La mente es la idea del cuerpo, mientras que el cuerpo es el objeto de la mente [...] La subjetividad, pues, tiene una dimensión corporal, y el cuerpo es a su vez una interacción de complejas fuerzas simbólicas y sociales” (Cano, 2015, p. 38).

A través de su obra *Ética* (2000), una de las obras maestras de la filosofía universal publicada por sus colegas el mismo año de su muerte en 1677, Spinoza argumenta que solo existe una sustancia en el universo: “la Naturaleza total, Dios o la Sustancia única e infinita” (Spinoza, 2000, p. 16). De acuerdo con el filósofo neerlandés, todo lo que existe en el mundo — desde nuestras experiencias e ideas hasta la realidad y materialidad que nos rodea— es una manifestación o forma de expresión de esta sustancia única nombrada Dios/Naturaleza, de la que todo procede y a la que todo se refiere: “Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado [...] todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas [...] todas las cosas han sido predeterminadas [...] por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios” (Spinoza, 2000, p. 67).

No existen otras sustancias independientes de Dios/Naturaleza pues, como sostiene Spinoza (2000), Dios no es un ser personal, ni una entidad separada del mundo; Dios es el mundo mismo, el principio que subyace en absolutamente todas las cosas (Spinoza, 2000, p. 18). Desde la perspectiva spinoziana, la sustancia única Dios/Naturaleza es entendida como infinitos atributos que se manifiestan de diversas formas, siendo el pensamiento —correspondiente al mundo del alma, las ideas y la mente— y la extensión —correspondiente al mundo físico y material— los mayores atributos percibidos por los seres humanos (Spinoza, 2000, p. 236). Tanto el cuerpo como la mente, por ende, son dos aspectos de una misma realidad, dos atributos de la

sustancia única Dios/Naturaleza, argumento que el filósofo neerlandés plantea mediante las siguientes palabras:

¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto posee de un pensamiento estrechísimamente unido a cierta partícula de la cantidad? [...] Todo lo que el alma entiende bajo una especie de eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad [...] En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios. (Spinoza, 2000, p. 260)

En este sentido, Spinoza (2000) sostiene que el alma/mente no controla al cuerpo/materia, ni el cuerpo/materia controla al alma/mente; simplemente, ambos expresan lo mismo desde diferentes planos al encontrarse intrínsecamente entrelazados debido a que todo lo que sucede en el ámbito corporal tiene un correlato en el ámbito mental y viceversa. Trascendiendo el paradigma dicotómico que fragmentan el mundo en normativas y otredades, el pensamiento spinoziano entiende la materialidad como la manifestación dinámica de formas infinitas, lo cual permite interpretar las diferencias y singularidades como parte de la naturaleza en lugar de desviaciones de una norma hegemónica que genera violentas exclusiones (Cano, 2015, p. 38). Por consiguiente, la filosofía monista de Baruch Spinoza proporciona una manera de comprender la diferencia desde la multiplicidad y el mundo desde la pluralidad, negándose a reproducir la lógica cartesiana que establece la diversidad como el exterior constitutivo de la hegemonía.

A partir del pensamiento spinoziano es como se cimienta el paradigma del nuevo materialismo feminista que permite pensar una política feminista encarnada, situada y renaturalizada que transgrede las dualidades antropocéntricas, abogando por la pluralidad y apostando por la “multiplicidad de posibilidades situadas en fenómenos concretos para activar estrategias de intervención feministas en estructuras de poder jerárquicas” (Revelles-Benavente, 2024, p. 379). Desde este punto de vista, es posible constatar que el nuevo materialismo feminista surge como una reacción crítica a los enfoques postmodernistas y postestructuralistas que, de acuerdo con sus pensadoras, habían dado demasiada prioridad al lenguaje, la significación, el discurso, la cultura y las construcciones sociales a expensas de lo material, es decir, de los cuerpos, la naturaleza y el mundo físico (Coole & Frost, 2010, p. 3).

Originado durante la década de los noventa en el mundo anglosajón, el nuevo materialismo feminista emerge en oposición al giro lingüístico, propio de las filosofías postestructuralistas, cuando varias pensadoras que ahora pertenecen a esta teoría consideran necesaria la creación de un nuevo giro materialista que revalorice lo material y lo corpóreo, planteando así una interacción más compleja entre lo material y lo discursivo (Coole & Frost, 2010, p. 3). Tal cuestión es expresada por las académicas versadas en dicha corriente teórica, Diana Coole y Samantha Frost (2010), mediante la siguiente reflexión: “Everywhere we look, [there are] insistent demands for more materialist modes of analysis and for new ways of thinking about matter and processes of materialization [...] We interpret such developments as signs that the more textual approaches associated with the so-called cultural turn are increasingly being deemed inadequate for understanding contemporary society” (Coole & Frost, 2010, pp. 2-3). En este contexto, el nuevo materialismo feminista se construye en oposición al giro lingüístico caracterizado por el descuido de la agencia de la materia con el objetivo de transformar la

perspectiva hacia lo real y replantear el asunto de la materialidad para reconocer la trascendencia de los factores materiales en la configuración de las sociedades, así como la circunscripción de las perspectivas humanas.

En tal sentido, uno de los principales propósitos del nuevo materialismo es encontrar una manera de teorizar la inter-implicación de lo discursivo y lo material, lo natural y lo cultural, el cuerpo y su construcción social de una manera más respetuosa con la agencia de la materia. Por consiguiente, esta nueva teoría busca encontrar una manera de otorgarle a la materia un papel más activo en la inter-implicación de cada uno de estos aspectos, pues para transgredir el pensamiento cartesiano basado en dualidades, las autoras del nuevo materialismo coinciden en la necesidad de mostrar cómo el cuerpo y la mente, así como la naturaleza y la cultura, se encuentran tan profundamente imbricadas que sería una tremenda equivocación entenderlas como realidades separables (Coole & Frost, 2010, p. 6). La preocupación por la agencia de la materia y los procesos de materialización es, por lo tanto, una característica clave del nuevo materialismo, en relación no solo con el cuerpo, el sexo y el género, sino con todos los aspectos del mundo material.

Antes de proseguir con una breve genealogía del nuevo materialismo feminista, es pertinente señalar que dicha teoría no se relaciona directamente con los enfoques materialistas que fueron populares en otro tiempo, como la fenomenología existencial o el marxismo estructural. Siguiendo las aclaraciones proporcionadas por las pensadoras de esta corriente teórica, Diana Coole y Samantha Frost (2010), es posible mencionar que el término “nuevo” materialismo es utilizado para, por un lado, honrar la vasta herencia materialista premoderna que precede dicha teoría y, por otro, enfatizar la incorporación del contexto contemporáneo con la finalidad de redescubrir y resignificar las tradiciones materialistas de antaño desde una

perspectiva renovada (Coole & Frost, 2010, p. 4). Asimismo, ambas autoras explican cómo se ha difundido la pluralización de la categoría “nuevos materialismos feministas”, la cual indica la existencia de una serie coetánea de iniciativas distintivas que, al reflejar múltiples niveles de materialización, resisten cualquier simple amalgamamiento (Coole & Frost, 2010, p. 4). Si bien esta teoría actualizada parte de tradiciones materialistas más antiguas, su fortaleza reside en el propósito de impulsar la corriente en nuevas direcciones al generar reflexiones innovadoras y descubrimientos sin precedentes con y para la materia, la naturaleza, la vida, la producción y la reproducción.

Reanudando el hilo previo de pensamientos, es importante enfatizar que el nuevo materialismo feminista toma potencia como corriente filosófica a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, cuando diversas filósofas y teóricas feministas comienzan a cuestionar la preeminencia del lenguaje y la cultura como los principales factores en la construcción de la realidad y la identidad. Respondiendo al renovado interés en la materialidad, el cuerpo, la biología y la naturaleza para reconfigurar la comprensión del mundo, el nuevo materialismo feminista consolida un enfoque basado en la reconceptualización de lo tradicionalmente concebido como materia al hacer hincapié en el mundo tangible y abordar el desequilibrio propiciado por las teorías cimentadas en el constructivismo radical (Jagger, 2015, p. 321).

Aun cuando gran parte de la perspectiva del nuevo materialismo aprueba las ideas básicas del posestructuralismo feminista sobre el hecho de que la naturaleza es mediada por nuestro acceso al mundo, esta nueva teoría trasciende dicho postulado al argumentar que, para comprender su fuerza completa, es necesario pensar el papel constitutivo del lenguaje y el significado en relación con las interacciones con el mundo material. Plasmando esta noción con las propias palabras de la socióloga inglesa Gill Jagger (2015): “The new material feminisms

attempt to [...] find a way of theorizing the interimplication of the discursive and the material, the natural and the cultural, the body and its social construction [...] the neglect of the agency of matter [...] is considered the most problematic features of the preoccupation with language and signification, the social and the discursive, that characterizes the linguistic turn” (Jagger, 2015, p. 322). Desde esta perspectiva, la teoría del nuevo materialismo feminista surge como respuesta a las limitaciones de enfoques previos, especialmente el posestructuralismo y el constructivismo social, que han dejado en el olvido a la materialidad al privilegiar el lenguaje y las representaciones discursivas propias del giro lingüístico.

Naturaleza y cultura, cuerpo y mente, como se ha mencionado con anterioridad, son binomios arraigados a la misma lógica cartesiana que fragmenta en dualidades el paradigma existente y establece una separación inexorable entre ambos extremos. Al interior de este contexto dicotómico que durante siglos se estableció como incuestionable, es como se gesta la corriente filosófica del nuevo materialismo feminista con la determinación de reformular y resignificar la relación entre la naturaleza y la cultura al impugnar su separación y confirmar su intrínseco estado de interconexión y constante coproducción. En dicho sentido, el nuevo materialismo se rehúsa a pensar al cuerpo y la naturaleza como trasfondos pasivos de la cultura para, en su lugar, otorgarle un enorme reconocimiento a la agencia que constituye la materia misma.

Explicado con otras palabras, esta nueva teoría critica el enfoque postestructuralista arraigado en los efectos culturales de la constitución del cuerpo y rechaza los relatos constructivistas que conciben a la materia como una base fija e inerte para la interpretación cultural, arrebatándole su agencia (Jagger, 2015, p. 322). Tomando en cuenta dichas consideraciones, es posible constatar que el nuevo materialismo feminista aborda el tema de la

materialidad, el cuerpo, la naturaleza y la biología desde un enfoque innovador que transgrede las dicotomías de la lógica cartesiana con el propósito de evidenciar cómo las fuerzas materiales participan activamente en la creación de subjetividades, relaciones sociales y formas de ver el mundo, cuestión expresada por la socióloga Gill Jagger (2015) en la siguiente frase:

A concern with the agency of matter is thus a key feature of the new materialism, in relation to [...] all aspects of the material world, all aspects of that which is designated “nature” in opposition to that which is designated “culture,” including, for some, the environment [...] Uniting the various strands in the new materialism, then, is a broad aim to give the materiality of matter a more active role. This [...] involves rethinking the nature/culture dichotomy to recognize that it is not just that nature and/or matter are products of culture, but that culture is also in some sense a product of nature. Indeed, nature is that without which culture wouldn’t exist at all. (Jagger, 2015, p. 322)

Si bien el nuevo “giro material” ocurre desde distintas partes de la filosofía, es al interior del pensamiento feminista donde empieza a tomar una fuerte relevancia con las propuestas de diversas autoras e intelectuales renombradas como Donna J. Haraway (1991), Rosi Braidotti (2000), Myra J. Hird (2004), y Elizabeth Grosz (1994), Karen Barad (2023), Stacy Alaimo (2010) y Sara Ahmed (2017). Comenzando el breve mapeo genealógico de las figuras claves del nuevo materialismo feminista, es imprescindible abordar los aportes de la filósofa estadounidense destacada en el campo de los estudios de ciencia y tecnología, Donna J. Haraway (1991), los cuales son esenciales para entender cómo esta nueva teoría ha reformulado las

relaciones de poder, los cuerpos, la naturaleza, las tecnologías y las subjetividades desde la complejidad y el rechazo a la dualidad.

A lo largo de uno de los textos más influyentes en el movimiento feminista, *Manifiesto para cyborgs* (1991), Haraway establece una potente crítica la lógica cartesiana cimentada en la dicotomía cuerpo/mente, naturaleza/cultura, hombre/mujer y biología/tecnología, desafiando de tal forma los dualismos fundamentales del pensamiento occidental. Configurado por la filósofa como una figura que trasciende las dicotomías, el *cyborg* es un híbrido entre lo humano, lo animal y lo tecnológico, es una entidad que habita las fronteras y mezcla elementos que tradicionalmente han sido separados por la filosofía cartesiana y el pensamiento moderno: “Un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción [...] vive en mundos ambigualmente naturales y artificiales [...] es una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal” (Haraway, 1991, p. 253).

Además de criticar el esencialismo dicotómico del paradigma occidental mediante su concepto de *cyborg*, Haraway (1991) transgrede las nociones esencialistas y naturalizadas del cuerpo y la identidad femenina cuando cuestiona el determinismo biológico que concibe a las mujeres como entidades biológicas fijas y, en su lugar, propone una lectura de las identidades de género como construcciones moldeadas por las relaciones materiales y tecnológicas (Haraway, 1991, p. 255). Al desafiar las divisiones tradicionales entre naturaleza y cultura, humano y máquina, y género y biología, el *Manifiesto para cyborgs* (1991), se ha convertido en una piedra angular del nuevo materialismo feminista que reivindica de la fluidez de los cuerpos y enfatiza su constante reconfiguración por parte de fuerzas externas como la ciencia, la política, la cultura y la tecnología. Mediante sus aportes al giro material, Donna J. Haraway (1991) ofrece una visión del futuro donde las fronteras entre lo humano y no humano, biológico y tecnológico,

natural y cultural se disuelven, dando lugar a nuevas formas de entender el cuerpo, el género y la materialización como construcciones en continuo proceso de cambio y transformación.

Este es un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin [...] Un mundo *cyborg* podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios. La lucha política consiste en ver desde las dos perspectivas a la vez, ya que cada una de ellas revela al mismo tiempo tanto las dominaciones como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico. (Haraway, 1991, pp. 254-263)

Paralelo a la figura del *cyborg* harawayano, se encuentra el planteamiento del sujeto nómada constituido por la filósofa y teórica feminista ítalo-australiana Rosi Braidotti (2000), quien utiliza este concepto con el propósito de transgredir la noción fija y unificada de la identidad y, en consecuencia, abrir paso a una subjetividad caracterizada por la fluidez, movilidad y capacidad de transformación. A través de su obra *Sujetos nómades* (2000), considerado uno de los textos fundamentales para el nuevo materialismo feminista y el feminismo postestructuralista, Braidotti rompe con los modelos tradicionales de identidad que el feminismo había heredado de la filosofía occidental, como el pensamiento cartesiano y su lógica dicotómica, para proponer un entendimiento más dinámico, móvil y fluido de la subjetividad: “El sujeto nómada es mi propia figuración de una interpretación situada, posmoderna [...] es una ficción política que me permite

analizar detalladamente las categorías establecidas y los niveles de experiencia y desplazarme por ellos: desdibujar las fronteras sin quemar los puentes” (Braidotti, 2000, p. 30).

Renovando el concepto de posthumanismo, la filósofa ítalo-australiana plantea una visión del sujeto no como una entidad cerrada, inmutable y autónoma, sino como una entidad en perenne metamorfosis debido a su permanente interacción con diversas fuerzas externas como su entorno, las tecnologías y la naturaleza. Acorde a su crítica al sujeto cartesiano basado en el pensamiento dicotómico que separa la mente del cuerpo y concibe al individuo como fijo y racional, Braidotti (2000) propone un sujeto nómade, poshumano, fluido y relacional, caracterizado por su capacidad de cambiar, transformarse y ser afectado por las interacciones materiales con el mundo tanto biológico como tecnológico: “El devenir nómade [...] constituye una proximidad empática, una interconectividad intensa [...] los desplazamientos nómades designan un estilo creativo de transformación; una metáfora performativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento insospechadas” (Braidotti, 2000, p. 32).

Retomando el concepto filosófico de “devenir”, cimentado por los filósofos Deleuze y Guattari (1972), Braidotti (2000) afirma que tanto los sujetos como los cuerpos no son entidades estáticas, sino que están constantemente afectando y siendo afectados por el mundo material que los rodea, consolidando así una percepción de la materialidad basada en la agencia propia y la capacidad de transformarse tanto a sí misma como a los sujetos que interactúan con ella (Braidotti, 2000, p. 29). Al desestabilizar las nociones rígidas y esencialistas de la subjetividad y la materialidad asociadas al cartesianismo occidental, las contribuciones de Braidotti (2015) son fundamentales para entender cómo el nuevo materialismo feminista desafía los dualismos tradicionales y replantea la relación entre el cuerpo, la materia y la identidad desde una

perspectiva feminista poshumana. Tal cuestión es abordada por la pensadora ítalo-australiana de la siguiente manera:

El punto de partida de la mayor parte de las redefiniciones feministas de la subjetividad es una nueva forma de materialismo que desarrolla el concepto de materialidad corporal poniendo énfasis en la estructura corporizada, y por lo tanto sexualmente diferenciada, del sujeto hablante. En consecuencia, reconcebir las raíces corpóreas de la subjetividad es el punto de partida para iniciar un proyecto epistemológico del nomadismo. El cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. En otras palabras, el énfasis feminista en la corporización va de la mano con un repudio radical del esencialismo. (Braidotti, 2000, p. 29)

Romper con el esencialismo desmantelando las ideas que limitan la identidad, la corporalidad y la subjetividad a características inmutables o esenciales es uno de los propósitos principales del nuevo materialismo feminista. Al interior del movimiento feminista, el esencialismo implica la creencia de que existen características innatas, naturales e invariables determinadas de manera biológica que definen a las mujeres y a los hombres, cuestión que es rechazada por la nueva corriente materialista al argumentar que, además de limitar y estereotipar a las personas, ignora la complejidad de las interacciones materiales, sociales y culturales que configuran y moldean a los sujetos: “[the new materialism] allows us to see [...] that the binary constitution of sexual difference is open to challenge and reconfiguration [...] it becomes a product of boundary-

making practices in the intra-action between the material and the discursive rather than an immutable, ontological difference” (Jagger, 2015, p. 323).

Myra J. Hird (2004), académica canadiense, cuestiona el esencialismo de género desde una perspectiva materialista, argumentando que la construcción del género no está limitada a la biología humana en sentido estricto debido a que es moldeada por las interacciones materiales con el ambiente que lo rodea. A través de su texto “Feminist Matters. New Materialist Considerations of Sexual Difference” (2004), la autora plantea el entendimiento del género no como una identidad fija, estática y determinada únicamente por el discurso, sino como una subjetividad que se desarrolla en diálogo con las materialidades que rodean e integran el cuerpo humano (Hird, 2004, p. 223). Desde este enfoque, Hird (2004) complementa el entendimiento del género como una construcción del ámbito sociocultural al hacer énfasis en su cimiento material, el cual implica un continuo intercambio y transformación de la materia. Explicado con las mismas palabras de la académica canadiense:

Feminist theory has been keenly involved in the project of uncovering what I have come to the term the ‘culture of matter’. Social constructionism focuses on the developmental and cultural aspects of identity formation and negotiation, figuring sexual difference as that which is compelled through discourse to ‘be’ sexual difference. Yet, critics of social constructionism argue that discussions of discourse and text ultimately erase the materiality of the doer—in other words, that the doer has a material body. (Hird, 2004, p. 223)

Al introducir la noción de fluidez y transformación constante de la materialidad, Hird (2004) no solo desafía las ideas de género tradicionales basadas en el binarismo biologicista, sino que

también abre espacio para pensar en subjetividades más dinámicas e interconectadas que son configuradas en respuesta a diversos contextos y relaciones. Así, la pensadora canadiense teoriza la diferencia sexual más allá del concepto de mujer cuando plantea un entendimiento del cuerpo que desborda la dicotomía sexo-genérica: “la materialidad presenta el cuerpo como un evento positivo en lugar de un origen negado, la acción de un origen ausente es ‘productiva en lugar de representacional’” (Hird, 2004, p. 228). En este contexto, las contribuciones de Myra J. Hird (2004) son imprescindibles para el nuevo materialismo feminista pues contribuyen a una comprensión más compleja de la subjetividad que toma en cuenta la influencia de las relaciones materiales, introduciendo una visión interdisciplinaria que desafía las fronteras entre biología, la filosofía y el feminismo.

Siguiendo esta línea argumentativa que desestabiliza el esencialismo desde una perspectiva materialista, se encuentran los aportes de la filósofa australiana Elizabeth Grosz (1994), quien ofrece un entendimiento de la diferencia sexual que rechaza el binarismo al concebir los cuerpos e identidades de género como procesos en constante transformación. Como concepto, la diferencia sexual es imposible de englobarse en definiciones reduccionistas que solo la conciben en relación a la anatomía y la procreación, el dormitorio y el placer orgásmico al traspasar las fronteras de diversas áreas que aparentemente no le corresponden, siendo más bien una noción en incesante dinamismo y renovación: “Sexual difference is thus a mobile, indeed volatile, concept, able to insinuate itself into regions where it should have no place, to make itself, if not invisible, then at least unrecognizable in its influences and effects” (Grosz, 1994, p. ix).

Configurados tanto por la biología como por el contexto histórico y sociocultural, la materialidad corporal y la subjetividad que conforman la diferencia sexual así como los demás aspectos de los seres humanos son, de acuerdo a la autora, fenómenos dinámicos y relacionales

que se rehúsan a ser contenidos por conceptos esencialistas que subestiman su profunda complejidad: “It is this ability of bodies to always extend the frameworks which attempt to contain them, to seep beyond their domains of control [...] This signals the permeability of the question of sexual difference, its uncontainability [...] its refusal to respect the boundaries separating [...] inside and outside” (Grosz, 1994, p. xi). Al repensar las relaciones entre el interior psíquico y el exterior corpóreo del sujeto, Grosz (1994) plantea otra forma de entender al cuerpo y mente no como dos sustancias distintas, sino como atributos de una misma sustancia. Así, la filósofa australiana retoma la teoría de la banda de *Möbius* planteada por Lacan para mostrar la inflexión de la mente en el cuerpo y del cuerpo en la mente cuando, mediante una especie de torsión o inversión, un lado se convierte en el otro y viceversa (Grosz, 1994, p. xii).

Grosz (1994), al igual que otras teóricas del nuevo materialismo feminista, se opone al paradigma cartesiano que ha dominado la filosofía occidental al argumentar que las experiencias corporales y materiales no pueden ser vistas como opuestas a la mente o a la razón, sino que deben ser concebidas como elementos co-constitutivos de la experiencia humana (Grosz, 1994, p. vii). A lo largo de su obra *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994), la autora desmiente la concepción tradicional del cuerpo como un envase para la mente al proponer una visión del cuerpo como una entidad dinámica y productiva que participa en la construcción de la subjetividad del sujeto. De tal manera, la autora rechaza la creencia de que los cuerpos tienen una esencia fija que determina su subjetividad al subrayar cómo la materialidad corporal, además de ser abierta y cambiante, es moldeada por factores biológicos, culturales, históricos y sociales. En las propias palabras de la filósofa australiana:

If subjectivity is no longer conceived in binarized or dualist terms, either as the combination of mental or conceptual with material or physical elements [...] then other ways of understanding corporeality, sexuality, and the differences between the sexes may be explored [...] All the effects of depth and interiority can be explained in terms of the inscriptions and transformations of the subject's corporeal surface. Bodies have all the explanatory power of minds [...] they are materialities that are uncontainable in physicalist terms alone [...] they are the centers of perspective, insight, reflection, desire, agency [...] Bodies are not inert; they function interactively and productively. They act and react.

(Grosz, 1994, pp. vii, xi)

Al enfatizar la capacidad del cuerpo de moldearse y reconfigurarse, de afectar y ser afectado por el mundo de manera activa, Grosz (1994) rompe con la perspectiva cartesiana que lo entiende como un objeto pasivo, uniforme e inerte. A partir de su concepto “corporalidad volátil” desarrollado en la obra mencionada de manera previa, la pensadora australiana rechaza las jerarquías tradicionales que colocan al cuerpo como subordinado a la mente para, en su lugar, proponer una comprensión del cuerpo como un campo de fuerzas influenciado por la cultura, sociedad, historia, política y biología, así como las relaciones de poder: “the body, or rather, bodies, cannot be adequately understood as ahistorical, precultural, or natural objects in any simple way; they are not only inscribed, marked, engraved, by social pressures external to them but are the products, the direct effects, of the very social constitution of nature itself” (Grosz, 1994, p. x).

En este sentido, Grosz (1994) examina cómo los cuerpos son transformados por sus entornos e interrelaciones con otros cuerpos, destacando no solo la flexibilidad y maleabilidad de

la materia sino también su agencia, al mismo tiempo que explora la relación entre el cuerpo, la materialidad y la subjetividad al cuestionar las dicotomías tradicionales entre mente y cuerpo, naturaleza y cultura. Es posible afirmar, por consiguiente, que los aportes de la filósofa Elizabeth Grosz (1994) son fundamentales para el nuevo materialismo feminista ya que ofrecen una visión innovadora que coloca al cuerpo en el centro de la subjetividad sin caer en el esencialismo, destacando su entrelazamiento con las dinámicas socioculturales y biológicas, así como su interacción y conexión material con el entorno que lo rodea (Grosz, 1994, p. xi). Sus planteamientos, por ende, han sido fundamentales para el desarrollo de teorías feministas que reconocen el papel activo de la materialidad en la construcción del sujeto y la cultura, proponiendo una nueva forma de pensar el cuerpo no como una entidad fija y preconfigurada sino como un agente dinámico en constante devenir.

Siendo la agencialidad de la materia una de las cuestiones principales del giro material, la física y teórica feminista estadounidense Karen Barad (2023) se posiciona como otra de las figuras centrales del nuevo materialismo feminista con su obra *Cuestión de materia* (2023), una compilación de ensayos y entrevistas donde se adentra en la complejidad y el dinamismo de la naturaleza, la biología y la materialidad. Criticando, al igual que las autoras enmarcadas anteriormente, los dualismos tradicionales que han estructurado el pensamiento occidental, Barad (2023) argumenta que la dicotomía cartesiana naturaleza/cultura ha sido uno de los pilares que por siglos ha sustentado la opresión de las mujeres y diversos grupos subordinados que han sido históricamente vinculados al ámbito de lo natural: “La división naturaleza/cultura está en el origen de un vasto abanico de dicotomías aliadas [...] así como sus desigualdades asociadas [...] esta dicotomía es a menudo empleada para naturalizar la moralidad, así como la dependencia de dicha división con el moralismo” (Barad, 2023, p. 19).

Transgrediendo la lógica dicotómica, Karen Barad (2023) aporta un enfoque relacional donde la materia y el significado se encuentran intrínsecamente fusionados, siendo imposible separar a los observadores (sujetos humanos) de los fenómenos (objetos) que observan debido a que ambos son co-constituidos mediante sus interacciones mutuas y co-producen la realidad en un proceso continuo de interacción material. Dicho de otro modo, la pensadora rescata conceptos de la física cuántica y la teoría feminista para sustentar la premisa de la agencialidad material que demuestra cómo los objetos y los cuerpos son co-constituidos por fuerzas intermateriales e interdiscursivas: “De acuerdo con mi ontología realista agencial [...] los «individuos» no preexisten como tales, sino que se materializan en intraacciones [...] sólo existen dentro de los fenómenos (relaciones particulares materializadas y materializantes) gracias a su iterativa reconfiguración intraactiva” (Barad, 2023, p. 11). Al rechazar la disociación del cuerpo y la mente, Barad (2023) contribuye al establecimiento de una de las claves principales del nuevo materialismo feminista: el entendimiento de la materia y el significado como un proceso constante de mutua constitución.

En consonancia con las demás teóricas del nuevo materialismo feminista abordadas de manera previa, se encuentran los aportes de la académica y ambientalista estadounidense Stacy Alaimo (2010), quien en su libro infringe el dualismo cartesiano cuerpo/mente al sostener que la naturaleza no es un telón de fondo pasivo a merced de la cultura y la humanidad, sino una fuerza que interactúa activamente con los seres humanos que la habitan y conforman (Alaimo, 2010, p. 2). A partir del concepto clave “transcorporealidad” desarrollado en su libro *Bodily Natures* (2010), Alaimo enfatiza la fluidez y permeabilidad entre la naturaleza y el cuerpo humano al sugerir que los cuerpos no son estáticos ni cerrados, sino que se encuentran en perpetua transformación por su contacto con el mundo material. Más allá de ser autónomos e

independientes, los cuerpos humanos están profundamente entrelazados tanto con otros cuerpos como con el ámbito natural, lo cual tiene como consecuencia la vasta interdependencia e infinita transformación de la materialidad corporal y su entorno mediante sus interacciones mutuas.

Explicado en las propias palabras de la autora:

Imagining human corporeality as trans-corporeality, in which the human is always intermeshed with the more-than-human world, underlines the extent to which the substance of the human is ultimately inseparable from “the environment.” [...] “nature” is always as close as one’s own skin [...] By emphasizing the movement across bodies, trans-corporeality reveals the interchanges and interconnections between various bodily natures. But by underscoring that *trans* indicates movement across different sites, trans-corporeality also opens up a mobile space that acknowledges the often unpredictable and unwanted actions of human bodies, nonhuman creatures, ecological systems, chemical agents, and other actors [allowing] us to forge [...] realities in which “human” and “environment” can by no means be considered as separate. (Alaimo, 2010, p. 2)

De acuerdo con Alaimo (2010), no existe disociación entre los seres humanos y el medio ambiente debido a que los cuerpos se encuentran permeados por elementos externos del mundo natural como el agua y el aire, así como sustancias químicas y toxinas que configuran las diversas experiencias subjetivas. Su concepto de “transcorporealidad”, por ende, rompe con la noción cartesiana de un cuerpo separado de la mente y una cultura separada de la naturaleza al rechazar la lógica dicotómica basada en el control y la dominación del extremo subordinado, en este caso el ámbito natural: “This explains how an epistemological shift can become an ethical

matter; trans-corporeal subjects must also relinquish mastery as they find themselves inextricably part of the flux and flow of the world that others would presume to master” (Alaimo, 2010, p. 17).

Al ser los humanos sujetos transcorpóreos, Alaimo (2010) argumenta que tienen el deber de renunciar al dominio de la naturaleza pues se encuentran inextricablemente entrelazados en el mismo flujo del mundo que presumen dominar. En este contexto, la ambientalista estadounidense propone una ética ecológica que aborda las interrelaciones entre el cuerpo y el medio ambiente desde una perspectiva feminista, enfatizando el impacto directo que tienen las políticas ambientales sobre las desigualdades de género, de raza y de clase, cimentadas en el patriarcado capitalista (Alaimo, 2010, p. 10). Al insistir en el entrelazamiento entre la vida humana y el entorno material, la corporalidad y la justicia social, los aportes de Stacy Alaimo (2010) tienen especial relevancia para el nuevo materialismo feminista y sus análisis con respecto al cuerpo, el género y la materialización.

Siguiendo esta nueva línea de pensamientos materialista, se encuentran las contribuciones de la académica británico-australiana Sara Ahmed (2017), quien analiza cómo las emociones configuran procesos específicos de materialización donde los cuerpos son moldeados y reformulados. A través de su obra *La política cultural de las emociones* (2017), Ahmed explora cómo los afectos, desde el miedo hasta el amor y la felicidad, no solo están materialmente condicionados por el entorno, sino que transforman la misma superficialidad de los cuerpos que las encarnan. Más que meras experiencias individuales o interiores, declara la autora, las emociones están profundamente implicadas en las estructuras materiales y sociales que constituyen todas y cada una de las vidas humanas: “las emociones [funcionan] para moldear las

superficies de los cuerpos individuales y colectivos. Los cuerpos adoptan justo la forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros” (Ahmed, 2017, p. 19).

En otras palabras, de acuerdo con Ahmed (2017), las emociones no son estados mentales puramente internos que ocurren en la mente, sino procesos materiales indisociables del contexto en el que emergen que se desarrollan en y entre los cuerpos. Al entender las emociones como experiencias corporales que circulan entre los cuerpos, la autora cuestiona el dualismo cuerpo/mente del pensamiento cartesiano basado en la idea del sujeto racional autónomo e independiente que trasciende la materialidad (Ahmed, 2017, p. 22). Como se ha mencionado de manera previa, durante siglos el cartesianismo ha justificado el sometimiento de aquello que no es concebido como racional y masculino, subordinando no solo la dimensión corporal sino también el terreno de lo emocional tradicionalmente vinculado a la feminidad. Por ende, cuando Ahmed (2017) propone una visión reivindicativa de las emociones como fuerzas corporales que influyen en la subjetividad y en las interacciones sociales, está tambaleando las bases de las dicotomías cartesianas que concibe las emociones desde la irrelevancia e individualidad. Dicha cuestión es explicada por la misma autora de la siguiente manera:

Es significativo que la palabra “pasión” y la palabra “pasivo/a” comparten la misma raíz latina, *passio*, que significa “sufrimiento” [...] El temor a la pasividad está ligado al de la emotividad en donde la debilidad se define en términos de ser moldeada por otros [...] la “emoción” ha sido considerada “inferior” a las facultades del pensamiento y la razón. Ser emotiva quiere decir que el propio juicio se ve afectado [...] la subordinación de las emociones también funciona para subordinar lo femenino y el cuerpo [...] Las emociones están vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como “más cercanas” a la

naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio. (Ahmed, 2017, p. 22)

Además de transgredir el pensamiento cartesiano y explorar la complejidad del afecto de las emociones en la materialidad de los cuerpos, Ahmed (2017) subraya la importancia de considerar las fuerzas materiales y afectivas en la producción de la subjetividad y las relaciones de poder (Ahmed, 2017, p. 106). Mediante su análisis sobre el racismo afectivo, la académica británico-australiana explica cómo las emociones, específicamente el miedo y el odio, se materializan en los cuerpos racializados y en las relaciones sociales alterando la percepción corporal desde una mirada jerárquica y diferencial: “¿Quién se asusta de quién? [...] El cuerpo negro es “devuelto” a través del miedo solo en tanto ha sido tomado, robado por la misma hostilidad de la mirada blanca [...] El miedo restablece la diferencia entre cuerpos [...] involucra relaciones de proximidad que son cruciales para establecer la “separidad” de los cuerpos blancos”. (Ahmed, 2017, pp. 106-107).

Aun cuando la teoría de Sara Ahmed (2017) no se ubica explícitamente en el campo del materialismo por pertenecer al giro afectivo, es importante recalcar que sus aportes han sido fundamentales para expandir las discusiones sobre la materialidad del cuerpo y desafiar las dicotomías cartesianas entre lo material y lo mental, lo racional y lo afectivo (Ahmed, 2017, p. 26). Asimismo, las contribuciones de la pensadora británico-australiana son indispensables para la consolidación del giro material debido a que plantea el cuerpo no como un simple “recipiente” o “vehículo” para las emociones, sino como una materia dinámica que es moldeada y reconfigurada por emociones de carácter social y relacional (Ahmed, 2017, p. 24). Al comprender los cuerpos como agentes activos configurados por fuerzas sociales y materiales,

Ahmed (2017) contribuye a la corriente del nuevo materialismo feminista que enfatiza la importancia de pensar en los cuerpos, los afectos y el entorno como agentes que se encuentran imbricados de manera íntima; agentes que se entrelazan recíproca y materialmente con el mismo mundo que construyen y conforman.

Antes de concluir el presente apartado, es pertinente abordar las críticas que se han formulado al interior del nuevo materialismo feminista, el cual se ha desarrollado en debate al posestructuralismo y, de manera específica, la teoría del cuerpo cimentada por la filósofa estadounidense Judith Butler (1999) quien, de acuerdo con varias autoras de la nueva corriente teórica, ha dejado en el olvido a la materialidad (Jagger, 2015, p. 323). Incluso cuando Butler (1999) constituye una de las figuras fundamentales de la teoría feminista y los estudios de género, las teóricas del nuevo materialismo argumentan que su enfoque postestructuralista limita la comprensión del cuerpo y su proceso de materialización al ser analizado únicamente desde el ámbito lingüístico y cultural, dejando atrás las particularidades de su dimensión material y afectiva, así como las condiciones que posibilitan su agencialidad.

Cinco son las críticas principales de las nuevas materialistas a la teoría butleriana, comenzando con la falta de consideración de la materialidad del cuerpo en la noción de la performatividad del género, en la cual el género es concebido como una construcción social y cultural producida a través de actos repetitivos: “la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto; como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 1999, p. 17). En este marco, el cuerpo se convierte en un producto de las normas y estructuras discursivas que, de acuerdo a ciertas pensadoras del nuevo materialismo feminista como Elizabeth Grosz (1994), es reducido a un objeto moldeado exclusivamente por el discurso,

ignorando su materialidad inherente: “most feminists have little to say about his last works and about his notion of the flesh, concentrating instead on either his understanding of sexuality (as in Judith Butler's critical reading [1990])” (Grosz, 1994, p. 103).

A continuación, se encuentra la segunda crítica materialista a la teoría butleriana que consiste en la primacía del discurso y el constructivismo social pues, al centrar la construcción del género en el lenguaje, Butler (1999) deja de lado la interacción entre el cuerpo y otros elementos materiales como el entorno, la biología, el contexto físico y los demás cuerpos humanos: “no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica prediscursiva. De hecho, se demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido género” (Butler, 1999, p. 57). Según las nuevas materialistas, la teoría butleriana posee un vacío al no ofrecer una explicación compleja sobre cómo los cuerpos experimentan y producen significado más allá de los límites del lenguaje y la significación: “Butler’s refusal to allow the ontological aspect any active role stems from a privileging of the epistemological over the ontological in an attempt to avoid a metaphysics of presence or substance [...] results in her refusal to allow the materiality of the physical body a significant role in the process of its materialization” (Jagger, 2015, p. 323).

Posteriormente, las nuevas materialistas critican la falta de consideración de la agencia de la materia en la teoría de Butler (1999), quien tiende a ver el cuerpo como un sitio de inscripción de normas y discursos sin considerar su capacidad para influir y transformar activamente el entorno que lo rodea: “Si queremos saber cómo se relaciona una teoría lingüística del acto discursivo con los gestos corporales solo tenemos que tener en cuenta que el discurso mismo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas” (Butler, 1999, p. 31). Por el

contrario, las pensadoras del nuevo materialismo se rehúsan a entender los cuerpos como el simple resultado de fuerzas externas para, en su lugar, concebirlos como entidades con capacidades materiales y afectivas propias que les permiten actuar y moldear su entorno (Cano, 2015, p. 42). Tal crítica al abandono de la agencialidad materia del giro lingüístico caracterizado por la supremacía de lo cultural y discursivo, propio del pensamiento butleriano, es planteada por Karen Barad (2023) y Stacy Alaimo (2010) de la siguiente manera:

What has been most notably excluded by the “primacy of the cultural” and the turn toward the linguistic and the discursive is the “stuff” of matter [...] we need more potent, more complex understandings of materiality [...] Barad’s critique of the linguistic turn [...] suggest a troubling parallel between the immateriality of contemporary social theory and a widespread, popular disregard for nonhuman nature [...] Emphasizing the material interconnections of human corporeality with the more-than-human world—and, at the same time, acknowledging that material agency necessitates more capacious epistemologies—allows us to forge ethical and political positions that can contend with numerous late twentieth- and early twenty-first-century realities in which “human” and “environment” can by no means be considered as separate. (Alaimo, 2010, pp. 2, 6)

Dicha preocupación por la negligencia del giro lingüístico con respecto a la agencia de la materia se relaciona con la cuarta crítica de las nuevas materialistas a la teoría butleriana, la cual aborda el dualismo implícito entre cuerpo y discurso al pensar el primero como un objeto sobre el cual se inscriben las normas sociales y construcciones socioculturales: “Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con

género. No puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significativa antes de la marca de su género; entonces, ¿en qué medida *comienza a existir* el cuerpo?” (Butler, 1999, p. 58). Por su parte, las pensadoras de esta nueva corriente entienden al cuerpo como una entidad activa que coproduce significado junto con el discurso, abriendo así las puertas para teorizar las inter-implicaciones de lo natural y lo cultural pues “para salir de los binarismos en los que se ven atrapadas nuestras identidades no basta con mostrar los mecanismos culturales que se ponen en funcionamiento para configurarlas [...] hay que mostrar que la cultura y la naturaleza están tan imbricadas que no son realidades separables” (Cano, 2015, p. 42).

Por último, se encuentra la quinta crítica materialista a la teoría butleriana que consiste en la carencia de entendimiento de las experiencias físicas, emocionales, sensoriales y afectivas de los cuerpos, dimensiones cruciales para el entendimiento tanto de la subjetividad como del proceso de materialización de los sujetos. De acuerdo con las pensadoras del nuevo materialismo feminista, la teoría de Butler (1999) contiene un vacío al no proporcionar un marco para comprender cómo dichas experiencias encarnadas contribuyen a la configuración de la identidad de género: “El cuerpo adquiere significado dentro del discurso solo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpos y afectividad” (Butler, 1999, p. 194). Si se busca la palabra “emociones” o “afectividad” en la obra *El género en disputa* de Butler (1999) es posible darse cuenta de que solo aparecen mencionadas cuatro veces en total, siendo evidente la carencia a la que se refieren las nuevas materialistas, quienes argumentan que el cuerpo genera tanto experiencias como significados que no se encuentran mediados de manera exclusiva por el ámbito discursivo.

Si bien la teoría de la filósofa estadounidense Judith Butler (1999) ha sido profundamente debatida y criticada por las pensadoras que conforman el nuevo materialismo feminista, es

también al interior de esta corriente donde se resignifican ciertos conceptos butlerianos al reincorporar la materialidad en el análisis de temas como la abyección, la llorabilidad, la precariedad y la vulnerabilidad. En este aspecto, es posible argumentar que el nuevo materialismo no tiene el propósito de desechar la teoría de Butler (1999) ni de rechazar “el antifundacionalismo del posestructuralismo feminista, más bien considera que el papel constitutivo del lenguaje requiere algún tipo de interacción con el mundo material, donde la materia cuente como algo más que punto de apoyo o mera sedimentación discursiva, en cualquier caso, sin agencia” (Martínez, 2023, p. 7).

Releer las teorías, conjeturas y reflexiones pasadas, presentes y futuras desde una perspectiva innovadora que se ajuste a los fenómenos socioculturales contemporáneos, más que una necesidad, es un compromiso que el nuevo materialismo feminista tiene la determinación de cumplir pues, “en lugar de negar lo anterior o buscar la ausencia, como apuesta metodológica binaria, los nuevos materialismos buscan el diálogo o el puente con determinadas teorías para poder adaptar la investigación al fenómeno en cuestión” (Revelles-Benavente, 2024, p. 389). A raíz del cometido de esta nueva corriente de establecer diálogos que se basen en la crítica constructiva y afirmativa, es como se decide retomar la teoría de Judith Butler (2002) a lo largo de la presente investigación doctoral, en donde se reivindicarán los conceptos butlerianos desde una perspectiva materialista que reconozca la agencia de los cuerpos, la materialidad de los discursos y la importancia del entorno tanto en los procesos de materialización como en la configuración de las vivencias humanas y, específicamente, las experiencias maternas encarnadas.

D. Corpomaternidad: Una propuesta desde el nuevo materialismo feminista

Cuando se habla del cuerpo materno, se tiende a pensar en una materia pasiva e inerte sujeta a fuerzas casuales predecibles que existe solo para cumplir con las funciones biológicas preestablecidas y relacionadas con la procreación, crianza y preservación de la especie humana. Desde una perspectiva tradicional, el cuerpo materno es reducido a su rol biológico y su función “natural” al ser visto como un medio físico a través del cual se lleva a cabo el proceso de reproducción, como un mero “contenedor” o “recipiente” cuya principal función es albergar y nutrir al ser humano que está gestando en su interior para después proporcionar alimentos y cuidados para su desarrollo, bienestar y supervivencia. A lo largo de la historia de la humanidad, la visión del cuerpo materno despojado de agencia es reflejada en múltiples relatos del imaginario colectivo, desde la simbología de la mitología griega hasta el catolicismo medieval: “El hombre patriarcal impregna a «su» esposa y aguarda a que ella le entregue «su» hijo [...] Atenea [...] niega haber tenido madre; nace del cerebro de su padre Zeus [...] Y la Iglesia medieval sostenía que un *homúnculo* minúsculo, plenamente conformado, completo, con alma, fue depositado por el hombre en el cuerpo de la mujer, que actuó de simple incubadora” (Rich, 2019, p. 178).

Siendo reducida a una incubadora humana al servicio del hombre, el cuerpo de la madre pierde por completo su individualidad al ser visto únicamente en términos de su función reproductiva, cuestión que puede ser identificada durante el periodo de acumulación primitiva a finales del siglo XVIII cuando la procreación las mujeres europeas fue directamente puesta al servicio del capitalismo: “En Alemania, la cruzada pro-natalista alcanzó tal punto que las

mujeres eran castigadas si no hacían suficiente esfuerzo durante el parto o mostraban poco entusiasmo por sus vástagos [...] El resultado de estas políticas [...] fue la esclavización de las mujeres a la procreación” (Federici, 2010, p. 138). Asimismo, esta concepción del cuerpo materno como incubadora se establece durante la época de las plantaciones coloniales estadounidenses, en especial después del fin de la trata de personas esclavizadas en 1807, cuando “las esclavas en las plantaciones [...] fueron forzadas por sus amos a convertirse en criadoras de nuevos trabajadores [...] estaban abiertamente expuestas a las agresiones sexuales [...] y tuvieron que sufrir la agonía de ver a sus hijos extraídos de su seno y vendidos en remate” (Federici, 2010, p. 139). A pesar de las evidentes desemejanzas raciales y socioculturales, es posible afirmar que en ambos casos de la historia universal “el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que estaban fuera del control de las mujeres” (Federici, 2010, p. 139).

Partiendo de la utilidad del cuerpo materno para la continuidad de la especie humana, se produce una despersonalización que disuelve las particularidades de cada madre así como la pluralidad de experiencias que impactan su subjetividad y configuran su materialidad: “existen diferencias importantes entre madres, en aspectos que van del ámbito individual al ámbito social, tales como estado civil, origen étnico, clase, discapacidades físicas y mentales. Sin embargo, numerosas sociedades occidentales [niegan] dichas diferencias” (Donath, 2015, p. 33). Tal pérdida de individualidad conlleva una visión homogeneizada y universalizante de las diversas corporalidades maternas, reflejada mediante el enfoque médico estadounidense que prioriza la aplicación sistemática y uniforme de un método estandarizado para el parto, en lugar de considerar las necesidades de cada cuerpo gestante y cada experiencia de alumbramiento: “en

Estados Unidos se busca la consistencia implacable del método, sin tener en cuenta los aspectos individuales de cada parto concreto. Se realizan las episiotomías para evitar el desgarramiento del perineo, pero [este] es más probable que si se da a luz agachada, en el banquillo de parto o (como en el Yucatán) apoyada sobre una hamaca” (Rich, 2019, p. 243).

Desde esta perspectiva, el cuerpo materno se convierte en un “instrumento” o “recurso” para la reproducción de la vida humana y la preservación del sistema hegemónico, cosificando a las madres y eclipsando las demás dimensiones afectivas y emocionales que conforman su subjetividad. Al ser vista como una simple función biológica para el cumplimiento del deber social femenino, la concepción tradicional de la maternidad considera irrelevantes las complejas emociones que atraviesan y moldean el cuerpo y la subjetividad materna: “En el momento en que una mujer es madre suele provocarse una reacción interminable a una realidad completamente nueva; su cuerpo y su vida pueden convertirse en centro de relaciones conflictivas inundadas de complejas emociones fruto de la percepción común de cómo debe ser, obrar y sentir una «buena madre»” (Donath, 2015, p. 38). Como consecuencia del modelo imperante que dicta cómo la maternidad debe centrarse por completo en la procreación, crianza y cuidados de los hijos, la salud mental y emocional de las madres es considerada como irrelevante frente a su “deber” biológico y social, impidiendo así la comprensión del impacto e influencia afectiva en la construcción de la subjetividad materna.

Además de concebir al cuerpo materno como una incubadora humana e instrumento para la procreación, durante siglos ha sido asociado con una “naturaleza salvaje” que necesita ser controlada, supervisada y domesticada, considerando a los procesos biológicos de los cuerpos gestantes—desde la menstruación hasta el embarazo y el parto—como fuerzas naturales “brutas” que deben ser reguladas y restringidas dentro de los límites de lo civilizado. Dicha cuestión

puede verse establecida cuando, con la marginación de la partera en la Europa del siglo XVII, “comenzó un proceso por el cual las mujeres perdieron el control que habían ejercido sobre la procreación, reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos «dadores de vida»” (Federici, 2010, p. 137). A partir de la medicalización del parto, es como se propaga el entendimiento del cuerpo materno como un ente que debe ser intervenido y supervisado de manera constante para convalidar la “seguridad” del alumbramiento, imponiendo así el control masculino sobre la maternidad.

Desde el comienzo del predominio de la medicina en la Edad Moderna, las madres son vistas como incapaces de gestionar su propio cuerpo y proceso de reproducción, necesitando ser vigiladas no solo por el doctor sino también por otras mujeres de su comunidad obligadas a convertirse en espías del Estado: “la comunidad de mujeres que se reunía alrededor de la cama de la futura madre fue expulsada de la sala de partos [...] eran puestas bajo vigilancia del doctor o reclutadas para vigilar a otras mujeres [...] En Francia y Alemania, las parteras tenían que convertirse en espías del Estado si querían continuar su práctica” (Federici, 2010, p. 138). En el transcurso de la historia de la medicina, el cuerpo materno ha sido controlado por instituciones médicas, religiosas y estatales que relegan a las madres a un papel pasivo e insignificante donde las decisiones sobre sus cuerpos son establecidas según los criterios de los sistemas de poder que ignoran sus propios deseos y necesidades. Así es como, mediante este enfoque tradicional, el cuerpo materno es despojado de su agencia al ser una mera pieza dentro del sistema social dominante que debe ajustarse a las expectativas morales y normas socioculturales.

Cada una de las percepciones abordadas con anterioridad sobre del cuerpo materno, desde su reducción a una incubadora al servicio del hombre e instrumento para la reproducción humana hasta su asociación con una “naturaleza salvaje” que necesita ser controlada, se encuentra

enraizada en el pensamiento cartesiano que separa al cuerpo de la mente. A través de esta perspectiva dicotómica, la subjetividad materna es relacionada con el plano racional, incorpóreo y superior al cuerpo de la madre que es relegado al ámbito de lo terrenal, determinado por su papel biológico y sujeto a las leyes naturales. Tomando como arquetipo la teoría psicoanalítica de Freud (1920), es posible identificar cómo el cuerpo materno se presenta como un elemento subordinado a los deseos y necesidades de la psique, revelando así una disociación entre lo material y lo inconsciente: “las ideas del embarazo y del parto le eran especialmente desagradables, en gran parte, a mi juicio, por la deformación física concomitante a tales estados” (Freud, 1920, p. 3162). Ante la dualidad de este panorama, Rich (2019) proporciona una observación crítica a los eruditos masculinos —incluido Freud— que han estudiado la experiencia femenina desde la racionalidad y la abstracción y, por ende, generado teorías incompletas al no reconocer la interrelación trascendental entre el cuerpo, el inconsciente y los afectos. Expresado en las palabras de la propia intelectual estadounidense:

Como mujer que piensa, no experimento en mí ser semejante división entre naturaleza y cultura, ni entre mi cuerpo femenino y mi pensamiento consciente. La mujer, al iluminar el pensamiento crítico para sostener su causa, en el acto mismo de volverse más consciente de su situación en el mundo, puede sentir que ella misma alcanza, más que nunca, un contacto profundo con el inconsciente y con su cuerpo. Cuando Freud, Engels o Lévi-Strauss hacen de la mujer objeto de estudio, deben buscar en su propia y profunda experiencia, fuerza y claridad para la diferenciación, el análisis y la crítica. No basta preguntarse: «¿Qué me dice mi acervo intelectual?», sino: «¿Qué me dice mi cerebro, mi cuerpo, mis recuerdos, mi sexualidad, mis sueños, mi poder, mi energía?». (Rich, 2019, p. 149)

A raíz del rechazo al pensamiento cartesiano cimentado en la dicotomía cuerpo/mente es como Rich (2019), al igual que otras feministas de la diferencia, propone una visión integrada en donde ambas entidades se encuentran profundamente interconectadas al posicionar la corporalidad de las mujeres como una fuente de conocimiento y comprensión tanto del mundo como de sí misma. Trasladado al tema de la maternidad, es posible argumentar que no se puede comprender completa y adecuadamente si es pensada desde la división entre la corporalidad gestante, restringida a sus funciones biológicas y vista como una máquina reproductiva, y la subjetividad materna basada en la racionalidad y construida culturalmente mediante los roles sociales de género (Rich, 2019, p. 85). Desde esta perspectiva, la complejidad de la experiencia materna no puede ser entendida en su totalidad si es reducida por un lado, a una función corporal desprovista de subjetividad y por otro, a una construcción social despojada de su dimensión física, sensorial, afectiva y emocional.

Cuando la maternidad es concebida de manera tradicional como parte de la “naturaleza femenina” preestablecida e innata donde el cuerpo materno cumple un rol específico dentro de la estructura social, se está reforzando el binomio naturaleza/cultura que a su vez, cimienta el sistema binario sexo-genérico: “La sexualidad reproductiva ha sido percibida como natural [...] de ahí que la capacidad de procrear haya sido considerada como la parte biológica de la construcción del género. Los conceptos de sexo y género han sido definidos atendiendo a los aspectos biológicos y culturales, respectivamente” (Paterna & Martínez, 2005, p. 35). En este marco, es posible afirmar que mientras el género se ha entendido como una construcción cultural sobre la base “natural” del sexo, la subjetividad materna se ha planteado como una identidad inmaterial configurada mediante el desempeño de ciertos roles sociales basados en las

capacidades biológicas y reproductivas de las corporalidades gestantes: “El carácter biológico o material, atribuido a ciertos hechos o conceptos, es solo una elección cultural enmascarada bajo una aparente realidad natural” (Paterna & Martínez, 2005, p. 36).

Explicado de otra forma, la distinción entre sexo/naturaleza y género/cultura propia del enfoque del feminismo constructivista social tiende a concebir el cuerpo como un objeto pre-cultural o pre-social sobre el cual se establecen distintas normas y significados (Grosz, 1994, p. 17). No obstante, aquello mismo que se entiende como “sexo” no es un hecho biológico preexistente a las construcciones sociales, sino que está intrínsecamente configurado por interpretaciones, normas y expectativas culturales que le otorgan significado. Por ende, así como el sexo no puede ser analizado como una categoría natural ya que es, al igual que el género, una elaboración de las sociedades, el cuerpo materno no debe de ser visto como algo meramente biológico, innato e inherente a la naturaleza femenina puesto que se encuentra codificado con significados socioculturales indisociables de su misma configuración: “Far from being an inert, passive, noncultural and ahistorical term, the body may be seen as the crucial term [...] as social and discursive [...] bound up in the order of desire, signification, and power [...] the site of contestation, in a series of economic, political, sexual, and intellectual struggles” (Grosz, 1994, p. 17).

Sobre esta línea de pensamientos, las feministas de la diferencia argumentan que el cuerpo es un elemento crucial para entender la existencia psicológica y social de las mujeres, entendiéndolo no como un objeto ahistórico, precultural, pasivo y predispuesto biológicamente, sino como un tejido entre y con los sistemas simbólicos, de significación y representación (Grosz, 1994, p. 18). Sin caer en esencialismos biologicistas y universalizantes, las pensadoras de esta rama del feminismo comparten la noción fundamental de las diferencias irreducibles —que

pueden o no ser biológicas, simbólicas y/o culturales— entre los sexos, demandando el reconocimiento de la importancia de la diferencia sexual que ningún avance biotecnológico ni equidad ideológica podrá neutralizar. Así, el feminismo de la diferencia tiende a ser más crítico con la dicotomía sexo-género que sustenta la división entre la subjetividad cultural y la materialidad sobre la cual son forjados los constructos y significaciones sociales: “This group shares several features [...] There is a refusal or transgression of the mind/body dualism [...] There is also wariness of the sex/gender distinction [but] it is not clear how one can eliminate the effects of (social) gender to see the contributions of (biological) sex” (Grosz, 1994, p. 18).

Si bien las feministas de la diferencia se comprometen a reivindicar el cuerpo femenino al enfatizar su complejidad y entenderlo más allá de una *tabula rasa* biológica, siguen perpetuando un vacío teórico cuando desatienden la cuestión de la agencialidad material. Tomando como referencia la teoría del cuerpo de Rich (2019), es posible identificar un rechazo a la dicotomía cuerpo/mente cuando menciona cómo es imposible entender por completo la experiencia femenina si se sigue ignorando su interconexión. Empero, su teoría tiende a tratar los aspectos psicológicos y emocionales de la maternidad como separados de la experiencia material del cuerpo materno, reflejando en cierta medida una perspectiva cartesiana: “Parir un hijo y criarlo [...] también puede significar la experiencia del propio cuerpo y de las emociones de una forma por demás intensa. Experimentamos no solo cambios físicos, carnales, sino también de carácter” (Rich, 2019, p. 82).

Aunque sutil, la frase anterior refleja la separación que la feminista de la diferencia hace con respecto al “cuerpo” y el “carácter” de la madre, sugiriendo una división implícita entre las experiencias físicas/biológicas y emocionales/psicológicas correspondientes a la maternidad y, por consiguiente, reforzando el mismo dualismo cartesiano que intenta transgredir. Al mencionar

cómo la maternidad le permite a las mujeres “experimentar” su corporalidad y afectividad de forma intensa, Rich (2019) presenta al cuerpo como un objeto que se “experimenta” desde la subjetividad, lo cual puede interpretarse como una segregación entre un “yo” consciente que experimenta y un “cuerpo” como objeto pasivo que es experimentado; como el terreno en donde surgen las vivencias subjetivas de las madres. Dicho planteamiento evidencia cómo, de acuerdo con la feminista de la diferencia, la corporalidad y la afectividad son dos esferas distintas que se ven afectadas en paralelo pero sin una verdadera interrelación e influencia mutua, dejando sin explorar la manera en la cual los procesos de materialización del cuerpo como la gestación, el parto y la lactancia participan activamente en la constitución de la subjetividad materna.

Partiendo de la falta de teorización sobre la agencialidad material en el proceso de construcción encarnada de la subjetividad, las pensadoras pertenecientes al nuevo materialismo feminista complementan la teoría de las feministas de la diferencia al proponer un enfoque monista y antihumanista inspirado en Spinoza (2000), donde la mente y el cuerpo son expresiones de una única realidad. Cada una de las feministas novo-materialistas que intenta llenar el vacío teórico de sus predecesoras al concebir a los cuerpos como activos y en constante cambio, capaces de redefinir sus límites y de actuar dentro de los sistemas sociales, contribuye a generar una comprensión más compleja y menos esencialista de la relación entre las identidades de género y la diferencia sexual arraigada a la corporalidad. Tal es el caso de la filósofa italo-australiana Rosi Braidotti (2019) quien, desde la perspectiva del nuevo materialismo feminista, propone una visión del cuerpo que trasciende las divisiones tradicionales entre lo biológico y lo cultural, es decir, entre el sexo y el género. En lugar de ver al cuerpo como una entidad fija y esencialmente biológica que se reviste de significados socioculturales, Braidotti (2019) concibe al cuerpo como un espacio dinámico de significación, una interfaz donde se superponen y

entrelazan lo físico, lo simbólico y lo sociológico. Explicado por las propias palabras de la filósofa feminista:

Al adoptar este punto de partida, intento distanciarme de la distinción feminista anglosajona estándar entre el sexo, por un lado, y el género, por otro, y ceñirme a la tradición continental de abordar la sexualidad como una institución simultáneamente material y simbólica [...] El cuerpo, o el incardinamiento del sujeto [...] no debe entenderse ni como categoría biológica ni como categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico [...] El cuerpo es una superficie de significación situada en la intersección de la supuesta facticidad de la anatomía con la dimensión simbólica del lenguaje. Como tal, el cuerpo es un tipo de noción multifacética que cubre un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación. (Braidotti, 2015, pp. 39, 43)

En este sentido, el cuerpo materno no debe ser concebido como una simple materia biológica e inerte ni tampoco una construcción cultural abstracta y separada, sino como un entretreído de ambos aspectos; una entidad tangible, material y afectiva de producción social interconectada con múltiples sistemas de poder y significación que lo posicionan como uno de los cimientos de la organización de la vida cotidiana. Así es como el nuevo materialismo feminista abre la posibilidad de aportar una nueva mirada monista que transgrede radicalmente la dicotomía cartesiana para poder pensar el cuerpo materno como una fuerza vital, dinámica y relacional en constante transformación. A raíz del desconocimiento o la ausencia, hasta ahora, de un concepto que plantee este mismo entendimiento de la corporalidad materna, es como el

presente proyecto de investigación tiene el objetivo principal de proponer el planteamiento de una nueva categoría denominada “corpomaternidad” que abrace los postulados teóricos del nuevo materialismo feminista cimentados en la agencialidad de la materia, la cual es autoconstitutiva así como reconfigurada por intervenciones intersubjetivas e interafectivas que cuentan a su vez con su propia materialidad.

Siguiendo los lineamientos para formular una filosofía feminista del cuerpo proporcionados por la pensadora novo-materialista Elizabeth Grosz (1994), la categoría de corpomaternidad es esbozada con el propósito de desafiar las concepciones tradicionales al colocar la agencia del cuerpo materno en el centro de la teoría feminista. A causa de las estrechas restricciones que la cultura occidental ha impuesto sobre las formas de pensar la materialidad, Grosz (1994) subraya la necesidad de desarrollar comprensiones completamente nuevas que entiendan la corporalidad humana en continuidad con la materia orgánica e inorgánica, que conciban la interacción entre el lenguaje y la materialidad y que abran la posibilidad de conocer al cuerpo más allá de los esencialismos, justificando de tal forma la creación de esta nueva categoría (Grosz, 1994, p. 22). “By what techniques and presumptions is a nondichotomous understanding of the body possible? What, ideally, would a feminist philosophy of the body avoid, and what must it take into consideration? What criteria and goals should govern a feminist theoretical approach to concepts of the body?” se pregunta la autora para después afirmar que, incluso cuando en nuestra herencia intelectual no existe una terminología que no sucumba a la polarización del paradigma cartesiano, es indispensable desarrollar un entendimiento más profundo de la subjetividad encarnada (Grosz, 1994, p. 22).

Comenzando con la dicotomía cuerpo/mente, Grosz (1994) argumenta que para crear una filosofía feminista del cuerpo o en este caso, una categoría del cuerpo materno desde el nuevo

materialismo feminista, es imprescindible resistir los binarismos, rechazar los reduccionismos y desconfiar de la visión holística del monismo que evita no solo el dualismo sino también la problemática misma del dualismo en donde se engendran las críticas y por ende, las alternativas posibles (Grosz, 1994, p. 22). De acuerdo con la autora, la corporalidad no debe entenderse desde una oposición binaria entre lo natural y lo cultural, sino que se debe adaptar una noción monista sea autocrítica y renuncie a conceptos mutuamente excluyentes: “new conceptions of corporeality need to be developed [...] which move beyond the overall context and horizon governed by dualism [...] notions which make possible a materialism beyond physicalism [...] that reorients physics itself” (Grosz, 1994, p. 22). En este sentido, la categoría de corpomaternidad es construida mediante una perspectiva no dualista donde el cuerpo materno, más que un mero receptor de la cultura y el significado es visto como un agente activo en la co-constitución de la subjetividad, desdibujando así las fronteras entre lo biológico y sociocultural al mismo tiempo que se reivindica la materialidad al explorar cómo los cuerpos maternos afectan y transforman las prácticas de crianza y los significados de la maternidad.

Continuando con la segunda premisa para la creación de una nueva categoría del cuerpo correspondiente a la diferencia sexual, Grosz (1994) menciona que la corporalidad sexuada no es una simple variación fisiológica y trivial para el estatus sociopolítico, sino que es parte integral del estatus y la posición social del sujeto que la encarna. Explicado de otra manera, la autora señala cómo históricamente las mujeres, personas racializadas y demás grupos subalternos han sido asociados con el cuerpo y la terrenidad, mientras que los hombres blancos han sido relacionados con la mente, la razón y la producción intelectual (Grosz, 1994, p. 22). Bajo este esquema binario, la corporalidad es asignada a los grupos subordinados que asumen los aspectos materiales de la existencia humana, mientras que los grupos dominantes son colocados en una

posición de superioridad cultural, política y simbólica al despojarse del vínculo corporal. De esta forma, Grosz (1994) proporciona una visión del cuerpo sexuado no como un dato biológico aislado que se le asigna a ciertos grupos sociales, sino como un elemento que sustenta las jerarquías sociales y los esquemas de poder: “One’s sex cannot be simply reduced to and contained by one’s primary and secondary sexual characteristics, because one’s sex makes a difference to every function, biological, social, cultural, if not in their operations then certainly in significance” (Grosz, 1994, p. 22). Por consiguiente, la categoría de corpomaternidad es construida tomando en cuenta cómo la diferencia sexual que encarnan los cuerpos maternos configura un espacio de significación múltiple situado en la intersección de lo biológico, lo simbólico, lo cultural y lo político, el mismo que determina la experiencia situada de cada madre.

Con respecto al tercer supuesto para la creación de una categoría del cuerpo, Grosz (1994) enfatiza la importancia de rechazar modelos unificadores y homogeneizantes que establecen a un único cuerpo hegemónico—masculino, blanco, occidental, joven, sano, cisheterosexual, delgado y funcional—como norma mediante la cual los demás cuerpos no hegemónicos—femeninos, racializados, envejecidos, gordos, tercermundistas, enfermos, discapacitados, neurodivergentes, entre otros—son juzgados y en consecuencia, subordinados de acuerdo con estándares de salud androcéntricos e ideales de belleza occidentales que además de ser oblicuos, son dañinos y violentos. Debido a que no existe, según la autora, una forma singular, neutral y universal que sea capaz de representar la corporalidad humana en toda su riqueza y complejidad, es necesario reemplazar el modelo hegemónico con un campo plural de cuerpos en donde sean reconocidos en su especificidad y celebrados por su heterogeneidad, rechazando las imposiciones normativas y reivindicando las diferencias corporales (Grosz, 1994, p. 22). Explicado con las propias palabras de la pensadora novo-materialista:

A plural, multiple field of possible body “types”, no one of which functions as the delegate or representative of the others, must be created, a “field” of body types—young and old, black and white, male and female, animal and human, inanimate and animate—which, in being recognized in their specificity, cannot take on the coercive role of singular norm or ideals for all the others. Such plural models must be used to define the norms and ideals not only of health and fitness but also of beauty and desire. But in positing a field of body types, I do not want to suggest that there is a single homogeneous field on which all sorts of body types can, without any violence or transcription, be placed so that they can now be assessed fairly and equally [...] A field may be a discontinuous, nonhomogeneous, nonsingular space, a space that admits of differences, incommensurability, intervals or gaps between types, a field, in short, that is established and regulated according to various perspectives and interests. (Grosz, 1994, pp. 22-23)

Abogando por una concepción plural y diversa de la corporalidad, Grosz (1994) critica los modelos normativos y universales que homogeneizan los cuerpos y desafía los sistemas de poder que han reducido ciertos cuerpos a categorías subordinadas, señalando la importancia de reconocer las relaciones de poder que configuran la materialidad humana. Concebir al cuerpo materno bajo esta premisa que reivindica la diferencia y multiplicidad implica replantearse cómo el discurso de la maternidad hegemónica ha restringido la corporalidad de las madres mediante un rígido ideal normativo y universal basado en la feminidad tradicional, capacidad de procreación, occidentalidad, blancura, juventud, delgadez y cisheteronormatividad. Acorde al marco pluralista de Grosz (1994), la categoría de corpomaternidad es construida partiendo del

rechazo de la norma jerárquica que estandariza la corporalidad de la madre blanca, burguesa, occidental, fértil, gestante, delgada y cisheterosexual, privilegiándola sobre las corporalidades de madres negras, indígenas, racializadas, trans*, travestis, queer, no binaries, no gestantes, discapacitadas, autistas, neurodivergentes, gordas, infértiles, envejecidas, precarizadas, encarceladas, criminalizadas, enfermas, migrantes, trabajadoras sexuales y del Sur global que son condicionadas por la patologización, invisibilizadas por la hegemonía y atravesadas por la marginalización.

Debido a que no existe un único cuerpo materno homogéneo que pueda representar la complejidad de la experiencia materna, la categoría de corpomaternidad refuta las imposiciones normativas que la han reducido a un modelo unificador, monolítico y jerárquico, para en su lugar, comprender las múltiples formas de encarnar y significar lo materno en su diversidad: “a feminist theoretical approach to concepts of the body [...] must refuse singular models, models which are based on one type of body as the norm by which all others are judged. There is no one mode that is capable of representing the “human” in all its richness and variability” (Grosz, 1994, p. 22). Más que una categoría fija y universal, la corpomaternidad es configurada como un campo plural y multifacético donde converge el ámbito biológico, simbólico, político y sociocultural, así como un agente material situado y dinámico que además de desbordar las normas impuestas, las moldea y redefine al convertirse en un espacio de resistencia activa frente al control de la hegemonía. Retomando el enfoque pluralista y anti-jerárquico de Grosz (2019), la categoría de corpomaternidad reconoce la abundancia, multiplicidad y especificidad de las subjetividades maternas encarnadas, celebrando las diferencias corpomaternas al incorporarlas como parte fundamental de lo que significa ser madre.

Prosiguiendo con la cuarta premisa para la creación de una nueva categoría del cuerpo, Grosz (1994) enfatiza la importancia de resistir los esencialismos y biologicismos al pensar la corporalidad no como una “base natural” meramente biológica opuesta, determinada y producida culturalmente sino como un lugar de inscripciones, producción y constitución social, política, cultural y geográfica (Grosz, 1994, p. 23). Así como la biología no es “neutral” ni intocable al estar abierta a interpretaciones, modificaciones y significados culturales, el cuerpo es un producto cultural en sí mismo al ser inseparable de las influencias sociales, políticas y simbólicas: “The body is not opposed to culture, a resistant throwback to a natural past; it is itself a cultural, the cultural, product. The very question of the ontological status of biology, the openness of organic processes to cultural intervention, transformation, or even production, must be explored” (Grosz, 1994, p. 23).

No se puede, por ende, pensar en el cuerpo como un objeto externo que la cultura inscribe o domina, sino como un elemento materializado y producido tanto de manera cultural como biológica debido a que ambas dimensiones se encuentran intrínsecamente entrelazadas. Aun cuando las características biológicas de los cuerpos pueden ser considerados como un punto de partida, la manera en la que se interpretan las corporalidades como masculinas o femeninas, “normales” o “abyectas” es una construcción sociocultural, lo cual evidencia cómo lo que se percibe como esencialmente natural o innato es, en realidad, cultural. Adoptando la perspectiva antiesencialista y antibiologicista propuesta por Grosz (2019), la categoría de corpomaternidad es construida no como una superficie material que las madres “tienen”, controlan y moldean, sino como lo que *son* y, ante todo, devienen. Más que una “esencia” fija, uniforme y pre-cultural determinada únicamente por procesos biológicos e inmutables, la corpomaternidad es concebida

como un espacio plural, intrincado y dinámico donde convergen múltiples fuerzas sociales, políticas, culturales y materiales en constante producción y transformación.

Continuando con el quinto supuesto para la creación de una nueva categoría del cuerpo correspondiente a la desarticulación del binomio psicología/fisiología, Grosz (1994) señala la necesidad de construir modelos que articulen la conexión entre los procesos físicos del cuerpo y los procesos mentales y emocionales del sujeto. Al mismo tiempo que el cuerpo es modelado, interpretado y valorado por las normas y discursos sociales, también es interpretado y representado internamente por cada persona de manera diferente dependiendo de sus experiencias, deseos, afectos y emociones. Así, Grosz (1994) introduce el concepto del “cuerpo vivido” para subrayar cómo la corporalidad humana es el lugar mediante el cual se interactúa con el entorno y donde se experimenta el mundo de manera subjetiva, rechazando la perspectiva dicotómica al sustentar que cuerpo y mente no son entidades separadas, sino que están en constante interacción: “Any adequate model must include a psychical representation of the subject's lived body as well as of the relations between body gestures, posture, and movement [...] Both psychical and social dimensions must find their place in reconceptualizing the body, not in opposition to each other but as necessarily interactive” (Grosz, 1994, p. 23).

Sobre esta línea, la categoría de corpomaternidad resiste la dicotomía psicología/fisiología pues en lugar de entender la subjetividad como interna relacionada a la mente y la corporalidad como externa relacionada con lo material, ambas son concebidas como elementos entrecruzados que se constituyen de manera mutua. Asimismo, esta nueva categoría enfatiza cómo las influencias interiores de la madre, desde su psicología hasta sus emociones y afectos, se encuentran intrínsecamente entrelazadas con influencias exteriores como los procesos fisiológicos y biológicos, las normas sociales y las contrucciones culturales que rodean la

maternidad: “whatever models are developed must demonstrate [...] a disarticulation, between the biological and the psychological, between the inside and the outside of the body, while avoiding a reductionism of mind to brain” (Grosz, 1994, p. 23). La corpomaternidad, por consiguiente, hace referencia a cómo las madres viven, piensan y sienten desde su cuerpo; cómo sus gestos, movimientos y posturas se trenzan con sus estados mentales, psicológicas y emocionales; cómo sus emociones, afectos, sensaciones y pensamientos moldean sus experiencias corporales; pero, sobre todo, la corpomaternidad se refiere a cómo las madres encarnan la subjetividad materna mediante complejos procesos de materialización.

Con respecto a la última premisa para la creación de una nueva categoría del cuerpo, Grosz (1994) subraya una vez más la necesidad de desafiar y transgredir la perspectiva binaria que reduce al cuerpo a un extremo dicotómico y, en su lugar, propone concebirlo como un umbral, un espacio fronterizo que existe tanto dentro como fuera de estas categorías, desestabilizando de tal forma las oposiciones binarias tradicionales. Al existir en un estado de intersección, el cuerpo no es exclusivamente privado, personal e íntimo, ni puramente público y sometido al escrutinio social; el cuerpo es ambas oposiciones a la vez dependiendo del contexto y de su conceptualización. Por ende, como se ha mencionado de manera previa, el cuerpo no puede limitarse a la biología ni tampoco puede entenderse solo como una construcción social, sino que es una combinación de ambas dimensiones: “regarding the body as the threshold or borderline concept that hovers perilously at the pivotal point of binary pairs [...] The body is neither-while also being both-the private or the public, self or other, natural or cultural, psychical or social, instinctive or learned, genetically or environmentally determined” (Grosz, 1994, p. 23).

Por consiguiente, la categoría de corpomaternidad se rehusa a ignorar los binarismos que se encuentran intrínsecamente implicados en su constitución —el cuerpo materno, por un lado, y la

subjetividad de la madre, por otro— puesto que, además de ser históricamente imposible, es necesario abordar estos binomios para poder aportar un nuevo marco conceptual que trascienda la oposición y abrace la ambigüedad. Al no encajar por completo en ninguno de los binomios existentes, la corpomaternidad actúa como un “concepto incómodo” que dificulta las divisiones rígidas y obliga a repensar las categorías dicotómicas tradicionales desde la complejidad. Frente al construccionismo social, la corpomaternidad enfatiza la tangibilidad del cuerpo de la madre, su materialidad y biología; pero, en oposición al esencialismo, el biologismo y el naturalismo, se destaca la corpomaternidad como un producto cultural inseparable de las influencias sociales, políticas y simbólicas (Grosz, 1994, p. 23). La corpomaternidad, pues, no es ni lo privado ni lo público, ni lo propio ni lo ajeno, ni lo natural ni lo cultural, ni lo psíquico ni lo social, ni lo fisiológico ni lo emocional, ni lo biológico ni lo construido, ni lo instintivo ni lo aprendido, ni lo determinado por genética ni por el medio ambiente: es todo eso y más.

A partir los lineamientos proporcionados por la pensadora novo-materialista Elizabeth Grosz (1994) enmarcados con anterioridad, se constituye la categoría de corpomaternidad con el propósito de desafiar las concepciones dicotómicas tradicionales, resistir los binarismos y rechazar los reduccionismos, abriendo la posibilidad de entender al cuerpo materno más allá del esencialismo al concibirlo no como una “base natural” meramente biológica opuesta, determinada y producida culturalmente sino como un lugar de inscripciones, producción y constitución social, política, cultural y geográfica en constante interacción con el ámbito simbólico y lingüístico. La corpomaternidad, de igual forma, rechaza los modelos unificadores y homogeneizantes que establecen a un único cuerpo materno hegemónico como norma mediante la cual los demás cuerpos maternos no hegemónicos son juzgados y en consecuencia, subordinados.

Correspondientemente, la categoría de corpomaternidad refuta las imposiciones normativas, unificadoras y jerárquicas para en su lugar comprender las múltiples formas de encarnar y significar lo materno en su diversidad. Asimismo, la corpomaternidad entiende la diferencia sexual de las madres no como una simple variación fisiológica y trivial para el estatus sociopolítico, sino como parte integral del estatus y la posición social de la subjetividad materna que la encarna. Por último, la categoría de corpomaternidad transgrede la perspectiva binaria al esbozar el cuerpo materno como una zona fronteriza que habita simultáneamente dentro y fuera de los binarismos, al mismo tiempo que desconfía de la visión holística del monismo que evita la problemática misma del dualismo en donde se engendran las críticas y por ende, las alternativas posibles para la transformación. En conclusión, es mediante los aportes de Grosz (1994) al interior del nuevo materialismo feminista como se aporta una nueva mirada para pensar la subjetividad encarnada de la madre a través de la categoría de corpomaternidad.

i. Corpomaternidad: Una red de dimensiones interrelacionadas

Al construir la nueva categoría de corpomaternidad desde una perspectiva novomaterialista, es fundamental trascender su entendimiento como un ente estático y esencializado para, en su lugar, enmarcar el cuerpo de la madre como una entidad encarnada que se encuentra en una continua interacción entre lo biológico, lo social, lo afectivo, lo cultural y lo político. Con el propósito de subrayar su complejidad, la nueva categoría reimagina la subjetividad materna como una experiencia corpórea constituida por diversos procesos de materialización surgidos de una profunda red de dimensiones interrelacionadas conformada por la diferencia sexual, las emociones, la vulnerabilidad, la precariedad y la abyección. Por consiguiente, la

corpomaternidad está configurada por estas cinco dimensiones principales que posibilitan su comprensión como un espacio plural, diverso, fluido y situado en la intersección de múltiples planos tanto materiales como simbólicos y afectivos.

Antes de enmarcar las diferentes dimensiones que configuran los procesos de materialización de la corpomaternidad, es importante mencionar que esta categoría se encuentra cimentada en el concepto de “corposubjetividad” planteado por la académica española Alba Pons Rabasa (2016) en su tesis doctoral en ciencias antropológicas titulada “De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales [...]”, Pons Rabasa (2016) construye la corposubjetivación como un concepto que rechaza las concepciones dualistas basadas en el pensamiento cartesiano que separa al cuerpo de la mente, la biología de la cultura y la naturaleza del lenguaje y la significación para proponer un entendimiento del cuerpo como “un nudo complejo material y semiótico, como la carne y sus significados, marcas, experiencias y relatos que la moldean a la vez que están influenciadas por ella, pero no solamente como aquello limitado por la piel, sino también como la cultura encarnada o carne enculturada” (Pons, 2016, p. 177).

En este sentido, Pons Rabasa (2016) describe la corposubjetivación como un “nudo” que integra lo material y lo simbólico, explicando cómo el cuerpo no se limita a la biología y la fisiología, sino que absorbe y refleja los significados y la cultura en la que está inmerso. El cuerpo, según la autora, es tanto “cultura encarnada” como “carne enculturada”, es decir, un cuerpo que vive, expresa y materializa los significados y normas culturales. De esta manera, la académica resiste las dicotomías al plantear el cuerpo como un continuo entre biología y cultura, un espacio de intersección y de cambio donde ambos aspectos se influyen de manera mutua al encontrarse intrínsecamente relacionados (Pons, 2016, p. 21). Así, Pons Rabasa (2016) desmiente

la neutralidad de los discursos, representaciones y prácticas socioculturales al sostener que actúan sobre el cuerpo volviéndolo dócil y maleable al adaptarse a las normas y expectativas de la sociedad. La corposubjetivación, por consiguiente, es definida como un movimiento de transmutación donde se fusiona lo físico, lo subjetivo, lo cultural y lo afectivo, enfatizando la interdependencia entre el cuerpo y el contexto en el que se desenvuelve. Explicado por la misma autora:

La corposubjetivación [...] se trata del *continuum* existente entre biología y cultura como punto de partida y llegada del proceso de materialización producto de la performatividad, que está dado por los discursos que producen representaciones y prácticas corporales cotidianas y ritualizadas que producen cuerpos dóciles, maleables y controlables. El sujeto, la corporalidad, como complejidad y multidimensionalidad difícilmente aprehensible desde las miradas que la simplifican, intenta emerger en este trabajo como una paradoja en movimiento [...] Se trata de mostrar la pluralidad de vivencias, sujetos, experiencias, que no se están mostrando, representando e incluso, investigando, que tienen que ver con la cultura de género y que son positivas, heterogéneas, complejas o, como mínimo, paradójicas [...] como diversidades, alternativas, opciones y procesos [...] Se trata de un movimiento continuo de transformación material del complejo entramado corporal, subjetivo, cultural y afectivo que implica al sujeto en relación a su contexto. (Pons Rabasa, 2016, pp. 21-177)

Con el término de corposubjetividad, la académica española Pons Rabasa (2016) aborda la compleja relación entre el cuerpo y la subjetividad desde una perspectiva material, afectiva y

semiótica, lo mismo que se pretende alcanzar con el nuevo concepto de corpomaternidad al entenderla como un espacio de significado, experiencia y renovación, moldeado tanto por sus aspectos biológicos y afectivos como por las prácticas y discursos culturales que lo rodean y lo atraviesan, que lo producen y lo configuran mediante su cotidianeidad (Pons, 2016, p. 177). La corpomaternidad, al igual que la corposubjetivación, es un proceso material dinámico y relacional donde el cuerpo de la madre es entendido como una entidad encarnada en un constante devenir que se encuentra atravesado por discursos, significados y normas socioculturales que lo moldean y lo producen, al mismo tiempo que resiste, afecta, modifica y reconfigura su entorno.

Tomando como punto de partida el concepto de Pons Rabasa (2016), la corpomaternidad es configurada asimismo por diversos procesos de materialización surgidos de una profunda red de dimensiones interrelacionadas, siendo la diferencia sexual una de las principales aristas debido a la necesidad de trascender el determinismo biológico que limita su comprensión. Siguiendo los aportes de las académicas mexicanas Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2023) en su artículo “Ontopolíticas del cuerpo sexuado”, la categoría de corpomaternidad se entretreje con los planteamientos que las autoras realizan sobre de la diferencia sexual desde una perspectiva que trasciende las nociones esencialistas y binaristas tradicionales del sexo/género. Guerrero y Muñoz (2023) conciben la diferencia sexual no como una categoría innata, fija y estática, sino una construcción compleja y multidimensional, moldeada por diversas dinámicas tanto materiales como afectivas y discursivas: “diferencia sexual es una forma abreviada de denominar a las diversas trayectorias de corposubjetivación que están disponibles en cierto contexto [...] producidas por la confluencia de la interdiscursividad, la interafectividad y la intermaterialidad” (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 60).

Como se menciona en la frase anterior, la propuesta de Guerrero y Muñoz (2023) sobre el cuerpo sexuado surge del cruce de tres dinámicas clave que convergen entre sí para moldear las trayectorias de corposubjetivación, haciendo de la diferencia sexual una construcción profundamente contextual y relacional (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 38). Para comenzar, la interdiscursividad alude a la manera en la cual los discursos sociales son evocados y reproducidos en contextos concretos, como por ejemplo los discursos sobre la feminidad y masculinidad corporal que permean las prácticas socioculturales. Para seguir, la interafectividad hace referencia a las dinámicas afectivas y la movilización de emociones que encarnan, moldean y atraviesan el cuerpo cuando se encuentra en relación con otros cuerpos, al mismo tiempo que determinan la manera en la cual la corporalidad es experimentada y significada. Para terminar, la intermaterialidad apunta a la presencia de ciertas diferencias materiales que se hacen evidentes en la interacción con el entorno, como los efectos en la percepción y experiencia de los cuerpos en función de sus características físicas moldeadas de manera cultural. Explicado en las palabras de las académicas mexicanas:

La diferencia sexual sería siempre producida de maneras contextuales por medio de la imbricación de la materia, el discurso y los afectos. En concreto, así como la interdiscursividad alude a las prácticas anafóricas mediante las cuales se evoca un discurso anteriormente enunciado, así también queremos señalar que hay prácticas *interafectivas* donde se moviliza un afecto que genera consecuencias semejantes a las de afectos previamente percibidos. Finalmente, denominamos *intermaterialidad* a la persistencia de ciertas diferencias materiales que una y otra vez se hacen presentes, y que pueden conllevar

ciertas dinámicas causales o que evidencian re/cortes igualmente persistentes. (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 59-60)

A partir de la comprensión de la diferencia sexual planteada por Guerrero y Muñoz (2023), es como se cimienta la categoría de corpomaternidad como dinámica, plural y relacional configurada por procesos de materialización atravesados por múltiples aristas discursivas, afectivas, materiales y simbólicas. Desde esta perspectiva, la corpomaternidad no se define exclusivamente por su dimensión biológica y su capacidad de gestar, parir o amamantar, sino que se entiende como un proceso continuo y situado de corposubjetivación, es decir, como una construcción que surge de la interacción entre las dinámicas materiales, afectivas y discursivas del cuerpo materno en un contexto específico (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 60). De forma paralela, la corpomaternidad se entiende como una experiencia que no solo depende de las condiciones materiales del cuerpo, sino también de los discursos sociales —específicamente, el discurso de la maternidad hegemónica— así como las prácticas y representaciones culturales que le otorgan significado. Al mismo tiempo, la corpomaternidad se plantea como un espacio interafectivo donde las emociones y relaciones afectivas determinan la constitución de la corposubjetividad materna, haciendo referencia no solo a los afectos normativos como el amor y la ternura, sino también a otras emociones como la culpa, el dolor y el resentimiento que son invisibilizadas y rechazadas a nivel social.

Siguiendo la lógica de la diferencia sexual como un cruce entre lo material, lo simbólico y lo afectivo, la categoría de corpomaternidad rechaza la perspectiva esencialista y dicotómica que asocia la experiencia maternal únicamente con cuerpos femeninos hegemónicos, cisgénero, heterosexuales, gestantes, fértiles y sanos. Por consiguiente, la corpomaternidad abraza la

diversidad corporal y subjetiva de todas las madres plurales y específicas: madres trans*, travestis, no binaries, queer, no gestantes, infértiles, discas, enfermas y demás. Reconociendo la diversidad de cuerpos, subjetividades y trayectorias que configuran las experiencias maternas, la categoría de corpomaternidad rompe con los enfoques esencialistas, binaristas y biologistas que limitan y restringen su comprensión (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 61). En resumen, la corpomaternidad se encuentra cimentada en la comprensión de la diferencia sexual propuesta por Guerrero y Muñoz (2023), la cual abre la posibilidad de entenderla como una experiencia plural, situada y dinámica que emerge en la intersección del plano material, afectivo, simbólico y contextual.

Tal comprensión de la diferencia sexual establece un diálogo constante con la segunda dimensión que conforma los procesos de materialización de la corpomaternidad, la cual corresponde al entendimiento de las emociones consolidado por la académica británico-australiana Sara Ahmed (2017) en su obra *La Política Cultural de las Emociones*. A lo largo de su obra, Ahmed (2017) plantea una forma particular de comprender las emociones y su relación con las corporalidades, alejándose de perspectivas esencialistas que las consideran como entidades fijas o individuales, para proponer una visión dinámica y relacional. Las emociones, de acuerdo con la autora, no solo residen en los cuerpos sino que también los moldean, los configuran y los atraviesan en un proceso perpetuo de interacción con el entorno y con otros cuerpos. Rescatando la propia definición de la autora, “las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos, que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros” (Ahmed, 2017, p. 24).

Ahmed (2017) explica cómo las emociones tienen el poder de moldear las superficies mismas de los cuerpos debido a que toman forma mediante la repetición de acciones y orientaciones en relación con otros cuerpos, desbordando la comprensión de las emociones como meramente internas o subjetivas para entenderlas a partir de su interacción con lo externo. Así es como la académica británico-australiana plantea las emociones como fuerzas configuradoras de la corporalidad tanto de manera física como relacional, las cuales afectan directamente el poder de acción del cuerpo para moverse, transformarse y relacionarse con otros cuerpos y el entorno (Ahmed, 2017, p. 24). Las emociones, por ende, no son un objeto que podamos poseer de manera individual, sino que son fuerzas producidas mediante la interacción que circulan entre cuerpos, generando efectos y movimientos en el espacio social. Esto significa que las emociones no se quedan estáticas en un solo cuerpo, sino que son de carácter social y colectivo pues se desplazan de un cuerpo a otro generando dinámicas afectivas entre los sujetos por medio del movimiento. En las propias palabras de la autora:

En términos de Spinoza, las emociones moldean lo que los cuerpos pueden hacer, como las modificaciones del cuerpo mediante las cuales el poder de acción sobre el cuerpo aumenta o disminuye. Así que en vez de preguntar “¿qué son las emociones?”, preguntaré, “¿qué hacen las emociones?”. Al plantear esta interrogante, no ofrezco una teoría única de la emoción o un recuento del trabajo que realizan las emociones. En vez de ello, rastreo la manera en que circulan las emociones entre cuerpos, analizando cómo se “pegan” y cómo se mueven [...] las emociones no se tratan solo del movimiento, también son sobre vínculos [...] el movimiento no separa al cuerpo del “donde” en el que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos. (Ahmed, 2017, pp. 24, 36)

Más que centrarse en el desarrollo de una definición de las emociones, Ahmed (2017) se pregunta “qué hacen las emociones” subrayando su capacidad para modificar los cuerpos, sus posibilidades de acción y sus relaciones con otros cuerpos al igual que el entorno. En esta línea, la corpomaternidad adopta dicho entendimiento de las emociones como fuerzas dinámicas que circulan y moldean los cuerpos de las madres en su relación con otros cuerpos e interacción con el entorno, enmarcándolas en un determinado contexto político, simbólico y sociocultural. Amor, ternura, culpa, miedo, arrepentimiento, frustración y esperanza son algunas de las emociones que atraviesan la corpomaternidad en su interacción con otras corporalidades, como las de sus hijos u otros cuidadores, así como con las normas y expectativas sociales que la rodean. Por ende, el movimiento y “adhesión” de las emociones maternas que conecta las corpomaternidades con otros cuerpos y subjetividades no deben ser leídos como neutrales ni espontáneos puesto que se encuentran influenciados por estructuras de poder, estereotipos, exigencias y discursos, específicamente el discurso de la maternidad hegemónica (Ahmed, 2017, p. 36).

Derivadas del cuidado, la responsabilidad y las interacciones cotidianas, las emociones transforman de manera constante la corpomaternidad al reiterarse una y otra vez a lo largo del tiempo, moldeando la superficie misma de los cuerpos maternos mediante las prácticas fundamentales de cuidado (Ahmed, 2017, p. 117). Dichas emociones no solo afectan cómo las madres perciben y responden ante el mundo, sino que también moldean físicamente su corpomaternidad en términos de gestos, posturas, comportamientos y sensaciones repetidas en su cotidianidad. Al circular entre las corpomaternidades, las emociones tejen redes afectivas tanto a nivel individual con sus hijos como a nivel colectivo con sus comunidades, influyendo en cómo las madres viven sus cuerpos y experiencias. La corpomaternidad, por tanto, rechaza la visión

que reduce las emociones maternas a objetos estáticos, categorías fijas y entidades internas y privadas para enfatizar las dinámicas colectivas y los significados culturales que se les asignan, concibiéndolas como elementos centrales en su constitución. Pensar la corpomaternidad desde un enfoque relacional y plural cimentado en las emociones, permite comprenderla como un espacio de apertura y conexión donde cada madre se encuentra esencialmente vinculada a sus contextos materiales, socioculturales y afectivos (Ahmed, 2017, p. 196).

Imbricada con las dimensiones que configuran los procesos de materialización de la corpomaternidad enmarcadas de manera previa, se encuentra la vulnerabilidad entendida por la filósofa estadounidense Judith Butler (2006) como una condición ontológica inherente a los seres humanos, profundamente relacionada con la corporalidad, la interdependencia y la exposición a otras personas y otros cuerpos, así como el entorno. A lo largo de su obra *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006), al igual que su libro *Vulnerabilitat, supervivència* (2008) y su volumen *Vulnerability in Resistance* (2016) coordinado junto con Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay, la autora desarrolla su entendimiento del concepto de vulnerabilidad desde una perspectiva feminista, la cual es definida en sus propias palabras como “el hecho de que puedan hacernos daño, de que otros puedan sufrir un daño, de que nuestra vida dependa de un capricho ajeno es motivo de temor y de dolor [...] Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero” (Butler, 2006, pp. 14).

La vulnerabilidad, según Butler (2006), no es una condición que pueda elegirse o evitarse, sino que es una característica constitutiva de la vida humana y los vínculos sociales debido a que los humanos somos seres intrínsecamente interdependientes no solo en términos materiales como la necesidad de cuidado y sustento, sino también en términos relacionales y afectivos. Al ser cuerpos expuestos al daño, al sufrimiento y las acciones de otros, la vida misma de los seres

humanes se encuentra ligada a una red de vínculos arragiada a la dependencia inevitable e incontrolable de otros (Butler, 2006, p. 14). Más que una disposición subjetiva individual, la vulnerabilidad es una condición relacional que se manifiesta siempre en correspondencia con un campo de objetos, fuerzas y emociones que afectan, moldean y distorsionan al cuerpo de maneras específicas. Por consiguiente, el cuerpo es comprendido como un terreno relacional sujeto a fuerzas externas, tanto humanas como no humanas, donde las emociones y acciones de otros lo marcan y atraviesan de manera que pueden dañarlo o exterminarlo, cuidarlo o sostenerlo. Ningún cuerpo, por ende, puede sostenerse completamente por sí mismo pues siempre necesitará a los demás para sobrevivir tanto física como emocionalmente. Explicado en las propias palabras de la filósofa estadounidense:

If we make the matter individual [...] this idea of the individual bodily subject of rights might fail to capture the sense of vulnerability, exposure, even dependency, that is presupposed by the right itself and corresponds, I suggest, with an alternative view of the body [...] if we accept that part of what a body is [...] is its dependency on other bodies and networks of support, then we are suggesting that it is not altogether right to conceive of individual bodies as completely distinct from one another [...] if we conceptualize the political meaning of the human body without understanding those relations in which it lives and thrives, we fail to make the best possible case for the various political ends we seek to achieve. What I am suggesting is that it is not just that this or that body is bound up in a network of relations, but that the body, despite its clear boundaries, or perhaps precisely by virtue of those very boundaries, is defined by the relations that make its own

life and action possible. As I will hope to show, we cannot understand bodily vulnerability outside this conception of social and material relations. (Butler, 2016, pp. 15-16)

Siendo la vulnerabilidad planteada por Butler (2016) la tercera dimensión que configura los procesos de materialización de la corpomaternidad, esta es entendida como intrínsecamente vulnerable debido a su completa dependencia a las relaciones sociales, redes de apoyo y entornos materiales que la rodean, siendo constituida por sus conexiones con otros cuerpos. Además de los vínculos con demás cuerpos adultos, es imprescindible subrayar la interdependencia la de la corpomaternidad con las corporalidades de sus hijos que a la vez son vulnerables y dependientes del cuidado materno, amplificando así su propia vulnerabilidad materna al requerir un constante compromiso corporal, afectivo y social basado en la relación maternofilial. A raíz de su condición dinámica y relacional, la vulnerabilidad implica necesariamente una constante transformación de la corpomaternidad debido a su interacción con otros cuerpos y el entorno, no solo en cuestiones físicas y materiales sino también cuestiones afectivas y emocionales que moldean su experiencia corposubjetiva al igual que su forma de relacionarse con el mundo (Butler, 2016, p. 16). En este sentido, la corpomaternidad es entendida como un espacio de constante devenir, afectado y constituido por su apertura hacia los otros y hacia un contexto material y sociocultural que lo redefine continuamente.

Más que una entidad estática, aislada, independiente y autosuficiente, la corpomaternidad se encuentra atravesada por diversas relaciones de poder, discursos, normas, afectos y emociones que la colocan en una posición de constante vulnerabilidad. La corpomaternidad, por ende, no es concebida como un receptor inerte ni una superficie sobre la que se inscriben significados sociales, culturales o simbólicos, sino que es una entidad profundamente vulnerable, precaria

y afectiva inseparable de su conexión con el exterior y las demás corporalidades; es aquello que sufre, goza, reacciona y se modifica en respuesta al entorno; es aquello que afecta y responde activamente al mundo desde la agencia. Sería erróneo reducir la corpomaternidad a un simple objeto pasivo vulnerable al daño, pues además de ser un receptor de su contexto también es capaz de responder, transformarse y actuar incluso frente a circunstancias que escapan a su control (Butler, 2016, p. 16). Así, la vulnerabilidad y la precariedad no solo destacan los riesgos inherentes al cuerpo, sino también su capacidad de respuesta, relación y resistencia en un mundo compartido, lo cual es explicado por Butler (2010) en el siguiente párrafo:

El cuerpo es un fenómeno social; es decir, que está expuesto a los demás, que es vulnerable por definición. Su persistencia misma depende de las condiciones e instituciones sociales, lo que, a su vez, significa [...] que, por definición, el cuerpo cede a la acción y a la fuerza sociales, es también vulnerable. No es una mera superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo, una exterioridad que define su disposición, pasividad y actividad [...] Que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control. Este «se enfrenta a» es una modalidad que define al cuerpo. Y, sin embargo, esta alteridad obstrusiva con la que se topa el cuerpo puede ser, y a menudo es, lo que anima la capacidad de respuesta a ese mundo [incluyendo] una amplia gama de afectos. (Butler, 2010, pp. 57-58)

Al estar expuesta a una serie de dinámicas materiales, socioculturales, económicas, políticas, emocionales y discursivas que la moldean, la corpomaternidad es especialmente vulnerable por estar rodeada de expectativas sociales y simbólicas que condicionan no solo su existencia, sino también la de sus hijos. La vulnerabilidad corporal, la exposición inevitable al exterior y a otros cuerpos, la finitud de la vida y su posibilidad de destrucción son características de la precariedad, la cual conforma la cuarta dimensión que constituye la nueva categoría de corpomaternidad. A través de su obra *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), la filósofa Judith Butler reflexiona sobre la precariedad en relación con la corporalidad, planteando una perspectiva que profundiza en la interdependencia, vulnerabilidad e interacción de los cuerpos con otros cuerpos y con el mundo: “la precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida esté siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos [...] implica vernos afectados por esta exposición a y dependencia de otros” (Butler, 2010, pp. 30-31).

Al interior de este marco butleriano, la precariedad se convierte en un concepto clave para entender las condiciones materiales, sociales y afectivas de la existencia humana pues además de ser una condición ontológica de las corporalidades, es también una categoría política debido a su arbitraria distribución. Ciertos cuerpos, dependiendo de las condiciones sociales, económicas y políticas que los rodean, son más susceptibles a sufrir daño, exclusión o violencia, evidenciando la manera en la cual la precariedad es injustamente distribuida. En esta línea, Butler (2010) desarrolla su concepto de precariedad vinculándolo a la injusticia social y las desigualdades estructurales al definirla como una realidad políticamente inducida que se distribuye en función de jerarquías sociales, económicas y culturales (Butler, 2010, p. 45). Dicha distribución diferencial de la precariedad tiene como consecuencia que ciertas poblaciones, al ser percibidas

como menos humanas o menos dignas de cuidado, sean obligadas a soportar condiciones extremas como hambre, pobreza, falta de empleo, desmembración jurídica y exposición a la violencia. Tal cuestión es explicada por la autora en las siguientes palabras:

Si tomamos la precariedad de la vida como punto de partida, entonces no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la dañabilidad y la mortalidad [...] Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desmembración jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte [...] La precariedad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección. (Butler, 2010, pp. 45-46)

A parte de su dimensión material correspondiente a la falta de recursos socioeconómicos y exposición a la violencia, la precariedad cuenta también con una dimensión simbólica y perceptual debido a que es sostenida por estructuras culturales, simbólicas y políticas que invisibilizan o deshumanizan a ciertos grupos sociales cuyas vidas son percibidas como menos valiosas o “llorables” en caso de daño o muerte (Butler, 2010, p. 46). Así es como Butler (2020) hace una reflexión sobre la “llorabilidad” de las vidas, encontrada en uno de sus libros más

actuales titulado *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (2020), concepto que hace referencia al esquema diferencial de valores que le atribuye a ciertas personas y seres vivos un pleno reconocimiento (Butler, 2020, p. 54). Al interior de este marco es en donde a las vidas se les otorga un valor diferencial desde donde se construye una posición ética hegemónica frente a la violencia y la vulnerabilidad de los cuerpos ante la precariedad. Explicado en las propias palabras de la autora: “Ser llorable es sentirte interpelado de tal modo que sabes que tu vida importa, que la pérdida de tu vida importaría, que tu cuerpo es tratado como un cuerpo que debe tener la posibilidad de vivir y prosperar [...] que debe poder disponer de lo necesario para prosperar” (Butler, 2020, pp. 56-57).

Sobre esta línea de pensamientos, la precariedad conforma la cuarta dimensión que configura los procesos de materialización de la corpomaternidad, permitiendo un profundo cuestionamiento y reflexión sobre las formas en que se entiende y valora la experiencia materna, particularmente desde una perspectiva crítica, plural e inclusiva. Siendo una condición que afecta a las poblaciones de forma diferencial, la precariedad no debe de ser entendida solo en términos materiales como la falta de recursos y la exposición a la violencia, sino también en términos simbólicos y perceptuales que resultan en la exclusión alegórica de ciertos cuerpos y ciertas vidas de las redes de apoyo y protección (Butler, 2020, p. 55). Trasladado al contexto de la corpomaternidad, ambas aristas de la precariedad se traducen en desigualdades estructurales que afectan de manera diferenciada las experiencias maternas de acuerdo con la posición corposubjetiva que encarnan como la clase, raza, etnia, orientación sexual, discapacidad y situación migratoria, entre muchas otras más.

Sostenida por estructuras culturales, políticas y sociales que jerarquizan las vidas humanas, la precariedad tiene como consecuencia la marginalización e invisibilización de ciertas

corpomaternidades que transgreden el discurso de la maternidad hegemónica basado en la idealización de las madres blancas, cisheterosexuales, de clase media o alta, entre otras coordenadas dominantes (Butler, 2020, p. 55). Dichas condiciones de precarización no solo afectan a los cuerpos maternos sino también cuerpos que gestan, crían y construyen relaciones de cuidado, así como a los cuerpos de las infancias que sostienen, exponiéndolos a mayores riesgos de violencia, pobreza y discriminación. En este sentido, la corpomaternidad es constituida por esta cuarta dimensión de precariedad con el propósito de enfatizar las desigualdades, injusticias y diferencias que determinan las experiencias maternas pues no todas vidas maternas no son igualmente llorables, no todas las corpomaternidades “importan” por igual ya que ciertos cuerpos maternos hegemónicos son considerados más dignos de reconocimiento, cuidado y protección que otros.

Al estar vinculadas con el valor que se le otorga en términos éticos, sociales y políticos, tanto la llorabilidad como la precariedad corpomaterna subraya cómo mientras que las corpomaternidades pertenecientes a grupos dominantes suelen ser celebradas y valoradas, las corpomaternidades racializadas, negras, trans*, travestis, queer, migrantes, empobrecidas, indígenas, discapacitadas y todas aquellas que no se ajustan a la norma suelen enfrentarse a una falta de llorabilidad que desestima sus vidas, precariza sus derechos y normaliza las violencias que las atraviesa (Butler, 2020, p. 43). La categoría de corpomaternidad, desde esta perspectiva, permite abordar las maternidades como experiencias múltiples, interdependientes, relacionales y atravesadas por desigualdades materiales y simbólicas pues así como no existe una sola manera de encarnar la maternidad tampoco existe un cuerpo hegemónico, único y dominante que represente la experiencia materna en toda su complejidad.

Imbricada a la dimensión de la precariedad, la noción de abyección, propuesta por Judith Butler (2002), profundiza en la comprensión de las jerarquías que estructuran la legitimidad y el reconocimiento de las vidas maternas. Si la precariedad señala la exposición diferencial al daño y la desprotección, la abyección revela la lógica mediante la cual ciertos cuerpos son expulsados del marco de lo inteligible y arrojados al territorio de lo invivable, configurando un exterior constitutivo que sostiene la hegemonía. Como señala Butler, la abyección designa aquella zona “invivable, inhabitable de la vida social que, sin embargo, está densamente poblada por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivable’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (Butler, 2002, p. 20).

En este marco, la corpomaternidad es constituida por esta quinta dimensión de abyección con el objetivo de reconocer cómo ciertos cuerpos maternos que transgreden la hegemonía no solo son precarizados en términos materiales y simbólicos, sino que además son deshumanizados y constituidos como abyectos: inhabitables, imposibles, monstruosos e inhumanos (Butler, 2002, p. 26). Así es como el régimen de abyección no solo margina, sino que los constituye como “lo otro necesario” frente a lo cual el discurso de la maternidad hegemónica se afirma como legítimo. Reconocer esta dimensión permite comprender que la corpomaternidad no se inscribe únicamente en marcos de exclusión, sino también en lógicas de expulsión radical que despojan a ciertas vidas maternas de cualquier estatus de llorabilidad y humanidad, situándolas fuera del campo de lo reconocibles (Butler, 2002, p. 26). En este sentido, incluir la abyección como categoría que constituye el último proceso de materialización corpomaterna permite visibilizar los bordes más crudos de la desposesión, evidenciando cómo los límites de lo que se considera materno y humano operan como mecanismos de poder que normalizan la violencia y el desamparo hacia quienes quedan fuera de esos márgenes.

La corpomaternidad, por consiguiente, es entendida como un campo plural que reconoce la diversidad de las vivencias y los cuerpos que maternan, cuidan y sostienen otras vidas, promoviendo una visión más inclusiva y ética de las maternidades y de quienes las encarnan, al tener como propósito resistir las jerarquías de precariedad y llorabilidad que perpetúan desigualdades, así como las lógicas de abyección que relegan ciertas existencias maternas al territorio de lo invivible. Relacionar precariedad, llorabilidad y abyección con la categoría de corpomaternidad abre la posibilidad de pensar en cómo las políticas y prácticas sociales pueden garantizar condiciones de vida dignas para todas las maternidades, independientemente de sus características o contextos, al atender sus necesidades materiales y, al mismo tiempo, transgredir los marcos simbólicos que desvalorizan y expulsan a determinadas vidas corpomaternas más allá de los bordes de lo reconocible y lo humano (Butler, 2020, p. 59). Abordar estas problemáticas desde una perspectiva plural e inclusiva no solo permite reconocer la diversidad de las experiencias maternas, sino también transformar las condiciones que generan exclusión y desigualdad, promoviendo una ética de cuidado y justicia que abrace todos los cuerpos maternos, todas las formas de maternar y todas las maneras de encarnar la maternidad.

En conclusión, es posible afirmar que la categoría de corpomaternidad creada desde una perspectiva del nuevo materialismo feminista, replantea la corposubjetividad materna como una experiencia encarnada constituida por diversos procesos de materialización surgidos de una red de dimensiones interrelacionadas conformada por la diferencia sexual entendida por Guerrero y Muñoz (2023), las emociones de acuerdo con Ahmed (2017), y la vulnerabilidad, precariedad y abyección desarrolladas por Butler (2016, 2010, 2020, 2002). A manera de resumen, podría decirse que la corpomaternidad: 1) se refiere a los procesos dinámicos y relacionales de materialización de la corposubjetividad materna que se encuentra en constante devenir al estar

atravesado por discursos, significados y normas socioculturales que la producen, al mismo tiempo que resiste, afecta, modifica y reconfigura su entorno; 2) su diferencia sexual es entendida como un proceso de materialización continuo y situado que surge de la interacción entre dinámicas intermateriales, interafectivas e interdiscursivas en un contexto específico, abrazando la diversidad corporal de todas las madres plurales y específicas; 3) es moldeada y modificada por las emociones que se adhieren y circulan su materialidad en relación con otros cuerpos e interacción con el afuera, las cuales son influenciadas por estructuras de poder y discursos como el de la maternidad hegemónica; 4) es una una entidad profundamente vulnerable en tanto que responde a la exterioridad del mundo, siendo afectada por su interdependencia con otros cuerpos, sobre todo los de sus hijos, así como su apertura al contexto material y sociocultural que no solo la redefine continuamente sino que este también es redefinido por la capacidad corpomaterna de respuesta y agencialidad; 5) es atravesada por la precariedad tanto material como simbólica que se traduce en jerarquías sociales y desigualdades estructurales que afectan de manera diferenciada las experiencias maternas de acuerdo con la posición corposubjetiva que encarnan; 6) es constituida por la dimensión de la abyección para revelar cómo ciertos cuerpos maternos, al transgredir las normas de inteligibilidad, son deshumanizados y expulsados al territorio de lo invivible, configurados como existencias imposibles que sostienen la hegemonía mediante su exclusión; y 7) es entendida como un campo plural y multifacético donde converge lo biológico, simbólico, político y sociocultural que reconoce la complejidad de las corposubjetividades de todas las madres que ejercen una serie de prácticas surgidas para el cuidado de las formas fundamentales de la dependencia humana; madres que cuidan, abrazan, nutren y sostienen otros cuerpos vulnerables.

ii. **Corpomaternidad: Una nueva herramienta de lectura**

Una vez abordado el entretejimiento de la red de dimensiones interdependientes —diferencia sexual, emociones, vulnerabilidad y precariedad— que configuran los procesos de materialización de la corpomaternidad, es indispensable reflexionar sobre la potencialidad de constituir esta nueva categoría como una herramienta innovadora de análisis literario al aplicarla como un enfoque crítico e interseccional que no solo enriquecería el estudio de la representación de la maternidad en las obras literarias que abordan la pluralidad de experiencias maternas más allá del discurso de la maternidad hegemónica, sino que también abriría las puertas para construir nuevas posibilidades de lectura encarnada desde el nuevo materialismo feminista en donde la agencia del cuerpo materno, así como sus dimensiones subjetivas, materiales, afectivas, interrelacionales, simbólicas, socioculturales y políticas, sean colocadas en el centro de la teoría literaria feminista.

En este sentido, el vacío que se pretende colmar con la presente investigación no reside tanto en las representaciones literarias de las figuras, experiencias, cuerpos y subjetividades maternas no hegemónicas, sino en la forma en la que han sido históricamente abordadas y comprendidas dentro del análisis literario. Si bien la maternidad ha sido un tema amplia y continuamente representado en el ámbito literario, los enfoques tradicionales de estudio tienden a reducir esta experiencia corposubjetiva a conceptos estáticos, biológicos y esencialistas, pasando por alto los complejos procesos de transformación que atraviesan el cuerpo materno, así como el profundo dinamismo de su corpóreo devenir. Por ende, el vacío se encuentra en cómo la maternidad en la literatura se ha estudiado a partir de una perspectiva cartesiana que disocia al cuerpo de la mente, sin reconocer ni reivindicar el cuerpo materno como un espacio dinámico en

constante transformación, el cual es moldeado tanto por factores biológicos como simbólicos, culturales, afectivos y sociales.

Desde este punto de vista, la corpomaternidad como categoría de análisis literario exige una nueva aproximación que integre el cuerpo y la subjetividad materna desde un enfoque novomaterialista, haciendo énfasis en sus diversos procesos de materialización cimentados en las interacciones con el entorno, las emociones que encarna y los sistemas de poder que configuran y redefinen tanto la superficialidad carnal como la profundidad subjetiva de la corpomaternidad en diferentes contextos. Al resistir la perspectiva cartesiana, este enfoque permite una comprensión más compleja y situada de las experiencias maternas, abordando su pluralidad, multiplicidad, contradicciones y potencial subversivo frente al discurso hegemónico de la maternidad. El mundo de la literatura ha experimentado una profunda transformación desde que las mujeres comenzaron a escribir abiertamente sobre sus experiencias y, por ende, la forma en que leemos, analizamos y nos aproximamos a estas obras también debe transformarse, adoptando enfoques que reconozcan la compleja pluralidad de experiencias que configuran las corposubjetividades femeninas y, específicamente, las maternas.

Antes de continuar con el planteamiento de la corpomaternidad como herramienta de análisis literario es pertinente explicar en qué consisten dichas herramientas de lectura, las cuales son entendidas como el conjunto de instrumentos conceptuales y metodológicos que permiten examinar e interpretar las obras literarias de manera profunda, consolidando una comprensión más compleja de su contenido al desdeñar las múltiples capas de significado tanto dentro como fuera del texto y comprender el contexto social, histórico y culturales en el que se inscribe (García Rodríguez, 2024). Más que un objeto aislado y estático, la literatura es un discurso artístico y simbólico que refleja al mismo tiempo que transforma las realidades

tanto en las estructuras literarias como en la representación de las experiencias sociales en la literatura (Vivero, 2016, p. 115). Su propuesta principal, por ende, gira en torno a la literatura como una herramienta de análisis social pues los estudios feministas, además de desentrañar los significados al interior del texto, establecen un diálogo entre las narrativas literarias, las estructuras sociales de género y la configuración de las corposubjetividades (Vivero, 2016, p. 125). En las propias palabras de la autora:

El sujeto/a autor/a que vive en el mundo, convierte la experiencia mundana en una experiencia estética que, al estar mediada por un lenguaje, que a su vez responde a una serie de condicionamientos sociales, culturales e históricos, las transmite por medio de determinadas estructuras y giros lingüísticos [...] Como resultado de un orden social, el lenguaje y los productos derivados de este, incluyendo la literatura, dan cuenta de procesos de socialización que se inscriben a nivel simbólico y que contribuyen a la perpetuación de ciertos esquemas de comportamiento para los cuerpos sexuados. El género [...] se inscribe en el texto artístico a nivel lingüístico, estructural y de la representación, ya que se sitúa como un centro fuera de la estructura que ordena el uso de determinadas expresiones, recursos retóricos y narratológicos, pero también la configuración de las atmósferas, los espacios, los tiempos y los personajes. El género, y la teoría literaria feminista, permiten así un acercamiento a lo social a partir del análisis de los textos literarios. (Vivero, 2016, pp. 119, 132)

A través de los planteamientos teórico-conceptuales de Vivero Marín (2016), es posible entender cómo las estructuras narrativas, giros lingüísticos, dispositivos estilísticos y demás elementos

literarios no solo conforman la presentación estética de una obra, sino que también funcionan como vehículos mediante los cuales se transmiten las experiencias corposubjetivas de los autores (Vivero, 2016, p. 119). Dichas experiencias encarnadas surgidas de la interacción entre el cuerpo y la subjetividad con los significados y el lenguaje, las emociones y la cultura, no deben ser concebidas como neutrales ni aisladas debido a que se encuentran profundamente condicionadas por diversos sistemas de poder —como el orden social de género— que operan en la sociedad estableciendo jerarquías, normas sociales y reglas lingüísticas que cimientan las realidades socioculturales en las que los autores están inmersos.

Empero, tal como lo explica Vivero Marín (2016), la relación entre los autores y estas realidades sociales no es inerte ni pasiva ya que con sus creaciones literarias, además de reflejar las estructuras sociales y culturales que les rodean, los autores contribuyen activamente a su crítica, cuestionamiento y reconstrucción: “la literatura se convierte en un espacio de contestación y de ruptura con lo socialmente establecido, abriendo la posibilidad a la subversión a partir de la subjetividad al recrear otras posibilidades de convivencia y de experiencia para los cuerpos sexuados” (Vivero, 2016, pp. 129-130). Escribir y crear literatura, por ende, es concebido como un proceso recíproco y dinámico donde los autores son tanto productos de su contexto como agentes que participan en la transformación de ese mismo contexto. Desde esta perspectiva, el entendimiento de la literatura como una mera expresión estética y personal es trascendido para esbozarla como un espacio político y sociocultural donde las experiencias corposubjetivas son codificadas, reproducidas y, potencialmente, subvertidas.

Sobre esta línea de pensamientos, es posible argumentar que la corpomaternidad como herramienta de análisis literario tiene un gran potencial para complementar las propuestas de Vivero Marín (2016), sobre todo en el marco de la teoría literaria feminista y los estudios

sociales de género que la autora plantea, debido a que aporta una perspectiva profundamente encarnada, afectiva, interseccional e interrelacional que permite abordar las obras literarias desde el interior del giro novomaterialista, en especial aquellas que se construyen en torno a las experiencias corposubjetivas de la maternidad. Para comenzar, uno de los aportes de esta nueva herramienta de análisis literario sería aumentar la complejidad del concepto de cuerpo que Vivero Marín (2016) enmarca al citar al filósofo español Antonio M. López Molina (2012), quien enfatiza la noción de cuerpo fenoménico como realidad vivida y creador del mundo, “que se ofrece en la experiencia, al mismo tiempo que la posibilita” (López, 2012, p. 55).

Cuerpo y mundo, mundo y cuerpo: dos conceptos que no solo se oponen sino que, según López Molina (2012), se complementan ya que el cuerpo es el medio fundamental para conocer y habitar el mundo, “es el lugar y presencia de la realidad, pues es el ámbito propio del conocimiento senso-perceptual; la perspectiva de mi ver y conocer el mundo está esencialmente determinada por mi modo de ser mi cuerpo: la yoidad subjetual es primariamente una yoidad corporal” (López, 2012, p. 58). Desde esta perspectiva, tanto la subjetividad como el conocimiento y las significaciones se encuentran determinadas por la manera de experimentar el mundo desde el cuerpo, debido a que es mediante la corporeidad como se le otorga sentido al entorno y como se contruye el mismo mundo que habita. Es posible, por ende, complementar la comprensión del cuerpo fenoménico como depositario y creador del mundo cultural y simbólico con la categoría de corpomaternidad pues esta, además de plantear una manera de resistir la dicotomía cuerpo/mente que separa al sujeto de su corporalidad mediante la noción de corposubjetividad, introduce una experiencia encarnada específica que amplifica y politiza la propuesta de López Molina (2012) mencionada por Vivero Marín (2016, p. 123).

Mientras que López Molina (2012) se centra en el cuerpo como origen de subjetividad y construcción del mundo, la corpomaternidad añade una dimensión situada, afectiva e interrelacional que subraya cómo el cuerpo materno, en particular, es un espacio de conocimiento y significación diversa e interrelacional que no solo construye el mundo, sino que también es materializado, moldeado y condicionado por las narrativas sociales sobre la maternidad, los sistemas de poder, discursos hegemónicos, conexiones afectivas y relaciones interdependientes que constituyen dicho mundo (López, 2012, p. 58). Es decir, la corpomaternidad no solo refuerza la idea de que el cuerpo es inseparable del mundo, sino que también evidencia cómo las experiencias maternas se encuentran profundamente influenciadas por estructuras socioculturales, económicas y políticas así como sus distintos vínculos relacionales. De esta manera, la corpomaternidad incorpora el entendimiento del cuerpo materno como un espacio donde se genera y se transmite conocimiento colectivo; donde se transforma la percepción de la realidad y se construyen significados que trascienden la individualidad.

Sobre esta línea de pensamientos, la corpomaternidad complementa la noción de cuerpo sexuado introducida por Vivero Marín (2016) en su artículo al citar a López Molina (2012), quien entiende al cuerpo sexuado como un cuerpo fenoménico que “recibe en su ser sexuado una serie de imperativos sociales a los que debe ajustarse en aras de seguir a las normas que le garanticen una vida viable” (Vivero, 2016, p. 121). Por ende, el “cuerpo sexuado” es aquel que, mediante su existencia material y social, es atravesado, construido y regulado por significados y normas culturales basadas en el sistema binario sexo-género. Lejos de ser una entidad biológica neutral, según ambos pensadores, el cuerpo sexuado es condicionado por discursos que lo interpretan, inscriben y organizan de acuerdo a las categorías masculino/femenino vinculadas al entendimiento social sobre el género y la sexualidad. El cuerpo sexuado, de acuerdo al artículo

de Vivero Marín (2016), es un concepto que articula cómo el sujeto-cuerpo está profundamente imbricado en el lenguaje, relaciones de poder, simbolismos y significados socioculturales que determinan los roles y las normas de género (Vivero, 2016, p. 121).

En este marco, la corpomaternidad complejiza la noción de cuerpo sexuado al retomar los aportes de Guerrero y Muñoz (2023) sobre la diferencia sexual comprendida como un campo dinámico, múltiple y relacional. Trascendiendo la lógica binaria, la categoría planteada por las académicas mexicanas reconoce la pluralidad de maneras de experimentar y significar el sexo-género debido a que el cuerpo, los aportes de Guerrero y Muñoz (2023) enfatizan la necesidad de vincular el carácter interdiscursivo de la corporalidad con los diversos procesos intermateriales e interafectivos que lo constatan (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 36). Al entablar un diálogo con la noción de diferencia sexual de Guerrero y Muñoz (2023), la categoría de cuerpo sexuado enmarcada por Vivero Marín (2016) permite construir una visión más completa y plural sobre cómo los cuerpos son construidos, vividos, escritos y representados en la literatura. Desde este enfoque conjunto, la corpomaternidad como herramienta de lectura es capaz de conectar ambas perspectivas al analizar cómo las normas socioculturales basadas en el sistema sexo-género han cimentado el discurso de la maternidad hegemónica, el cual es capaz de ser desestabilizado mediante las creaciones literarias que exploran la diversidad y complejidad de las experiencias maternas encarnadas. Resaltando la dimensión intermaterial e interrelacional de los cuerpos, sobre todo los maternos, la corpomaternidad permite explorar cómo son constituidos no solo en interacción con las normas sociales, significados culturales y discursos hegemónicos, sino también con otros cuerpos que a la vez afectan y son afectados por su apertura a la exterioridad.

Más que una entidad individual, como se ha mencionado anteriormente, la corpomaternidad es un lugar de significación múltiple y plural atravesado por diferentes

prácticas afectivas, políticas y socioculturales que lo convierten en un espacio de tensiones y posibilidades, de resistencia y renovación. El cuerpo materno, además de construir un mundo personal, es capaz de generar cambios simbólicos y materiales en colectividad debido a que se encuentra marcado constantemente por el cuidado, la afectividad y la apertura hacia otros. En este sentido, la corpomaternidad permite un análisis situado y específico que complementa la noción de López Molina (2012) enmarcada por Vivero Marín (2016) al destacar cómo no todos los cuerpos sexuados se viven de la misma manera ni construyen mundos desde las mismas condiciones, haciendo énfasis en cómo las corposubjetividades —en especial las maternas— se inscriben en complejas dinámicas de poder que condicionan lo que significa ser un cuerpo sexuado que construye, interioriza y reconfigura significados encarnados.

Además de amplificar y politizar la noción de cuerpo sexuado propuesta de López Molina (2012) mencionada por Vivero Marín (2016), la corpomaternidad como herramienta de análisis literario permite estudiar los complejos procesos de materialización de los cuerpos, en específico de las madres, representados en las narrativas al entenderlos como un espacio de constante devenir al lo redefinirse continuamente. A raíz de su condición versátil y relacional, la corposubjetividad de las madres se encuentra en una perpetua transformación no solo en cuestiones físicas y materiales sino también en cuestiones afectivas y emocionales que moldean tanto su experiencia como su forma de relacionarse con el mundo. Con el propósito de aportar un enfoque complejo y dinámico para aproximarse a las lecturas, esta nueva herramienta integra el término de emociones planteado por Sara Ahmed (2017), así como los conceptos de vulnerabilidad y precariedad desarrollados por Judith Butler (2016) (2010) (2020).

Desde el amor hasta la culpa, el dolor hasta el miedo, el agotamiento hasta el arrepentimiento, son emociones maternas que configuran materialmente sus cuerpos

representados en la literatura como cansados, fragmentados, desgastados, sobrecargados o, en contraste, tiernos, suavécitos, expansivos y entrañables. Empero, tal como enfatiza la corpomaternidad, dichas emociones no surgen en el vacío, sino que se encuentran vinculadas y condicionadas de manera intrínseca por el discurso de la maternidad hegemónica y las normas afectivas y sociales de género que determinan cuáles sentimientos son apropiados para la maternidad; cómo una madre “debe” de sentir y actuar, expresarse y vincularse con sus hijos (Donath, 2016, p. 63).

Asimismo, la corpomaternidad como herramienta de análisis literario abre las puertas para concebir al cuerpo materno como un espacio profundamente vulnerable al estar expuesto no solo de manera física en términos de sus funciones reproductivas, sino también de forma emocional debido a los vínculos afectivos, relaciones interdependientes, normas sociales y discursos de la maternidad hegemónica (Butler, 2016, p. 16). En este marco, la corpomaternidad permite explorar cómo los cuerpos maternos representados en las narrativas son esencialmente vulnerables al encontrarse en interacción constante con las redes de apoyo y los sistemas de poder, los cuales afectan y condicionan sus procesos corposubjetivos de materialización. De igual forma, al cuestionar las estructuras sociales que perpetúan las desigualdades sociales y simbólicas, esta herramienta de lectura permite desentrañar cómo estas condiciones precarizan los cuerpos maternos vulnerables representados en la literatura: cuerpos maternos obligados a soportar condiciones extremas como hambre y pobreza; cuerpos maternos forzados a enfrentarse a la falta de acceso a los recursos básicos; cuerpos maternos marcados y atravesados por la violencia, la exclusión y el abandono; cuerpos abyectos, desechables, desvalorizados e insignificantes; cuerpos maternos cuya ausencia no será llorada.

De manera paralela, se profundiza en la comprensión de estos procesos, al evidenciar que no solo se trata de cuerpos precarizados, sino también de cuerpos maternos constituidos como abyectos: expulsados del marco de lo inteligible y arrojados al territorio de lo invivible. Siendo la precariedad y la abyección realidades políticamente inducidas que se distribuyen en función de jerarquías sociales, económicas y culturales, ambas tienen como consecuencia el hecho de que ciertos cuerpos maternos sean percibidos como menos humanos, menos dignos de reconocimiento, cuidado y protección; menos “llorables” que otros cuerpos maternos hegemónicos (Butler, 2020, p. 59). Aún cuando Vivero Marín (2016) conecta la teoría literaria feminista con la crítica social al mostrar cómo la literatura refleja y participa en las estructuras de poder, la corpomaternidad complementa esta visión al analizar cómo los cuerpos maternos son narrados en relación con estas dinámicas jerárquicas de exclusión y desposesión que definen sus posibilidades de reconocimiento y existencia.

Desde esta perspectiva, podría argumentarse que el hecho de incorporar la corpomaternidad como herramienta de lectura permitiría un análisis crítico de cómo la literatura representa las condiciones sociales que afectan a las madres, como la violencia y la exclusión, y cómo estas condiciones se traducen en narrativas de resistencia, supervivencia o subversión. Asimismo, permitiría cuestionar cómo ciertos cuerpos maternos hegemónicos son más valorados y reconocidos en la literatura, destacando las desigualdades en la representación de las experiencias maternas de acuerdo con su posición social, cultural y política. De la misma forma, propiciaría el entendimiento del cuerpo materno como un terreno enmarañado y condicionado por diversas dimensiones tanto simbólicas y materiales como políticas y socioculturales. Por último, es a través de la corpomaternidad como herramienta de lectura como sería posible explorar cómo las obras literarias representan los complejos procesos de materialización que moldean, configuran y

transforman los cuerpos maternos, los cuales se encuentran cimentados en la apertura de las madres a la exterioridad del mundo, las condiciones económicas y socioculturales que determinan su precariedad, el carácter interdependiente y relacional que establece su vulnerabilidad, los mandatos sociales basados en el discurso hegemónico de la maternidad y las experiencias emocionales de la maternidad.

Paralelo a los aportes de esta nueva herramienta de lectura mencionados con anterioridad, la corpomaternidad permite no solo permite explorar las representaciones literarias de la maternidad que cuestionan y resisten el discurso de la maternidad hegemónica, sino también analiza cómo dichas narrativas afectan y desestabilizan las predominantes percepciones sociales sobre la maternidad al mostrar experiencias situadas de madres diversas y plurales, complejas y disruptivas, heterogéneas y contradictorias. Además de ser una herramienta para describir el mundo, el lenguaje, según Vivero Marín (2016), es un producto social que participa en la construcción del mundo mediante representaciones que configuran y reconfiguran las normas sociales y las conductas culturales, las mismos que decretan cómo los cuerpos —incluyendo los maternos— deben comportarse y encarnarse. De tal manera, la literatura “juega un papel fundamental para la construcción de conocimiento” al mismo tiempo que crea, moldea y transforma la realidad a través de “la representación de mundos posibles” (Vivero, 2016, p. 124).

Vivero Marín (2016) señala cómo los textos perpetúan, cuestionan o transforman las construcciones de género y las normas patriarcales, subrayando el hecho de que la literatura no solo reproduce normas sociales, sino que de también puede desafiarlas y, posiblemente, subvertirlas. Así, la autora argumenta que la literatura, como un acto de habla y escritura, tiene el potencial de romper con las normas sociales y discursos hegemónicos, así como de cuestionar lo establecido e imaginar diferentes formas de habitar los cuerpos y el mundo: “el sujeto-cuerpo no

solo está en el mundo sino que es el mundo y sus actos de habla, incluyendo la escritura, hacen posible el estado de cosas que representa, pues su pensamiento, atravesado por la subjetividad y el mundo de la vida, expresa los objetos que a su vez determinan al sujeto” (Vivero, 2016, p. 123).

En este marco, la corpomaternidad como herramienta de análisis literario complementa la visión de la autora al subrayar cómo la literatura puede ser un espacio de resistencia frente al discurso de la maternidad hegemónica que excluye y marginaliza experiencias maternas no normativas, limita la autonomía de las madres y contribuye al reforzamiento de las desigualdades de género. De esta forma, a demás de posibilitar una crítica más completa de las obras literarias que perpetúan la idealización de la maternidad, los roles sociales de género y los estereotipos tradicionales de las madres, la corpomaternidad permite analizar cómo las narrativas literarias que abrazan las representaciones de materidades no normativas son capaces de resistir las imposiciones sociales y construir nuevos imaginarios que reconozcan la multiplicidad de las experiencias maternas encarnadas así como su potencial para transformar tanto el lenguaje como las realidades socioculturales. Al analizar la relación entre cuerpo, subjetividad, emociones, significados y sistemas de poder, la corpomaternidad aumenta la complejidad de la aproximación crítico-analítica propuesta por Vivero Marín (2016) ya que permite explorar cómo las relaciones de poder, las estructuras de género y las desigualdades socioeconómicas afectan a las madres representadas en las obras literarias. De tal manera, este enfoque corpomaterno permite estudiar cómo la literatura visibiliza las desigualdades, resistencias y luchas que las madres enfrentan en distintos contextos, cuestionando así las estructuras sociales que invisibilizan o instrumentalizan sus cuerpos y experiencias.

Vivero Marín (2016) conecta la teoría literaria feminista con la crítica social, mostrando cómo la literatura refleja y participa en las estructuras de dominación y exclusión, al mismo tiempo que propone instrumentos de análisis que cuestionan los sesgos patriarcales, las desigualdades de género y las construcciones hegemónicas presentes en la literatura (Vivero, 2016, p. 126). Al igual que Vivero Marín (2016) aboga por cuestionar el canon literario y rescatar las narrativas y representaciones de mujeres y otros grupos históricamente excluidos, la corpomaternidad puede ser una herramienta clave para desestabilizar los discursos que idealizan, romantizan, estigmatizan o patologizan la maternidad (Vivero, 2016, p. 129). Por ende, esta herramienta de lectura permite una crítica más situada y transversal de los textos literarios que perpetúan los estereotipos tradicionales de las madres como figuras pasivas, sacrificadas y al servicio de sus capacidades reproductivas. Asimismo, abre la posibilidad de reflexionar sobre narrativas que representan maternidades “otras”, resistiendo las imposiciones normativas y ofreciendo nuevos imaginarios que reconozcan la diversidad, pluralidad y complejidad de todas y cada una de las experiencias maternas. En otras palabras, la corpomaternidad como herramienta de análisis enfatiza la importancia de recuperar voces e historias marginadas que abordan las vivencias de madres racializadas, negras, trans*, travestis, queer, migrantes, empobrecidas, indígenas, discapacitadas y todas aquellas que no se ajustan al discurso hegemónico de la maternidad, complementando así los aportes de la académica mexicana sobre la teoría feminista literaria y la crítica social.

Por último, la corpomaternidad como herramienta de análisis literario abre la posibilidad de abordar el acto de leer no solo como un ejercicio intelectual o racional, sino como una experiencia corporal, sensorial y emocional en la que los cuerpos lectores, en especial los cuerpos de las madres que llevan a cabo la lectura, participan activamente en la construcción de

significados a partir de una obra literaria. Desde esta perspectiva, el cuerpo deja de ser visto como un objeto pasivo que recibe información para construirse como un agente activo en el proceso de lectura, interactuando con la obra literaria de manera que modifica tanto la percepción de la persona lectora como la interpretación del contenido. A su vez, Vivero Marín (2016) destaca cómo el lenguaje, al ser un producto social, construye el mundo y las realidades, mientras que los sujetos-cuerpos no solo están en el mundo, sino que lo construyen activamente mediante sus acciones, incluyendo la escritura (Vivero, 2016, p. 123). La corpomaternidad, en este sentido, se construye como una herramienta de lectura encarnada que complementa profundamente la propuesta de Vivero Marín (2016) al integrar una dimensión afectiva, material y sensorial en el análisis de las representaciones literarias de la maternidad no hegemónica, reconociendo cómo la corposubjetividad de las personas lectoras, en especial las madres, influye en la construcción de significado de las obras literarias.

Al haber llegado a este punto del apartado, es pertinente cuestionarse: ¿cómo sería, entonces, aplicar la corpomaternidad como herramienta de análisis literario? ¿Cuáles serían las técnicas de investigación? ¿Cómo se entrelazaría con las demás herramientas teóricas y metodológicas que plantea Vivero Marín (2016)? Comenzando con la primera pregunta, es importante subrayar que aplicar la corpomaternidad como herramienta de lectura implica examinar las representaciones literarias de la maternidad desde una perspectiva crítica que trascienda el pensamiento cartesiano al integrar no solo la dimensión biológica y fisiológica del cuerpo materno, sino también las dimensiones simbólicas, emocionales, socioculturales y políticas que lo configuran.

Con respecto a la segunda y tercera pregunta, es imprescindible mencionar que, por cuestiones prácticas y estructurales, se ha decidido dividir el análisis literario de los objetos de

estudio en dos partes con el propósito de abordar las obras narrativas desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas, optimizando así la profundidad y especificidad de la interpretación. A lo largo de la primera parte del análisis, se utilizan las técnicas de investigación propuestas por Vivero Marín (2016) en su artículo titulado “Género y teoría literaria feminista [...]”, desarrollando así un análisis formal y estructural de las novelas que permita dar a entender cómo se construyen las representaciones literarias y cómo los mecanismos narrativos sirven para transmitir y configurar la realidad social, las relaciones de poder y las dinámicas de género al interior de las obras narrativas analizadas.

Partiendo de una aproximación analítica al lenguaje, las estructuras, los elementos estéticos y los recursos retóricos de los objetos de estudio, es como durante la primera parte del análisis literario de los objetos de estudio se implementará el uso de distintas herramientas teóricas y metodológicas con el objetivo de abordar la conformación de la realidad social representada, tales como la narratología, los estudios críticos de género y la teoría feminista literaria para así ser “capaz de dar cuenta de la realidad social y de transformarla [...] sin perder de vista lo intrínseco de la producción artística” (Vivero, 2016, p. 115). Tomando como punto de partida las técnicas de investigación propuestas por Vivero Marín (2016), se aplicarán los siguientes pasos para la construcción del análisis literario desarrollado a lo largo de la primera parte:

- 1) Identificación de las estructuras más significativas: análisis del tipo de narrador empleado, estudio del tiempo en la narración, identificación de los espacios y su distribución dentro de la historia, secuencias narrativas.
- 2) Identificación de las figuras y tropos más relevantes: empleo de metáforas, imágenes, metonimias, símbolos, alegorías, ironías y parodias; uso de comparaciones y símiles.

- 3) Identificación de las representaciones de género a nivel de los personajes: utilización de pares dicotómicos como son cultura/naturaleza, mirada/tacto, acto heroico/universo doméstico.
- 4) Identificación de discursos que transmiten una carga ideológica: representación de discursos políticos, religiosos, artísticos, sociales, filosóficos, educativos, por medio del discurso directo e indirecto. interpretación social de género.
- 5) Interpretación del conjunto: explicación del empleo de estas categorías a la luz de una interpretación social de género. (Vivero, 2016, p. 130)

A través del estudio de la estructura narrativa, figuras y tropos literarios, representaciones de género y discursos ideológicos, es como se configura esta primera parte centrada en el análisis formal y estructural de los objetos de estudio, la cual busca desentrañar cómo se construyen y representan las realidades sociales en las novelas, evidenciando cómo las estructuras narrativas y los recursos estilísticos contribuyen a la configuración de las experiencias y corpusubjetivaciones representadas en las obras. Durante esta parte, se da a entender cómo las obras literarias no solo reflejan, sino que también producen significados relacionados con el género y la maternidad, visibilizando las normas sociales que moldean a los personajes. Así, esta sección proporciona el contexto necesarias para comprender cómo se construyen las realidades de género en los objetos de estudio, señalando brevemente las representaciones de la maternidad que serán abordadas con mayor profundidad en la segunda parte del análisis.

No obstante, antes de proseguir con el presente apartado, es necesario detenerse en una aparente paradoja metodológica y responder: ¿por qué se está recurriendo al análisis de pares dicotómicos dentro de una propuesta teórica que busca precisamente desestabilizar los

binarismos? Lejos de reforzar estas estructuras, el uso de dicotomías como herramienta de análisis responde a la necesidad de evidenciar cómo las representaciones literarias de la maternidad, al igual que las sociedades que la producen, continúan operando bajo lógicas dualistas profundamente arraigadas en el pensamiento moderno occidental. Dicotomías como cultura/naturaleza, mente/cuerpo o espacio público/privado continúan limitando no solo el ámbito literario, sino también los marcos desde los cuales se ha pensado la maternidad. Identificarlas, por ende, permite analizar las tensiones y fracturas que se producen en las obras literarias cuando estas categorías son resignificadas. En este sentido, el análisis de pares dicotómicos no busca perpetuar una perspectiva binaria, sino desestabilizarla desde dentro, revelando su persistencia estructural y abriendo camino a lecturas más complejas que desafíen su naturalización.

Una vez desarrollado el análisis formal y estructural de los objetos de estudio cimentado en las técnicas de investigación propuestas por Vivero Marín (2016), se incluirá la segunda parte del análisis centrado en los procesos de materialización de las corpomaternidades representadas en las narrativas, utilizando categorías como la diferencia sexual, las emociones, la vulnerabilidad y la precariedad. Aquí es donde la corpomaternidad es abordada de manera más profunda, conectando las representaciones literarias de las maternidades no hegemónicas con las realidades sociales, políticas, económicas y culturales que las configuran. Esta parte del análisis se centrará en cómo los cuerpos maternos son representados en las obras narrativas seleccionadas y cómo dichas representaciones se relacionan con la experiencia material y afectiva de las figuras maternas, considerando la interrelación de las categorías mencionadas con anterioridad.

En este sentido, las técnicas de investigación partirán de los aspectos formales, estéticos y estructurales para después centrarse en la profundidad y especificidad de la interpretación de

cada representación narrativa de las corpomaternidades y sus diversos procesos de materialización, respondiendo así a los objetivos principales del proyecto de investigación doctoral. De tal manera, las herramientas metodológicas serán, retomando las palabras de Vivero Marín (2016), “diversas y complementarias, llegándose a hacer uso de elementos estructurales y aun semióticos, pero siempre bajo la óptica de la contribución al análisis del texto”, pues como sigue explicando la académica mexicana en el siguiente párrafo (Vivero, 2016, p. 131):

No basta con llevar a cabo un análisis con perspectiva de género, sino que es necesaria una lectura más profunda y atenta a las implicaciones sociales que se perciben en el texto y cómo este, a su vez, contribuye a la reproducción de dichas construcciones o bien [...] ayuda a desestabilizar las normas y el orden social de género al permitir otras representaciones y otro uso del lenguaje y las estructuras en el texto. De ahí que sean necesarios una serie de pasos que vayan desde lo general y las estructuras superficiales, hasta lo particular y las estructuras profundas. (Vivero, 2016, p. 131)

A manera de conclusión, es posible constatar que la corpomaternidad como herramienta de análisis literario amplifica las propuestas de Vivero Marín (2016) al proporcionar una perspectiva material, afectiva, política y relacional para analizar la representación de las madres, así como de sus experiencias, emociones y corporalidades en la literatura, lo cual permite comprender las experiencias maternas en su completa complejidad. Al enfatizar sobre la intersección entre materialidad, significación, discurso, afecto y poder, la corpomaternidad amplía los horizontes propuestos por Vivero Marín (2016) y permite conectar las obras literarias con dinámicas sociales y culturales complejas, visibilizando cómo las experiencias maternas son moldeadas por

el género, diferencia sexual, vulnerabilidad, precariedad, emociones y afectividad. Al conectar la teoría crítica con las representaciones literarias, esta herramienta proporciona un marco que no solo visibiliza la pluralidad de experiencias maternas, sino que también cuestiona los discursos hegemónicos sobre cuerpo y género en el ámbito literario al aportar una visión crítica e interseccional que desafía las representaciones predominantes de la maternidad y reimagina las formas de ser madre en la literatura.

Desde este punto de vista, podría concluirse que la corpomaternidad como herramienta de lectura, además de enriquecer la teoría literaria feminista, abre nuevas posibilidades para entender la literatura como un espacio de resistencia, crítica social y subversión. Esta herramienta, por ende, no solo enriquecería el estudio de la representación de la maternidad en la literatura, sino que también podría convertirse en una estrategia para contribuir a la desestabilización de las normas de género al reconocer la multiplicidad de voces y experiencias maternas en un mundo dinámico y lleno de tensiones sociales, simbólicas, afectivas, políticas y culturales. La corpomaternidad como herramienta, por ende, permite una lectura que transforma las representaciones literarias al brindar nuevas perspectivas sobre lo que significa ser madre en un mundo intermaterial, interafectivo e interdependiente, abriendo las puertas para entender el cuerpo materno como un espacio donde se genera y se transmite conocimiento colectivo; donde se transforma la percepción de la realidad y se construyen significados que trascienden la individualidad.

iii. Corpomaternidad: Una lectura encarnada de *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019)

Una vez planteada la corpomaternidad como una herramienta innovadora de lectura, es importante subrayar que a lo largo del presente proyecto de investigación doctoral se utilizará dicha herramienta para analizar la representación de la maternidad no hegemónica en dos obras narrativas latinoamericanas: *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada y *Casas vacías* de Brenda Navarro. Cabe recalcar que la corpomaternidad como herramienta de análisis es aplicable a una amplia variedad de obras literarias y representaciones maternas debido a que permite explorar las múltiples dimensiones de las experiencias maternas en plural, desde el ámbito físico y emocional hasta el político y sociocultural. Si bien esta categoría puede ser utilizada para abordar diversas narrativas que representan la maternidad no hegemónica, se eligieron las obras de Sosa Villada (2019) y Navarro (2019) como objetos de estudio debido a que, además de abordar experiencias maternas que se encuentran fuera del discurso de la maternidad hegemónica, representan profundamente el devenir corpomaterno de sus protagonistas, cimentado en las diversas dimensiones de sus procesos de materialización tal como la diferencia sexual, las emociones, la vulnerabilidad y la precariedad. Desde La Tía Encarna que *encarna* una corpomaternidad travesti hasta las protagonistas de *Casas vacías* que habitan corpomaternidades atravesadas por la violencia, impunidad y precariedad, ambas obras narrativas rompen con el discurso dominante que retrata la maternidad tradicionalmente idealizada al construir historias de madres no normativas, controversiales, heterogéneas y disruptivas.

A lo largo de *Las malas* (2019), Sosa Villada construye la figura materna de La Tía Encarna, una mujer travesti que desestabiliza el discurso de la maternidad hegemónica al trascender el biologicismo y esencialismo sobre el cual está cimentado pues, al no ser un cuerpo gestante, la protagonista muestra experiencias maternas no normativas repletas de afectividad y simbolismo. Por su parte, en *Casas Vacías* (2019), Navarro desafía las normas tradicionales de la

maternidad idealizada al presentar a sus protagonistas como madres condicionadas por el dolor, la culpa y el duelo ocasionados por la pérdida de su hijo. ¿Qué significa ser una madre sin hijos? ¿Qué significa encarnar una maternidad travesti? A través de la corpomaternidad como herramienta de análisis literario, se puede explorar cómo estas maternidades no hegemónicas exploran experiencias encarnadas que son moldeadas por emociones ambivalentes y complejas, por la vulnerabilidad y una precaria interdependencia.

Desde este punto de vista, es posible argumentar que, a partir de la corpomaternidad como herramienta de análisis, se abre la posibilidad de desestabilizar el discurso hegemónico que impone modelos normativos e idealizados sobre lo que significa “ser una madre”. A lo largo de ambas novelas, se pueden identificar las representaciones de maternidades no hegemónicas que luchan, resisten, transforman y reconfiguran los discursos establecidos sobre la maternidad. Mientras que *Las malas* (2019) se resiste al biologicismo y esencialismo vinculado con la maternidad hegemónica al representar una figura materna travesti que transgrede el sistema binario sexo-género, *Casas vacías* (2019) presenta figuras maternas que desafían la normatividad emocional de la maternidad hegemónica al encarnar experiencias condicionadas por la culpa y el dolor de que conlleva la pérdida.

A manera de conclusión, es posible afirmar que ambos objetos de estudio, tanto *Las malas* (2019) como *Casas vacías* (2019), son obras literarias que exploran la maternidad desde una perspectiva crítica y no normativa que desafían las representaciones tradicionales, proporcionando así una gran oportunidad para construir un análisis literario profundo e interseccional a través de la corpomaternidad. Ambas obras permiten un estudio complejo de las experiencias encarnadas y afectivas de las madres representadas, cuyas vivencias se encuentran imbricadas en contextos de violencia, exclusión y precariedad. A través del enfoque crítico y

complejo de ambas obras, se puede explorar cómo los cuerpos maternos son moldeados y reconfigurados por su exterioridad, incluyendo las tensiones socioculturales y políticas, así como por las emociones que encarnan y la vulnerabilidad que los configura, la misma que se inscribe en la superficie de su piel y el abismo de su subjetividad. La categoría de corpomaternidad, por ende, no busca sustituir marcos conceptuales previos, sino ofrecer una herramienta teórica amplia, dinámica y situada, capaz de aplicarse a múltiples narrativas que abordan experiencias maternas desde una perspectiva no hegemónica. Por último, es importante subrayar que los objetos de estudio seleccionados en esta investigación doctoral constituyen solo una muestra entre muchas otras posibles. En este sentido, *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019) representan dos ejemplos significativos, pero no únicos, de cómo puede explorarse la representación de lo materno desde una mirada que abraza la pluralidad y la singularidad de estas experiencias. Leídas desde la corpomaternidad, estas obras permiten visibilizar formas maternas que se desvían del discurso dominante, abriendo nuevas posibilidades para comprender los procesos de materialización del cuerpo materno en la literatura contemporánea.

III. Análisis literario de *Las malas* (2019) a partir de las técnicas de investigación

Antes de abordar la representación de la corpomaternidad en *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada, se realizará un análisis preliminar que permita una aproximación social a la literatura, guiado por las técnicas de investigación propuestas por Cándida Elizabeth Vivero Marín en su artículo “Género y teoría literaria feminista: herramientas de análisis para la aproximación social desde la literatura” (2016). Dichas técnicas incluyen la identificación de las estructuras más significativas como el tipo de narrador empleado, tiempo en la narración, secuencias narrativas, los espacios y su distribución dentro de la historia; la identificación de las figuras y tropos más relevantes como metáforas, metonimias, personificaciones e hipérboles; la identificación de las representaciones de género a nivel de los personajes como la utilización de pares dicotómicos; la identificación de los discursos que transmiten una carga ideológica y, por último, la interpretación del conjunto (Vivero, 2016, p. 130) como antes se advirtió. Con el fin de construir un puente entre el universo narrativo y el contexto social que lo atraviesa, este análisis se complementará con herramientas teóricas y metodológicas como el análisis del discurso, la narratología y la teoría literaria feminista.

En pocas palabras, la novela de Sosa Villada (2019) narra las vivencias de una mujer travesti trabajadora sexual —alterego de la autora— y la de sus amigas, las travestis del Parque Sarmiento en Córdoba, Argentina, a quienes Camila honra a través de sus palabras. Siendo un relato que entrecruza ficción y autobiografía en donde la autora repasa las experiencias que marcaron su devenir travesti, es posible identificar una voz narrativa en primera persona que se presenta a través de la personaje principal, Camila, quien relata los acontecimientos desde una

focalización interna fija, utilizando los pronombres “yo” y “nosotras” para referirse a sí misma y a las demás travestis. Por ende, el punto de vista de la protagonista corresponde a una perspectiva intradiegética que al mismo tiempo cumple con un tipo de narración protagónica pues el relato es contado desde su propia experiencia: “A los cuatro, a los seis, a los diez años, yo lloraba de miedo. Había aprendido a llorar en silencio. En mi casa con un padre como el mío, estaba prohibido llorar [...] Y mucho peor, llorar de miedo” (Sosa, 2019, p. 59). Así, se presenta una visión interna de las vivencias y cotidianidad de las travestis, permitiendo a le lectore adentrarse en la mente y la subjetividad de la protagonista al transmitir sensaciones, reflexiones y emociones que añaden una capa de intimidad y autenticidad al relato.

Camila tiene un papel activo en la historia y comparte sus pensamientos filtrando su percepción e interpretación propia, influyendo en cómo se presenta la información y la manera en la cual se construyen las demás personajes de la novela. En este sentido, la narración se encuentra permeada por sus sesgos, limitaciones y perspectivas subjetivas, las cuales condicionan a le lectore a presenciar los sucesos a través de sus ojos. Asimismo, el uso del plural en el pronombre “nosotras” utilizado sugiere pertenencia y solidaridad con las travestis cordobesas, creando una sensación de comunidad que refuerza la idea de que la protagonista comparte una historia colectiva con la manada de travestis liderada por La Tía Encarna. Aun cuando la mayor parte de la obra es narrada en primera persona por Camila, es importante mencionar que la historia comienza a ser relatada por un narrador omnisciente y extradiegético, el cual tiene un conocimiento completo de los eventos, pensamientos y emociones de los personajes, conociendo cada detalle relevante de la trama: “Es profunda la noche: hiela sobre el Parque [...] Un grupo de travestis hace su ronda [...] Parecen parte de un mismo organismo, células de un mismo animal. Se mueven así, como si fueran manada” (Sosa, 2019, p. 17).

Hasta cierto punto, la protagonista también conoce los detalles relevantes de la trama pues está contando una historia que ya pasó incluso cuando su grado de saber es equiscente: “No sé exactamente en qué orden se fueron dando las amenazas. Aparentemente, el padre de alguno de los compañeritos de jardín del Brillo había sido alguna vez cliente de La Tía Encarna y sabía su secreto” (Sosa, 2019, p. 202). Existe también una transposición de tiempos espaciales cuando Camila cuenta sucesos de su infancia para repasar experiencias que marcaron su tránsito sexo-genérico, los cuales se desarrollan en un espacio temporal paralelo al de la historia sobre las travestis: “Antes de conocer a las travestis del Parque, mi historia se reduce a la experiencia de la infancia y a ese travestismo por instinto al que me expuse siendo niña todavía” (Sosa, 2019, p. 77). Por ende, el tiempo presente es desde donde se da la enunciación que comienza *in medias res*, relatando el encuentro de un bebé abandonado en el Parque Sarmiento a quien Encarna adopta de manera inmediata: “Llora con desesperación, el Parque parece llorar con él [...] La Tía Encarna lo sujeta contra el pecho y comienza a llamar a sus amigas” (Sosa, 2019, p. 20). Capítulo a capítulo, le lector se encuentra con planos temporales diversos debido a que Camila retrocede en el tiempo para contar eventos pasados y regresa al presente para continuar la narración, utilizando analepsis para brindar información sobre el pasado de las personajes y prolepsis para contar lo que pasará en un futuro, donde ella se encuentra. Además, utiliza el tiempo presente para crear un sentido de inmediatez y cercanía con los acontecimientos relatados, haciendo que la historia se sienta más vívida y realista.

Aun cuando la trama no está narrada de manera rectilínea al ser interrumpida por los recuerdos de Camila y el pasado de las demás personajes, la estructura general de la novela es lineal con transposiciones. Es posible identificar un avance consecutivo de los eventos que conciernen a la manada de travestis en las secuencias narrativas de la novela, las cuales son

presentadas de la siguiente manera: el encuentro de El Brillo de los Ojos, un bebé abandonado en el Parque que Encarna adopta como suyo; un salto al pasado para narrar las historias de las cicatrices de su cuerpo travesti de 168 años y su relación con el Hombre Sin Cabeza; un salto al presente para contar sobre su ruptura a raíz de la adopción, el suicidio de él y el luto de ella; el parto de Laura y su relación con Nadina; la renuncia de Encarna al trabajo sexual y su “amansamiento”; un salto al pasado para narrar la infancia violenta de Camila y cuando es acogida por la manada de travestis; un salto al presente para describir el bautismo del Brillo; la mudanza de Camila al pueblo de su abuela a manera de analepsis; un salto al presente para contar la historia de Natalí y de Las Cuervas; la muerte de Silvia y el ritual de sanación de La Machi; la lactancia de Encarna y la Navidad de las travestis en su casa; el intento de travesticidio de Camila y el rescate de Encarna a manera de analepsis; el aislamiento de Encarna por la transfobia y la mutación de María la Pájara; el tercer cumpleaños del Brillo y el cansancio de Encarna por su maternaje solitario; el comienzo de la “temporada de caza” de travestis y la violación múltiple de Camila; el aumento de la violencia transfóbica hacia Encarna y su de-transición; la muerte de Natalí, el suicidio de Sandra y la disolución de la comunidad travesti; el aumento de ataques transfóbicos y amenazas; y por último, el incendio de la casa rosa de Encarna que resulta en su suicidio y el infanticidio del Brillo de los Ojos: “La Machi hace pasar al cuarto a las más cercanas y nos quedamos ahí, contemplando la escena [...] Murieron cara a cara, mirándose a los ojos” (Sosa, 2019, p. 219).

A lo largo de la novela, la casa de La Tía Encarna es construida como uno de los escenarios primordiales de la historia donde las travestis tejen redes de apoyo, comparten su intimidad y construyen un sentido de pertenencia al interior de “la pensión más maricona del mundo, que a tantas travestis ha acogido, escondido, protegido y asilado en momentos de

desesperanza” (Sosa, 2019, p. 22). Asimismo, se destaca la distribución de los espacios en la casona rosa al mencionar que cuenta con una planta baja en donde se encuentra la cocina, el comedor y un pasillo sin decorar que lleva directo a un patio “rodeado de puertas de vidrio por las que asoman rostros de travestis” y una planta alta con dos habitaciones, la de Encarna y la de María la Pájara “que era como estar en el corazón de una esmeralda”, con un “ropero que ella había cubierto [...] con fotos de Ricky Martin, los ositos de peluche sobre la cama, la foto de su madre [...] y la ropa interior repartida por todo el cuarto como una declamación” (Sosa, 2019, p. 85). Como es posible dar cuenta, la narradora describe los espacios de manera detallada, proporcionando información sobre su apariencia, ambiente y decoración para destacar la importancia que tienen para las personajes, como la importancia de aquella casa cuyo color simboliza esperanza y colectividad: “Rosa ilusión, rosa obvio, rosa nuestro, rosa imposible, rosa irreal” (Sosa, 2019, p. 216). Dichas descripciones ayudan a crear una imagen visual en la mente de le lector al situar la historia en contextos espaciales concretos, añadiendo también una explicación de cómo están distribuidos y conectados entre sí para otorgar una mejor comprensión espacial.

Otro escenario primordial de la novela es el Parque Sarmiento ubicado en el corazón de la ciudad: durante el día una arboleda con un zoológico y un Parque de diversiones en su centro, tornándose salvaje al anochecer cuando aparecen las travestis animalizadas para ofrecer su cuerpo con el objeto de complacer a sus clientes, siendo a su vez una versión pervertida del parque de diversiones —refiriéndose al trabajo sexual— y del zoológico por ser descritas como “bestias preparadas para cazar en la noche a los incautos en las fauces del Parque, siempre enojadas [...] imprevisibles, locas, resentidas, venenosas” (Sosa, 2019, p. 119). Durante la noche, el parque es un lugar de “espinas y barrancas y una cueva en la que las maricas van a

darse besos y consuelo” (Sosa, 2019, p. 19); un lugar cómplice del trabajo sexual, perversión moral, resiliencia y afectividad de quienes lo habitan; un espacio simbólico donde residen seres abyectos excluidos de la sociedad por transgredir la cisheteronormatividad y dedicarse a prácticas sexuales consideradas abyectas, despreciables y amenazantes. De manera adicional, se menciona la distribución de los espacios colindantes con el parque como la avenida Dante que lo atraviesa, el Hospital Rawson donde las travestis curan sus infecciones, el río Suquía, la delegación, la universidad, la costanera y la terminal de ómnibus que frecuentan para desplazarse a la casona de Encarna. Dichos espacios representan metonímicamente la ciudad de Córdoba, Argentina, donde se desenvuelven los personajes y el desarrollo de la historia. Aun cuando no forma parte de la trama principal, se mencionan escenarios de la infancia de la protagonista como su casa al costado de la ruta que une San Marcos Sierras con Cruz del Eje y el pueblo Mina Clavero, rebotante de belleza por su río y sus cerros, donde “ser travesti era fatal [...] era igual a morir” (Sosa, 2019, p. 79). Mediante la descripción de los espacios y su distribución, el lector logra comprender la relación de los personajes con su entorno, así como el impacto que tiene en sus acciones y sentimientos.

Con respecto a los tropos y figuras retóricas más relevantes de la novela, podría decirse que las más recurrentes son las metáforas, metonimias, personificaciones e hipérbolos. Desde la primera página, es posible distinguir varias metáforas como la comparación de las travestis con células de un organismo para enfatizar la unidad y coordinación del grupo, así como la del Parque Sarmiento con un pulmón verde sugiriendo que es una fuente de vida para la ciudad y las travestis que lo invaden al anochecer: “Un grupo de travestis hace su ronda [...] Parecen parte de un mismo organismo, células de un mismo animal [...] El Parque Sarmiento se encuentra en el corazón de la ciudad. Un gran pulmón verde [que] por las noches se torna salvaje” (Sosa, 2019,

p. 17). Tan solo un par de páginas más adelante se utiliza una personificación del Parque al atribuirle características y acciones humanas relacionadas con el placer, haciendo referencia al trabajo sexual que desempeñan las travestis entre los arbustos: “A esa hora, el Parque es como un vientre de gozo, un recipiente de sexo sin vergüenza. No se distingue de dónde provienen las caricias ni los lengüetazos” (Sosa, 2019, p. 19).

Y cómo pasar por alto esa tremenda escena cuando La Tía Encarna se espina los brazos rescatando a un bebé entre los matorrales del parque, donde se utiliza un símil al equipararla con el acto de una partera ayudando a un animal a dar a luz para resaltar el esfuerzo, emotividad y vulnerabilidad que implica cualquier nacimiento—aun si es simbólico: “Cuando intenta sacarlo [...] se clava espinas en las manos y las pinchaduras comienzan a sangrar [...] Parece una partera metiendo las manos dentro de la yegua para extraer al potrillo [...] finalmente rescata al niño que aúlla en la noche [...] Entre las arcadas y la sangre, La Tía Encarna lo sujeta contra el pecho” (Sosa, 2019, p. 20). Muertas de miedo por la amenaza de ser descubiertas con un bebé ensangrentado, las travestis se escabullen a la casa de Encarna para resguardarse, usando una metáfora al asemejarlas con gatas para resaltar su agilidad y rapidez pero, sobre todo, su capacidad de tornarse imperceptibles para asegurar su supervivencia: “Las travestis [...] son una caravana de gatas, apuradas por las circunstancias, con la cabeza muy baja, ese gesto que las vuelve invisibles” (Sosa, 2019, p. 22).

Al habitar una sociedad travesticida que las aniquila sistemáticamente, las travestis han tenido que aprender a pasar desapercibidas para permanecer a salvo hasta tornarse imperceptibles a los ojos de la sociedad, cuestión que es representada mediante las siguientes hipérboles que equiparan aquella capacidad con el poder de la invisibilidad: “solo con agachar la cabeza las travestis logran el don de la transparencia [...] Van como si meditaran y reprimieran el miedo a

ser descubiertas” (Sosa, 2019, p. 23); “El triunfo de volver a casa habiendo sido invisibles y llegar limpias de agresiones. La transparencia, el camuflaje, la invisibilidad, el silencio visual eran nuestra pequeña felicidad de cada día. Los momentos de descanso” (Sosa, 2019, p. 144). A partir del régimen cisheterosexual que violenta, estigmatiza y marginaliza a todas aquellas personas que transgreden la cisheteronorma, es como la protagonista comienza a considerar la idea del suicidio desde que era pequeña, utilizando una metáfora al compararlo con un fantasma que lo acompaña y atormenta: “El deseo de morir viene de muy niño, un prematuro fantasma del suicidio con el que me entiendo desde pequeño. Sé que está ahí, lo identifico con claridad” (Sosa, 2019, p. 92).

Rencor, soledad y angustia son sentimientos que experimentan las travestis cada día, los cuales se señalan con las siguientes metáforas: “El tumor de nuestro resentimiento. La amargura de nuestra orfandad [...] Voy a repetirlo a pesar del pecado literario: y también las ganas de matar” (Sosa, 2019, p. 153). Constantemente, las travestis son repugnadas, humilladas y estigmatizadas socialmente como se representa en este símil que relaciona el acto de señalar con la transformación en estatuas de sal, aludiendo a la historia bíblica de Lot y su esposa: “No nos gusta salir de día porque las señoras de la buena sociedad [...] Nos señalan con sus dedos de arpías y nos convierten en estatuas de sal, prontas al desmoronamiento” (Sosa, 2019, p. 117). Vivir en un mundo transfóbico siendo travesti es tremendamente doloroso y la novela lo deja claro mediante esta personificación del mundo, atribuyéndole características humanas y sugiriendo que puede infligir daño tanto físico como emocional: “la soledad, el sida [...] las noticias de las muertas, de las asesinadas, las peleas dentro del clan [...] Todo eso que parece no detenerse nunca. Los golpes, por encima de todo lo demás, los golpes que nos da el mundo, a oscuras, en el momento más inesperado” (Sosa, 2019, p. 34). Aunque el dolor más profundo no

es aquel que se ejerce de manera física con golpes sino el que se experimenta cada vez que las travestis esconden su identidad para vivir una mentira, lo cual se muestra mediante el siguiente símil: “acostumbrada como estaba a ocultar siempre mi verdadera identidad en las pensiones en que vivía, a sufrir como una perra con el pingo estrangulado en unas bombachas siempre un talle más chico” (Sosa, 2019, p. 122).

Sin embargo, por más que el mundo las golpee, las dañe y las quiera exterminar, las travestis trabajadoras sexuales conforman un papel crucial en la sociedad y su ausencia tendría consecuencias catastróficas que se representan con esta hipérbole: “No podría funcionar la vida sin nosotras ahí, por fuera de todo. Se derrumbaría la economía, la existencia salvaje devoraría todas las normas si las putas no dieran su amor carnal. Sin las prostitutas, este mundo se hundiría en la negritud del universo” (Sosa, 2019, p. 76). Sí, vivir en un mundo transfóbico es doloroso pero la existencia travesti es más compleja que un eterno sufrimiento y amargura. Ser travesti es euforia cuando existe armonía entre la identidad y expresión de género; ser travesti es libertad cuando se abraza el verdadero ser sin esconderse y la novela lo constata con la siguiente metáfora: “me travestía [...] me permitía la magia de convertirme en mí misma. Transformar en una flor carnosa a aquel muchachito tímido que se escondía [...] Esa fue mi primera independencia, mi primera rebelión” (Sosa, 2019, p. 66).

Sin duda, la existencia travesti se encuentra atravesada por el odio de un mundo intolerante a la otredad. Pero por mucho dolor y sufrimiento que ese odio genere, siempre habrá espacio para la ternura; siempre existirán lazos que brindan apoyo y protección en tiempos de fragilidad, como aquel que construye La Tía Encarna con el Hombre Sin Cabeza, metáfora que se usa para describir a los refugiados africanos que llegaron a la ciudad, sugiriendo la pérdida de identidad y la deshumanización que experimentaron debido a los traumas de la guerra: “[El

Hombre Sin Cabeza] no solo amaba a Encarna sino a todo lo que la rodeaba, incluidas nosotras, sus hijas putativas. Ver a La Tía Encarna en brazos de aquel hombre nos daba esperanza” (Sosa, 2019, p. 39). A través de la afectividad colectiva, las travestis obtienen la fuerza necesaria para sobrevivir el odio y ser capaces de contrarrestar los horrores del mundo con cariño y cuidados.

Siguiendo este mismo orden de ideas, podría inferirse que se utiliza una metonimia para nombrar al hijo adoptivo de Encarna, “El Brillo de los Ojos”, evocando la idea de que el niño ilumina la vida de las travestis cordobesas. Su nombre simboliza la felicidad, inocencia y esperanza que aporta a la manada de travestis, siendo concebido como una fuente de amor en medio de la adversidad: “Por mayoría, elegimos llamarlo El Brillo de los Ojos. Y estaba muy bien llamarlo así, porque La Tía Encarna, y todas en realidad, recuperábamos el brillo en la mirada cuando estábamos con él” (Sosa, 2019, p. 30). Transgrediendo la noción transfóbica de que las travestis no son compatibles con las infancias, la novela enmarca el amor y ternura con la que Encarna materna a su hijo adoptivo y también a aquellas travestis que resguarda de la crueldad como es representado en la siguiente hipérbole: “No podíamos amar más a nuestra madre. No había nada más hermoso que ella [...] que cargaba con el odio del mundo sobre su espalda [...] Esa mujer nos dio de comer cuando todo el mundo nos perseguía. Y ahora tiene un hijo legítimo, su adopción ha sido legitimada por la historia” (Sosa, 2019, p. 90). Así, Encarna es construida como una figura materna que protege y resguarda a las travestis del Parque, como se muestra en la siguiente metáfora: “en caso de peligro, [Encarna] era quien se ponía delante de los golpes. Me arrebujé bajo su ala, bajo sus plumas iridiscentes. Aquella pájara multicolor nos protegía de la muerte” (Sosa, 2019, p. 80).

A lo largo de la novela, se hace uso de diversas figuras retóricas para representar a las travestis como seres bestializados y animalizados, construyendo la identidad y experiencia de las

personajes mediante el par dicotómico humano-animal. Es posible identificar la figura de lo animal en la descripción y caracterización de las travestis que cuentan con la capacidad de supervivencia y adaptación a circunstancias adversas tanto sociales como económicas, la misma capacidad asociada comúnmente con los animales por las características biológicas, fisiológicas y de conducta que favorecen su conservación. Para comenzar, se le atribuye a las travestis cordobesas la capacidad de escuchar más que los humanos comunes, señalando su habilidad para detectar el peligro con la siguiente metáfora: “Las travestis perras del Parque Sarmiento de la ciudad de Córdoba escuchan mucho más que cualquier vulgar humano [...] huelen el miedo en el aire y se ponen alerta” (Sosa, 2019, p. 21). Más adelante, se les compara con animales nocturnos resaltando su necesidad de pasar desapercibidas para permanecer a salvo de la violencia y la clandestinidad de su oficio, el trabajo sexual, como se enmarca en esta metáfora: “No somos criaturas de luz, somos animales de sombra, de movimientos furtivos y reverberaciones tenues” (Sosa, 2019, p. 182).

Día a día, las travestis luchan por la supervivencia en una sociedad comprometida con su aniquilamiento, siendo evidente su resiliencia ante la desgracia y su fuerza para seguir adelante; su deseo de libertad y capacidad para escapar de las limitaciones sociales al desafiar las normas de género para construir sus propias identidades, lo cual es representado metafóricamente con la siguiente serie de figuras animales: “El lento homicidio cometido sobre las de nuestra especie, las zorras, las lobas, las pájaras, las brujas” (Sosa, 2019, p. 153). Sentimientos de impotencia y rabia atraviesan a las travestis cada vez que su situación de precariedad y desigualdad provoca la muerte de una integrante de su manada, sentimientos que son plasmados mediante este símil que las equipara con perras enfurecidas: “con las maldiciones a flor de piel, la boca llena de espuma como perras rabiosas. Estamos cansadas de la muerte” (Sosa, 2019, p. 162).

A raíz de la transfobia basada en el odio hacia las personas que transgreden la normatividad cisheterosexual es como se consolida el proceso de deshumanización de las travestis, el cual se enmarca de la siguiente manera: “Cada vez que nuestra humanidad se volvía sólida, tanto los hombres como las mujeres, los niños, los viejos y los adolescentes nos gritaban que no, que no éramos transparentes: éramos travestis, éramos todo lo que en ellos despertaba el insulto, el rechazo” (Sosa, 2019, p. 144). En consecuencia, puede argumentarse que se emplean comparaciones de las travestis con seres animales debido a la dureza de su existencia en un mundo que, al igual que a los animales, las extermina sistemáticamente por encarnar cuerpos que no son suficientemente “humanos”, lo cual se representa con la siguiente metáfora que equipara la violencia travesticida con la cacería animal: “La temporada de caza ha comenzado. Todo el barrio nos acosa. Quieren la matanza de las travestis [...] los insultos son cada vez peores, cada vez más filosos. Nosotras vamos ocultas por la calle [...] ¿Cómo es posible esta vida?” (Sosa, 2019, p. 177). A su vez, la figura de “lo humano” se simboliza mediante la imagen de aquellas señoras blancas, burguesas, occidentalizadas y sobre todo cisheterosexuales al cumplir con la normatividad del sistema sexo-género: “las señoras de la buena sociedad, las señoras de peinado de peluquería y cárdigan de hilo fino” (Sosa, 2019, p. 117). Dicha dicotomía humano-animal es una de las representaciones de género a nivel de los personajes de la novela, la cual se analizará con mayor profundidad en el siguiente apartado para explicar cómo nuestra sociedad se basa en la exclusión social de todos los cuerpos que no logran encajar en la norma de “lo humano”—cuerpos animalizados como los de aquellas travestis del Parque Sarmiento que transgreden el régimen cisheterosexual.

Paralelo al binomio humano-animal, se encuentra la dicotomía civilización-naturaleza que se manifiesta en la forma en que las travestis se identifican y se relacionan con su propio

cuerpo al requerir procedimientos quirúrgicos e inyecciones corporales para transformar su apariencia física, desafiando la cisgenerización normativa que cimienta el paradigma de la civilización: “Se había inyectado aceite de avión en las tetas, en las nalgas [...] Pero las zonas inyectadas se le habían llenado de unos moretones desagradables y el líquido se había desplazado en cualquier dirección, dejándola llena de bultos y pozos como la superficie lunar” (Sosa, 2019, p. 29). Otra representación de género a nivel de los personajes es el par dicotómico humano-monstruo cuyo propósito es enfatizar el estigma y prejuicios que enfrentan las travestis al ser consideradas una “otredad” por encarnar identidades de género no normativas. Desde las primeras páginas de la novela, es posible identificar la figura del monstruo cuando se compara a las travestis con zombies muertos de hambre para representar metafóricamente el miedo e incomodidad que provocan socialmente al ser concebidas como una amenaza: “Las travestis se acercan con curiosidad, parecen una invasión de zombies acercándose hambrientas a la mujer con el bebé en brazos” (Sosa, 2019, p. 21). Si bien la metáfora transmite un sentido de marginación y peligro, también puede ser vista como un acto de resistencia y empoderamiento por atreverse a desafiar las normas de género tradicionales y vivir de una manera que es auténtica para ellas.

Capítulos más adelante, se asocia el hecho de relacionarse sexo-afectivamente con una travesti a la mordida de un vampiro sugiriendo que son percibidas a nivel social como seres depredadores: “Le pregunto si alguna vez ha estado con una travesti y me dice que no. Le digo que es como si te mordiera un vampiro: algo irreversible” (Sosa, 2019, p. 207). Se insinúa, por ende, que tener relaciones sexo-afectivas con una travesti transforma fundamentalmente la percepción de la persona—similar a la mordida de un vampiro donde la víctima sufre consecuencias significativas—debido a que es una forma de intimidad que trasciende las

fronteras de lo normativo. Ambos pares dicotómicos consolidan una representación de género profunda y matizada de las personajes, mostrando la complejidad de los desafíos que enfrentan las travestis en un contexto social marcado por prejuicios a la vez que se enfatiza la importancia de la autonomía, solidaridad y respeto por las expresiones e identidades sexo-genéricas diversas.

Siguiendo esta línea de pensamientos, es posible identificar ciertos discursos ideológicos en la novela que contribuyen a la construcción de significados y transmisión de mensajes sobre la realidad social y experiencias de las personajes, reflejando una mirada crítica hacia las normas de género establecidas con el propósito de transformar las estructuras sociales y culturales que perpetúan la opresión y la discriminación de las travestis. Dichos discursos ideológicos están presentes en las palabras y acciones de los personajes, y reflejan las creencias, valores y perspectivas que subyacen en la narrativa. A nivel político, se incluyen distintos discursos de resistencia como la lucha contra la represión policial que brutaliza a las travestis por el estigma social y la criminalización del trabajo sexual: “La Machi era una bravísima travesti paraguaya que le había arrancado la mitad del pene a un policía, con los dientes, porque había querido violarla” (Sosa, 2019, p. 88). Así es como se constata que, en vez de garantizar estabilidad y seguridad social como pretenden, las instituciones policiales perpetúan el abuso de poder y la violencia sistemática que extermina a la otredad: “Una noche encontramos a una compañera muerta [...] La descubrimos en una de nuestras escapadas de la policía, que otra vez andaba reclutando putas para llevar a sus calabozos y ejercer su crueldad” (Sosa, 2019, p. 110).

Otro discurso de resistencia se enmarca cuando la protagonista y Angie se defienden de un intento de travesticidio por parte de unos clientes que concebían a las travestis como cuerpos desechables y exterminables, a quienes La Tía Encarna confronta para proteger a sus hijas adoptivas: “Encarna [...] arrastra [...] al que me estaba estrangulando y empieza a darle patadas

[...] Angie logró encontrar su navajita y se la clavó en la cintura al otro [...] Encarna nos gritó: «¡Salgan de una vez, pelotudas!», y vimos una horda de travestis que venían al rescate, dispuestas a descargar su larga furia acumulada” (Sosa, 2019, p. 150). Además de cuestionar las estructuras de poder que sostienen la discriminación y exclusión, estos discursos de resistencia transmiten la idea de que las travestis son sujetos de derechos con agencia necesaria para plantarle cara a la opresión sistemática mediante la colectividad, destacando asimismo la importancia de la solidaridad entre ellas: “[Encarna] siempre andaba tratando de salvar al mundo, a aquel pequeño mundo rosa travesti que ella se había construido [...] podía pasar una noche en vela sentada en una comisaría hasta lograr sacar del calabozo a alguna de nosotras” (Sosa, 2019, p. 41).

Se podría decir que La Tía Encarna es quien mayormente transmite el discurso político de emancipación y liberación en todos los sentidos, brindándole consejos a sus hijas travestis para mantenerse a salvo sin ser sometidas por la sociedad: “«Agachá la cabeza cuando quieras desaparecer, pero mantené la frente alta el resto del año, nena». Y era como una madre [...] porque ella nos había enseñado a resistir, a defendernos, a fingir que éramos amorosas personas castigadas por el sistema” (Sosa, 2019, p. 33). Asimismo, Encarna aboga por la independencia de las travestis, animándolas a no depender de los hombres y buscar su propio empoderamiento: “Encarna nos decía que lo menos importante del mundo era el pene de los hombres [...] Que había que trabajar para nosotras, no para pagarle ningún caprichito al chongo. Y que, cuando nos acostáramos con un garrón [...] le hiciéramos pagar [...] por nuestro cuerpo” (Sosa, 2019, p. 34).

Encarna aconseja a sus hijas travestis a buscar su autonomía y liberarse tanto de los roles sociales como de los mitos del amor romántico que idealizan las relaciones de pareja y perpetúan el sometimiento de las mujeres y personas feminizadas: “La Tía Encarna [...] nos daba consejos

cuando nos rompían el corazón, quería emanciparnos del chongo, quería que nos liberásemos. Que no nos comiéramos el cuento del amor romántico. Que nos ocupáramos de otros business, nosotras las emancipadas del capitalismo y de la familia” (Sosa, 2019, p. 28). De tal forma, es como se incluye el discurso de rechazo al amor romántico que desafía las narrativas convencionales sobre el amor proponiendo una visión más crítica que trasciende la cisheteronorma, la misma que se representa mediante la relación de las travestis Nadina y Laura: “A comienzos del segundo mes nació entre Laura y Nadina el romance más natural y respetuoso que alguna vez vieron nuestros ojos [...] ¿Cómo iba a saber alguien como Nadina, que había recibido amor sólo de machos golpeadores, que podía existir la suavidad y la ternura de un amor como el que Laura le ofrecía?” (Sosa, 2019, p. 55). Siendo enfermero de día y travesti de noche, Nadina llegó a la vida de Laura en su momento más vulnerable a entregarse por completo a los cuidados de sus bebés, a quienes adopta como suyos otorgándoles su apellido, ternura y cariño.

Paralelamente, Encarna transmite el discurso político de la maternidad no hegemónica al representar una forma no tradicional de maternidad al cuidar y proteger a las travestis de su manada. Así es como este discurso desafía las normas de género y las expectativas convencionales sobre la experiencia materna, demostrando que la maternidad puede manifestarse más allá de la cisheteronorma y que los lazos de parentesco pueden trascender los vínculos biológicos: “Al llegar al Parque asoman las petacas y se encienden los cigarrillos, y empezamos a contarnos unas a otras cómo fuimos conociendo a nuestra madre, las cosas que hizo por cada una de nosotras aquella diosa de pies de barro y manos de boxeador” (Sosa, 2019, p. 220). La Tía Encarna *encarna*, justamente, una figura materna atípica y desafiante que transgrede el esencialismo y biologicismo de la maternidad normativa al asumir un rol maternal de amor, protección y cuidado con las travestis cordobesas: “Oh, nodriza Encarna [...] de tetas de aceite

de avión, santa patrona de todas nosotras, que logramos encontrarte en la búsqueda sin descanso de una madre, de procurarnos una madre para esas noches de remordimiento, una madre que nos enseñara a no sufrir” (Sosa, 2019, p. 134). A través de esa figura materna, se promueve una visión amplia y liberadora de la maternidad donde el amor y la crianza trascienden los vínculos sanguíneos para abarcar relaciones elegidas basadas en el apoyo emocional y cuidado mutuo, lo cual se analizará a profundidad en el próximo apartado para explicar cómo Encarna subvierte el discurso de la maternidad hegemónica basado en la cisheteronorma que posiciona a las travestis como incompatibles con la experiencia materna.

Una vez analizadas las estructuras más significativas de la novela, las figuras y tropos más relevantes, las representaciones de género a nivel de los personajes y los discursos que transmiten una carga ideológica, ahora solo falta estudiar la interpretación del conjunto para abordar todas las técnicas de investigación para la aproximación social desde la literatura propuestas por Vivero Marín (2016). Para comenzar, es posible interpretar la voz narrativa de Camila en primera persona como un elemento de la escritura autobiográfica en donde la autora repasa sucesos y experiencias atravesadas por la precariedad y violencia pero también por la ternura y el afecto, experiencias que marcaron su vida como travesti trabajadora sexual. Asimismo, las figuras y tropos pueden ser interpretados como una muestra del dolor, rabia e impotencia que invade a las travestis por vivir en una sociedad travesticida que las aniquila.

De manera paralela, las figuras retóricas pueden ser interpretadas como una muestra de la resistencia, amor y solidaridad de las travestis que construyen vínculos de cuidado y protección que las rescatan en los momentos vulnerables y les devuelven la esperanza. De igual forma, las representaciones de género de los personajes se enmarcan mediante ciertos pares dicotómicos como el binomio humano-animal, la dicotomía civilización-naturaleza y el binomio humano-

monstruo, los cuales enfatizan el estigma y los prejuicios que enfrentan las travestis al ser consideradas una “otredad” que no alcanza el status de humanidad por encarnar identidades de género no normativas, mostrando así la complejidad de los desafíos que enfrentan las travestis al igual que la importancia de la autonomía, solidaridad y respeto por la diversidad sexo-genérica.

Por último, se incluyen varios discursos políticos que transmiten una carga ideológica y contribuyen a la transmisión de mensajes sobre la realidad social, como el discurso político de resistencia travesti contra la represión policial y la violencia travesticida, el discurso de emancipación y liberación de las travestis tanto a nivel personal como social, el discurso de rechazo al amor romántico al proponer una visión más crítica y, por último, el discurso de la maternidad no hegemónica al representar una forma no tradicional de maternidad mediante el cuidado y la protección que Encarna les brinda a las travestis de su manada. Se puede interpretar la inclusión de estos discursos políticos como una crítica hacia la normatividad sexo-genérica que establece la exclusión y aniquilamiento de la otredad con el propósito de fomentar una transformación de las estructuras sociales que perpetúan la violencia hacia las travestis.

En conjunto, es posible interpretar la fusión de los elementos literarios de *Las malas* (2019) como una profunda reflexión sobre las estructuras de poder que sustentan el régimen cisheterosexual que extermina a las travestis por transgredir el binarismo de género, desestabilizando la noción de que el género es una categoría fija y determinada por la biología. Capítulo tras capítulo, se visibiliza las experiencias e identidades travesti-trans* con el propósito de abogar por el respeto a la diversidad y promover la empatía hacia todas las formas de vida que quebrantan lo normativo. Más allá de una obra literaria, la novela puede ser concebida como una aproximación a las vivencias en carne y hueso de la comunidad travesti latinoamericana que constantemente resiste la opresión mediante la colectividad y la ternura radical.

IV. Corpomaternidad de La Tía Encarna: Una lectura encarnada de *Las malas* (2019)

Alcanzado este punto de la presente investigación, una vez desarrollado el estudio para la aproximación social desde la literatura a partir de las técnicas de investigación propuestas por Vivero Marín (2016), a continuación se dará inicio al análisis de la representación de la corpomaternidad de La Tía Encarna en *Las malas* de Camila Sosa Villada (2019). A lo largo del apartado, se proporcionará la reflexión sobre una corpomaternidad encarnada a una subjetividad materna no hegemónica configurada mediante procesos de materialización engendrados por diversos factores tanto internos como externos que se abordarán tomando en cuenta la sucesión de la trama de la novela.

La Tía Encarna, en este sentido, es constituida como una subjetividad materna no hegemónica mediante la transgresión de la cisgenerización normativa, encarnando una corpomaternidad abyecta cuyo devenir es representado a partir de diversos procesos de materialización desglosados a continuación. Dicho devenir corpomaterno comienza cuando Encarna se encuentra durante las altas horas de la madrugada a un bebé abandonado entre los matorrales del Parque Sarmiento, a quien nombra El Brillo de los Ojos y, de manera inmediata, adopta como hijo propio. Conforme avanza el relato, se va construyendo una crítica latente hacia la biologización y esencialización del discurso de la maternidad hegemónica arraigado a la cisgenerización heteronormativa y patriarcal, el mismo que dicta que los únicos cuerpos capaces de encarnar una subjetividad materna son los cuerpos fértiles y gestantes. “Yo también te parí [...] pero por un camino de ramas y sangre. Yo también grité de dolor cuando te traje al mundo

[...] y te amamanté con ese río aceitoso que me brotaba del pecho”, le susurra Encarna a El Brillo después de presenciar el nacimiento de los bebés de Laura, la única trabajadora sexual del clan de las travestis del Parque Sarmiento que había nacido “con una flor carnívora entre las piernas” (Sosa, 2019, p. 53, p. 49). De tal manera, la autora le otorga la validez que se merece no solo a la maternidad no biológica, sino a esa maternidad travesti que es brutalmente exterminada de la concepción predominante de “lo maternal”.

A través de estas narraciones es como se va materializando paulatinamente el primer proceso de materialización de la corpomaternidad de La Tía Encarna, el cual se encuentra arraigado al devenir corposubjetivo de la diferencia sexual que es producida por medio del cruce de dinámicas materiales, afectivas y discursivas (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 13-15). “Tu nacimiento no es menos que este. Y yo no soy menos tu madre por no tener entre las piernas una herida abierta”, continúa murmurando La Tía Encarna junto al oído de su hijo (Sosa, 2019, p. 53). Siguiendo los planteamientos de las académicas mexicanas Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2023), la diferencia sexual es entendida en este proyecto de investigación como las trayectorias producidas a partir de la convergencia entre la interdiscursividad, la interafectividad y la intermaterialidad, las mismas que rebasan y desbordan la concepción esencialista, biologicista y dicotómica del discurso de la maternidad hegemónica (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 13-15). En otras palabras, Guerrero y Muñoz (2023) entienden la diferencia sexual de una forma más compleja, inclusiva y dinámica al argumentar que las categorías de masculinidad y feminidad no son rígidas ni inherentes a la anatomía humana, sino que se construyen mediante procesos históricos, culturales y discursivos, reconociendo así la diversidad de experiencias y trayectorias que existen, y siempre han existido, alrededor del mundo.

Al asumir roles, vestimenta, comportamientos y lenguaje asociados con la feminidad, Encarna participa en la construcción y estabilización de una diferencia sexual femenina no esencialista, resistiendo así la imposición de una ontología rígida basada en la dicotomía de género: “La Tía Encarna amamantando con su pecho relleno de aceite de avión a un recién nacido [...] Susurra, bañada en lágrimas que resbalan por sus tetas y caen sobre la ropa del niño” (Sosa, 2019, p. 25). Según el nuevo materialismo feminista, una de las ramas en la que se basan los planteamientos de Guerrero y Muñoz (2023), la performatividad del género —concepto butlereano que señala cómo “los sujetos no preexisten a las prácticas y los actos, sino que emergen en lo concreto mediante las mismas prácticas y los actos que los regulan”— forma parte de la ontopolítica que estabiliza el cuerpo y sus diferencias sexuales (Guerrero & Muñoz, 2023, p. 46).

En este sentido, el cuerpo de La Tía Encarna es materializado con una diferencia sexual femenina por medio de prácticas materiales como el uso de maquillaje, vestimenta, cirugías; prácticas discursivas que rodean y legitiman su identidad de género; y, por último, prácticas afectivas que crean vínculos emocionales, sociales y colectivos que la configuran como figura materna para las travestis cordobesas: “Su instinto materno era teatral, pero dominaba su carácter como si fuera auténtico. Exageraba como una madre, controlaba como una madre, era cruel como una madre” (Sosa, 2019, p. 29). Es posible afirmar, por consiguiente, que la corpomaternidad de La Tía Encarna representada en *Las malas* (2019) se encuentra arraigada a la diferencia sexual femenina concebida como un proceso dinámico que posibilita otras formas de ser madre más allá de la biología tradicional.

Siendo la corpomaternidad una categoría que rechaza el esencialismo y reconoce al cuerpo materno como una fuerza vital, dinámica y relacional, es imprescindible explicar que es

configurada y reconfigurada por diversas intervenciones intersubjetivas (Pons, 2016, p. 177). Siguiendo este orden de ideas, es posible dar cuenta de cómo la corpomaternidad de Encarna, además de estar arraigada a la diferencia sexual no biologicista, es moldeada, marcada, deformada y transformada por diversos factores al encontrarse expuesto frente a un *otro*. Y es a través de ese *otro* —su hijo— como Encarna se constituye como una corpomaternidad materializada por medio de una serie de emociones surgidas de su vínculo con El Brillo de los Ojos, porque más que simples reacciones internas e individuales, en palabras de la pensadora británica Sara Ahmed (2017), “las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos, que toman forma [mediante] la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros” (Ahmed, 2017, p. 24).

Ahmed (2017) concibe así a las emociones como fuerzas que no solo afectan al propio cuerpo sino que también lo orientan hacia ciertas direcciones y lo alejan de otras; fuerzas que generan movimientos o movilizaciones que conectan a los cuerpos con objetos, ideas y con otros cuerpos a la vez que redefine la superficie del mismo. En otras palabras, las emociones que atraviesan a las personas, específicamente a La Tía Encarna, no solo existen de manera abstracta al interior de la corporalidad, sino que producen efectos visibles en la superficialidad del propio cuerpo materno y en la forma de presentarse ante el mundo, además de influir en el comportamiento y las acciones que desempeña en el transcurso de la vida. Continuando dentro de la misma línea de investigación de Ahmed (2017), no se tendrá como propósito de la investigación disponer de una definición que apunte lo que son las emociones sino, más bien, se intentará enmarcar de manera puntual qué es lo que *hacen* las emociones en de la novela de Sosa Villada; qué acciones son impulsadas, qué situaciones son desencadenadas y qué cambios

corporales son ocasionados por el amor y el miedo que atraviesa la corpomaternidad analizada y asimismo, constituyen su segundo proceso de materialización.

Con respecto a la primera dimensión de este segundo proceso de materialización, podría decirse que este se encuentra cimentado en el amor, una emoción que si bien encaja con las normas afectivas del ideal materno, al ser encarnada en una corpomaternidad travesti que ejerce el trabajo sexual se convierte en una emoción que transgrede las expectativas transfóbicas del discurso de la maternidad hegemónica. Siendo el régimen cisheteronormativo uno de los pilares que conforman este discurso, no sorprende el hecho de que se posicione socialmente a las travestis, en especial si son también trabajadoras sexuales, como incompatibles con la infancia: “La imagen de una travesti con un niño en brazos es pecado para esa gentuza. Los idiotas dirán que es mejor ocultarlas de sus hijos, que no vean hasta qué punto puede degenerarse un ser humano. A pesar de saber todo eso, las travestis están ahí acompañando a La Tía Encarna” (Sosa, 2019, p. 24).

Que una travesti ame, cuide y apapache; que una travesti sea una madre cariñosa, tierna y dedicada a la crianza de su hijo no coincide con el retrato trastornado de la travesti deshumanizada, criminalizada y en decadencia. Se espera que las travestis engendren absolutamente todos los males de este mundo; se espera que sean violentas, lascivas y pederastas; depredadoras sexuales que atentan contra las infancias como si la mayoría de los casos de abuso sexual infantil en Latinoamérica no fueran cometidos al interior de los hogares de familias “tradicionales” (Zea, 2022). Y eso sin mencionar que esta línea de pensamiento transodianta que equipara a las identidades disidentes sexo-genéricas con la pedofilia sin ninguna especie de fundamento “olvida convenientemente la larga y espantosa historia de abuso sexual de jóvenes e infancias por parte de sacerdotes que posteriormente son exonerados y protegidos por

la Iglesia” (Butler, 2024, p. 4). Parecería que, más allá de preocuparse realmente por el bienestar de las infancias y su derecho a vivir una vida libre de crueldad, lo que se busca con estos prejuicios hacia las travestis y mujeres trans* es explotar el horror moral frente al abuso infantil con el propósito de justificar y sustentar la violencia transfóbica que se ejerce hacia ellas.

Se espera, en consecuencia, que las travestis sean incapaces de criar y querer a una niña como cualquier otra persona; que las travestis sean incapaces de sentir amor. Ese mismo amor que desborda a La Tía Encarna cada vez que lo sostiene entre sus brazos, ese mismo amor de madre travesti que desestabiliza absolutamente todas las expectativas de una sociedad travesticida: “Sabíamos que, en cualquier otro lugar, ese niño no recibiría afecto, sencillamente, y en casa de La Tía Encarna era amado [...] elegimos llamarlo El Brillo de los Ojos [...] porque Encarna, y todas en realidad, recuperábamos el brillo en la mirada cuando estábamos con él” (Sosa, 2019, p. 30). Al adoptar a un bebé abandonado y concederle todo el cariño y la ternura que es capaz de dar, Encarna expone que ser una madre amorosa no es una experiencia limitada a las mujeres cisgénero y heterosexuales, desafiando de tal forma las barreras normativas que el discurso de la maternidad hegemónica intenta imponer. Pero por encima de todo lo mencionado, lo que Encarna demuestra a lo largo de la novela es que el amor mueve mundos; el amor impulsa cambios y desencadena un sinfín de efectos imposibles de predecir.

Es por amor que La Tía Encarna, al haber rescatado a la pequeña criatura abandonada en el parque, “desnuda su pecho ensiliconado y lleva al bebé hacia el [...] No podrá extraer de ese pezón ni una sola gota de leche, pero la mujer travesti que lo lleva en brazos finge amamantarlo y le canta una canción de cuna” (Sosa, 2019, p. 25). Aún sabiendo que su corporalidad travesti, por más que esté regida por una diferencia sexual femenina, es de manera probable —énfasis en “probable” pues existen casos de lactancia en cuerpos no gestantes debido a que “almacenan las

hormonas prolactina y oxitocina en sus glándulas pituitarias” (Pujalví, 2023)— incapaz de producir leche, Encarna intenta amamantar a El Brillo de los Ojos porque el acto en sí mismo simboliza el cariño y la protección que ella le ofrece. Aunque no pueda alimentarlo con leche materna (todavía), el gesto de sostener a El Brillo cerca de su pecho evoca la unión física y emocional entre madre e hijo, reflejando su deseo de brindarle consuelo, seguridad y un sentido de pertenencia al mismo tiempo que forja el inicio de un profundo vínculo maternofilial:

“Encarna contesta [...] que el niño se le ha prendido de la teta [...] María le da a entender que no puede amamantar, que no tiene leche. —No importa —responde La Tía Encarna—. Es un gesto nada más” (Sosa, 2019, p. 26).

Es por amor, también, que La Tía Encarna renuncia al trabajo sexual para vivir de sus rentas y dedicar sus días ejerciendo prácticas fundamentales de cuidado, dejando atrás una vida que, hasta entonces, había definido en gran medida quién era (Sosa, 2019, p. 111). Incluso cuando Encarna, en ningún momento, hace referencia al riesgo que conlleva ejercer el trabajo sexual siendo madre en un contexto de precariedad, la protagonista lo menciona durante el parto de Laura, la única de su comunidad con capacidad de gestar: “Cuando la cabeza del primer bebé estaba por asomar [...] deseaba que su madre los conservara dentro de sí para siempre [...] Quería decirles que aquí nada era seguro, que los hijos de las prostitutas no estaban a salvo” (Sosa, 2019, p. 53). Es importante mencionar que con esta frase no se pretende estigmatizar aún más al trabajo sexual ni posicionarlo como incompatible con la maternidad; tampoco se insinúa que la decisión de Encarna de renunciar al trabajo sexual haya sido impulsada por la creencia de que esta profesión no es suficientemente digna o apropiada para una madre. Lo cierto es que con la adopción de El Brillo, la travesti cordobesa redefine sus prioridades, reorganiza su tiempo y

reorienta su comportamiento y acciones para centrarse en su crianza, orientándola hacia el cuidado y la protección de su hijo adoptivo.

Con la llegada del bebé, el amor desborda la individualidad al expandirse de manera colectiva hasta impactar de manera significativa el fortalecimiento de la comunidad travesti del Parque Sarmiento: “apenas entrar a aquella casona rosa, preguntábamos: «¿Dónde está El Brillo de los Ojos?» e íbamos a alzarlo y decíamos: «Qué bonito El Brillo de los Ojos», o hablando entre nosotras decíamos: «Cuando El Brillo de los Ojos sea grande», y era un lenguaje muy nuestro” (Sosa, 2029, p. 30). Al asumir juntas el cuidado y la protección del niño, las travestis cordobesas adquieren un sentido de responsabilidad compartida y se unen para garantizar su bienestar, generando así un sentimiento de solidaridad y cohesión entre ellas. Además, la presencia de El Brillo de los Ojos en la casa de Encarna hace que las travestis compartan más tiempo juntas para colaborar en su cuidado diario, fomentando el compañerismo y permitiendo que sus relaciones colectivas se tornen más fuertes y profundas: “Yo colaboraba con canciones, lo dormía en mis brazos. «Vaya con la tía Camila», decía La Tía Encarna [...] y me lo entregaba y yo me lo llevaba a pasear por la casa”; “Y todas nos encontrábamos de pie ahí, en su casa, mirando al niño robado al Parque” (Sosa, 2029, p. 31, p. 33).

Es por amor, asimismo, que la comunidad travesti recupera la esperanza y la ternura en medio de una sociedad que las detesta, aliviando el dolor y el sufrimiento que muchas de sus integrantes han experimentado y otorgándoles la fuerza necesaria para seguir luchando por su supervivencia. De tal forma, el amor que el Brillo de los Ojos inspira a nivel colectivo ayuda a crear nuevas narrativas sobre la comunidad de travestis al dejarlas de representar únicamente como víctimas de violencia y marginación para mostrarlas, en su lugar, como cuidadoras y protectoras, cambiando la percepción que el mundo exterior tiene de ellas: “La noticia del bebé

encontrado por La Tía Encarna había ido alcanzando a todas nuestras hermanas, que se aparecieron desde los rincones más lejanos a conocerlo [...] Todas convocadas por El Brillo de los Ojos, para celebrar su adopción clandestina sin mucho que ofrecer más que nuestra ternura” (Sosa, 2029, p. 89).

En este sentido, el amor puede ser concebido como una fuerza que otorga la fortaleza, voluntad y resiliencia necesaria para aferrarse con uñas y dientes a este mundo que la odia. Es por amor, por ende, que La Tía Encarna resiste a la violencia transodiante y el desprecio que suscita su existencia, luchando día con día contra las adversidades. Pero este sentimiento no se queda flotando en el aire sino que se *encarna* para moldear y remoldear la corporalidad que habita, siendo la razón por la cual el cuerpo travesti de Encarna —un terreno de cicatrices, aceite de avión y moretones— va tornándose terso y esponjoso a medida que ejerce el maternaje: “Mientras tanto el niño crece, se alimenta, duerme en brazos de La Tía Encarna [quien] se ha puesto redonda, suave, vive de rentas, a su edad por fin puede decir que vive una vida tranquila [...] Ella lo ama” (Sosa, 2019, p. 111).

Poco a poco, ese corazón que a sus ciento setenta y ocho años se había, en sus propios términos, “endurecido por desuso al interior de su pecho”, fue abrazando la porosidad inherente a la emoción del amor desde el momento rescató a un bebé abandonado en una zanja (Sosa, 2019, p. 34). Al asumir la responsabilidad de la dependencia y fragilidad de su hijo adoptivo, La Tía Encarna se implica trascendental e irrevocablemente en su vida y crianza, lo cual tiene como consecuencia el desbordamiento de la frontera de lo individual. Si de acuerdo con Ahmed (2017), la formación de límites personales es permeada cuando un *otro* —un “no yo”— se vuelve parte de uno mismo, sería posible argumentar partiendo de dicho razonamiento que la corpomaternidad

de La Tía Encarna se encuentra engendrada en la intrínseca aleación de sí misma con su hijo, El Brillo de los Ojos (Ahmed, 2017, p. 196).

Su cuerpo travesti, por ende, deja de serle enteramente propio, deja de pertenecerle de manera única al momento de comprometerse con la vulnerabilidad y dependencia de ese *otro* que de manera radicalmente relacional constituye su materialidad: “[Encarna] se abrió la blusa para liberar un pecho casi tan grande como el niño que reposaba en su brazo, y con la punta del pulgar y del índice se apretó el pezón, y un hilo de leche se deslizó como una lágrima entre sus dedos” (Sosa, 2019, p. 134). Retomando la idea de Ahmed (2017) mencionada unos párrafos atrás, podría reiterarse que la corpomaternidad de La Tía Encarna toma forma mediante la repetición de acciones a lo largo del tiempo, siendo una de esas repeticiones el intento de amamantar a su hijo que, si bien su éxito puede interpretarse como un recurso de la literatura fantástica en el registro de lo insólito, constata el devenir material y subjetivo de su maternidad travesti.

En este sentido, el amor es planteado como una fuerza que configura y reconfigura la superficie misma del cuerpo que lo *encarna*, siendo la razón por la cual La Tía Encarna renuncia a su cuerpo feminizado para poder sobrevivir en una sociedad travesticida y proteger a su hijo de la crueldad. Si algo subraya la novela es que sin importar cuánto odio, intolerancia y sufrimiento exista en la Tierra, siempre habrá amor; siempre habrá vínculos que cuidan y sostienen en los momentos vulnerables; vínculos revolucionarios que trascienden el parentesco tradicional como el que teje Encarna con su hijo encontrado en una zanja:

Veo venir por la calle a un hombre que trae de la mano a un niño [...] el hombre me dice al oído [...] Soy yo, Encarna. Yo miro sorprendida y de pronto reconozco a nuestra madre [...] explica que iba vestida así para poder llevarlo al jardín [...] [El Brillo] dice: «Sí, lo

sé todo. Ella es mi mamá y mi papá. No todos los niños del mundo tienen esa suerte». Yo pensé en cómo [...] el título de familia les quedaba corto. Lo de ellos era un amor mucho mayor, era toda la comprensión de la que era capaz el ser humano. (Sosa, 2019, pp. 184-186)

Sería errado, no obstante, atribuirle al amor la responsabilidad absoluta de las acciones de La Tía Encarna, sobre todo habiendo tantas otras emociones que la atraviesan. Empero, si tuviera que señalarse una emoción que, al mismo grado que el amor, afecta la superficie de su corporalidad materna, lamentablemente, sería el miedo. Si se busca la palabra “miedo” en la novela de Sosa Villada (2019), es posible verla escrita un total de cuarenta y tres veces: miedo la crueldad y la transfobia; miedo al acoso y el peligro; miedo a que su misma existencia travesti sea motivo suficiente para ser asesinada. Pero, sobre todo, miedo por la seguridad de su hijo, El Brillo de los Ojos. Así es como el miedo establece, por consiguiente, la segunda dimensión del segundo proceso de materialización de la corpomaternidad de La Tía Encarna constituido por las emociones.

Como madre travesti habitando una sociedad transodiante, Encarna sabe que el entorno social, además de ser agresivo y hostil para quienes transgreden la cisheteronorma, también representa un riesgo para todas las personas con las que se comparten vínculos afectivos: “Ella lleva al niño en brazos [...] salimos en grupo para no dejarla sola, pero es peor, como un peligro accesorio, un apéndice a todos los peligros que nos asedian” (Sosa, 2019, p. 115). Cada una de las familiares, amigos, parejas y seres queridos de las travestis, corren el riesgo de ser objetivo de la misma marginalización y violencia que las atraviesa ya que la transfobia, más que consistir en pequeños actos aislados, forma parte de toda una matriz de dominación consolidada por

diversos sistemas de opresión —además de la transfobia— como lo es el patriarcado, racismo, clasismo, especismo y colonialismo, entre muchos otros (Hill Collins, 1990). Según los aportes de la afrofeminista Patricia Hill Collins (1990), la matriz de dominación muestra que los sistemas de opresión no actúan de manera aislada, sino que se encuentran interconectados para mantener estructuras de poder existentes (Hill Collins, 1990, p. 224).

Lo anterior es importante porque en el contexto de la novela, la transfobia forma parte de una estructura más amplia de dominación que preserva, consolida y refuerza la normatividad cisheterosexual mediante la violencia, lo cual implica que cualquier persona asociada con quienes desafían esta norma será considerada una amenaza para la sociedad tal como se conoce y, por lo tanto, objeto de agresiones y discriminación. A través de la novela, es posible darse cuenta de cómo los ataques transodiantes que recibe La Tía Encarna son también dirigidos a El Brillo de los Ojos, únicamente por ser el hijo de una travesti: “Encarna sabe que vienen por ellos. Por ella y el niño. El Brillo trajo, junto con tantas bienaventuranzas, el sabor metálico del miedo. Desde que el niño entró en su vida, La Tía Encarna sabe lo que es el miedo: lo siente en el paladar” (Sosa, 2019, p. 209). Conforme avanza el relato, las agresiones cada vez más crueles y viscerales —cuyo fundamento y descripción se ahondará de manera posterior— aumentan incesantemente el miedo que siente Encarna por la seguridad y el bienestar de El Brillo, creando una atmósfera de temor que no solo afecta su estado mental sino también el estado material de su cuerpo materno: “Desde que las vecinas comenzaron a gritarle en la cara «¡Degenerado! ¡Robachicos!», La Tía Encarna empezó a salir cada vez menos a la calle. Se quedaba encerrada mirando telenovelas brasileñas [...] Iba poniéndose pesada, lenta [...] mientras del otro lado de la medianera nos gritaban: «¡Sidosos!»” (Sosa, 2019, pp. 154-155).

Tomando como referencia esta última cita, es posible argumentar que el miedo funciona —retomando una vez más las propuestas de Sara Ahmed (2017)— “como una forma de violencia [...] que encoge los cuerpos y los coloca en un estado de temerosidad, un encogimiento que puede involucrar una negativa a salir de los espacios acotados de la casa [...] funciona como una delimitación del movimiento en público y una sobre-habitación de lo privado” (Ahmed, 2017, p. 117). En otras palabras, el miedo puede ser concebido como una emoción que tiene efectos significativos y materialmente concretos tanto en los cuerpos como en los espacios al tener el efecto de restringir el movimiento de todas las personas que transgreden las normas sociales, limitando de tal forma su libertad (Ahmed, 2017). En este sentido, puede decirse que es por el miedo surgido de la violencia transfóbica, que la libertad de movimiento de La Tía Encarna es coartada al arrebatarle la capacidad para habitar espacios públicos sin temor y, por ende, se ve obligada a permanecer dentro de su casa, incluso cuando ni siquiera ahí se encuentra a salvo: “Quieren la matanza de las travestis [...] El Brillo corre peligro en la pensión de La Tía Encarna. Se han intensificado las pintadas con aerosol, los insultos son cada vez peores” (Sosa, 2019, p. 177).

A raíz del creciente miedo ante el aumento de las agresiones transodiantes, es como La Tía Encarna toma la decisión de “detransicionar” a los ojos de la sociedad, adoptando una apariencia masculina para proteger a El Brillo de los Ojos de su crueldad. El terror por la seguridad de su hijo se encuentra intrínsecamente entrelazado con el amor que siente por él, siendo ambas emociones los factores que la impulsan a hacer todo lo posible para mantenerlo a salvo, incluso si eso significa renunciar a su feminidad. La vulnerabilidad, por consiguiente, representa el punto de convergencia entre el miedo y el amor, la ternura y el terror, emociones

que paralelamente configuran y reconfiguran hasta la fibra más profunda de la corpomaternidad de La Tía Encarna:

Encarna me dice que en el jardín de infantes había mentido que era viudo. –Dije que la madre murió en el parto. Lo hice por él, para que tenga una vida normal. Figuro como Antonio Ruiz en el documento. Por eso me dejé crecer la barba: para la foto del documento. La Tía Encarna había ingresado en la vida blanca. La vida del camaleón, la de adecuarse al mundo tal y como es. Me dice que El Brillo lo sabe todo [...] –Nunca se confunde –dice La Tía–. Afuera siempre me dice papá, y acá adentro soy su mamá.
(Sosa, 2019, pp. 184-186)

Sin vulnerabilidad no hay amor ni miedo; emociones, afectos ni comunidad. Sin vulnerabilidad no hay cuerpo ni maternidad pues, en palabras de la filósofa estadounidense Judith Butler (2010), “tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es un fenómeno social; es decir, está expuesto a los demás, es vulnerable por definición [...] es aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo” (Butler, 2010, p. 57). Explicado de otra forma, el cuerpo, al estar expuesto a otras personas y ser susceptible a las fuerzas sociales, adquiere la capacidad para responder y experimentar una variedad de emociones en interacción con el mundo que lo rodea, así como la capacidad de sufrir daño y ser afectado por situaciones externas. Por ende, de la misma forma que el amor no podría existir sin la capacidad de abrirse y aceptar el riesgo emocional de la pérdida, el miedo tampoco tendría razón de ser pues no habría la percepción de amenaza o posibilidad de que el cuerpo, tanto propio como ajeno, sea herido.

Si bien la vulnerabilidad hace referencia al hecho de que la propia vida pueda depender de la voluntad arbitraria de personas ajenas, es importante tomar en cuenta que se encuentra estrechamente ligada a la misma vulnerabilidad de otras vidas y otros cuerpos, subrayando de tal forma su profunda condición interdependiente. Siendo una característica intrínseca de cada cuerpo y vínculo emocional, la vulnerabilidad constituye, por ende, el tercer proceso de materialización de la corpomaternidad de La Tía Encarna, la cual se ve alterada cuando decide salir de su pequeña guarida rosa para exponerse ante el mundo; cuando decide mostrar a su hijo encontrado en una zanja: “Encarna sale a comprar víveres con el niño en un cochecito [...] dice que necesita caminar bajo el sol con él [...] Es una imagen perturbadora para la gente en la calle [...] le miran las manos grandes, la cara maquillada, la escrutan sin disimulo” (Sosa, 2019, pp. 115-116).

A nivel social, existe un brutal rechazo a la maternidad travesti trans* al considerarla un evento anormal que va en contra de la naturaleza debido a que el discurso de la maternidad hegemónica ha concebido la experiencia maternal como producto del instinto biológico, inmutable e inevitable de la mujer como hembra humana (Paterna & Martínez, 2005, p. 110). Es debido a la constitución de la maternidad como un mero hecho biológico que por décadas los sociólogos no se interesaron en indagar sobre el sistema de reproducción social de los roles de género (Paterna & Martínez, 2005, p. 111). Y a pesar de que diversas teorías de socialización han afirmado que la capacidad de la mujer para dedicarse a los cuidados maternos se desarrolla mediante un proceso de internalización surgido por la interacción maternofilial —basado en las estructuras sociales y reforzado tanto subjetiva como psicológicamente— el discurso de la maternidad hegemónica sigue predominando en la actualidad (Paterna & Martínez, 2005, p. 120). Sin importar cuántas teorías desmientan el evidente biologicismo y esencialismo de este

discurso, lo cierto es que los roles sociales de género se han normalizado e interiorizado de tal manera que el ideal hegemónico materno se ha convertido en una parte fundamental de la feminidad cisgénica y heterosexual, condenando a la abyección a cualquiera que se atreva a transgredir sus normas.

Acoso, hostigamiento y persecución es lo que recibe La Tía Encarna al ser vista como un espectro amenazador que atenta contra la normatividad sexo-genérica propia de “La maternidad”, con mayúscula. Es a partir de esa brutal vulnerabilidad, tanto de sí misma como de su hijo adoptivo, como se rige su materialización corpomaterna: “La Tía Encarna empezó a salir menos a la calle [...] Iba poniéndose pesada, lenta, como perra preñada” (Sosa, 2019, pp. 154-155). Su cuerpo, que hasta hace poco se había puesto redondo y suavcito, adquiere paulatinamente una desgana pesadez a raíz de la violencia transodiante que experimenta por la imposibilidad de encajar con el discurso de la maternidad hegemónica, el mismo que repudia a todas aquellas madres precarizadas, racializadas, trabajadoras sexuales y travestis; madres abyectas como La Tía Encarna: “Ella lleva al niño en sus brazos [...] –Es mi sobrino –dice Encarna cuando alguien la mira interrogativamente [...] Y la gente al principio le cree [...] Hasta que un día el kiosquero de la esquina nos grita: nos trata de putos robachicos” (Sosa, 2019, p. 116). En una sociedad cisheteronormativa, la maternidad travesti es impensable, inconcebible e imperdonable por quebrantar los valores de la familia tradicional cimentada en el discurso de la maternidad hegemónica y biologicista, razón por la cual Encarna es brutalmente condenada al exterminio y la abyección.

Cuando se menciona el concepto de “abyección” se hace referencia al pensamiento butleriano incluido en su obra *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002), el cual hace alusión al campo de poder que delimita y sustenta aquello que se

concibe como “lo humano” (Butler, 2002, p. 26). En otras palabras, podría decirse que la construcción socio-histórica de “lo humano” es concebida como una operación diferencial que produce lo inhumano al generar exclusiones que se encuentran en el ámbito exterior del discurso —de lo inteligible— y que solo pueden concebirse en relación con ese discurso, consolidando así los márgenes de lo normativo. De tal manera, la frontera de lo humano es construida mediante el exterior constitutivo de lo no-humano que a su vez es conformado por cuerpos abyectos que son deshumanizados al no materializar las normas reguladoras del cisheteropatriarcado supremacista blanco colonial y especista que delimita qué vidas importan (Butler, 2002, p. 38). Explicado por la misma Judith Butler (2002): “Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas [...] ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición [...] es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (Butler, 2002, p. 20).

Debido al rechazo que produce el campo de abyección por su carácter de espectro amenazador, es como surge la formación de un sujeto siempre humano al acotarse a la normatividad sexo-genérica y despreciar todo aquello que la transgreda. Así, el régimen cisheterosexual se establece como un campo de poder que determina qué cuerpos alcanzan la categoría de plenamente humanos y cuáles serán expulsados a ese “exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es ‘interior’ al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2002, p. 20). Al habitar corporalidades que no son hegemónicamente generizadas, tanto La Tía Encarna como las travestis del Parque Sarmiento son desechadas, excluidas y arrojadas al ámbito de la abyección, condicionadas por la aversión de los sujetos que custodian la frontera de lo humano en relación con los que no son y vigilan sus cuerpos abyectos para aseverar su oposición. “Eso logramos las travestis: atraer todas las miradas del mundo.

Nadie puede sustraerse al hechizo de un hombre vestido de mujer, esos maricones que van demasiado lejos, esos degenerados que acaparan las miradas” (Sosa, 2019, p. 174). Tomando en cuenta que desde un inicio es despojada de su humanidad, la abyección constituye, por ende, el cuarto proceso de materialización de la corpomaternidad de La Tía Encarna, la cual se rige mediante la dicotomía humano-animal que animaliza aquellos cuerpos abyectos que desafían y desestabilizan la dicotomía sexo-genérica cishetrossexual.

Retomando los planteamientos de Anahí Gabriela González (2020), es posible decir que nuestra sociedad se encuentra cimentada sobre el binomio humano-animal que jerarquiza a los seres vivos y excluye a todos esos cuerpos que no logran encajar en la norma de “lo humano”: cuerpos abyectos e inhabitables; cuerpos desechables y exterminables. Así es como el especismo se consolida como una matriz de poder que genera una división jerárquica y dicotómica que posiciona “lo humano” caracterizado por la racionalidad, la blancura, la cis-masculinidad y la heterosexualidad, sobre “lo animal” que se determina como aquello que es controlable y dominable. ¿Y qué tiene que ver el especismo con La Tía Encarna? Cuando se habla de especismo no solamente se refiere a las vidas no humanas, sino de todas aquellas personas y colectivos que no caen dentro del ideal normativo del hombre racialmente blanco, cismasculino, heterosexual, cristiano, adulto, propietario, sano, productivo, letrado, colonizador y demás coordenadas hegemónicas. Por esta razón es que, como menciona la narradora, “[Las travestis] somos animales de sombra, de movimientos furtivos y reverberaciones tenues, como son tenues nuestras resistencias” (Sosa, 2019, p. 182).

A lo largo de la novela, la autora hace uso de elementos de literatura fantástica en el registro de lo insólito para señalar el carácter animalizado de Encarna, quien *encarna* precisamente una maternidad travesti y por ende, abyecta (Prado, 2023). “Sobre la mano de La

Tía Encarna [...] sellamos con sangre ese pacto de silencio, porque éramos hijas de una misma madre, una misma bestia nos había parido, todas habíamos bebido de la misma leche: la de nuestra madre, que paría zorras y prostitutas, que paría cerdas” (Sosa, 2019, p. 54).

Construyendo un puente simbólico entre la corpomaternidad y la bestialidad de Encarna, se esboza su capacidad de engendrar seres animalizados al ser renombrada “la madre de todos los monstruos”: de todas aquellas criaturas que transgreden el régimen patriarcal cisheteronormativo y desestabilizan la normatividad de sexo-género (Sosa, 2019, p. 29). Por ende, como se ha mencionado en capítulos anteriores de la investigación, al definir qué es un “ser humano propiamente dicho” no sólo se confiere legitimidad a una serie de cuerpos hegemónicos legibles sino que también se define lo que es “menos humano”, excluyendo esos cuerpos *otros* —cuerpos como el de La Tía Encarna— al ámbito de la abyección (González, 2019, p. 384).

A partir de las normas que definen a “lo humano”, es como se configura un dispositivo jerarquizador desde el cual se autoriza el control, la dominación y el sacrificio de los cuerpos abyectos, de los cuerpos no *suficientemente* humanos: “Cada vez que nuestra humanidad se volvía sólida, tanto los hombres como las mujeres, los niños, los viejos y los adolescentes nos gritaban que no, que no éramos transparentes: éramos travestis, éramos todo lo que en ellos despertaba el insulto, el rechazo” (Sosa, 2019, p. 144). Empero, lo cierto es que “lo humano” no es más que una ficción producida y regulada por normas que controlan y moldean cuerpos y subjetividades mediante discursos especistas. No existe, por ende, una esencia previa a las entidades denominadas como “humano” y “animal” pues son en realidad construcciones performativas que responden a la norma de la especie humana cimentada en el cisheteropatriarcado racialmente estructurado, colonizador y especista (González, 2019, p. 382). Explicado en palabras de Anahí Gabriela González (2019), “lo humano es una ficción negociable

que ha delineado sus límites excluyendo múltiples formas de vida, a saber, mujeres cis y trans, personas con diversidad funcional, intersexuales, maricas, lesbianas, hombres trans, indígenas, enfermos, cuerpos racializados, empobrecidos y animales no humanos” (González, 2019, p. 385).

A raíz de la abyección de la corpomaternidad de Encarna, cualquier especie de paz y tranquilidad que logra construir durante sus primeros años de maternaje se ve derrumbada cuando se da comienzo a lo que llaman la “temporada de caza de las travestis” (Sosa, 2019, p. 177). Miradas que se convierten en gritos, que se convierten en amenazas, inundan la cotidianeidad de las travestis cordobesas que se vuelven cada vez más vulnerables. Porque aún cuando la vulnerabilidad es una característica intrínseca de cada cuerpo, no todos los cuerpos — en palabras de Butler (2002)— importan: “La temporada de caza ha comenzado. Todo el barrio nos acosa. Quieren la matanza de las travestis [...] los insultos son cada vez peores, cada vez más filosos. Nosotras vamos ocultas por la calle [...] con el corazón a punto de decir basta [...] ¿Cómo es posible esta vida?” (Sosa, 2019, p. 177). Siendo un medidor de humanidad que repudia a quienes se atreven a transgredirlo, el régimen cisheterosexual se establece como uno de los campos de poder que determinan qué cuerpos son lo suficiente normativos para considerarse importantes y cuáles, de lo contrario, serán extirpados de valor.

Al habitar corporalidades que no son generizadas de manera hegemónica, tanto La Tía Encarna como las travestis del Parque Sarmiento son desvalorizadas a nivel social y en consecuencia, son atravesadas por la precariedad que las expone a formas específicas de ataques transfóbicos y discriminación. Que una vida sea precaria significa que se encuentra siempre en manos de alguien más; que la supervivencia se sale del propio control y la muerte pueda depender de un capricho ajeno. Explicado por la misma Judith Butler (2010), que una vida sea

precaria significa “que es dañable o que puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemática mente hasta el punto de la muerte [...] [pues] exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal” (Butler, 2010, p. 30). Por medio de dicho contexto de precariedad, es como se constituye el quinto y último proceso de materialización de la corpomaternidad de Encarna, el cual se encuentra arraigado a la violencia transodiante latinoamericana tan vigente en la actualidad.

Si bien es cierto que la precariedad es una condición generalizada y compartida que afecta a todas las vidas humanas y no humanas, es imprescindible subrayar que su distribución es realizada de manera desigual debido a factores sociales, económicos y políticos que tienen como consecuencia el hecho de que no todas las vidas sean igualmente valoradas ni protegidas. En palabras de Butler (2010), la distribución diferencial de la precariedad es “una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se consideran [...] valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte” (Butler, 2010, p. 45). Al habitar un contexto transodiante que deshumaniza a quienes no se ajustan a las normas sociales dominantes, La Tía Encarna es atravesada por una inmensa precariedad que la priva de sus derechos básicos y la expone a una mayor vulnerabilidad. Su existencia travesti, por ende, queda desvalorizada y desprotegida de la transfobia, las agresiones físicas y verbales, así como la exclusión social y económica, condiciones que ocasionan que la vida de Encarna y por lo tanto, de su hijo y las demás travestis cordobesas, sea una vida precaria al encontrarse siempre bajo la amenaza de ser exterminada.

Que una vida sea precaria implica no tener acceso a recursos esenciales para la supervivencia y el bienestar básico como son los alimentos, agua, vivienda, educación y atención médica: “Ella orinaba sangre desde hacía mucho tiempo. No iba al doctor porque decía que los

doctores siempre trataban mal a las travestis, las hacían sentir culpables de todos los males que las aquejaban” (Sosa, 2019, p. 80). Una vida precaria supone habitar un entorno inseguro y repleto de abusos, donde las personas no son protegidas por leyes ni políticas que garantizan sus derechos: “La policía va a hacer rugir sus sirenas, va a usar sus armas contra las travestis, van a gritar los noticieros, van a prenderse fuego las redacciones, va a clamar la sociedad, siempre dispuesta al linchamiento” (Sosa, 2019, p. 24). Una vida precaria conlleva la falta del reconocimiento de la identidad y la imposibilidad de ejercer la autonomía y la libertad personal: “acostumbrada como estaba a ocultar siempre mi verdadera identidad en las pensiones en que vivía, a sufrir como una perra con el pingo estrangulado en unas bombachas siempre un talle más chico” (Sosa, 2019, p. 122). Que una vida sea precaria, por consiguiente, significa estar condicionada por la constante violencia tanto simbólica como material que provoca la exclusión sistemática y estructural, culminando en el aniquilamiento de la otredad.

Cada herida, cada marca de los ataques transodiantes que deforman a Encarna no es más que la materialización de la precariedad sobre la superficie de su cuerpo; un cuerpo desfigurado por cargar con el odio del mundo sobre su espalda y erguido para sobrevivir ciento setenta y ocho años en una sociedad travesticida que aniquila la abyección, donde no todas las vidas importan y la crueldad se padece más allá de la muerte; donde envejecer es un privilegio reservado para unos cuantos: “Si alguien quisiera hacer una lectura de nuestra patria [...] entonces debería ver el cuerpo de La Tía Encarna. Eso somos como país también, el daño sin tregua al cuerpo de las travestis. La huella dejada en determinados cuerpos, de manera injusta, azarosa y evitable, esa huella de odio” (Sosa, 2019, pp. 27-28).

Empero, más que una característica individual, la precariedad depende fundamentalmente de las relaciones comunitarias y las condiciones sociales que sostienen la vida humana, la cual se

encuentra definida de manera intrínseca por la interdependencia. En este sentido, la precariedad se acrecenta cuando las redes colectivas de apoyo son insuficientes o inexistentes, situación que es posible vislumbrar conforme avanza la novela a partir de la desintegración de la comunidad travesti, lo que la protagonista llama “el éxodo de las travestis”, que comienza con la gentrificación del Parque Sarmiento y su acondicionamiento para los deportistas, las familias y las escuelas de arte: “Nos han confinado otra vez a la soledad, a la desconexión. Estamos incomunicadas. Nuestro vínculo era la frecuencia con que nos veíamos, pero se debilita en ausencia de un lugar común. La sociedad no puede vernos juntas, así que nos ha echado del Parque. Estamos en la antesala de la muerte” (Sosa, 2019, p. 183).

Siendo un espacio de cobijo y solidaridad para corporalidades abyectas y marginalizadas como la de Encarna, la comunidad ofrece no solo protección física en un entorno hostil, sino también un sentido de pertenencia y validación tanto de identidades como de formas de vida que son socialmente negadas e invisibilizadas. Cuando la comunidad de las travestis del Parque Sarmiento comienza a desintegrarse por factores externos como la criminalización del trabajo sexual y el desprecio a la transgresión de la normatividad sexo-genérica, y factores internos como conflictos personales y enfermedades de distintas índoles, los lazos de apoyo que sostenían a La Tía Encarna se marchitan, encontrándose paulatinamente más expuesta y vulnerable a los peligros de su entorno: “íbamos cada vez menos por la pensión [...] Encarna nos acusaba de haberla abandonado, de estar viviendo una existencia suicida [...] la habíamos dejado sola en una casa que había sido nuestra” (Sosa, 2019, p. 160).

A raíz del aislamiento y abandono de sus hijas adoptivas, la precariedad que atraviesa a Encarna se acentúa al perder el soporte colectivo que le proporcionaba la fuerza necesaria para plantar cara a la discriminación y demás injusticias estructurales, provocando consecuencias

materiales en su corporalidad con el propósito de garantizar su seguridad: “Veo venir por la calle a un hombre [...] de pronto reconozco a nuestra madre debajo de ese rostro estragado por la barba y esa ropa holgada [...] Encarna explica que iba vestida así para poder llevarlo al jardín, así la gente no pregunta” (Sosa, 2019, p. 183). Poco a poco, la soledad va extinguiendo el fuego de la resistencia que un día le otorgó la valentía para denunciar el odio de un kiosquero hasta que empezó a “pedirle perdón como un cobarde” (Sosa, 2019, p. 116). Poco a poco, la precariedad se torna feroz y despiadada, aumentando cada vez más su vulnerabilidad ante los ataques travestidas: “Estoy en la pensión de La Tía Encarna [...] Han pasado casi siete meses desde la última vez que vine [...] las paredes están cubiertas de pintadas y la puerta chamuscada por dos intentos de incendio. Las demás travestis que se hospedaban en la casa han huido presas del pánico, luego de ser sistemáticamente hostigadas” (Sosa, 2019, p. 213).

Que una vida sea precaria, como se ha subrayado, supone la condición de vulnerabilidad y exposición constante a la violencia y marginalización que enfrentan ciertos cuerpos abyectos. Pero, ante todo, una vida precaria implica la incapacidad social de ser llorada cuando se pierde: “Las travestis se ahorcan, las travestis se abren las venas. Las travestis padecen más allá de la muerte las miradas de los curiosos, los interrogatorios de la policía, los murmullos de los vecinos, sobre la sangre aún tibia y cremosa que unta la cama” (Sosa, 2019, p. 113). ¿De quiénes son las vidas que se consideran *llorables*? ¿Cuáles son esas *otras* vidas desechables que al exterminarse no son consideradas como dignas de ser lloradas, cuya muerte no constituye una tragedia? De acuerdo con Butler (2020), la llorabilidad se encuentra estrechamente relacionada con la distribución diferencial de la precariedad que le atribuye a ciertas personas un pleno valor, reconocimiento y legitimidad mientras que otras son expulsadas al previamente mencionado ámbito de la abyección por su condición inteligible y su estado desechable (Butler, 2020, p. 54).

Explicado en las propias palabras de la autora: “Ser llorable es sentirte interpelado de tal modo que sabes que tu vida importa, que la pérdida de tu vida importaría, que tu cuerpo es tratado como un cuerpo que debe tener la posibilidad de vivir y prosperar [...] que debe poder disponer de lo necesario para prosperar” (Butler, 2020, pp. 56-57).

Ser llorable, en este sentido, significa que tu vida es valorada a nivel social al caer dentro de los parámetros de lo humano, de lo normativo e inteligible, considerándose lo suficientemente esencial como para merecer longevidad y preservación. Ser llorable, en palabras de Butler (2020), es afirmar “que esas vidas eran valiosas, que deberían haber tenido la oportunidad de vivir y que la pérdida de esas vidas es una pérdida que lloramos abiertamente” (Butler, 2020, p. 19). Al ser deshumanizada de manera sistemática y estar condicionada por la abyección, la vida de Encarna no es percibida como una vida que sería llorada a nivel social debido a la transfobia estructural y la marginalización a la que se enfrenta. Su cuerpo travesti marcado por la violencia y distorsionado por huellas de odio —un terreno de cicatrices, aceite de avión y moretones— se traduce así en una falta de reconocimiento y valoración de su existencia, arrebatándole la dignidad de duelo y la capacidad de ser llorada.

Atravesada por una feroz precariedad y encontrándose cada vez más abandonada por su comunidad travesti, La Tía Encarna se ve condicionada a ejercer un maternaje ermitaño determinado por la soledad, pues por más que intente crear un amoroso espacio de cuidado para El Brillo de los Ojos, la realidad de la violencia transfóbica y las limitaciones impuestas por el entorno social restringen su capacidad de ofrecerle una vida digna, amable y segura; una vida vivible; una vida llorable: “Encarna enfrenta la persecución prácticamente sola. Ninguna de nosotras está ahí para ayudarla [...] El Brillo ha dejado de hablar [...] Encarna sabe que vienen por ellos. Por ella y por el niño” (Sosa, 2019, pp. 208-209). Arrinconada a encarnar una

corpomaternidad abyecta que no es reconocida ni aceptada por desafiar las normas de género establecidas, la penetrante precariedad se profundiza al entrelazarse con el inmenso amor que siente por su hijo, así como con el miedo de no ser capaz protegerlo de la brutalidad del entorno travestida, añadiendo capas adicionales de vulnerabilidad a su existencia marcada por la exposición constante a la crueldad.

Crueldad y desprecio, aislamiento y desesperación, son los factores que engendran la interminable desesperanza que atraviesa la vida de Encarna, la cual se encuentra marcada por la deshumanización impuesta por un entorno que le niega reconocimiento, siendo despojada de la capacidad de ser llorada al perderse. Paralelamente, esta misma falta de llorabilidad se extiende a la vida de El Brillo de los Ojos, quien, por asociación a la comunidad travesti y por ser hijo de una madre que trasciende la normativa sexo-genérica, se encuentra igualmente situado en los márgenes de lo que la sociedad considera digno de ser llorado (Butler, 2020, p. 19). Al no encajar en las estructuras normativas de la familia “tradicional” —sostenida en el régimen cisheterosexual y regulada por el Estado— ni en los criterios de la sociedad sobre lo que constituye una vida valiosa, El Brillo es situado fuera de la esfera de lo que Butler (2020) considera como “vidas vivibles”, aquellas cuyas pérdidas son lamentadas colectivamente:

Encarna [...] ha dejado de llevar al niño a la escuela, después de que él fuera víctima de todas las violencias posibles. El Brillo guardó silencio frente a cada una de esas injusticias. Da terror el maltrato al que se lo sometió [...] nunca le dijo a su madre lo que sufría en la escuela. Un día llegó a casa con los dedos hinchados y de color violáceo, no tenía fuerza ni para sostener el peso de la taza en las manos. Unos compañeros le habían

apretado los dedos con una puerta hasta dejárselos así. –¿Por qué? –preguntó La Tía Encarna. –Porque soy hijo tuyo –contestó El Brillo. (Sosa, 2019, pp. 214-215)

Atravesados por la precariedad y configurados por la vulnerabilidad, tanto Encarna como El Brillo de los Ojos se convierten en una prolongación del dolor mutuo, viviendo en una existencia que desafía el marco de la llorabilidad. Sus vidas se encuentran estructuralmente excluidas de la legitimidad que otorgan las normas sociales al sufrimiento humano reconocido pues, como apunta Butler (2020), “por terrible e individual que pueda ser cualquiera de estas pérdidas, se enmarcan en una estructura social que no considera que las vidas de [...] las mujeres trans, sean dignas de ser lloradas”, junto con las vidas, podría añadirse, de sus seres queridos más cercanos (Butler, 2020, p. 23). La sociedad, al no considerar a Encarna y a su hijo como sujetos dignos de ser llorados, los excluye de las narrativas de valor propias de las vidas que se reconocen como pérdidas, convirtiendo su sufrimiento en algo irreconocible, incluso ilegible para el sistema social dominante.

En un contexto marcado por la desesperación y el desaliento, donde la violencia transfóbica y el estigma social son constantes, donde el odio travestida y el aislamiento social son parte de la cotidianidad, La Tía Encarna se encuentra asfixiada por un ciclo de sufrimiento que la limita a contemplar solo una posibilidad de escape: el suicidio e infanticidio. Acumulación de experiencias traumáticas y ataques hacia la persona que más ama, ausencia de redes de apoyo y recursos básicos, aumento de la persecución social y la crueldad del mundo: todas y cada una de estas circunstancias se adhieren al abismo de desesperanza que quebranta su futuro. Al interior de esta perspectiva, donde no hay un futuro viable para su hijo, donde abunda el dolor y las humillaciones, donde no existe la posibilidad de vivir vidas dignas, Encarna contempla el

infanticidio como una forma de proteger a El Brillo de los Ojos de un destino atroz y, al mismo tiempo, de escapar ella misma de su insoportable precariedad.

La desolación que experimenta, no solo como travesti sino también como madre, refuerza su sentimiento de desamparo y su percepción de no poder concebir otra alternativa para terminar con el sufrimiento de ambos, para evitar un futuro aún más sombrío. El infanticidio, por ende, se presenta en la novela como un acto, aunque destructivo, que refleja el amor profundo pero trágico que Encarna siente por su hijo: “Cuando me fui de la casa un rato después me dije a mí misma que sería incapaz de hacer lo que hacía La Tía Encarna: darlo todo por alguien. Renunciar a todo por alguien. No entendía qué clase de amor era, sólo sabía que no era capaz de darlo.” (Sosa, 2019, p. 125). En este marco, el suicidio e infanticidio son presentados como una respuesta desesperada a una sociedad travesticida que ha mostrado repetidamente su incapacidad de reconocer el valor tanto de su vida, como la de su hijo: “Es en la casa de nuestra madre el problema [...] Me abraza sin poder hablar, desconsolada [...] «¡Putos! ¡Asesinos!»», gritan desde las ventanas y los balcones [...] La Tía Encarna había dejado la llave del gas abierta y se había dejado morir junto con El Brillo” (Sosa, 2019, p. 217).

Siendo brutalmente condenada al exterminio y la abyección dentro de los márgenes estrechos de una sociedad transodiante que no reconoce su existencia ni la de su hijo, Encarna toma la única decisión que, en su mente, podría ofrecerles una salida: la muerte. Más que un acto aislado e irracional, el suicidio y el infanticidio constituyen la culminación de un proceso sostenido de despojo de humanidad, engendrado por un entorno que los invisibiliza, los violenta y les arrebató toda posibilidad de vivir una vida digna de ser vivida, digna de ser llorada. Lejos de tratarse de una excepción, este brutal desenlace revela un patrón más amplio y estructural: el de convertir a las madres en chivos expiatorios, culpabilizándolas por cada atrocidad que

cometen o que se ven empujadas a cometer, mientras se absuelve con meticulosa precisión a la misma sociedad que gesta la violencia. Se les juzga como si la maternidad existiera en un vacío, ajena al contexto que las atraviesa y las hiere; como si no llevaran en su cuerpo y su historia las huellas de una depravación sistémica (Rose, 2018, p. 200). Pero la violencia no surge de la nada: se hereda, se aprende, se impone. Y también se aloja, dolorosamente, en la maternidad:

Desde donde estoy alcanzo a ver los pies enormes de nuestra madre en su cuarto. Parece dormida boca abajo en la cama. Ni siquiera en la muerte tienen respeto por nuestra madre, nuestra puta madre a quien no supimos salvar. El bombero me dice que el cuarto estaba sellado desde adentro, con trapos debajode la puerta y las ventanas. Van a caratularlo como suicidio y asesinato. «Que se matara ella, vaya y pase. Pero arrastrar a la criatura es imperdonable», dice el bombero. (Sosa, 2019, p. 218)

Esa última frase, cargada de juicio y apatía, condensa la crueldad de un sistema que no se detiene a preguntarse por las causas de la tragedia, sino que se apresura a castigar a quien, en su desesperación, fue incapaz de salvar al otro porque nadie estuvo ahí para salvarla a ella. En las últimas páginas de la novela, el suicidio y el infanticidio no aparecen como decisiones arbitrarias o desquiciadas, sino como el desenlace inevitable de una historia sostenida por el abandono, el estigma, la violencia y la deshumanización. Encarna no mata porque no ame, sino porque es incapaz de ofrecer un horizonte posible para ese amor. En ese gesto trágico se *encarna*, de forma literal y radical, la etapa final e irreversible del proceso de materialización de su corpomaternidad: aquella en la que el cuerpo materno se extingue por no encontrar un lugar donde sostenerse, un espacio donde ser posible. Su muerte, por último, señala la responsabilidad

colectiva de una sociedad que permite y normaliza el exterminio sistemático de aquellas corpomaternidades que transgreden los marcos normativos; que existen fuera de los márgenes: de lo inteligible, de lo posible, de lo vivible.

A lo largo del presente capítulo de investigación, se ha logrado desarrollar un análisis profundo de la representación de la corpomaternidad de La Tía Encarna en *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada, desde una perspectiva que reconoce la materialidad del cuerpo materno como fuerza dinámica, relacional y situada. Siguiendo el devenir de su construcción narrativa, se propusieron cinco procesos de materialización corpomaterna que permitieron desplegar una lectura compleja y situada de su experiencia materna no hegemónica. A manera de conclusión, es posible afirmar que *Las malas* (2019) no solo interrumpe el discurso de la maternidad hegemónica basado en el esencialismo y biologicismo, sino que revela, con una potencia encarnada, que maternar fuera de los marcos establecidos implica resistir, amar y sostener la vida en condiciones de abandono, desposesión y crueldad. En este análisis, la categoría de corpomaternidad se utilizó no solo como objeto de reflexión, sino también como herramienta de lectura crítica que permitió desentrañar las materializaciones del cuerpo y la subjetividad materna en esta narrativa, visibilizando experiencias que escapan a las categorías tradicionales de la maternidad. Entre ellas, destaca la de Encarna, cuya corpomaternidad no es una excepción ni una anomalía: es una forma de cuidado que emerge desde las grietas de la violencia, desde la ternura herida y desde la lucha por existir en un mundo que se niega a verla. Su cuerpo, marcado por el amor y el miedo, por la ternura y la crueldad, se alza como testimonio de otras maternidades posibles, más allá de la sangre, más allá de la norma, más allá del olvido.

V. Análisis literario de *Casas vacías* (2019) a partir de las técnicas de investigación

Previo al capítulo sobre la representación de la corpomaternidad en *Casas vacías* (2019) de Brenda Navarro, se proporcionará un análisis para la aproximación social desde la literatura a partir de las técnicas de investigación propuestas por la doctora Cándida Elizabeth Vivero Marín, de igual manera como se procedió con *Las malas*. Se podría mencionar, en poquísimas palabras, que la novela de Brenda Navarro (2019) cuenta las vivencias de dos mujeres: la que se distrae por unos minutos en un parque con su hijo y la que, aprovechando el momento, se lo lleva. Esta es una historia sobre un acontecimiento traumático y sus consecuencias, sobre el dolor y la ausencia, la culpa y el remordimiento, las violencias intrafamiliares y la desigualdad social. Siendo un relato íntimo y emotivo que fluctúa entre la introspección de los personajes y la observación de sus contextos, es posible identificar cómo, al igual que en *Las malas* (2019) de Sosa Villada, la forma de narrar es fundamental para la construcción de la historia al caracterizarse por un narrador en primera persona pero, a diferencia de la novela mencionada, *Casas vacías* (2019) se desarrolla a través de un par de voces narrativas correspondientes a sus dos protagonistas: “Daniel desapareció tres meses, dos días, ocho horas después de su cumpleaños. Tenía tres años. Era mi hijo” (Navarro, 2019, p. 15); “Mejor no hubiera llegado Leonel a nuestras vidas [...] Yo era la mujer de la sombrilla roja que se subió al taxi cuando empezó a haber alboroto en el parque” (Navarro, 2019, p. 39).

Similar a la obra de Sosa Villada (2019), la novela de Navarro (2019) utiliza una focalización interna fija pero, contrastando con el primer objeto de estudio, es de carácter múltiple al abordar una visión prismática de los hechos debido a que el relato presenta dos

versiones de estos mismos, las cuales se encuentran enraizadas en las vivencias de cada protagonista. Es mediante este tipo de focalización como el lector tiene acceso a las intenciones, sentimientos, dudas y motivaciones internas de ambos personajes, abriendo las puertas para empatizar con ambas madres y entender tanto las circunstancias y razones como las consecuencias detrás del secuestro de Daniel, las cuales se revelan de manera gradual a lo largo del relato: “La última vez que lo vi estaba entre el subibaja y la resbaladilla del parque [...] [Yo] estaba triste porque Vladimir me avisaba que se iba [...] Ésa era yo cuando perdí a mi hijo, la que [...] se despedía de un amante esquivo [...] La estafa de madre. La que no vio” (Navarro, 2019, p. 15); “Quería ser madre de los hijos de Rafael [...] y yo creo que aunque no lo acepte, soy de esas mujeres que prefieren estar con el hombre aunque no las quieran [...] por eso creí que Leonel iba a llegar y mejorar todo, pero era nada más tapan el dedo con el sol” (Navarro, 2019, p. 40).

En este sentido, la historia se construye en fragmentos narrativos alternados entre las dos voces principales: la madre biológica de Daniel, su hijo desaparecido, y la madre que lo secuestra, renombrándolo Leonel. Ambas voces narrativas se encuentran atravesadas por afectos ambivalentes y marcadas por profundas reflexiones internas que permiten al lector adentrarse en la mente de las protagonistas al conocer sus pensamientos, emociones, conflictos y contradicciones. Es posible identificar, por ende, que el punto de vista de ambas voces narrativas corresponde a una perspectiva intradiegética y autodiegética que a su vez cumple con un tipo de narración protagónica pues el relato surge de sus propias vivencias: “Vi poco. ¿Qué vi? Busco entre la urdimbre de recuerdos visuales cada detalle de los hilos conductores que me lleven, al menos un segundo, a saber en qué momento. ¿En qué momento, en cuál no volví a ver a Daniel?” (Navarro, 2019, p. 16).

Ambas voces narrativas tienen un papel activo en la historia y comparten sus pensamientos filtrando sus percepciones e interpretaciones propias, condicionando a le lectore a presenciar los sucesos a través de sus perspectivas subjetivas e influyendo en su percepción de los demás personajes de la novela. Semejante a la obra de *Las malas* (2019), las protagonistas de *Casas vacías* (2019) utilizan el pronombre personal “yo” como un vehículo para transmitir su subjetividad con el propósito de crear una cercanía con le lectore al permitirle ver el mundo desde una visión personal permeada por sus afectos, traumas, miedos y deseos. A través del uso de la primera persona del singular es como se enriquece la comprensión de le lectore sobre el contexto emocional y psicológico de las protagonistas que utilizan el “yo” no solo para describir las acciones y sucesos externos, sino también para explorar sus reflexiones más recónditas y acceder al complejo ámbito de la intimidad.

Desde las dificultades que experimentan las madres, tales como el abandono y la pérdida, hasta los afectos que las atraviesan como la culpa y el dolor, se tornan tangibles debido a la cercanía que proporciona el uso de la primera persona. Dicho enfoque rompe la distancia entre le lectore y las protagonistas, creando empatía y facilitando la comprensión de sus decisiones enmarañadas y, en ciertos casos, cuestionables. Asimismo, las voces narrativas utilizan el “yo” para interrogarse a sí mismas, explorar sus identidades y cuestionar sus decisiones, lo cual permite a le lectore adentrarse en sus procesos mentales y palpar su vulnerabilidad al ser testigue de sus monólogos internos: “No siempre es la misma tristeza. No todas las veces despertaba con gastritis [...] Pero el mañana siempre es otro día y yo, sin embargo, vivía perpetuamente el mismo, pues no hubo sillón del que tuviera que levantarme” (Navarro, 2019, p. 18); “Pensé que Leonel pondría más contento a Rafa [...] nos madreamos la primera noche que durmió Leonel en

casa [...] Yo me quedé llorando en la cama, viéndolos de reojo [...] De lo único que me arrepentí fue de no haberme dado cuenta de que el niño tenía autismo” (Navarro, 2019, pp. 40-41).

Desde el comienzo de la historia, el lector reconoce que ninguna de las voces narrativas tiene acceso total a los hechos ni a las motivaciones internas de los demás personajes, brindando información fragmentada y limitada debido a que desconocen el alcance de sus propias acciones así como el impacto de sus decisiones sobre los demás. De tal forma, es posible identificar la falta de omnisciencia de ambas protagonistas, lo que resulta en un grado de saber deficientes de las voces narrativas: “¿Qué estaba haciendo? Estábamos en el parque. Ajá, y entonces, ¿alguien se lo llevó? No, no lo sé. ¿No vio a nadie cerca? No, o sí, había muchas personas. ¿Y no vio nada extraño? No. ¿Y el niño, gritó? No, no gritó. ¿Está segura? No” (Navarro, 2019, p. 115); “Leonel [...] nos desesperó su comportamiento. No sabíamos qué le pasaba porque se tiraba al suelo, se pegaba en la cabeza y si queríamos detenerlo soltaba patadas y manotazos” (Navarro, 2019, p. 41).

Con respecto al estudio del tiempo del relato, podría decirse que este corresponde a una narración ulterior debido a que, mediante esta perspectiva, la primera narradora intenta hacer un rastreo a partir del acto de recordar; o sea, es un repaso de punto por punto el momento en el que desapareció Daniel: “La primera noche sin Daniel en casa quise dormir, pero no pude. Tomé a Fran de la mano y callados escuchábamos el ruido de los carros que llegaba a nuestra ventana. Más tarde se unió a nosotros Nagore. [...] Quizá ninguno de los tres cerró los ojos en toda la madrugada, pero no nos vimos los unos a los otros” (Navarro, 2019, p. 25). De igual forma, la segunda narradora utiliza esta perspectiva para contar cómo su vida se transformó a partir del secuestro de Leonel (Daniel) y los sucesos que la llevaron a tomar esta decisión: “Luego para darme una respuesta sí he llegado a pensar que todo empezó cuando mis primas empezaron a

tener hijos [...] la casa de mis tías se llenaron de niños [...] empecé a salir con Rafael y al mes de andar le dije que yo quería tener una hija [...] Rafael se rio y me aventó, no estés chingando” (Navarro, 2019, p. 42).

Al igual que en la novela de *Las malas* (2019), donde Camila retrocede en el tiempo para contar su infancia, en *Casas vacías* (2019) también se utiliza una alternación de analepsis y prolepsis para contar la historia, intercalando distintos tiempos, espacios y momentos. A través de recuerdos permeados de afectos, reflexiones dolorosas y cuestionamientos existenciales, es como ambas voces narrativas oscilan entre el presente y el pasado, construyendo el relato de manera que refuerza tanto el sentimiento de incertidumbre como el misterio que acompaña la historia: “Después, la espera: yo recostada en una sucia silla del ministerio público de la que Fran me recogió después. Ambos esperamos, aún seguimos esperando en esa silla, aunque estemos físicamente en otro lado” (Navarro, 2019, p. 16); “El problema es que yo pensé que ya con Leonel en casa las malas rachas iban a acabar, porque una aprende a ser madre sobre la marcha [...] Pero las cosas no fueron para mejor, yo me sentía más sola que cuando no estaba Leonel” (Navarro, 2019, p. 44).

Más que estar ordenadas cronológicamente, los recuerdos de las protagonistas se presentan como fragmentos interrumpidos del suceso traumático, la desaparición de Daniel y el secuestro de Leonel, los cuales no siempre son fiables ni completos, añadiendo así una dimensión de incertidumbre a la narración. Al ser subjetiva y selectiva, la reconstrucción que realizan ambas protagonistas del pasado refleja la fragilidad de la memoria humana y cómo esta se ve alterada no solo por el paso del tiempo, sino también por los profundos afectos que la permean tales como el dolor, la culpa, la desesperanza y el amor: “Como la neblina que dejan los recuerdos, Vladimir se esfumó por completo de mi vida, es posible que [...] tuve la sensación de

que él me buscó de reiteradas maneras para darme consuelo; pero con el ojo del huracán no sabes mirar, el aturdimiento enmaraña y enrarece todo” (Navarro, 2019, p. 134). Por ende, es posible identificar cómo en *Casas vacías* (2019) se hace uso del pasado como herramienta para explicar el presente con el propósito de permitir que las protagonistas le den sentido a sus propias historias, mostrando la manera en la cual sus experiencias previas marcan sus decisiones y relaciones actuales.

Sin embargo, aun cuando la trama no está narrada de manera rectilínea al ser interrumpida por los recuerdos de las protagonistas, podría decirse que la estructura general de la novela es lineal con transposiciones temporales que permiten una visión más compleja de los acontecimientos y le otorgan mayor profundidad a los personajes. Así, es posible identificar un avance consecutivo de los eventos que conciernen a ambas madres en las secuencias narrativas de la novela y, desde la narración de la primera protagonista, el orden discursivo es presentado de la siguiente manera: la desaparición de Daniel que tiene como consecuencia un quiebre identitario en la primera protagonista al igual que varios cuestionamientos reflexivos representados en forma de analepsis; un salto al pasado cuando se entera de su embarazo, cuando viaja a España con la familia de su pareja debido al feminicidio de su cuñada; su proceso de gestación, su parto y la construcción de una identidad materna; el proceso burocrático y la denuncia de la desaparición de Daniel; una analepsis que narra el nacimiento de Daniel y el regreso de España; el duelo y la culpa enraizada en la ausencia de su hijo; y por último, la desesperanza de no encontrarlo y la construcción subjetiva no hegemónica al ser la madre de un desaparecido: “Ya nos dirán, cuando vuelvan, lo que ha sido para ellos, dijo una madre en aquella reunión de la que me salí. Ya nos dirán. Daniel, ¿Daniel habrá aprendido a hablar? ¿Daniel habrá de decirme algo?” (Navarro, 2019, p. 136).

De manera paralela, se desarrolla un avance consecutivo en las secuencias narrativas que conciernen a la segunda protagonista, quien secuestra a Daniel renombrándolo Leonel, las cuales son presentadas de la siguiente forma: la reacción agresiva de Rafael por el secuestro de Leonel que tiene como consecuencia la desidealización de la maternidad y el arrepentimiento de la segunda protagonista al enfrentarse con el cuidado de un niño autista, lo cual la hace reflexionar sobre los sucesos que la llevaron a tomar esa decisión representados en forma de analepsis; un salto al pasado cuando se entera de su embarazo al abortar involuntariamente y narra la infidelidad los abusos de Rafael, el duelo por la muerte de su hermano, cuando conoció a Leonel y el momento del secuestro; el abandono de Rafael, su aislamiento por la crianza y los rumores del secuestro; una analepsis de cuando se enteró que su tío era su padre y había sido producto de una violación; y por último, el sufrimiento y la culpa por el secuestro e infanticidio de Leonel por parte de su madre, lo cual conlleva un quiebre subjetivo al ser una madre sin hijo: “Yo soy la víctima, ¡mi vida es una puta mierda como para que crean que yo soy la mala! ¡Leonel! Pero Leonel no estaba, ni iba a volver a estar, ni conmigo ni con su madre, ni aquí ni en otra vida. ¿Dónde está Leonel, qué le hicieron, qué le pasó? Y llorar no valió de nada porque el dolor no paraba” (Navarro, 2019, p. 157).

A lo largo de la novela de Navarro (2019), es posible identificar cómo los espacios no son solo escenarios estáticos, sino que se encuentran profundamente entrelazados con los afectos, las dinámicas de poder, el pasado traumático de las protagonistas y las realidades sociales que configuran sus experiencias corpomaternas. Desde el mismo título de la obra, *Casas vacías* (2019), se utiliza una metáfora para evocar la ausencia y el dolor que impregnan las voces narrativas, trascendiendo el entendimiento de “casa” como un espacio físico para convertirlo en un lugar simbólico de pérdida, abandono y soledad. En este sentido, “casas vacías” se consolida

como la figura retórica más relevante de la novela al construirse como un lugar donde los recuerdos de lo arrebatado y desaparecido se entrelazan con el sufrimiento de un tiempo suspendido por el trauma: “Todos, todos incluidos, parloteaban y se oían a sí mismos mientras nosotras mirábamos confundidas e impávidas, porque eso era lo que había que hacer: ser las casas vacías para albergar la vida o la muerte, pero al fin y al cabo, vacías” (Navarro, 2019, p. 82).

“Ser las casas vacías”, por ende, se convierte en una metáfora crucial que simboliza el vacío emocional de las madres atravesadas por la desaparición de sus hijos; madres atrapadas entre la esperanza y la realidad; madres condicionadas por la ausencia y la pérdida no solo de sus hijos, sino también de su propia subjetividad (Navarro, 2019, p. 82). “Albergar la vida o la muerte”, por otra parte, es una antítesis que contrasta dos posibilidades opuestas, reforzando el limbo emocional en el que se encuentran las madres con hijos desaparecidos que, al no contar con un cuerpo para enterrar ni una tumba en dónde llorar, se encuentran atrapadas entre la esperanza y el dolor del recuerdo convertido en una presencia fantasmal (Navarro, 2019, p. 82). A su vez, esta frase se construye como una metáfora del cuerpo materno y del hogar como espacios contenedores, donde la maternidad oscila entre la luz y la sombra, la creación y la pérdida. En esta línea, las “casas vacías” a las que hace referencia la novela de Navarro (2019) representan un lugar simbólico en donde las madres quedan atrapadas en la ausencia de consuelo y resolución; un lugar habitado por la incertidumbre en donde la falta de respuestas perpetúa el dolor tornándolo interminable; un lugar en donde el sufrimiento se arraiga a la angustia de lo irrecuperable y a la imposibilidad de olvidar lo perdido.

Vinculado al espacio tanto físico como simbólico de las “casas vacías”, en la novela de Navarro (2019) el espacio doméstico conforma un papel esencial debido a que se construye

como un territorio tenso y contradictorio en donde se entrelazan las relaciones de poder, las expectativas de la maternidad y los roles sociales de género correspondientes al ámbito familiar. Mientras que tradicionalmente el hogar es percibido como un espacio seguro y un refugio, ambas protagonistas lo describen utilizando diversas figuras retóricas—desde hipérbolas hasta onomatopeyas—para enmarcarlo como un lugar donde las presiones sociales y los conflictos familiares se acumulan hasta el punto de estallar: “Sé que Fran no ha estado con otra mujer, aunque quisiera que estuviera con alguna. Que me diera motivos para odiarlo [...] Fran pudo ser un buen padre. Yo le di y le quité esa oportunidad. Quizá es él quien me odia y su odio basta por los dos” (Navarro, 2019, p. 32); “Me gritó un rato después de que vio que entré a la casa y lo fui a sentar a la mesa y Leonel no se callaba de sus berridos. Entonces Rafa se paró y fue a darme un madrazo en la cabeza. ¿Estás enferma, qué tienes en esa puta cabeza hija de la chingada?” (Navarro, 2019, p. 40).

Siguiendo esta línea de pensamientos, es posible identificar en la novela ciertos discursos ideológicos arraigados al de la maternidad hegemónica que contribuyen a la construcción de significados y transmisión de mensajes sobre la realidad social y experiencias de las protagonistas, reflejando una mirada crítica hacia las normas de género que condicionan socialmente a las mujeres al confinarlas a la domesticidad y obligarlas a cumplir con las funciones del cuidado, la crianza y el sostenimiento afectivo del hogar, incluso cuando este sea un lugar de sufrimiento y violencia: “Nunca descansaba y casi todo me ponía de malas. Que Leonel me aventaba la comida o quitaba la cara cuando le quería dar de comer [...] Le gritaba a la menor provocación, le daba madracos de vez en cuando, nalgadas casi todas las veces que se cagaba en los calzones, y Leonel lloraba y lloraba” (Navarro, 2019, p. 57). De tal forma, la crítica al discurso idealizado de la domesticidad se encuentra presente en las palabras y acciones

de las protagonistas, quienes mediante sus narraciones denuncian cómo la domesticidad, en lugar de garantizar protección y dignidad, se convierte en un territorio de encierro y desgaste tanto físico como emocional: “odio este lugar [...] mira la casa, es un cochinerero, apesta, no quiero estar aquí. Lo sé, le dije. ¿Por qué me quieren tener aquí? No quiero estar aquí, me das asco, tú me das asco, no te bañas, no te mueves, sólo comes y comes y dejas que la casa se vuelva un cochinerero” (Navarro, 2019, p. 123).

Retomando la escena citada de manera previa cuando la primera protagonista es confrontada por Nagore, es posible identificar cómo el discurso de la domesticidad se convierte en un dispositivo de vigilancia y juicio basado en el orden social de género que reproduce roles, estereotipos y exigencias patriarcales. Al repetir y encarnar las palabras que la sociedad espera de una Madre con mayúscula —funcional, ordenada y cariñosa— Nagore evidencia cómo las normas de género son reproducidas incluso por quienes habitan el mismo espacio doméstico que las madres, depositando sobre sus hombros el peso absoluto de las responsabilidades del hogar y excentando por completo a los demás miembros familiares, en especial los masculinos. Así es como la casa, idealizada como ámbito de cuidado y protección, es construida en la novela como un lugar donde el deterioro físico y la descomposición emocional de la primera protagonista son puestos en manifiesto; como si esta misma casa—desordenada, sucia, reprochable—fuera una extensión de su corpomaternidad. De tal forma, *Casas vacías* (2019) desmonta el discurso idealizado de la domesticidad al mostrar cómo se reproduce tanto la vigilancia como el control sobre los cuerpos y afectos de las madres no solo en el exterior, sino también al interior de su hogar.

Paralelamente, es posible identificar cómo más allá de sus propios hogares, las protagonistas de la novela encuentran en las casas de sus familiares espacios igualmente

marcados por el conflicto, la vigilancia y la violencia estructural, lo que evidencia cómo tanto la subjetividad femenina como la materna están condicionadas por las expectativas, las normas sociales y los roles impuestos de género. Desde el inicio de la novela, la primera protagonista describe la casa de su suegra en España como un espacio de exclusión y vigilancia, un lugar donde su maternidad es constantemente observada y su inexperiencia se convierte en un objeto de escrutinio por parte de la suegra: “vigilamos silenciosas a Daniel [en] la casa blanca de Utrera. La madre de Fran [...] me dijo que me recostara. La obedecí [...] En cambio, la abuela se quedó absorta viendo a mi hijo. Nos ha ganado, pensé. De ser mi hijo el pedazo de carne a punto de ser devorado, sería su abuela quien se lo comería” (Navarro, 2019, p. 78).

Este fragmento repleto de relevantes figuras retóricas como metáforas, hipérbolos y personificaciones, además de reforzar la sensación de desposesión materna que experimenta la primera protagonista respecto a su hijo, evidencia cómo la maternidad trasciende lo biológico para convertirse en un espacio de disputa simbólica y emocional donde se entrelazan complejas dinámicas de poder basadas en el discurso de la maternidad hegemónica. A través de la metáfora de su hijo como un “pedazo de carne a punto de ser devorado” es como se sugiere en la novela la vulnerabilidad del vínculo materno-filial, mientras que la imagen de la abuela “absorta” observando al niño le confiere un carácter depredador, reforzando así la idea de una vigilancia constante sobre la protagonista (Navarro, 2019, p. 78). Asimismo, la hipérbole utilizada en la expresión “nos ha ganado” enfatiza la sensación de derrota de la primera protagonista, quien concibe a la maternidad como un terreno en disputa en el que ha perdido autoridad debido a las expectativas y normas sociales que condicionan su experiencia como madre y amenazan su autonomía corpomaterna (Navarro, 2019, p. 78).

De igual forma, la casa de la madre de Fran en España es marcada por la ausencia y el duelo ocasionado por el feminicidio de su otra hija, Amara, convirtiendo este espacio en un lugar cargado de silencios, tensiones y una perpetua sensación de vacío representado mediante la siguiente metáfora: “Dijo la madre cuando entró a la habitación que, a pesar de estar en la casa blanca y soleada de Utrera, era oscura y fresca como si guardara en ese frescor lo que no se podía ventilar en las calles: la familia, las voces, la vida” (Navarro, 2019, p. 70). Así, la antítesis entre la “casa blanca y soleada” y su “oscuridad y frescura” refuerza la contradicción entre la apariencia externa de normalidad y la densidad emocional que habita en su interior, creando una atmósfera densa y opaca como si el duelo y la tragedia familiar se hubieran impregnado en las paredes.

Por consiguiente, la casa blanca de Utrera simboliza cómo la violencia feminicida no solo afecta a las víctimas directas, sino que deja cicatrices profundas en las dinámicas familiares, convirtiendo los hogares en espacios plegados de recuerdos, vacíos y traumas: “la mamá de Fran se arrodilló ante mí y me suplicó que no nos fuéramos [...] y ella me decía que no la dejara sola en esa casa grande, blanca y hueca de Utrera, que no podría con tanta soledad y sin su hija y con todos los días sin su hija y sin su nieta, que no me fuera” (Navarro, 2019, p. 125). Finalmente, es posible percibir cómo, al igual que la casa de la suegra quedó marcada por la ausencia de su hija asesinada, el hogar de la primera protagonista se convierte poco a poco en un espacio espectral donde el dolor y la memoria del trauma se infiltran en cada rincón; donde la vida cotidiana resulta irremediabilmente atravesada por el duelo perpetuo de la ausencia de Daniel. Así, la personificación del trauma en la casa enfatiza cómo el duelo materno reconfigura por completo los espacios habitados, transformando los hogares en lugares espectrales:

Buscas hasta en los trastes. Cualquier indicio de que está cerca de ti es suficiente. Daniel estaba en el plato de sopa que había dejado antes de que saliéramos al parque, en la ropa que habíamos puesto en el cesto de ropa sucia de la mañana. En la cama destendida, en sus juguetes. Daniel seguía presente en cada lugar de la casa: en el crujir de los ladrillos que se ensanchan cuando el sol los calienta y parecen que algo tiran, como Daniel arrojando al suelo un juguete. (Navarro, 2019, p. 28)

Contrastando con la primera protagonista, quien experimenta un control simbólico en la casa de su suegra, la segunda protagonista sufre una violencia mucho más explícita en la casa de su propia madre, un espacio atravesado por el abandono, el maltrato y la crueldad que cimientan la violencia intrafamiliar perpetuada de generación en generación: “Cuando abrí los ojos vi que estaba en casa de mi mamá y me puse a llorar. Sentí muy feo. ¿Qué hacía yo en su casa y no en la mía?” (Navarro, 2019, p. 87); “Me salí de la casa de mi mamá [...] porque le pegó a mi hermano la última vez que lo vimos. No se me olvida [...] porque siento que mi hermano se murió triste y no se lo puedo perdonar” (Navarro, 2019, p. 92). A diferencia de la casa de la suegra, donde la primera protagonista se siente juzgada pero no necesariamente maltratada, la casa de la madre de la segunda protagonista es narrada como un espacio hostil donde no solo es rechazada, sino tratada con indiferencia y desprecio por su mamá, creando un patrón de relaciones afectivas basadas en la carencia y la necesidad de validación externa.

Por ende, podría decirse que esta misma crianza influye directamente en las decisiones de la segunda protagonista, quien busca de manera desesperada formar una familia con Rafael y, ante la imposibilidad de lograrlo, recurre al secuestro de Daniel como una forma de apropiarse de la maternidad y llenar el vacío afectivo provocado por su madre: “Porque si en el fondo lo que yo

quería era una familia, estaba dispuesta a poner de mi parte, decir que por mí no quedó. Órale, ya te metiste en la bronca, ora te responsabilizas, como decía él. Y trataba de que la casa fuera un hogar” (Navarro, 2019, p. 55). Así, es posible identificar cómo la segunda protagonista se intenta convencer a sí misma de que la maternidad y la familia pueden construirse a partir del esfuerzo individual, lo cual es reforzado mediante la metáfora “trataba de que la casa fuera un hogar” ya que se evidencia su esfuerzo por otorgarle sentido a un espacio que, lejos de ser un refugio, se constituye como un entorno hostil plagado de violencias.

Casas vacías, repletas de traumas y rebosantes de afectos; casas engendradas por el abandono, el maltrato y la crueldad; casas habitadas por recuerdos espectrales y memorias de lo que nunca fue. Todas y cada una de estas casas conforman el espacio doméstico de la novela de Navarro (2019), el cual es configurado por el pasado traumático de las protagonistas, las complejas dinámicas de poder y las realidades sociales que condicionan sus experiencias corpomaternas. Empero, no es posible entender por completo la construcción y el significado del espacio doméstico sin comprender su relación con el espacio público pues ambos se entrelazan en un continuo donde las violencias estructurales, las desigualdades de género y las expectativas sociales permean los límites del hogar: “Todos, motivados por el morbo, acudieron a casa cuando supieron de la desaparición de Daniel [...] hasta que un día dejaron de llegar las llamadas de apoyo, las visitas de duelo. ¿Qué podían ver en una mujer que no se desbordaba en lágrimas frente a sus ojos? Nada, evidentemente era más entretenida la televisión que tenían en casa” (Navarro, 2019, p. 130).

Al narrar esta última frase “era más entretenida la televisión que tenían en casa”, la primera protagonista utiliza una relevante figura retórica, la ironía, para evidenciar cómo la tragedia y el dolor de las madres son vistos como un espectáculo morboso donde la sociedad, a

partir del discurso de la maternidad hegemónica, establece ciertas normas afectivas que determinan cómo debería proyectarse ese sufrimiento materno, cómo debería expresarse el duelo materno por la pérdida de su hijo y, en resumen, cómo debería ser una madre sin hijo (Navarro, 2019, p. 130). A partir de la cita abordada de manera previa, es posible percatarse de cómo las normas, juicios, estereotipos y expectativas sociales correspondientes al ámbito materno se reproducen en espacios concretos que se encuentran atravesados por lógicas de género que constantemente regulan, evalúan y deslegitiman las experiencias maternas que no encajan con el discurso hegemónico.

En este sentido, más allá de representar los lugares relevantes de *Casas vacías* (2019), el espacio doméstico y el espacio público son configurados como el par dicotómico más destacado de la novela al vincularse directamente con el discurso de la maternidad hegemónica que moldea la manera en que las protagonistas narran, sienten y habitan sus experiencias maternas. No obstante, en vez de reforzar la oposición entre ambas esferas, a lo largo de la novela sucede una desestabilización dicotómica donde la división entre el espacio doméstico y el espacio público es cuestionada al evidenciar cómo ambos se encuentran atravesados por estructuras patriarcales que los transforman en territorio de violencias, exigencias, precariedad, vigilancia y desgaste emocional: “trataba de que la casa fuera un hogar, por eso [...] le mandé decir a mis primas que me fueran a visitar, y una de ellas sí fue, la que tuvo dos niñas. Pero luego me arrepentí de haberla invitado porque nada más vino a viborear, a ver qué chismes sacaba” (Navarro, 2019, p. 55). Dentro de este marco, es posible identificar cómo la frontera entre lo privado y lo público en *Casas vacías* (2019) se difumina de manera paulatina cuando el orden social que regula y disciplina tanto los cuerpos como los afectos de las madres, se cuele en la intimidad de las

protagonistas al confinarlas a un espacio que, lejos de ofrecer refugio, se convierte en un complejo escenario de desposesión.

Dicho espacio doméstico de desposesión, sin embargo, tiene origen en el mismo parque donde comienza la novela, el primer escenario donde la maternidad de la primera protagonista le es arrebatada y convertida en un acontecimiento público sujeto al juicio colectivo: “¿Qué estaba haciendo cuando desapareció el niño?, me preguntó un hombre [...] Ya le dije que estaba sentada en el parque con él [...] ¿A qué hora salió de su casa? [...] ¿puede decir la hora que vio por última vez a su hijo?, ¿señas particulares? (La seña particular de Daniel era yo, una madre que no debió ser madre)” (Navarro, 2019, p. 119). Es así como el parque se convierte en un punto de quiebre donde la existencia de la primera narradora se fragmenta en un “antes” y un “después”; donde la madre de Daniel se ve atrapada en la culpa por haber desviado la mirada, aunque haya sido por unos segundos; donde la protagonista experimenta la transformación subjetiva más brutal: ser una madre sin hijo. En este contexto, el parque es transformado en el umbral entre la maternidad y la pérdida, un punto de quiebre donde lo privado se vuelve público, donde el dolor se convierte en espectáculo y donde la primera protagonista es atravesada por un escrutinio social que se extenderá a todos los espacios que habita, incluido su propia casa, ahora vacía.

Desde una perspectiva simbólica, el parque puede interpretarse como un espacio de transición en el que converge tanto la desaparición como la apropiación; un territorio donde se originan las dos experiencias maternas no hegemónicas totalmente opuestas de las protagonistas. Por un lado, el parque convierte en el lugar donde se configura la corpomaternidad de la madre biológica que es despojada de su hijo, quedando atrapada en una maternidad marcada por el duelo y la ausencia. Su dolor, por ende, se manifiesta en un ciclo de culpa y remordimiento donde su existencia queda por siempre ligada a la imposibilidad de revertir el pasado,

expresando su desesperación a través de antítesis y preguntas retóricas como es posible analizar en el siguiente párrafo: “¿hubiera salido al parque aquella tarde? Anular esa posibilidad podría ser lo que quizá algún día me dé paz y quizá esa paz no venga con la muerte, porque, ¿cómo morir si Daniel te exige seguir viva por si alguna vez regresa?” (Navarro, 2019, p. 136).

Por otro, el parque se transforma en el espacio donde se engendra la corpomaternidad la mujer que, mediante el secuestro de un hijo ajeno que gradualmente se convierte en propio, encuentra la oportunidad de apropiarse de la maternidad anhelada. Esta apropiación es justificada a través de eufemismos y paralelismos, como se evidencia en la siguiente reflexión: “se me hizo fácil bajarme en ese parque [...] necesitaba buenas noticias. Por eso es que me pareció que era demasiada coincidencia que justo ese día, justo cuando yo me sentía así, estuviera ahí Leonel con su madre. Si Dios existía, quise creer que sí, me estaba dando una señal, tenía que ser una señal, tenía que ser así” (Navarro, 2019, p. 144). Por consiguiente, más allá de ser el escenario de la desaparición y la apropiación, el parque se construye como el punto de origen de dos corpomaternidades atravesadas por la pérdida, la culpa, la precariedad, la vulnerabilidad y la violencia.

Paralelo al parque, el ministerio público es otro espacio clave en la novela en donde la maternidad de la primera protagonista continúa su proceso de desposesión al enfrentarse tanto a la indiferencia de las autoridades como a la violencia institucional que, además de revictimizarla, refuerza su desamparo y la condena a una espera interminable sin respuestas ni justicia: “Después, la espera: yo recostada en una sucia silla del ministerio público de la que Fran me recogió después. Ambos esperamos, aún seguimos esperando en esa silla, aunque estemos físicamente en otro lado” (Navarro, 2019, p. 16). Más allá de hacer referencia al lapso temporal, “la espera” se convierte en una metáfora del duelo materno de la primera narradora y de su

existencia atravesada la ausencia de Daniel, la misma que se convierte en un estado de espera perpetua (Navarro, 2019, p. 16).

De igual forma, la “silla sucia del ministerio público” es utilizada como un símbolo para aludir a la negligencia del sistema de justicia y el abandono institucional que sufren las madres y familiares de personas desaparecidas (Navarro, 2019, p. 16). Por último, se emplea la figura retórica de la antítesis cuando en la frase “aunque estemos físicamente en otro lado” se plantea una separación entre el cuerpo, que ha salido del ministerio público, y la mente, que sigue atrapada en ese espacio, para reforzar la idea de que la pérdida de Daniel es un estado permanente del que es imposible escapar (Navarro, 2019, p. 16). En este sentido, mientras que el parque representa el instante de la pérdida y el quiebre de su subjetividad materna, el ministerio público simboliza la burocratización del duelo, la imposibilidad de la justicia y el abandono de las madres en el ámbito institucional:

Nunca confiamos en que resolverían el caso de Daniel. Era una batalla perdida, no había preguntas que fuesen respondidas. El hoyo negro de las preguntas, la ausencia de respuestas, la ausencia de la gente que desaparecía y la ausencia de veredictos, sentencias o resoluciones: el pez que se muerde la cola. Varias veces Fran estuvo a punto de agarrarse a golpes con los burócratas que de vez en cuando nos permitían ver el expediente. Un expediente inexistente. ¿Por qué íbamos a ver si algo había avanzado? Porque de vez en cuando, para Fran, era mejor tocar una puerta a quedarse con las manos vacías. (Navarro, 2019, p. 125)

Con respecto a la segunda protagonista, es posible afirmar que el ministerio público también representa un espacio de desposesión de la maternidad pues, tras la desaparición y el posible infanticidio de Leonel, se encuentra atrapada en la misma indiferencia e impunidad que la madre de Daniel experimentó al principio de la novela: “En la bolsa del abrigo traía un zapatito de Leonel, pensé que estaba cometiendo un error en traerlo entre mis cosas, pero luego nada más lo apreté con fuerza, como aferrándome al niño que una vez lo usó. Pregunté dónde estaba el Ministerio Público” (Navarro, 2019, p. 161). Mientras que para la primera protagonista este espacio, como ya se ha mencionado, representa la burocratización del duelo y la imposibilidad de encontrar justicia, para la segunda protagonista el ministerio público se convierte en un espacio de despojo final, donde su subjetividad materna constituida a través del secuestro de su hijo desaparecido se desmorona irremediamente; siendo reducida, al igual que la primera madre, a la ausencia y al vacío interminable: “Era yo la de la sombrilla roja, volví a decir mientras se me resbalaban las lágrimas [...] pero la muchacha me quitó la libreta de registro y le hizo señales al guardia. Yo metí la mano y apreté el zapatito de Leonel con fuerza [...] seguí caminando [...] y logré perderme entre la gente” (Navarro, 2019, p. 162).

Lejos de ser representado como un espacio de justicia para garantizar protección y reparación, el ministerio público actúa como extensión del orden patriarcal donde la maternidad de las protagonistas es invalidada, ignorada y revictimizada al no ofrecer respuestas ni reconocer su dolor. Desde el hogar hasta el parque y el ministerio público, las protagonistas experimentan una maternidad despojada, abandonada y precaria; una maternidad configurada por las exigencias, descuidos y sanciones del espacio doméstico y del espacio público. Mientras que en el espacio doméstico las protagonistas se enfrentan al aislamiento y la violencia intrafamiliar, en el espacio público se enfrentan a la negligencia de las autoridades y la falla estructural del

Estado: “Me dijeron dónde era recepción, avancé sintiendo que los pies me pesaban [...] me dijo la muchacha de cabello rubio teñido y mirada desinteresada. Dudé y me le quedé viendo unos segundos. Ella apuntó algo en una libreta y me la dio [...] Me dio mucho miedo” (Navarro, 2019, p. 161).

En este sentido, ambas protagonistas de *Casas vacías* (2019) encarnan una corpomaternidad que se encuentra deslegitimada tanto en el espacio doméstico como en el público, desestabilizando así la dicotomía tradicional entre ambas esferas al enmarcarlas simultáneamente como dispositivos de control, exclusión y abandono. Ambos espacios, divididos tradicionalmente en función del orden social de género, se encuentran entrelazados en la novela de forma que se evidencia cómo el discurso de la maternidad hegemónica se cuele en ambas esferas para estructurar la experiencia de todas las madres que no logran encajar en él. Así es como la novela de Navarro (2019) desestabiliza la dicotomía tradicional entre lo privado y lo público al mostrar cómo, para las protagonistas, los dos espacios funcionan como dispositivos de control, exclusión y sufrimiento donde sus experiencias maternas son vigiladas, señaladas y desvaloradas.

Una vez analizadas las estructuras más significativas de la novela, las figuras y tropos más relevantes, las representaciones de género a nivel de los personajes y los discursos que transmiten una carga ideológica, ahora solo falta estudiar la interpretación del conjunto para abordar todas las técnicas de investigación para la aproximación social desde la literatura propuestas por Vivero Marín (2016). En primer lugar, es posible interpretar el uso de la primera voz narrativa como un vehículo para transmitir la profunda subjetividad de las protagonistas, explorando sus afectos, miedos, deseos y reflexiones más recónditas con el propósito de acceder al complejo ámbito de la intimidad. En segundo lugar, las figuras y tropos más relevantes como

las metáforas, antítesis e hipérbolos, pueden ser interpretadas como una expresión del trauma psicológico y emocional de las protagonistas ante la pérdida tanto de su hijo como de su propia subjetividad, reflejando no solo su desolación interna, sino también una crítica al orden social y los discursos que regulan cómo deberían sentir, actuar y narrar su propia maternidad.

En tercer lugar, la novela integra diversos discursos ideológicos que contribuyen a la construcción de significados sobre la realidad social de las protagonistas, siendo el discurso de la maternidad hegemónica el más relevante al criticar la imposición de normas sociales y afectivas para todas las madres que no logran encajar en él. Asimismo, se construye una fuerte crítica al discurso idealizado de la domesticidad que asigna a las mujeres la responsabilidad completa del hogar, mostrando cómo este discurso se convierte en un dispositivo de vigilancia y juicio que reproduce la vigilancia y el control sobre los cuerpos y afectos de las madres. Por último, las representaciones de género de los personajes se enmarcan en el par dicotómico espacio doméstico/público, el mismo que es desestabilizado al evidenciar cómo ambos se encuentran atravesados por estructuras patriarcales que los transforman en territorio de violencias, exigencias, precariedad, vigilancia y desgaste emocional para las madres representadas.

En conjunto, es posible interpretar la fusión de los elementos literarios de *Casas vacías* (2019) como una reflexión crítica y profundamente incómoda sobre la maternidad en contextos de violencia, trauma y desigualdad, arrojando luz sobre las experiencias maternas atravesadas por el duelo, el abandono, la culpa y la desesperación; experiencia materna que no se encuentran mediadas por el amor incondicional ni por la plenitud emocional, sino que se construyen desde el dolor, la carencia y la pérdida. Más allá de una obra literaria, la novela de Navarro (2019) puede ser concebida como una aproximación a las vivencias en carne y hueso de las madres que habitan la ausencia, la culpa y la desposesión en una sociedad que las señala y abandona.

VI. Corpomaternidad y ausencia: Una lectura encarnada de *Casas vacías* (2019)

Una vez concluido el estudio desde la aproximación social propuesta por la Dra. Vivero Marín (2016) y aplicadas sus técnicas de análisis literario, a continuación se procederá a analizar la representación de la corpomaternidad de ambas protagonistas de *Casas vacías* de Brenda Navarro (2019). A lo largo del apartado, se desenvolverá la reflexión sobre dos corpomaternidades encarnadas en subjetividades maternas no hegemónicas configuradas mediante procesos de materialización engendrados por diversos factores tanto internos como externos que se abordarán tomando en cuenta la sucesión de la trama de la novela. *Casas vacías* (2019), resumida brevemente, narra la historia entrecruzada de dos madres unidas por un hecho irreversible: la desaparición de un niño. Una madre biológica es despojada de su hijo, quedando atrapada en una maternidad marcada por el duelo y la ausencia. Otra se convierte en madre mediante el secuestro de aquel hijo ajeno que gradualmente se convierte en propio, usurpando una maternidad fracturada. Pero sobre todo, es una historia de cómo la maternidad puede convertirse en un territorio de violencia, precariedad y desamparo en una sociedad que idealiza a las madres pero falla en reconcerlas.

Desde las primeras líneas de la novela, el lector reconoce a la primera protagonista como una madre atravesada por la desesperanza, el dolor y la culpa al narrar la pérdida de su hijo como un quiebre irreparable en su corpomaternidad. Cuando se piensa en la maternidad hegemónica, se piensa en aquellas madres que encajan dentro de la norma: domésticas, abnegadas, silentes, cuidadoras, dóciles y, por supuesto, vinculadas con el amor perpetuo y las emociones positivas

por haber completado uno de los mandatos de la feminidad: su “destino biológico” como cuerpos gestantes. No se piensa, ni por un segundo, en la madre de un desaparecido: doliente y sofocada por la culpa, dominada por la incertidumbre de la ausencia y desgarrada por su desaparición. Dentro del discurso de la maternidad hegemónica no cabe la primera protagonista de *Casas vacías* (2019), pues tal como narra en la novela: “No hay palabra que defina a una madre sin un hijo que ya parió, porque no soy amátrida, ya que Daniel sigue vivo y yo soy la madre, soy algo peor, algo innombrable, algo que no se ha conceptualizado, algo que solo el silencio hace llevadero” (Navarro, 2019, p. 120).

En este contexto, *Casas vacías* (2019) gira en torno a una maternidad que transgrede por completo la hegemonía del discurso maternal dominante que se encuentra plegado de idealizaciones inalcanzables, normas afectivas y estereotipos de género que imponen una forma única y validada de vivir, expresar y narrar la experiencia materna. Por ende, la primera protagonista es constituida como una subjetividad materna no hegemónica a través de la subversión del ideal normativo y romantizado, encarnando una corpomaternidad cuyo devenir se representa mediante diversos procesos de materialización desglosados a continuación. Dicho devenir corpomaterno comienza con el proceso de gestación, cuando la primera protagonista se convierte en un núcleo de complejas emociones enraizadas en los diversos cambios corporales que experimenta al incubar en su vientre a una criatura por nueve meses: “¿Quién se inventó que el embarazo era la mejor época de una mujer? [...] Maldito sea el semen sabor a metal ácido que atinó a hacer su trabajo” (Navarro, 2019, p. 73).

Nueve meses de placenta, líquido amniótico, dilatación uterina, hinchazón mamaria, náuseas, estreñimiento. Nueve meses de engendrar un ser humano y, sin embargo, el discurso hegemónico espera una maternidad sin cuerpo, sin estragos en la anatomía de aquellas mujeres e

identidades disidentes que se ven sometidas por ideales de belleza racistas, clasistas y coloniales, cada vez más imposibles de alcanzar (Donath, 2016, p. 62). Madres que encajan dentro del discurso hegemónico: blancas, delgadas, occidentalizadas, sin estrías, ni pechos caídos, inflamación, celulitis o acné; porque ni siquiera al gestar, las mujeres logran liberarse de la opresión que el mito de la belleza ejerce sobre sus cuerpos: “Yo luchaba contra mi propio infierno, pueril, soso, vano [...] No se puede ser humano si otro organismo te succiona la vitalidad”, narra la primera protagonista de *Casas vacías*, cuya autopercepción parte de un desagrado hacia su forma de ser (Navarro, 2019, p. 73).

Siendo incapaces de encajar en el ideal que se tiene de los cuerpos concebidos como femeninos, a las madres se les arrebató su fuerza y autoestima cuando dejaron de ser percibidas como seres sexuales e independientes para convertirse en meras incubadoras de vida: “Quince horas antes de que naciera Daniel empecé a sentir cómo su cuerpo se preparaba para desgajarme [...] No hubo nada de romántico en ello. Daniel el epicentro y yo la consecuencia [...] Quince horas de un querer que acabe todo y que no empiece la siguiente etapa” (Navarro, 2019, p. 85). Por medio de estas palabras es como se ve enmarcado el primer proceso de materialización de la corpomaternidad de la primera protagonista, el cual está enraizado en la diferencia sexual femenina que es producida por medio del cruce de dinámicas materiales, afectivas y discursivas (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 13-15).

Retomando los aportes teóricos de las investigadoras mexicanas Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2023), se concibe la diferencia sexual en este proyecto de investigación como el resultado de trayectorias configuradas por la interacción entre discursos, afectos y materialidades. Al adoptar esta perspectiva, se intenta trascender las nociones tradicionales, esencialistas y binarias que sustentan el discurso hegemónico sobre la maternidad al entender la

diferencia sexual como una construcción compleja, relacional y contextual en donde las categorías de lo masculino y lo femenino no están determinadas por el cuerpo biológico, sino que emergen a partir de procesos históricos, culturales y simbólicos, reconociendo así la pluralidad de experiencias y trayectorias que han existido y continúan existiendo en distintas partes del mundo (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 13-15).

En este sentido, es posible argumentar cómo mediante la perspectiva de Guerrero y Muñoz (2023), el cuerpo materno de la primera protagonista de *Casas vacías* (2019) es materializado como femenino no únicamente por su biología, sino por la forma en la que es marcado, significado y afectado por discursos, normas y relaciones sociales. Su diferencia sexual, por ende, se construye a partir de experiencias específicas que revelan cómo lo femenino se configura a modo de un lugar de exigencias, disciplina y vigilancia, incluso durante el embarazo. Al habitar un cuerpo gestante que sangra, se dilata, se hincha y se fractura, la primera protagonista transgrede el ideal de belleza cimentado en el discurso hegemónico de la maternidad que niega la corporalidad real del embarazo, esperando de las mujeres una entrega total sin marcas, sin estragos, sin quejas, sin materia. Su corpomaternidad materializada por una diferencia sexual femenina se constituye, entonces, en la tensión entre lo que se espera de su cuerpo femenino y lo que realmente implica encarnarlo en su condición materna. Explicado de otra forma, es al interior de este cruce discursivo, afectivo y material donde se produce la diferencia sexual femenina de la corpomaternidad de la primera protagonista, la cual no solo está configurada por sus órganos reproductivos, sino también por el lugar subordinado que ocupa dentro del régimen que regula los cuerpos leídos como femeninos.

Con respecto al primer proceso de materialización corpomaterno de la segunda protagonista arraigado a la diferencia sexual, es posible identificar cómo se configura su

femenidad en un contexto profundamente atravesado por la violencia estructural, la precariedad, la exclusión sistémica y específicamente, la violencia obstétrica: “Y me preñó pero yo no lo supe hasta que la doctora del turno de las seis de la mañana me dijo que ojalá no hubiera provocado el aborto porque me podían meter a la cárcel y yo no sé qué cara habré puesto que se dio cuenta que yo ni sabía que estaba así y ya nada más me puso la mano en el brazo y me dio una palmadita y se fue” (Navarro, 2019, p. 89). Su vivencia del aborto espontáneo y la negligencia médica a la que es sometida, por ende, constituye momentos clave en la materialización de su diferencia sexual femenina y, de manera paralela, su devenir corpomaterno (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 13-15).

Lejos de haber vivido esta experiencia, que ya de por sí es tremendamente dolorosa, en un entorno de acompañamiento médico y emocional, la segunda protagonista es abandonada, juzgada y culpada por su aborto espontáneo por las mismas personas dedicadas a proteger, atender y garantizar su bienestar. Su cuerpo no solo es leído como un cuerpo gestante, sino que es gestionado, ignorado y violentado por instituciones que lo consideran prescindible y desechable al encarnar subjetividades, como la racialización y la precarización, que se sitúan fuera del discurso de la maternidad hegemónica: una maternidad que exige blanquitud, estabilidad económica y, sobre todo, la validación masculina que otorga la figura del esposo al proporcionar respeto y legitimidad:

En el hospital me estuvieron picoteando los brazos, que porque tenía las venas muy delgadas y las enfermeras hablaban entre ellas como si yo no existiera y decían que qué pérdida de tiempo las que abríamos las patas y salíamos con nuestro domingo siete y que mucha lagrimita, pero que la mayoría lo hacíamos a propósito, que éramos asesinas, porque

así se les decía a las que abortábamos: asesinas; y yo les quería decir que no hablaran si no sabían, pero tenía cosa de que me siguieran lastimando el brazo y mejor me quedaba callada. (Navarro, 2019, p. 89)

Retomando esta escena narrada por la segunda protagonista, es posible identificar cómo la diferencia sexual se materializa en el cruce de dinámicas materiales, discursivas y afectivas debido a que su cuerpo —construido socialmente como femenino y, ante todo, como cuerpo gestante— es interpelado por una lógica punitivista basada en el juicio, desprecio y criminalización que reproduce una forma de violencia obstétrica profundamente simbólica y estructural al interior de un espacio que debería brindarle cuidado y acompañamiento (Guerrero & Muñoz, 2023, pp. 13-15). En vez de reconocerla como sujeto de derechos, las enfermeras que la atienden la conciben como una madre que no quiere ser madre ni cumplir con el papel que le corresponde, como una “chamaca calenturienta”, una “asesina” y una “pérdida de tiempo”, verbalizando así una forma de castigo hacia esta madre no hegemónica que actúa sobre su mismo cuerpo, moldeándolo y marcándolo mediante la violencia tanto simbólica como material (Navarro, 2019, p. 89).

Al ser consciente de su posición subordinada, la segunda protagonista decide guardar silencio por miedo a recibir más daño, lo cual evidencia que la materialización de su diferencia sexual —además de estar marcada por su capacidad reproductiva— se encuentra configurada desde el lugar que ocupa dentro del orden social que jerarquiza los cuerpos feminizados en función de criterios como la raza, clase social, edad, estado civil, orientación sexual, adecuación al mandato reproductivo y de género, entre muchos otros. Desde esta perspectiva, la materialización corpomaterna de la segunda protagonista no solo se define por una diferencia

sexual femenina, sino que también es configurada por la abyección al transgredir la norma cisheteropatriarcal, la cual solo reconoce como legítima aquella gestación que se inscribe dentro de los límites de la maternidad hegemónica: “No, cómo voy estar embarazada, pensé [...] la sangre empezó a escurrirme en las piernas [...] En el hospital me dijeron que me esperara tantito, aunque la falda ya la traía yo bien mojada [...] me fui a sentar al suelo de la sala de urgencias en lo que me daban turno [...] me quedé esperando al doctor, pero el doctor nunca llegó” (Navarro, 2019, pp. 87-88).

En otras palabras, la corpomaternidad de la segunda protagonista resulta impensable dentro de una sociedad cisheteropatriarcal al transgredir los valores de la familia tradicional —nuclear, blanca, de clase media, regulada por el Estado y sostenida en el matrimonio cisheterosexual—, cimentada en el discurso de la maternidad hegemónica que niega, deslegitima y estigmatiza las experiencias de madres con hijxs no nacidxs, quienes maternan desde la interrupción involuntaria de la gestación. Por todas estas razones, la corpomaternidad de la segunda protagonista es condenada a la exclusión, la criminalización y, finalmente, a la abyección: “los dos días que estuve en el hospital así era, lo decían en mi cara, que pinches chamacas calenturientas, que no sabíamos ni limpiarnos la cola pero ahí estábamos muy calientes, y yo pensaba en Rafael, que muy comodito en la casa no tenía que oír esas estupideces” (Navarro, 2019, p. 89).

Al acceder a la experiencia materna por fuera de las instituciones legitimadoras del parentesco —el matrimonio, la pareja heterosexual, la planificación familiar—, la segunda protagonista encarna una corpomaternidad abyecta al estar atravesada por la racialización, la precariedad socioeconómica, la falta de respaldo institucional y la ausencia de la “validación” masculina que suele conferir legitimidad social al deseo de maternar: “nomás me tocó ver a una

enfermera que pasó a revisarme el suero y [...] le dije ¿pero qué tengo?, y nada más me miró raro, como si yo supiera y me estuviera haciendo taruga” (Navarro, 2019, p. 88). Su cuerpo, en lugar de ser cuidado y protegido, es estigmatizado, castigado y deshumanizado, constituyendo así el segundo proceso de materialización corpomaterna que se encuentra arraigado a la abyección. Retomando el concepto de Judith Butler (2002), la abyección es entendida como una zona donde habitan aquellos cuerpos abyectos que son deshumanizados al no materializar las normas reguladoras del cisheteropatriarcado supremacista blanco colonial y especista que delimita qué vidas importan (Butler, 2002, p. 38). Desde esta perspectiva, el cuerpo de la segunda protagonista funciona como ese “exterior constitutivo” del discurso de la maternidad hegemónica que regula quién puede maternar y bajo qué condiciones; un discurso que otorga humanidad y, en este caso, la arrebatada. Así, la abyección se consolida como el resultado de la transgresión de la maternidad hegemónica, no porque carezca de afecto o deseo, sino porque se atreve a surgir en el lugar equivocado, desde un cuerpo equivocado:

La sangre empezó a escurrirme en las dos piernas, entonces la de la farmacia se asustó mucho y llamó al doctor, pero el doctor nada más se pasó las manos por la cabeza y dijo que me llevaran rápido a un hospital y alguien paró el taxi [...] me subí al taxi y nomás sé que el chofer me dijo que me pusiera una bolsa de plástico que llevaba ahí medio rota porque le iba a ensuciar el asiento y que así ya no iba a poder trabajar y le dije que sí, que me disculpara y se me empezaron a salir las lágrimas porque no sabía qué iba a pasar y me preguntaba: ¿será que estaba embarazada y no me di cuenta? ¡Pero cómo puede ser posible! (Navarro, 2019, p. 87)

Contrastando con la segunda protagonista, el cuerpo de la primera narradora de *Casas vacías* (2019) no puede ser plenamente entendido como abyecto en el sentido butleriano debido a que, aun cuando su maternidad se encuentra afectada por la pérdida, el dolor y la desposesión al ser madre de un hijo desaparecido, su corpomaternidad sigue estando dentro de los márgenes de lo reconocible (Butler, 2002, p. 20). Es decir, su cuerpo materno no es expulsado hacia la frontera de lo ininteligible pues se configura al interior de coordenadas sociales que lo inscriben dentro del dominio de lo humano: su estatus económico, su capital cultural, su vínculo con un hombre europeo y su pertenencia a una estructura familiar “legítima” le permiten seguir siendo leída como una madre válida, aunque fracturada y fallida frente a los parámetros impuestos por el discurso de la maternidad hegemónica: “Ahí fue cuando decidimos [...] quedarnos en España y cuando Fran se dio a la tarea de tramitar el permiso para sacar a Nagore del país con más convicción. Los tres nos fuimos a Barcelona y de cierta forma respiramos tranquilos” (Navarro, 2019, p. 73).

Aun cuando la primera protagonista experimenta situaciones de xenofobia durante su estancia en España, como cuando al estar embarazada un grupo de personas le grita “Vete a parir a tu hijo a tu país” (Navarro, 2019, p. 82), su cuerpo sigue siendo socialmente legible dentro del marco de lo humano. Aunque la agresión que recibe evidencia cómo las fronteras nacionales y las estructuras raciales operan sobre los cuerpos migrantes, en especial los feminizados y gestantes, esta violencia no se traduce en una abyección estructural debido a que su corposubjetividad no es leída como una amenaza que debe ser expulsado del orden social. A diferencia de la segunda protagonista, el cuerpo de la primera madre no es desechado ni arrojado al exterior de lo inteligible debido a que se sostiene en coordenadas que permiten su reconocimiento al contar con acceso a recursos económicos, movilidad internacional, capital

educativo y una estructura familiar regulada por el matrimonio heterosexual con un hombre europeo:

Nagore insistió que fuéramos a una fiesta de cumpleaños a la que fue invitada. Una albercada, nos dijo. Ni Fran ni yo queríamos ir, pero, ante la insistencia de la niña, acudimos. En las afueras de la ciudad, la compañera de Nagore celebraba su cumpleaños con bombo y platillo, una casa entre el bosque, rodeada de autos de lujo. Tanto Fran y yo pensamos que era curioso que esa niña fuera a la escuela de Nagore, las clases sociales no se rozan, pensé. Y en todo caso, si nosotros teníamos acceso a ese tipo de relaciones era por la nacionalidad de Fran y Nagore, no por el dinero. O eres rico o eres blanco, no hay matices. (Navarro, 2019, p. 135)

A lo largo de la novela, se menciona de manera indirecta la racialización no blanca de la primera protagonista, quien es leída como una mujer cuyo color de piel contrasta con la blanquitud de sus hijos: “Era la madre de Leonel, la de la fiesta, la que tenía a los niños güeros, y sé que era su madre porque varias veces le dijo hijo al bebé” (Navarro, 2019, p. 108). Empero, es a partir de su parentesco con personas europeas y su cercanía con la blanquitud occidental como accede de manera periférica a espacios de sociabilidad privilegiada, siendo capaz de moverse en ciertos círculos de clase alta por las credenciales simbólicas que le otorgan sus relaciones. De este modo, su corpomaternidad, aunque racializada y condicionada por el discurso de la maternidad hegemónica, no alcanza el nivel de deshumanización que configura un cuerpo como abyecto según lo propuesto por Butler (2002). Por ende, mientras que la primera protagonista continúa habitando los márgenes de lo reconocible, la segunda es arrojada al umbral de la abyección al ser

leída como un cuerpo desechado y criminalizado; un cuerpo que no merece reconocimiento, ni consuelo, ni justicia; un cuerpo materializado por la abyección.

Más allá del contraste que marca el segundo proceso de materialización corpomaterna arraigado en la abyección y encarnado únicamente por la segunda protagonista al ser expulsada del marco de lo inteligible, ambas corpomaternidades se encuentran materializadas por un tercer eje constitutivo: la dimensión emocional del dolor y la culpa. Emociones que, desde la perspectiva de Ahmed (2017), actúan como fuerzas que configuran la superficie de los cuerpos, orientándolos hacia ciertos objetos y vinculándolos con el mundo (Ahmed, 2017, p. 24). Desde esta lectura, tanto la madre que pierde a su hijo en un instante como la madre que lo arrebató para llenar su vacío, encarnan una corpomaternidad profundamente afectada por emociones, en específico la culpa y el dolor, que no solo moldean sus experiencias, sino que materializan sus cuerpos maternos como cuerpos heridos, marcados por el trauma, el remordimiento, la angustia, el arrepentimiento y la imposibilidad de reparación: “Si en el embarazo, triste, pedregoso y mohoso que había pasado ya sentía un arrepentimiento de tener útero y hormonas e instinto maternal, en la maternidad misma cada llanto de Daniel me rechinaba el oído para constatarlo” (Navarro, 2019, p. 80). Desde un primer momento, es posible distinguir la culpa como una de las dimensiones del tercer proceso de materialización de la corpomaternidad de la primera protagonista basado en las emociones, en tanto que esta emerge en tensión con las normas afectivas impuestas por el discurso de la maternidad hegemónica, el cual delimita estrictamente qué sentimientos son aceptables, cómo deben ser expresados y en qué condiciones una madre puede ser considerada “buena” y “adecuada” (Donath, 2016, p. 63): “Hay quienes nacemos para no ser buenas madres y, a nosotras, Dios debió esterilizarnos desde antes de nacer” (Navarro, 2019, p. 24).

Al ser materializada por la culpa, la corpomaternidad de la primera protagonista es configurada como una experiencia afectiva ambivalente que entra en conflicto con las normas emocionales del discurso de la maternidad hegemónica por no ajustarse a la expectativa de amor incondicional, entrega absoluta y abnegación constante que la sociedad impone sobre las madres: “Yo tenía un feto en el vientre [...] Pensé en abortar, lo pensé, por eso es que si alguien fue culpable por lo que pasó después fui yo, porque decidí ignorar ese pensamiento que pudo salvarnos a todos” (Navarro, 2019, p. 72). Su narración evidencia una profunda interiorización de las normas afectivas maternas, lo que la lleva a concebir su ambivalencia emocional como la causa directa de la desaparición de su hijo, Daniel. En este marco, la culpa opera como un dispositivo de control que sanciona aquellas experiencias maternas que no se ajustan al ideal basada en el amor incondicional y la gratitud por poder cumplir con el “deber” reproductivo, al mismo tiempo que amenaza con despojar a las madres de su aceptación colectiva cuando externan sentimientos adversos hacia el recién nacido en lugar de limitarse a exhibir la alegría que socialmente se les exige (Paterna y Martínez, 2005, p. 143): “No me merecía a Daniel porque quise matarlo aun en el vientre. No me merecía a Daniel porque permití que naciera” (Navarro, 2019, p. 132).

A lo largo de la novela, la culpa que encarna la primera protagonista se convierte en una fuerza que moldea su cuerpo, su subjetividad y su manera de habitar el mundo, la misma culpa que se intensifica tras el acontecimiento traumático de la desaparición de Daniel: “La gente pudo haber pensado que yo era una buena madre [...] Y entonces, ¿por qué dejé solo a mi hijo en un parque y preferí ver mi teléfono? ¿Qué clase de broma materna soy?” (Navarro, 2019, p. 36); “Si yo no hubiera llevado el teléfono en la mano cuando estábamos en el parque, Daniel estaría conmigo. Si yo no hubiera querido salir aquella tarde para distraerme del mensaje de Vladimir,

Daniel estaría conmigo” (Navarro, 2019, p. 27). De tal forma, la primera protagonista se asume como la causante del acontecimiento traumático de la desaparición de su hijo, concibiéndose a sí misma como una “estafa de madre” y queriendo ser castigada por su imperdonable fracaso maternal: “Necesito que me pegues, necesito que me des mi merecido por perder a Daniel, pégame, pégame, pégame” (20); “¡Sí, pégame, pégame bastarda, pégame! [...] y ella me clavaba sus uñas y su odio y yo me dejaba de odiar. ¡Pégame, pégame!” (Navarro, 2019, p. 122).

Sin embargo, esta culpa no se incrementa únicamente por motivos internos, sino que es amplificada y legitimada cuando tanto las instituciones como sus propios familiares la responsabilizan como única figura culpable del acontecimiento traumático, convirtiéndola en el blanco principal de la condena social al desplazar la atención de las condiciones estructurales: “¿Tenía autismo y lo dejó solo? [...] ¿Qué hacía mientras tanto? Porque algo debió de hacer para no estar al lado de su hijo [...] ¿Usted lo cuidaba sola, lo quería?” (Navarro, 2019, p. 115). Así es como la primera protagonista es culpabilizada no solo por las autoridades del Ministerio Público encargadas del proceso burocrático de la desaparición de su hijo, quienes la revictimizan a través de interrogatorios insidiosos y juicios morales, sino también por una de las personas más cercanas a ella, su propio esposo, quien refuerza el discurso de la culpa y contribuye a su acusación: “Si algún día te vas a atrever a decirme en voz alta que yo soy la culpable de todo lo que pasa, deberá ser pronto [...] Lo soy, debí poner atención [...] Y un día lo hizo: Pudiste ser más cuidadosa, me dijo” (Navarro 35).

Empero, las acusaciones de su hija adoptiva, Nagore, son aún más crueles y desgarradoras: “Tú mataste a Daniel y ni siquiera nos permitiste despedirnos de él; tú nos dejaste sin él, sin que pudiéramos despedirnos, nos lo arrebataste [...] ¿Cómo no viste a tu hijo, ¿eh? ¿Cómo no viste a dónde se fue?” (Navarro, 2019, pp. 121-122). Poco importa que la verdadera responsable de la

desaparición haya sido quien lo secuestró —la segunda protagonista— o que el hecho se haya dado en un contexto estructural de precariedad e impunidad. El peso de la culpa recae, sin matices, sobre la madre que no supo ver, la que no estuvo atenta, la que dejó de cuidar aunque fuera por un solo instante; sobre ella recae el castigo social que se impone a quienes transgreden el discurso de la maternidad hegemónica, a quienes fallan en encarnar el ideal sagrado lo materno: “Yo soy la culpable de todo [...] Lo soy, debí poner atención [...] Yo lo perdí” (Navarro, 2019, p. 34).

Paralelamente, la culpa también opera como una de las dimensiones fundamentales en el tercer proceso de materialización corpomaterna de la segunda protagonista, aunque en su caso esta emoción emerge no solo por haber transgredido los límites de la maternidad legítima impuestos por el discurso hegemónico, sino también por fracasar en ambas experiencias: la pérdida del hijo que habitó su cuerpo y la incapacidad de cuidar al hijo que arrebató para llenar su vacío. Aun cuando el episodio del aborto espontáneo aparece narrado hacia la mitad de la novela, desde una perspectiva cronológica en la vida de la segunda protagonista, representa uno de los primeros momentos en los que la culpa se encarna de forma profunda y persistente. Así es como esta vivencia tan compleja se convierte en el punto de partida de una cadena de emociones que marcarán su devenir corpomaterno al ser configurando por la culpa y el remordimiento: “Y yo lloraba por todo, porque no era posible no haberme dado cuenta, pero también porque siento que sí pudimos salvarlo, porque el sangrado empezó desde temprano [...] le dije a Rafael [...] que estaba sangrando mucho y él dijo que no exagerara [...] y se quedó dormido” (Navarro, 2019, p. 89).

A través de la cita enmarcada, es posible identificar cómo la segunda protagonista interioriza la responsabilidad del aborto espontáneo, una situación claramente marcada por la

negligencia e indiferencia de Rafael, su pareja, quien minimiza su dolor, ignora los signos de alarma y la abandona sin procurarle el más mínimo cuidado: “antes de que se fuera a trabajar le dije que me trajera yerbabuena [...] porque sí me dolía mucho [...] y él me dijo que sí, que sí iba pero luego se le hizo tarde [...] Ni para un pinche té, le dije, y me respondió que cómo me gustaba hacerle a la mamada que ya mejor se iba” (Navarro, 2019, p. 89). A pesar de la violencia estructural y afectiva que atraviesa la situación, la segunda protagonista asume como propia la responsabilidad de no haber “actuado a tiempo” debido a la interiorización del discurso de la maternidad hegemónica que impone la idea de que las mujeres deben de ser capaces de cuidar, de anteponerse al daño, de proteger y salvar a sus hijxs, incluso antes de que nazcan. Así es como la narradora es atravesada por un amplio sentimiento de culpa que se manifiesta no solo mediante sus palabras, sino también en su cuerpo dolido, sangrante e ignorado: “en el hospital [...] pensaba en Rafael, que muy comodito en la casa [...] cuando me desperté en casa de mi mamá y me dijo que Rafael le había dicho que nos echara la mano que él no podía cuidarme [...] sentí muy feo” (Navarro, 2019, pp. 89-90).

Empero, el sentimiento de culpa que experimentan muchas mujeres tras un aborto espontáneo no surge de manera aislada ni individual, sino que se encuentra arraigado al discurso de la maternidad hegemónica que impone la idea de que toda mujer está naturalmente “diseñada” para gestar, proteger y dar vida (Domínguez, 2004, p. 12). Desde esta perspectiva esencialista y biologicista, la pérdida gestacional, incluso cuando es involuntaria, se percibe como una falla del cuerpo gestante, como una incapacidad e irresponsabilidad de aquella mujer a quien le es negada la subjetividad materna. Por consiguiente, la culpa de la segunda protagonista se intensifica desde afuera, cuando es atendida en el hospital por un personal médico que la responsabiliza de su aborto involuntario y la trata como una criminal, evidenciando el peso de una narrativa social

que estigmatiza y castiga a quienes no cumplen de manera “correcta” con el mandato materno: “que éramos asesinas, porque así se les decía a las que abortábamos: asesinas” (Navarro, 2019, p. 89). Así, la culpa opera como una herramienta de control y disciplinamiento que el sistema patriarcal ejerce sobre los cuerpos gestantes, como un castigo emocional para quienes no se ajustan al discurso de la maternidad hegemónica que reafirma las fronteras entre las maternidades legítimas y las ininteligibles: las maternidades abyectas.

En este sentido, la culpa de la segunda protagonista no es meramente una emoción abstracta o mental, sino una fuerza que, como señala Ahmed (2017), se adhiere a la superficie misma del cuerpo, siendo capaz de afectarlo, orientarlo y, por ende, transformarlo (Ahmed, 2017, p. 24). Esta culpa, que comienza a materializarse tras la pérdida gestacional y su deseo frustrado de convertirse en madre, no desaparece, sino que se acumula y reconfigura como una agobiante sensación de fracaso materno que marca su relación con la maternidad misma: “Y es que lo que pasa es que siempre quise tener una hija, peinarla con moños de tela [...] luego pensé que Leonel pondría más contento a Rafa, que jugarían al fútbol, a las luchitas, a cosas de hombres” (Navarro, 2019, p. 40). Es precisamente esa percepción de carencia y desvalorización la que abre el camino para que el deseo de “reparar” o “restituir” lo perdido desemboque en el secuestro de Leonel, un intento desesperado de ocupar el lugar de madre que le fue negado, de construir una familia que, simbólicamente, le devuelva el valor que el mundo le arrebató: “¿Te lo robaste, estás pendeja? Me gritó [...] y Leonel no se callaba de sus berridos [...] Pero yo hacía como que todo estaba muy normal. Pensé que tenía que darle tiempo a que nos conociéramos todos, una familia no se hace de la noche a la mañana.” (Navarro, 2019, p. 40)

No obstante, aquella fantasía de construir una familia tradicional y, sobre todo, de encarnar una maternidad que encaje con el discurso hegemónico, se desmorona cuando la segunda

protagonista se enfrenta a su incapacidad de sostener la maternidad que tanto deseaba: “Nunca descansaba [...] Leonel me aventaba la comida [...] Rafael nomás tragaba y no ayudaba [...] Le gritaba a la menor provocación, le daba [...] nalgadas casi todas las veces que se cagaba en los calzones, y Leonel lloraba y lloraba [...] Nada estaba saliendo bien” (Navarro, 2019, p. 57). Si en un inicio el secuestro de Leonel es presentado como un intento desesperado por reparar la pérdida y reafirmarse como madre “legítima”, la experiencia cotidiana del cuidado, particularmente al tratarse de un niño autista, pone en evidencia las fisuras de esa idealización inalcanzable: “Yo me quedé llorando en la cama, viéndolos de reajo [...] me arrepentí de no haberme dado cuenta de que el niño tenía autismo” (Navarro, 2019, p. 40).

Al verse incapaz de calmar sus crisis autistas o “berridos”, de establecer una comunicación neurotípica y generar un vínculo afectivo materno-filial basado en la neuronormatividad, la segunda protagonista experimenta una culpa aún más intensa, la cual no solo responde al acto de haber secuestrado a Leonel, sino a la incapacidad de maternar conforme a las expectativas sociales impuestas por el discurso hegemónico que idealiza la maternidad, jerarquiza los afectos y delimita qué formas de vinculación se consideran válidas y deseables entre madre e hijo: “El autismo lo arruinó todo [...] nos desesperó su comportamiento. No sabíamos qué le pasaba porque se tiraba al suelo, se pegaba en la cabeza y si queríamos detenerlo soltaba de patadas y manotazos [...] me salió solito jalarle el cabello, pero fue peor porque se puso a gritar más, como si lo estuviéramos matando” (Navarro, 2019, p. 40).

A pesar de sus esfuerzos, la maternidad de la segunda protagonista termina por convertirse en una carga sofocante e insostenible que la confronta con la incapacidad de cumplir el ideal normativo que perseguía, duplicando la culpa que la atraviesa: no solo por el daño causado a la madre biológica, sino por el daño que siente haberle infringido al hijo que eligió, al hijo que,

paradójicamente, creyó que le correspondía. Su diagnóstico de autismo, su comportamiento impredecible, su necesidad de atención constante son circunstancias que la rebasan, convirtiendo la maternidad que ella había idealizado en una trampa emocional que genera vergüenza, agotamiento y autorrechazo. Al darse cuenta de que la maternidad no es suficiente para “arreglar su vida” o para llenar el vacío afectivo de su historia familiar, es como la segunda narradora comienza a culparse por siquiera haberlo intentado: “El problema es que yo pensé que ya con Leonel en casa las malas rachas se iban a acabar [...] aunque me desesperaba [...] pensaba [...] apenas me está conociendo. Pero las cosas no fueron para mejor, yo me sentía más sola que cuando no estaba Leonel” (Navarro, 2019, p. 40). Así, la imposibilidad de encajar con el discurso de la maternidad hegemónica reafirma su sentimiento de insuficiencia materna, transformando su intento de reparación en una nueva forma de pérdida, aún más desgarradora e irremediable:

Mejor no hubiera llegado Leonel a nuestras vidas. Mejor se hubiera puesto a llorar muy fuerte cuando debió de hacerlo y no después, ya de camino. Yo era la mujer de la sombrilla roja que se subió al taxi cuando empezó a haber alboroto en el parque. Claro que lo abracé mientras lloraba, pero es que lloraba mucho; semanas después nos dijeron que tenía autismo y que a lo mejor por eso no le gustaba casi nada. Fue en ese momento que me arrepentí de querer ser madre. (Navarro, 2019, p. 39)

Si la culpa revela la tensión entre las expectativas —tanto sociales como personales— y la experiencia materna, el dolor íntimo, persistente e imposible de contener, constituye la segunda dimensión emocional del tercer proceso de materialización de las corpomaternidades de ambas protagonistas. Su dolor, por ende, se encarna como una herida abierta que no cicatriza, una

presencia constante que moldea sus cuerpos, relaciones y vínculos con el mundo; que da forma y sentido a sus experiencias maternas. En el caso de la primera protagonista, este dolor originado por la desaparición de su hijo se manifiesta como una experiencia de suspensión vital, de inmovilidad emocional y afectiva, donde el tiempo se estanca y la vida cotidiana pierde sentido: “¡Que alguien haya muerto por favor para no sentir este vacío!” (Navarro, 2019, p. 17); “Me quedé suspendida, aletargada, a veces despierta por instinto” (Navarro, 2019, p. 22); “No volvió a sucederme nada que valiera la pena” (Navarro, 2019, p. 28).

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, es posible constatar que el dolor que atraviesa a la primera protagonista no alude al duelo convencional que se sigue tras una muerte socialmente reconocida —una muerte que, aunque dolorosa, permite un cierre simbólico a través del entierro del cadáver y los rituales asociados—, sino a un dolor anclado en la complejidad de la pérdida que implica la desaparición forzada: una pérdida sin restos, sin tumba, sin certezas. En este contexto, el cuerpo, la subjetividad y la existencia misma de esta madre se ven profundamente comprometidos, suspendidos en una temporalidad enrarecida tanto por la espera interminable como por la imposibilidad del duelo, donde su vida se convierte en una constante reminiscencia y una lucha desesperada contra el olvido (Diéguez, 2020, p. 121): “¿Qué es un desaparecido? Es un fantasma que te persigue como si fuera parte de una esquizofrenia” (Navarro, 2019, p. 17). De este modo, la voz narrativa encarna una corpomaternidad espectral, marcada por la memoria del acontecimiento que fracturó su existencia (Mèlich, 2010, p. 47).

De tal forma, es posible interpretar su experiencia materna de dolor a través del concepto de “espectro” desarrollado por el filósofo catalán Joan-Carles Mèlich (2010), quien define lo espectral como el efecto persistente del trauma: “en el presente viven ausentes, situaciones ausentes, personas ausentes” (Mèlich, 2010, p. 47). A lo largo de la novela, la presencia

fantasmal de Daniel se filtra en cada rincón del espacio doméstico, tornando su ausencia en una forma de habitar la vida cotidiana: “Daniel estaba en el plato de sopa que había dejado antes de que saliéramos al parque, en la ropa que habíamos puesto en el cesto de ropa sucia de la mañana. En la cama destendida, en sus juguetes [...] Daniel seguía presente en cada lugar de la casa” (Navarro, 2019, pp. 27-28). A partir de la herida abierta provocada por la desaparición de Daniel, es como se engendra la llegada de un espectro que se encarna en la memoria materna como una forma de vida detenida: “Daniel era un ser intrascendente en el presente, pero necesario para mantenernos inanimados, sin ganas de vivir” (Navarro, 2019, p. 128).

Más que un simple ejercicio del recuerdo, la memoria se manifiesta como una fuerza que configura y reconfigura la subjetividad, que moldea y transforma la superficie misma del cuerpo materno. En *Casas vacías* (2019), la primera protagonista no solo *hace* memoria: *es* memoria; un mosaico de espectros que persisten en cada pensamiento, en cada fragmento de olvido (Mèlich, 2010, p. 53). En este sentido, el dolor constituye una dimensión central en la materialización de su corpomaternidad debido a que se inscribe a través de una memoria invadida por la pérdida. No se trata únicamente de recordar a su hijo desaparecido, sino de habitar una existencia en donde la memoria lo invade todo: la rutina, los espacios, el lenguaje, el cuerpo y la cotidianidad (Mèlich, 2010, p. 53). Dicha condición espectral es expresada con nitidez en las siguientes narraciones de la protagonista: “Daniel desapareció tres meses, dos días, ocho horas después de su cumpleaños. Tenía tres años. Era mi hijo” (Navarro, 2019, p. 15); “¿Por qué les llaman desaparecidos y no se atreven a llamarles muertos? Porque los muertos somos los que los buscamos, ellos siempre, siempre seguirán vivos” (Navarro, 2019, p. 136). Así es como, sofocada por el dolor de la ausencia de su hijo, la primera protagonista se convierte en un ser resquebrajado que deambula en el limbo entre vida y muerte; cordura y locura; luto y esperanza:

“Éramos espectros. El que desaparece se lleva algo de ti que no vuelve; se llama cordura”
(Navarro, 2019, p. 25).

Empero, el dolor de la primera protagonista no solo se limita a una emoción abstracta o intangible, sino que se imprime en la piel, se encarna en gestos y se manifiesta en un cuerpo que deja de sostenerse: “Yo no me daba cuenta, pero poco a poco comencé a dejarme marcas en las manos, unas veces porque me mordía la piel entre el dedo índice y el anular, otras porque enterraba mis uñas en la palma” (Navarro, 2019, p. 116). En este contexto, ni las experiencias ni la subjetividad se encuentran separadas del cuerpo materno: la desaparición de Daniel altera sus afectos encarnados, somatizando la pérdida y desencadenando respuestas físicas que expresan lo impronunciable: “Me dolía hablar, como cuando una mano te asfixia. El cuerpo me cambió, parco, flácido, débil” (Navarro, 2019, p. 26); “Me faltan kilos, me sobran ropa, personas, horas” (Navarro, 2019, p. 36). Así, los efectos del duelo desbordan el lenguaje y la interioridad psíquica, afectando funciones vitales y órganos concretos: “Solo a veces los piquetes en el hígado se desatan a la menor provocación [...] Se pierde la esperanza y se vive con una pesadez estomacal [...] un bulto en el aparato digestivo” (Navarro, 2019, p. 33). Dicha somatización no solo es reconocida por la protagonista, sino incluso anticipada: “Ensañada en que mi cuerpo fuera el reflejo de mi estado de ánimo, esperé que las enfermedades emergieran” (Navarro, 2019, p. 114).

A través de las citas enmarcadas, la novela de Navarro (2019) desestabiliza la dicotomía cuerpo-mente que separa la razón de la emoción al constituir lo materno como una experiencia encarnada e indisociable que no puede abstraerse de sus efectos corporales. Por ende, la corpomaternidad de la primera protagonista no *padece*, sino que *somatiza*, revelando cómo el dolor interrumpe las fronteras entre el adentro y el afuera, entre lo simbólico y lo material, haciendo del cuerpo materno un territorio atravesado por el trauma y moldeado por emociones

que, lejos de ser pasivas, dejan huellas visibles en su carne (Ahmed, 2017, p. 24). De forma paralela, la segunda protagonista también encarna un dolor que se imprime en su cuerpo y en su percepción de sí misma, un dolor que no solo emerge de la imposibilidad de cumplir con el ideal materno, sino de saberse fuera de lugar, desbordada por la propia maternidad que arrebató. Su cuerpo, constantemente juzgado, vigilado y desvalorizado por otras mujeres y por ella misma, se convierte en el lienzo donde se proyecta la frustración de no haber podido reparar su historia mediante el amor maternal:

[Mi prima] nada más vino a viborear [...] me dijo que me estaba poniendo fea [...] Te está creciendo la panza, se te ven los brazos de tamalera y hasta traes hinchada la cara [...] estás engordando un chingo [...] me vi en el espejo y vi que tenía razón, sí era yo fea. Y además de fea, me ganaba la desesperación de los días [...] yo le pedía [a Leonel] que por favor me dijera algo, que me mirara [...] — Dime mamá [...] sentía yo muy feo [...] empecé a resignarme [...] al hecho de que yo no iba a ser madre de nadie, que nomás iba a ser la cuidadora de todos los hombres de mi vida. (Navarro, 2019, pp. 55-56)

A lo largo de este fragmento, se hace evidente cómo el dolor de la segunda protagonista no es una emoción que permanece en el plano de lo abstracto, sino que se manifiesta de manera tangible tanto en su cuerpo como en su autopercepción. De esta manera, la visita de su prima funciona como detonante de una mirada externa que refuerza el rechazo social hacia los cuerpos maternos que no se ajustan al ideal de belleza que además de racista y clasista, es también profundamente gordofóbico. Lejos de ser comentarios superficiales, las afirmaciones de su prima representan una violencia simbólica que termina siendo interiorizada por la segunda protagonista

quien se nombra a sí misma como “fea”, reconociendo no solo una transformación corporal, sino una fractura subjetiva (Navarro, 2019, p. 55). Leonel no la reconoce como madre, no responde a sus gestos de afecto ni le devuelve el amor de la manera que ella anhela; y, sobre todo, guarda silencio a su pedido desesperado de llamarla “mamá” (Navarro, 2019, p. 56).

Su cuerpo, por ende, es moldeado y configurado como el resultado del desgaste físico y emocional ocasionado por los cuidados no correspondidos, la desesperación de no encajar en el discurso de la maternidad hegemónica y el sufrimiento persistente que le provoca el sentimiento de insuficiencia materna: “Y es que cuidar también harta, ese estar al pendiente de Leonel y de sus exigencias y luego [...] en la noche de las de Rafael. Nunca descansaba y casi todo me ponía de malas [...] yo no entendía nada de lo que estaba pasando. Nada estaba saliendo bien” (Navarro, 2019, p. 57). A medida que ese vínculo materno-filial usurpado se torna insostenible, la segunda protagonista enfrenta una creciente sensación de derrota ante la imposibilidad de ser reconocida, nombrada y querida como madre, intensificando de tal forma el dolor que configura su experiencia corpomaterna.

Al desmoronarse la idealización de la maternidad como una promesa de plenitud, ese dolor se profundiza hasta mutar en arrepentimiento, tal como lo expresa en la siguiente cita: “Así estaba iniciando el año: como con la esperanza de que aquella tarde no me hubiera dado el arrebató de abrir la sombrilla roja y pasar como si nada por el parque y llevarme al niño más bonito que había visto en la vida” (Navarro, 2019, p. 59). Sin embargo, ese arrepentimiento no representa el punto culminante de su dolor, sino que se intensifica cuando, tras haber intentado sostener el vínculo materno-filial, la segunda protagonista es confrontada con una nueva pérdida: la desaparición y asesinato de Leonel: “No quería, pero era inevitable no pensar en la mamá de Leonel [...] Tenía un dolor insoportable que no se puede explicar con palabras y que no se me

quitó ni cuando me eché a la cama a llorar y pedí [...] morir” (Navarro, 2019, p. 152). En ese momento, el dolor ya no se origina solo en la imposibilidad de maternar, sino en la devastación absoluta de haber fallado de nuevo, ahora como cuidadora de la vida que intentó reclamar como propia:

Abrí la bolsa, era los zapatos de Leonel [...] Me los llevé a la nariz para tratar de encontrarlo pero no olían a nada. Entonces ahí, ahí fue donde me quebré [...] ¿Qué le pasó a Leonel, dónde está Leonel? Soy inocente, pensé, inocente. Yo soy la víctima, ¡mi vida es una puta mierda como para que crean que yo soy la mala! ¡Leonel! Pero Leonel no estaba, ni iba a volver a estar, ni conmigo, ni con su madre, ni aquí, ni en otra vida. ¿Dónde está Leonel, qué le hicieron, qué le pasó? Y llorar no valió de nada porque el dolor no paraba. (Navarro, 2019, pp. 159-160)

Con la desaparición o, más precisamente, las desapariciones primero de Daniel y luego de Leonel, la existencia de ambas protagonistas se fracturan en un antes y un después, abriendo una herida en el tiempo y el espacio: una grieta irreparable, una fisura que “no puede ser soldada” (Mèlich, 2010, p. 46). Siendo incalculable, incluso impensable, la desaparición de Daniel irrumpe de repente, quebrando “lo establecido, el orden, el cosmos, las reglas y las normas” (Mèlich, 2010, p. 45): “La maldad, la tristeza, el peligro, la desazón está en todos lados, bastaba que salieras al parque para que un día, menos pensado, no volvieras a ver a tu hijo”, narra la primera protagonista, enfatizando la irrupción repentina, inesperada y devastadora de la pérdida (Navarro, 2019, p. 134). Asimismo, la segunda protagonista evidencia el carácter súbito de la ausencia de la siguiente forma: “No entendía cómo había podido pasar eso tan rápido sin que yo

lo viera venir, sin que pudiera defender a Leonel, sin que pudiera agarrarlo antes de que se lo llevara” (Navarro, 2019, p. 149).

A este fenómeno relacionado con la irrupción abrupta e irreversible de la pérdida, Mèlich (2010) lo denomina “acontecimiento”: una irrupción que fragmenta la continuidad de la existencia, engendrando una herida que no podrá ser suturada, un trauma que se resiste al olvido y retorna persistente, en los momentos más imprevistos (Mèlich, 2010, p. 49). Tanto la primera como la segunda protagonista de *Casas vacías* (2019) quedan expuestas ante ese acontecimiento que las desborda, revelando la vulnerabilidad de sus cuerpos y subjetividades maternas al confrontarse con una pérdida que excede lo narrable, lo entendible y lo reparable. En otras palabras, el acontecimiento de la desaparición de Daniel/Leonel no solo fractura la continuidad de la existencia de ambas protagonistas, sino que pone en evidencia la profunda vulnerabilidad que las atraviesa al confrontarlas con la pérdida de un otro que da sentido a sus experiencias corpomaternas. Al ser una característica intrínseca de cada vínculo materno-filial, la vulnerabilidad constituye el cuarto proceso de materialización de la corpomaternidad de ambas protagonistas, quienes se enfrentan invariablemente al mundo exterior y, por tanto, quedan expuestas a decisiones ajenas que desencadenan acontecimientos traumáticos (Butler, 2010, p. 57).

Siguiendo los planteamientos de Judith Butler (2010), esta vulnerabilidad no debe entenderse únicamente como una condición de exposición individual al daño, sino como una manifestación radical de la interdependencia, en tanto que la propia vida está inevitablemente entrelazada con la de otras personas con quienes se han tejido vínculos afectivos, vidas que a su vez, también son profundamente vulnerables (Butler, 2010, p. 57). Ambas desapariciones del hijo, primero como secuestro y después como asesinato, revelan que la existencia de las

protagonistas no solo es vulnerable por sí misma, sino porque se encuentra íntimamente ligada a la vulnerabilidad de Daniel/Leonel, un cuerpo cuya supervivencia depende de la voluntad arbitraria de otras personas: primero de la segunda protagonista, y después, de su propia madre. De tal forma, las desapariciones del niño pueden ser concebidas, en palabras de Butler (2010), como “una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control” (Butler, 2010, pp. 57-58).

Es precisamente esta dependencia mutua lo que intensifica el dolor y el desamparo de las protagonistas debido a que la pérdida de Daniel/Leonel no es solo la pérdida de su hijo, sino también la pérdida de una parte vital de sí mismas, de la posibilidad de maternar y cuidar, de construir sentido y subjetividad: “¿Qué fue de aquel niño que nació de mi vientre y qué fue de mí? ¿Dónde estás, Daniel, y cómo nos encuentro?” (Navarro, 2019, p. 135); “Se me escurrían las lágrimas mientras [...] me acordaba de Leonel [...] Por eso creo que, de existir Dios, habría sabido que estábamos bien y que no debió de habernos separado [...] Pero Dios no existe” (Navarro, 2019, p. 153). En este entramado afectivo, la vulnerabilidad de las protagonistas no solo deriva de su propia exposición al daño, sino también de la fragilidad del hijo —biológico o apropiado— que maternan, cuidan y protegen.

A través del vínculo materno-filial que constituye sus corpomaternidades, ambas protagonistas quedan atravesadas por la posibilidad de que ese *otro* vulnerable sea herido o arrebatado debido a que, como señala Judith Butler (2010), el cuerpo —en este caso, materno— no solo es vulnerable en sí mismo, sino también en su relación con otros cuerpos igualmente expuestos (Butler, 2010, p. 58). Explicado de otra forma, las corpomaternidades representadas en la novela son concebidas a partir del pensamiento butleriano como “constituid[as] por su condición paradójica de vulnerabilidad y su capacidad de afectar y ser afectad[as] debido a su

continua composición con otros cuerpos en una multiplicidad abierta al devenir” (Soler, 2018, p. 85). La vulnerabilidad, en este caso, no debe entenderse como una condición meramente individual, sino como la manifestación de una red afectiva desgarrada por la violencia estructural, que deja al descubierto el tejido común y precario que vincula a todas las madres con sus hijxs.

En este sentido, la desaparición de Daniel/Leonel no solo fractura la continuidad de sus vidas, sino que intensifica su precariedad al evidenciar que la corpomaternidad de ambas protagonistas, además de estar expuesta a una exterioridad que no puede controlar, existe siempre en relación con un otro cuya vida también puede ser amenazada. A lo largo de la novela, esta precariedad se vuelve palpable cuando la vida del hijo —biológico o apropiado— queda sujeta a la voluntad arbitraria de otros y a la indiferencia institucional que permite que esa violencia ocurra sin consecuencias. El hecho de que la vida de Daniel/Leonel pueda “perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte” evidencia una condición intrínseca de precariedad que, al estar ligada a una vulnerabilidad interrelacional, involucra tanto al hijo como a las madres. Dicha precariedad, por ende, se ve intensificada cuando no se cumplen las exigencias de diversas condiciones sociales y económicas necesarias para que una vida pueda sostenerse y mantenerse como tal (Butler, 2010, pp. 30-31). En este marco, la precariedad se consolida como el quinto y último proceso de materialización de la corpomaternidad de ambas protagonistas, quienes, incluso antes de perder a sus hijos, ya han perdido la posibilidad misma de maternar en un entorno que no esté atravesado por la amenaza constante del daño irreparable, la negligencia estatal y la impunidad estructural.

“Pasa que a los niños los maniatan, violan, descuartizan, esclavizan, los vuelven pornografía. Pero también pasa que es posible que Daniel esté tirado en la basura, pudriéndose

[...] con cucarachas encima, con gusanos comiéndoselo [...] ¿Dónde está Daniel?” (Navarro, 2019, p. 31). Funerales de recuerdos, tumbas sin cadáveres, perpetuo desasosiego: es esa la experiencia corpomaterna de la primera protagonista, cuya subjetividad queda suspendida en un duelo sin cuerpo, en una espera sin fin. Ante la imposibilidad de encontrar a su hijo, cada rincón del mundo se convierte para ella en una amenaza y cada minuto en una forma de tortura. Así, la precariedad de su existencia corpomaterna no radica únicamente en el dolor de la ausencia, sino también en el hecho de que su vida —y la de su hijo— transcurre en un entorno donde las condiciones estructurales necesarias para garantizar la seguridad y la justicia han sido por completo desmanteladas.

La ausencia del Estado, la negligencia de las autoridades, la impunidad institucional y la violencia sistémica, revelan cómo ciertas corpomaternidades se encuentran más expuestas que otras a ser devastadas por pérdidas irreparables. Tal precariedad queda plasmada en el testimonio de la primera protagonista: “¿Qué pasa con los expedientes de todas las personas desaparecidas? Con el tiempo se van al archivo. Quedan abiertos, pero hay tantas muertes y tantos casos acumulados que no contienen casos sino papeles” (Navarro, 2019, p. 132). Su experiencia corpomaterno evidencia cómo el aparato estatal, lejos de ofrecer acompañamiento o resolución, refuerza el desamparo mediante mecanismos burocráticos que transforman la búsqueda en una rutina estéril, donde los cuerpos ausentes se convierten en meras cifras o expedientes olvidados. La precariedad, en este caso, no solo se manifiesta en la desaparición misma, sino en la imposibilidad de obtener justicia, de nombrar el dolor, de cerrar el duelo. “Nunca confiamos en que se resolvería el caso de Daniel. Era una batalla perdida, no había preguntas que fuesen respondidas [...] la ausencia de respuestas [...] de veredictos, sentencias o resoluciones: el pez que se muerde la cola” (Navarro, 2019, p. 124).

Su desconfianza, lejos de surgir de una resignación pasiva, nace de un conocimiento lúcido y dolorosamente adquirido sobre cómo opera el Estado mexicano frente a las desapariciones: con indiferencia, abandono y olvido. De esta forma, la primera protagonista de *Casas vacías* (2019) no es ajena a la maquinaria de impunidad que gobierna el país que habita, sino que asume la precariedad que atraviesa su experiencia materna con plena conciencia de que el sistema no está construido para buscar a los hijos perdidos ni para acompañar a las madres en su duelo. “Nunca tuvimos esperanza, hay cosas que se saben de antemano, no por Daniel, sino por ellos, no les importamos, a nadie le importan los demás [...] no les importamos a nadie” (Navarro, 2019, p. 132), afirma, evidenciando cómo la vida de su hijo y, por extensión, su propia experiencia corpomaterna, queda atrapada en un entramado institucional incapaz de ofrecer seguridad, justicia ni reparación.

En este marco, la precariedad no se limita a la desaparición misma, sino que se despliega en la imposibilidad de cerrar el duelo, de encontrar un cuerpo que llorar, de ponerle fin a la búsqueda incesante: “No importa lo que se diga al respecto: muerto es mejor que desaparecido. Los desaparecidos son fosas comunes que se nos abren por dentro y quienes las sufrimos lo único que ansiamos es poder enterrarlos ya” (Navarro, 2019, p. 116). Frente a esta incertidumbre permanente, la corpomaternidad de la primera protagonista queda suspendida en una espera interminable, marcada por la recurrencia del trauma: “¿Cómo morir si Daniel te exige seguir viva por si alguna vez regresa?” (Navarro, 2019, p. 134); “¿Se acordará de mí? ¿De mí? ¿Respira, Daniel respira?” (p. 31). Así, la precariedad se configura no solo como una condición socioestructural, sino como una forma de vida sostenida por el dolor, donde la experiencia corpomaterna habita un presente suspendido y espectral, donde la memoria se convierte en resistencia y la espera en un acto político frente al abandono.

Paralelamente, al interior del marco de la precariedad, la segunda protagonista encarna una corpomaternidad profundamente atravesada por las condiciones estructurales que precarizan su existencia. Como se ha mencionado con anterioridad, la precariedad no es solo una exposición general al daño, sino una distribución desigual de esa exposición, que recae con mayor peso sobre ciertos cuerpos según diversas coordenadas. En este sentido, la experiencia corpomaterna de la segunda protagonista se encuentra atravesada por múltiples capas de opresión: la pobreza, la racialización, la falta de acceso a salud digna, la ausencia de redes de apoyo, la violencia de género y la exclusión institucional: “quería que se jodiera mi mamá, pinche criminal de mierda, ¡criminal de mierda! [...] el hijo de su puta madre que la violó [...] ¡Imbéciles todos, todos, el imbécil de Rafael [...] imbécil el primo [...] que me ha venido a dejar la tristeza! [...] Leonel desapareció” (Navarro, 2019, p. 159).

Su precariedad, evidenciada desde un primer momento con la pérdida de su hijo biológico a causa de un aborto espontáneo sin atención médica adecuada, se intensifica cuando, tras apropiarse del hijo de otra madre, se enfrenta a la imposibilidad de sostener su cuidado en un entorno marcado por el aislamiento, la sospecha, el rechazo y la criminalización. Al depender de manera fundamental de las relaciones comunitarias y los vínculos afectivos que permiten sostener la vida, la precariedad —intrínsecamente ligada a la interdependencia— se agudiza cuando estas redes colectivas de apoyo se rompen por completo. Dicha desprotección es enmarcada en la siguiente narración de la segunda protagonista: “Después de que llegó Leonel [...] comencé a quedarme sola. Primero fue Rafael, luego mis primas y mis tías [...] ¿En qué te estarás metiendo? Me decían [...] algo no les hacía sentido [y] Leonel era difícil para convivir [...] y ya no fueron a la casa [...] yo estaba sola” (Navarro, 2019, p. 142).

De este modo, la experiencia corpomaterna de la segunda protagonista se encuentra enraizada en una forma radical de exposición a la pérdida: no solo del hijo arrebatado, sino también de toda posibilidad de ser reconocida y reconocerse a sí misma como madre en un mundo que le niega esa legitimidad, tanto en lo social como en lo subjetivo. Se trata, por ende, de una corpomaternalidad siempre en riesgo, siempre expuesta a la inestabilidad de las condiciones materiales y simbólicas que la rodean: “No estaba desaparecido, yo lo estaba cuidando, yo lo estaba haciendo mi hijo. Un desaparecido es una persona que no existe más y él sí existía. ¿Por qué me hacía eso?” (Navarro, 2019, p. 155). Su pregunta final no solo está dirigida a Leonel, sino también a sí misma y al entorno que le negó la posibilidad de redimirse a través de esa nueva maternidad. Al rechazar el término de “desaparecido”, la segunda protagonista intenta resistirse al colapso de una subjetividad materna forjada con uñas y dientes a través la usurpación.

Su precariedad, por ende, no es solo socioeconómica o estructural, sino también afectiva y simbólica, al no contar con los soportes materiales, comunitarios ni discursivos que permitan ser reconocida como madre. Esta carencia se vuelve especialmente evidente cuando, tras la desaparición y posterior asesinato de Leonel, acude al Ministerio Público no solo en busca de justicia, sino con el anhelo de ser escuchada, comprendida o incluso castigada como forma de redención: “[En] el Ministerio Público [...] quería decir [...] que sabía que su mamá lo sacaba al parque todos los días [...] decir que mi mamá algo le hizo a Leonel [...] que yo ahí estaba [...] para asumir las consecuencias” (Navarro, 2019, p. 161). Sin embargo, lo que encuentra es una nueva forma de desposesión cuando su relato es minimizado: “yo sólo quería ser mamá [...] era yo la de la sombrilla roja, volví a decir mientras se me resbalaban las lágrimas [...] pero la

muchacha me quitó la libreta de registro y le hizo señales al guardia. Yo metí la mano y apreté el zapatito de Leonel con fuerza” (Navarro, 2019, p. 161).

En última instancia, a la segunda protagonista no se le concede ni la condición de víctima, ni la de criminal, ni la de madre arrepentida; su dolor no merece respuesta, su historia no encuentra lugar dentro de los marcos institucionales que determinan qué vidas son dignas de justicia. Su experiencia corpomaternal, fuera de toda categoría reconocible, es finalmente descartada. Así, la corpomaternalidad de la segunda protagonista *de Casas vacías* (2019) se desvanece frente a la mirada del Estado, dejando al descubierto que, sin reconocimiento, no hay justicia posible, ni duelo legítimo, ni expiación permitida. Su precariedad, entonces, no solo se expresa en la pérdida del hijo apropiado, sino en la imposibilidad misma de ser vista como una madre en un mundo que le niega a ciertos cuerpos el derecho al duelo: “—Yo no tengo nombre... — Le dije [...] y seguí caminando hasta que desaparecí de su vista, como si yo fuera una más, y logré perderme entre la gente” (Navarro, 2019, p. 162).

A manera de resumen, podría decirse que el análisis de *Casas vacías* (2019) de Brenda Navarro, permite comprender la corpomaternalidad de sus dos protagonistas como una experiencia compleja, encarnada y profundamente afectiva, moldeada por condiciones socioculturales, políticas, históricas, estructurales y simbólicas que exceden cualquier concepción esencialista basada en el discurso hegemónico de la maternidad. Como conclusión, es posible afirmar que, a lo largo de este capítulo, se ha desplegado una reflexión crítica en torno a dos corpomaternalidades no hegemónicas, cuyas experiencias se configuran a partir de distintos procesos de materialización atravesados por factores tanto internos como externos. Estos procesos fueron analizados siguiendo la progresión narrativa de la novela, permitiendo así una lectura que enlaza lo narrativo con lo teórico. En este análisis, la categoría de corpomaternalidad no solo operó como

objeto de reflexión, sino también como herramienta crítica de lectura, posibilitando el desentrañamiento de las materializaciones del cuerpo y la subjetividad materna en narrativas que se desvían de los moldes hegemónicos. Desde estas cinco dimensiones —la diferencia sexual, la abyección, las emociones, la vulnerabilidad y la precariedad—, *Casas vacías* (2019) no solo narra el dolor de la pérdida de un hijo, sino que desarticula los discursos dominantes sobre la maternidad, mostrando cómo esta se produce y se vive en contextos marcados por la desigualdad, la violencia estructural y la fragilidad de los lazos sociales. Las corpomaternidades de la novela se configuran, así, como experiencias complejas, encarnadas y profundamente imbricadas en las condiciones materiales y simbólicas que las atraviesan y las desgarran; que las obligan a reconfigurarse una y otra vez en medio del duelo; que las suspenden en la frontera entre la vida y la pérdida, entre el deseo de materner y la imposibilidad de hacerlo.

VII. Conclusiones generales

“Bodies are not inert; they function interactively and productively. They act and react. They generate what is new, surprising, unpredictable. It is this ability of bodies to always extend the frameworks which attempt to contain them, to seep beyond their domains of control, which fascinates me and occupies much of this book”. (Grosz, 1994, p. xi)

Más que una categoría estática capaz de englobar una descripción generalizada, la corpomaternidad, en su incesante devenir, desborda cualquier marco que pretenda contenerla; se filtra, se transforma y se resiste a los límites que buscan estabilizarla. A lo largo de este proyecto de investigación doctoral, comprender la corpomaternidad como un proceso material, simbólico, afectivo, sociocultural y relacional ha implicado abrazar su profundo dinamismo: su imposibilidad de reducirse a un significado unívoco y su potencia para engendrar formas siempre nuevas de existencia. En este sentido, aunque la corpomaternidad se resiste a toda definición única y universal, este proyecto logró articular un acercamiento complejo y situado desde la perspectiva del nuevo materialismo feminista, construyendo un entramado conceptual que permite pensar la maternidad más allá de su naturalización biológica, subordinación cartesiana y reducción esencialista.

Tal articulación fue posible debido al análisis riguroso de los aportes teóricos abordados en el estado del arte, donde se enmarcan mediante una mirada crítica los principales debates feministas sobre la maternidad: desde el primer acto de rechazo encabezado por Simone de Beauvoir (2016) y Shulamith Firestone (1976), quienes denunciaron su dimensión opresiva y domesticadora, hasta el segundo acto de reivindicación con Adrienne Rich (2019), Luce Irigaray

(2009) y Nancy Chodorow (1984), quienes revalorizaron la maternidad como experiencia situada y lugar de potencia, pasando por el tercer acto de crítica y resignificación impulsado por feministas negras como Hortense Spillers (1987) y Patricia Hill Collins (2000) que denunciaron su carácter racista, y feministas materialistas como Silvia Federici (2018), quien evidenció su inscripción en la explotación capitalista de los cuidados.

Así es como este recorrido teórico permitió reconocer vacíos importantes en el pensamiento feminista sobre maternidad, especialmente su tendencia a entenderla desde la perspectiva cartesiana que la reduce al biologicismo, al naturalismo y al esencialismo, sin considerarla como un proceso material, afectivo, discursivo y relacional en constante transformación. Al identificar estos vacíos, es como se gestó la propuesta de la corpomaternidad como categoría conceptual capaz de articular una mirada no reduccionista ni homogénea, sino situada y plural, sobre las experiencias maternas encarnadas. No obstante, dicha propuesta no surgió en un vacío, sino que se consolida en los cimientos del nuevo materialismo feminista, un paradigma filosófico que permitió cuestionar y problematizar el entendimiento dicotómico propio del pensamiento occidental sobre el cuerpo y la maternidad.

A partir del nuevo materialismo feminista, este proyecto logró articular un acercamiento a la maternidad que rechaza la dicotomía cuerpo-mente heredada de Platón (1988) y Descartes (1997), basándose en este nuevo giro epistemológico para reconocer la agencia de la materia, la interrelación constante entre lo biológico y lo cultural, así como la potencia creativa y cambiante de los cuerpos. Partiendo de las valiosas contribuciones de pensadoras feministas como Elizabeth Grosz (1994), Rosi Braidotti (2000), Karen Barad (2023), Stacy Alaimo (2010) y Sara Ahmed (2017) —cuyas propuestas teóricas desmantelan las jerarquías que sitúan a la mente por encima de la materia y a la cultura por encima de la naturaleza— se pudo construir la categoría de

corpomaternidad como un concepto que no se limita a describir el cuerpo materno desde su función biológica, sino que lo comprende como un nodo de fuerzas materiales, afectivas, sociopolíticas y discursivas en constante devenir.

Desde los aportes de Grosz (1994) que conciben a los cuerpos como procesos activos y creativos que siempre exceden los marcos que intentan contenerlos, hasta la propuesta de Rosi Braidotti (2000) de un sujeto nómada encarnado y el entendimiento de Karen Barad (2023) de la materia como un fenómeno intra-activo siempre cambiante, es como se constituyeron los pilares fundamentales de este proyecto de investigación, abriendo posibilidades para imaginar la corpomaternidad como una categoría que no se limita a describir la experiencia materna desde un lugar esencialista, ni tampoco desde un enfoque puramente culturalista, sino como un campo de fuerzas que integra lo biológico, lo afectivo, lo sociopolítico y lo simbólico de manera incesante.

Tanto el cuerpo como la subjetividad materna, desde este enfoque, no pueden pensarse como un estado estable ni como un destino inmutable, sino como un flujo continuo de emociones, vínculos, tensiones y cuidados que los configuran y reconfiguran, afectando y siendo afectados por el mundo que los rodea. Así, el nuevo materialismo feminista, además de ofrecer un panorama para comprender la corpomaternidad, abrió la posibilidad de reivindicarla como un lugar de agencia, de afectación y de producción de sentido, capaz de desbordar los límites normativos y generar nuevas formas de entender la existencia materna que resistan los discursos hegemónicos. En este sentido, el logro central de este proyecto no radica únicamente en el planteamiento de una nueva categoría, sino en la apertura epistemológica que implica reconocer la corpomaternidad como un territorio en constante cambio y reconfiguración, desafiando los marcos que la han subordinado a lo meramente reproductivo para poder pensarla como una

fuerza encarnada que produce y es producida por múltiples materialidades, afectos, símbolos y relaciones de poder.

Una vez construidas las bases de la categoría de corpomaternidad al interior del giro novomaterialista, se procedió a desentrañar sus múltiples dimensiones constitutivas para enfatizar que, lejos de existir en un vacío conceptual, se configura en un entramado de fuerzas, afectos y significados entrecruzados. Por consiguiente, a lo largo de esta investigación se desarrolló un análisis a partir de una red de dimensiones interrelacionadas que permiten comprender la corpomaternidad en su complejidad y heterogeneidad, evitando cualquier reducción a un único eje de sentido y enmarcándola como una entidad encarnada en continua transformación. En primer lugar, la diferencia sexual, abordada desde los aportes de Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2023), permitió problematizar las nociones esencialistas y binaristas tradicionales del sexo/género que definen quiénes pueden ser reconocidas como madres y quiénes son expulsadas del marco de inteligibilidad. A través de esta dimensión, entendida como una construcción compleja y multidimensional moldeada por diversas dinámicas tanto materiales como afectivas y discursivas, fue posible cuestionar las categorías fijas de sexo y género que sostienen el discurso materno hegemónico, visibilizando la multiplicidad de corporalidades que maternan desde lugares desautorizados por el régimen cisheteronormativo.

Por su parte, la segunda dimensión de las emociones, basada en la teoría de Sara Ahmed (2017), permitió explorar la manera en la cual los afectos como la culpa y el dolor, el amor y la ternura, no son meras experiencias internas o psicológicas, sino fuerzas materiales y sociales que configuran el cuerpo materno, orientándolo y moldeándolo en su devenir. Desde esta perspectiva, se explicó cómo las emociones no solo pasan por los cuerpos, sino que también se inscriben en ellos mediante marcas, gestos y tensiones que moldean y materializan las experiencias maternas.

Asimismo, la dimensión de la vulnerabilidad, planteada por Judith Butler (2010), abrió la posibilidad de pensar la corpomaternidad como una experiencia encarnada expuesta al otro de manera inevitable debido a su carácter interdependiente. En este contexto, la vulnerabilidad revela la apertura del cuerpo materno a redes de cuidado, de afecto y de violencia, mostrando cómo las maternidades no hegemónicas se encuentran mediadas por sistemas de reconocimiento y despojo que las sostienen o exterminan.

De igual forma, la dimensión de la precariedad, desarrollada por Butler (2006, 2010), posibilitó el entendimiento de que las vidas maternas no son igualmente sostenidas ni valoradas a nivel social, debido a que las condiciones materiales, socioeconómicas y simbólicas distribuyen de manera desigual tanto la exposición al daño como la posibilidad misma de existencia. Por último, la dimensión de la abyección, también propuesta por Butler (2002), logra evidenciar cómo ciertos cuerpos maternos no solo son desprotegidos o desvalorizados, sino expulsados del marco de lo inteligible y arrojados al territorio de lo invivible. Mientras la precariedad denuncia la distribución desigual del daño y la protección, la abyección expone los límites simbólicos que relegan a algunos cuerpos maternos al exterior de lo reconocible. Ambas dimensiones, entrelazadas en esta investigación, muestran cómo ciertas corpomaternidades no hegemónicas no solo son precarizadas, sino también constituidas como existencias imposibles, situadas fuera de los márgenes de humanidad y llorabilidad, revelando así el carácter excluyente del discurso de la maternidad hegemónica.

Después de haber abordado las dimensiones interdependientes que constituyen la corpomaternidad y evidenciar su complejidad material, simbólica y afectiva, es posible enfatizar otro de los logros fundamentales de este proyecto de investigación: la construcción de la corpomaternidad como herramienta de análisis literario, capaz de mostrar cómo las narrativas

maternas son producidas, representadas y experimentadas. Para construir la corpomaternidad como herramienta de análisis literario, este proyecto se fundamentó en las técnicas de investigación literaria propuestas por Vivero Marín (2016), quien plantea que la teoría literaria feminista no debe limitarse a analizar las representaciones de género de manera aislada, sino que debe atender a los procesos de significación, producción y recepción desde una perspectiva situada y encarnada que integre los cuerpos, las emociones y las condiciones materiales de existencia (Vivero, 2016, p. 115).

Sobre esta línea, la corpomaternidad se concibe como una herramienta crítica que, además de identificar y describir las representaciones maternas presentes en la literatura, estudia cómo estas son producidas, moldeadas y materializadas en intersección con estructuras de poder, discursos, símbolos, contextos socioculturales y dinámicas afectivas. Siguiendo a Vivero Marín (2016), quien enfatiza la necesidad de construir metodologías que integren el análisis textual con las condiciones históricas, políticas y corporales de las mujeres, esta investigación adoptó un enfoque que coloca el cuerpo materno no como mero tema o figura literaria, sino como agente productivo de sentido, reconociendo su agencia material y simbólica.

De esta manera, la corpomaternidad como herramienta de lectura novo-materialista articula un método de análisis que explora las obras desde su dimensión corpórea, afectiva, política y relacional, desplazando el enfoque cartesiano que despolitiza el cuerpo materno, para repensarlo como un espacio de potencia y transformación. Así, el proceso de construcción de esta herramienta analítica se basó en las técnicas propuestas por Vivero Marín (2016) para llevar a cabo un estudio de lo social sin abandonar la dimensión estética y artística del texto literario, posibilitando una lectura de las narrativas maternas desde su inscripción en estructuras materiales, afectivas y simbólicas. Por consiguiente, la corpomaternidad se configura no como

un simple objeto de estudio, sino como una perspectiva crítica capaz de revelar cómo las maternidades literarias son producidas, narradas y vividas, abriendo posibilidades para lecturas que reconozcan su devenir plural, así como sus múltiples materializaciones situadas.

En este marco, puede afirmarse que uno de los logros fundamentales del presente proyecto de investigación doctoral fue la consolidación de la corpomaternidad como una herramienta de análisis literario capaz de develar los procesos de materialización que configuran a las madres en *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada y *Casas vacías* (2019) de Brenda Navarro. A través de su aplicación, fue posible examinar cómo ambas novelas representan maternidades que transgreden el discurso de la maternidad no hegemónica, revelando dimensiones materiales, simbólicas, afectivas y sociopolíticas que condicionan, moldean y reconfiguran las corposubjetividades de sus protagonistas. Por ende, utilizar la corpomaternidad como herramienta de lectura permitió estudiar las complejas intersecciones entre los cuerpos y las subjetividades maternas representadas, los afectos que las moldean, las estructuras de poder que las atraviesan y los márgenes de exclusión que las condicionan.

Para comenzar, en *Las malas* (2019) se evidenció cómo la experiencia corpomaterna de La Tía Encarna se configura a partir de los cinco procesos de materialización entrelazados que se abordaron en el marco teórico y metodológico. Primero, su diferencia sexual como mujer travesti, abordada desde Guerrero y Muñoz (2023), permite comprender su maternidad como un devenir que desborda los límites cisheteronormativos, producida en la intersección de prácticas materiales, afectivas y discursivas que resisten las lógicas esencialistas del discurso hegemónico. Segundo, sus emociones ambivalentes de ternura, miedo y desesperanza, entendidas desde Ahmed (2017) como fuerzas orientadoras, se inscriben en su cuerpo materno, moldeándolo en un contexto de exclusión y violencia. Tercero, su profunda vulnerabilidad, conceptualizada por

Butler (2010) como una exposición inherente al estar en relación con otros, se manifiesta en la interdependencia radical con su hijo, dejándolos a ambos abiertos al daño y al afecto. Cuarto, su experiencia está marcada por la abyección (Butler, 2002), pues al no encarnar el modelo de maternidad cisheteropatriarcal, es expulsada del marco de lo humano, considerada monstruosa y criminal. Finalmente, el quinto proceso reveló su precariedad (Butler, 2010), ya que su vida y la de El Brillo son situadas en los márgenes de la llorabilidad, sin acceso a un futuro vivible ni al reconocimiento como vidas dignas.

Por su parte, en *Casas vacías* (2019), la corpomaternidad como herramienta de lectura permitió desentrañar los mismos cinco procesos de materialización que atraviesan las experiencias de ambas protagonistas. Primero, desde la diferencia sexual propuesta por Guerrero y Muñoz (2023), se evidenció cómo sus cuerpos maternos son producidos en escenarios de discursos y afectos: la primera protagonista interpelada por las exigencias del ideal de belleza hegemónica durante el embarazo, y la segunda violentada obstétricamente en su aborto espontáneo. Segundo, su análisis reveló la abyección (Butler, 2002) de la segunda protagonista, cuya maternidad no es reconocida como legítima al no cumplir con los mandatos sociales y estatales, siendo arrojada al umbral de lo ininteligible. Tercero, las emociones de culpa y dolor (Ahmed, 2017) moldean sus corpomaternidades, inscribiéndose en sus cuerpos como heridas abiertas que las transforman. Cuarto, la vulnerabilidad (Butler, 2010) se manifestó en ambas al estar expuestas a la pérdida irreparable de sus hijos, evidenciando su condición relacional e interdependiente. Finalmente, el quinto proceso mostró su precariedad (Butler, 2010), pues ambas maternan y sufren en contextos que no garantizan las condiciones mínimas para sostener la vida, el duelo ni el cuidado, enfrentándose a la impunidad, la exclusión y el abandono.

Al retomar los argumentos desarrollados a lo largo de este capítulo, es posible afirmar que el objetivo planteado en la pregunta de investigación no solo fue alcanzado, sino que abrió un horizonte de lectura crítica donde la categoría de corpomaternidad demostró su potencia como herramienta teórica y analítica capaz de situar la experiencia materna encarnada en el centro del análisis literario. Este enfoque permitió visibilizar su devenir plural, sus múltiples materializaciones y su inscripción en estructuras materiales, afectivas, simbólicas y políticas, desbordando así cualquier interpretación reduccionista o esencialista de la maternidad. Al ser leídas desde este panorama, *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019) reafirman la urgencia de construir aproximaciones literarias que reconozcan la agencia y complejidad de los cuerpos maternos, abriendo nuevos caminos para pensar, nombrar y sostener sus existencias dentro y fuera de la literatura.

Si bien este proyecto de investigación doctoral logró construir un marco teórico, conceptual y analítico para repensar la maternidad desde la categoría de corpomaternidad y aplicarla al análisis de sus representaciones literarias, es fundamental reconocer sus límites, omisiones y los múltiples caminos que deja abiertos para futuras investigaciones. En este sentido, un primer límite reside en el alcance de los objetos de estudio analizados. Aun cuando *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019) permitieron profundizar en la construcción de corpomaternidades no hegemónicas en contextos de violencia, precariedad y exclusión, un siguiente paso consistiría en ampliar el análisis hacia otras geografías, temporalidades y formas narrativas para explorar cómo se materializan las corpomaternidades en otros registros literarios y en otros marcos culturales, por ejemplo, en obras escritas por mujeres indígenas, afrodescendientes, migrantes o de disidencias sexogenéricas en otros contextos.

Asimismo, es importante reconocer que el análisis literario de las corpomaternidades representadas en *Las malas* (2019) y *Casas vacías* (2019) podría haberse expandido aún más. En el caso de *La Tía Encarna*, habría sido posible ahondar en otras emociones que atraviesan su experiencia corpomaterna, más allá del amor y el miedo, como la vergüenza, la rabia o la esperanza, así como analizar su vínculo corpomaterno con sus hijas travestis, a quienes cuida, nombra y protege desde un lugar materno colectivo que reconfigura los límites normativos de la maternidad. Por su parte, en *Casas vacías* (2019), se podrían haber explorado otras emociones encarnadas por las protagonistas, como el amor, la desesperanza o el resentimiento, así como analizar con mayor detenimiento la representación del espectro autista en el hijo, reflexionando sobre cómo su condición atraviesa, moldea y complejiza las materializaciones corpomaternas. De igual manera, el análisis podría haberse ampliado al estudio de otras figuras maternas representadas en la novela, como la suegra de la primera protagonista, quien encarna un duelo materno tras el feminicidio de su hija, configurando otra forma de corpomaternidad marcada por la pérdida y el despojo. Empero, estos vacíos no invalidan los hallazgos alcanzados, sino que señalan la potencia expansiva de la corpomaternidad como herramienta analítica, enfatizando su capacidad para seguir generando nuevas lecturas, preguntas y aproximaciones que abracen la infinita diversidad de las experiencias maternas.

De igual forma, la presente tesis no abordó las maternidades comunitarias o colectivas, aquellas que desbordan la concepción individualista de la maternidad al inscribirse en sistemas de crianza compartida y cuidado mutuo, ni tampoco exploró con la experiencia corpomaterna de las personas transmasculinas y no binarias gestantes, cuyas existencias desestabilizan radicalmente el régimen cisheteronormativo de la maternidad. ¿Cómo se materializa la corpomaternidad cuando emerge en cuerpos masculinizados o en personas no binarias? ¿Qué

emociones, violencias, resistencias y potencias la configuran en estos casos? Por otro lado, no se abordó la relación de la corpomaternidad con la discapacidad y la neurodivergencia, un campo que exige investigaciones que exploren cómo las experiencias maternas se configuran desde cuerpos que, además de maternar, encarnan otras formas de diferencia corporal y cognitiva. ¿Cómo pensar la corpomaternidad en mujeres, personas trans* o no binarias neurodivergentes? ¿Qué tensiones, agenciamientos y cuidados emergen allí?

Por último, un horizonte posible para futuros trabajos sería el desarrollo de la corpomaternidad como herramienta pedagógica y política más allá del ámbito literario, aplicándola a la antropología, los estudios culturales, la filosofía y la práctica activista para pensar otras formas de nombrar, acompañar y dignificar las experiencias maternas desde su infinita pluralidad, contradicción y complejidad inabarcable. En este sentido, esta tesis no pretende responder todas las interrogantes, sino generar más preguntas y sostener un diálogo inacabable. Si algo enseña la corpomaternidad como categoría es que ningún cuerpo materno puede reducirse a una verdad cerrada; cada corpomaternidad es, en sí misma, una pregunta encarnada, un llamado urgente a seguir pensando, narrando y escribiendo sus múltiples formas de existencia.

VIII. Bibliografía

- Ahmed, Sara. (2017). *La política cultural de las emociones*. Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Alaimo, Stacy. (2010). *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self*. Indiana University Press.
- Barad, Karen. (2023). *Cuestión de materia*. Ediciones Holobionte.
- Bergmann, Emilie. L. (1995). *Mujer y lenguaje en los siglos XVI y XVII: Entre humanistas y bárbaros*. *Centro Virtual Cervantes*. Berkeley.
- Braidotti, Rosi. (2000). *Sujetos nómades*. Editorial Paidós.
- Braidotti, Rosi. (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Editorial Gredisa.
- Butler, Judith, Zeynep Gambetti & Sabsay, Leticia. (2016). *Vulnerability in Resistance*. Duke University Press.
- Butler, Judith. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith. (2008). *Vulnerabilitat, supervivència/Vulnerability, Survivability*. CCCB.
- Butler, Judith. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu Editores.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Editorial Taurus.

- Butler, Judith. (2021). *Deshacer el género*. Ediciones Culturales Paidós.
- Butler, Judith. (2024). *Who's afraid of gender?* Farrar, Straus and Giroux.
- Cano Abadía, Mónica. (2015). *Nuevos materialismos: Hacia feminismos no dualistas*. Oxímora
 Revista Internacional de Ética y Política, (7), pp. 34-47.
- Carbonell, Neus, & Torras, Meri. (1999). *Feminismos literarios*. Arco Libros.
- Chodorow, Nancy. (1984). *El ejercicio de la maternidad: Psicoanálisis y sociología de la
 maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Gedisa.
- Coole, Diana, & Frost, Samantha. (2010). *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Duke
 University Press.
- Crenshaw, Kimberlé. (1989). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and
 violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Dávila, Amparo. (2001). El último verano. En *Árboles petrificados*, pp. 205-209. Editorial
 Planeta.
- De Beauvoir, Simone. (2016). *El segundo sexo*. Penguin Random House.
- De Miguel, Ana. (2011). Los feminismos a través de la historia. *Mujeres en red*.
<https://www.nodo50.org/mujeresred/historia.htm>
- Descartes, René. (1997). *Las pasiones del alma* (J. A. Martínez Martínez, Ed. y Trad.). Editorial
 Tecnos. (Trabajo original publicado en 1649).
- Diéguez, Ileana. (2020). “Política de la imaginación o ahora los muertos buscan a los vivos”. En C.
 Mendoza-Álvarez, P. Reyna Esteves & C. Robledo Silvestre (Eds.), *De las fosas clandestinas a
 la tumba vacía* (pp. 115-132). Universidad Iberoamericana.

- Domínguez Rubio, Nora. (2004). *Las representaciones literarias de la maternidad. Literatura Argentina: 1950-2000* (Tesis de licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Donath, Orna. (2016). *Madres arrepentidas. Una mirada radical a la maternidad y sus falacias*. Reservoir Books.
- Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños
- Firestone, Shulamith. (1976). *La dialéctica del sexo*. Kairós.
- Freud, Sigmund. (1920). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En *Obras Completas*, CXII, 3144-316. Amorrortu.
- Gálligo Wetzel, Agustina. (2020). Formas de aparición en Las malas de Camila Sosa Villada. *Revista Landa*, 8(2), 51-78.
- García Rodríguez, Sara. (2024). Herramientas Eficaces para el Análisis Literario en Lengua Española. *Instilassalinas.es*. Recuperado de https://instilassalinas.es/herramientas-para-el-analisis-literario-en-lengua-y-literatura-espanola/?expand_article=1
- González, Anahí Gabriela. (2019). Deshacer la especie: Hacia un antiespecismo en clave feminista queer. *Revista TEL*, 10(1), 18-38. <https://doi.org/10.1234/tel.2019.12345>
- González, Anahí Gabriela. (2020). Precariedad, feminismos antiespecistas y alianzas multiespecies. En J. J. Gomes da Rocha (Ed.), *Nós e os outros animais: sociabilidades e normatividades multiespécies* (pp. 369-389). Editora UFPB.
- Grosz, Elizabeth. (1989). *Sexual Subversion. Three French Feminists*. Allen & Unwin.

Grosz, Elizabeth. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.

Grosz, Elizabeth. (2018). Sexual difference and the problem of essentialism. *Center for Cultural Studies*. <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-5/elizabeth-grosz/>

Guerrero Mc Manus, Siobhan & Muñoz Contreras, Leah. (2023). Ontopolíticas del cuerpo sexuado. En César Torres, Marta Cabrera y Fernando Ramírez (coords.), *Encrucijadas del Género y la diversidad sexual* (pp. 35-67). UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Hansen, Elaine Tuttle. (1997). *Mother Without Her Child: Contemporary Fiction and the Crisis of Motherhood*. Universidad de California.

Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.

Hill Collins, Patricia, & Bilge, Sirma. (2016). *Interseccionalidad*. Ediciones Morata.

Hill Collins, Patricia. (1987). The meaning of motherhood in Black culture and Black mother/daughter relationships. *SAGE: A Scholarly Journal on Black Women*, 4(2), 3–10.

Hill Collins, Patricia. (1990). Black feminist thought in the matrix of domination. En *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (pp. 221–238). Unwin Hyman.

Hill Collins, Patricia. (1994). Shifting the center: Race, class, and feminist theorizing and motherhood. En E. N. Glenn, G. Chang, & L. R. Forcey (Eds.), *Mothering: Ideology, experience, and agency* (pp. 45-65). Routledge.

- Hird, Myra. (2004). Feminist Matters. New Materialist Considerations of Sexual Difference, *Feminist Theory*. SAGE Publications, 5 (2), pp. 223-232.
- hooks, bell. (2020). *Teoría feminista: De los márgenes al centro*. Traficantes de Sueños.
- Irigaray, Luce. (2009). *Este sexo que no es uno*. Editorial AKAL.
- Jagger, Gill. (2015). The new materialism and sexual difference. *Journal of Women in Culture and Society*, 40(2), 321-342. The University of Chicago.
- León, Carolina. (2019). Presunciones que no han sido examinadas. En A. Rich, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución* (pp. 15-25). Traficantes de sueños.
- Leonardo-Loayza, Richard Angelo. (2020). Maternidades proscritas, mandatos sociales y violencia en la novela *La perra*, de Pilar Quintana. *Estudios de Literatura Colombiana*, 47, 151-168.
- Leonardo-Loayza, Richard Angelo. (2021). La madre no normativa en *Los ingravidos*, de Valeria Luiselli; *La perra*, de Pilar Quintana y *Casas vacías*, de Brenda Navarro. *América sin Nombre*, 27, 70-86.
- Leonardo-Loayza, Richard Angelo. (2022). Maternidad no normativa, violencia y desapariciones forzadas en *Casas vacías* de Brenda Navarro. *Desde el Sur*, 14(3), 1-21.
- López Molina, Antonio M. (2012). *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Escolar y mayo editores.
- Mayorga Águila, Rosa Valentina. (2022). Maternidades robadas y suplantadas en *Casas vacías*, de Brenda Navarro. *Revista México Interdisciplinario*, 2, 1-16.
- Mèlich, Joan-Carles. (2010). *El otro de sí mismo. Por una ética desde el cuerpo*. Universidad Autónoma de Barcelona.

- Muñoz Contreras, Leah. (2018). Materializar lo trans: Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista. En A. Pons Rabasa & S. Guerrero Mc Manus (Eds.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 79-98). UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Nettel, Guadalupe. (2020). *La hija única*. Editorial Anagrama.
- Ostriker, Alicia. (2007). Una suposición atrevida: maternidad y poesía. En Davey, M. (Ed.), *Maternidad y creación* (pp. 163-170). Alba Editorial.
- Paterna, Consuelo, & Martínez, Carmen. (2005). *La maternidad hoy: Claves y encrucijada*. Minerva Ediciones.
- Platón. (1988). *República* (C. W. Gersen, Trad.). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado en 380 a.C.)
- Pons Rabasa, Alba. (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: Un archivo etnográfico de la normalización trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México.
- Prado Garduño, Gloria María. (2023). De la vivencia a la autobioficción: Las malas de Camila Sosa Villada. *Devenires: Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, 24(47), 189-203.
- Puga, María Luisa. (1981). Joven madre. En *Accidentes* (pp. 205-209). Martin Castillas.
- Pujalví, Camila. (2023, 9 de agosto). ¿Lactancia masculina? Un fenómeno publicado en un estudio asegura que es posible. *La Razón*. https://www.larazon.es/actualidad/lactancia-masculina-fenomeno-publicado-estudio-asegura-que-posible_
- Quintana, Pilar. (2017). *La perra*. Penguin Random House.
- Rea Gómez, Daniela. (2023). *Fruto*. Ediciones Antílope.

- Revelles-Benavente, Beatriz. (2024). Nuevo materialismo feminista. En N. Golubov (Ed.), *Arte-factos para los estudios literarios* (pp. 379-394). UNAM, Centro de investigaciones sobre América del Norte.
- Rich, Adrienne. (2019). *Nacemos de mujer: La maternidad como experiencia e institución*. Traficantes de Sueños.
- Romero Guzmán, María Lizet, Tapia Tovar, Evangelina & Meza Márquez, Consuelo. (2020). Abanico de maternidades: Un estado del arte desde los aportes feministas. *Debate Feminista*, 59(1), 143-165.
- Rose, Jaqueline. (2018). *Madres: Un ensayo sobre la crueldad y el amor*. Ediciones Siruela.
- Saldívar, Samuel G. (1985). *Evolución del personaje femenino en la novela mexicana*. University Press of America.
- Scott, Joanne. (1988). Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría postestructuralista. En *Feminist Studies*, 14(1), 217-238.
- Segato, Rita Laura. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Soledad, Yáñez, & Soledad, Sabrina. (2013). La institución de la maternidad como bastión del heteropatriarcado: Reflexiones situadas y puntos de quiebre. En XIV Jornadas Interescuelas, Universidad Nacional de Cuyo.
- Soler Casellas, Silvia. (2018). Hacia una etnografía de la inclinación: Afecto y cuerpo en la economía informal del centro de la Ciudad de México. En Alba Pons Rabasa & Siobhan Guerrero Mc Manus (Eds.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 79-98). UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Sosa Villada, Camila. (2019). *Las malas*. Editorial Tusquets.

- Spillers, Hortense. (1987). Mama's baby, papa's maybe: An American grammar book. *Diacritics*, 17(2), 64-81.
- Spinoza, Baruch. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Editorial Trotta. (Trabajo original publicado en 1677).
- Tagle, Tania. (2023). *Germinal*. Penguin Random House.
- Torras, Meri. (2007). El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia. En M. Torras (Ed.), *Cuerpo e identidad I*. Ediciones UAB.
- Venegas, Socorro. (2019). *La memoria donde ardía*. Editorial Páginas de Espuma.
- Vivas, Esther. (2021). *Mamá desobediente: Una mirada feminista a la maternidad*. Ediciones Godot.
- Vivero Marín, Cándida Elizabeth. (2016). “Género y teoría literaria feminista: herramientas de análisis para la aproximación social desde la literatura”. En *Sincronía*, Revista de Filosofía y Letras, Año XX. Número 70 Julio-Diciembre 2016.
- Vivero Marín, Cándida Elizabeth. (2022). Violencia inter e intragenérica en Casas vacías, de Brenda Navarro. En M. C. D. Cuecuecha Mendoza & A. Sáenz Valadez (Coords.), *Miradas diversas: La violencia de género desde las humanidades* (pp. 89-108). Silla vacía Editorial.
- Wolf, Naomi. (1992). *El mito de la belleza*. Ediciones Salamandra.
- Zapata, Isabel. (2021). *In vitro*. Almadía Ediciones.
- Zea, Sendai. (2022, 31 de octubre). 2 de cada 3 niños, niñas y adolescentes de América Latina y el Caribe sufren violencia en el hogar. *UNICEF América Latina y el Caribe*.
<https://www.unicef.org/lac/comunicados-prensa/2-de-cada-3-ninos-ninas-y-adolescentes-de-america-latina-y-el-caribe-sufren-violencia-en-el-hogar>