



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

Influencia de la cultura de la violación en el desarrollo de
identidades masculinas

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A (N)

Cesar Misael Trujillo Hernández

Directora: Dra. Nélide Padilla Gámez

Dictaminadores: Dra. Laura Evelia Torres Velázquez

Dra. Yuma Yoaly Pérez Bautista



Los Reyes Iztacala, Edo de México, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Basado en la teoría que sustenta mi tesis: aprendemos de manera directa e indirecta con todo aquello que nos rodea e interactuamos, así nos formamos como personas; romantizando esta teoría, prácticamente somos quienes somos por aquellas personas con quienes hemos tenido cualquier tipo de relación. Justo así me siento en estos momentos, armado por cada una de las personas que he amado. Me siento agradecido profundamente por ello, así que...

Mamá, Papá, lo estamos logrando. Son mi base, mi sustento. Los amo.

Hermana, eres mi gran inspiración. Te amo.

Abuelitos, soy tan afortunado por tenerlos. Tíos y tías, primos y primas. Agradezco siempre su apoyo.

Doctora Nélide y grupo de sinodales, les admiro y respeto tanto en lo profesional como en lo personal.

Mau, Sheyla, Ángel, Aleydis, Eugenia, Juli, Tavo, Diego, Les, tantas amistades que no termino con quienes reí y lloré.

De corazón, gracias.

Índice

Introducción	1
Ser hombre como parte de las relaciones de género: formación de masculinidades ...	3
Ser hombre a través del tiempo	10
Masculinidades tradicionales	17
Nuevas masculinidades	19
Aportes psicológicos sobre identidad	21
La caja de la masculinidad	24
Teoría del aprendizaje social en el desarrollo de identidades masculinas	26
El aprendizaje de la violencia como factor identitario masculino	30
Bases teóricas para el aprendizaje de la violencia	31
Consecuencias de la reducción de la masculinidad mexicana a la violencia.....	34
Cultura de la violación como apología del delito	39
Violencia sexual	41
Normalización de la cultura de la violación	47
Antecedentes culturales de la violación	49
Violencia sexual en canciones y relatos	54
Cultura de la violación en medios audiovisuales	60
¿La pornografía son violaciones grabadas?	65
La deuda de la psicología con las víctimas de violación	72
Contenido erótico de la cultura de la violación: de la fantasía a lo real.....	74
El placer sexual dentro de la violación	78
Violación como búsqueda de poder	82
Masculinidades inmersas en la cultura de la violación	87
Cuerpos que importan en la cultura de la violación	90
Hombres que compran cuerpos	93
Cuerpo femenino desde la mirada social	96
Teorías de la cultura de la violación	100
Marta Burt: primeros aportes en estudios de la cultura de la violación	100
Rita Segato: el mandato masculino de violar	103
El mandato masculino de violación como alivio psicológico	106
Cultura de la violación como una cuestión sociopolítica	109
Minorías en la cultura de la violación	111
Subversión del género y la cultura de la violación	115
Estrategias en contra de la cultura de la violación	118
Conclusiones	124
Bibliografía	127

Introducción

El concepto “cultura de la violación” se originó a mediados de los años setenta bajo la bandera feminista en el primer libro de consulta para mujeres cuyo nombre era *Rape* (violación en español), protestando en contra de la glorificación de la violencia sexual expuesta en diversos medios de comunicación y la cultura popular, hacia las mujeres y el estigma a quienes la sufrieron y no a quién la realizó (Miralles, 2020).

Estos medios presentan contenido usualmente machista, misógino y sexista, mostrando la violencia sexual como un acto natural. Son de gran influencia pues la interacción de los individuos con este tipo de contenido internaliza la información recibida, volviéndose un modelo significativo en la formación de diferentes identidades bajo la teoría de aprendizaje social de Bandura (1986), por lo que ver el contenido de la cultura de la violación hace susceptible a que reproduzca este mismo contenido, de tal forma que se normalice pese a ser un tema de gravedad en sentido de seguridad social y salud pública.

Exponer el contenido de la cultura de la violación en esos medios suele justificarse bajo el manto de “no es real”, pero estas respuestas influyen en la concepción de la violencia sexual y/o la violencia de género, pues se generan ideas que normalizan el tema, para lo que Marta Burt (1980) propuso el estudio de los mitos de violación centrándose en el violador y analizando posibles actitudes cognitivas que pudiesen facilitar las agresiones sexuales a mujeres. Por su parte, Rita Segato (2003) expone el *mandato masculino de violar*, que hace pensar la violación como una conducta normativa masculina, pues este mandato expresa un precepto social en el que el hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, concluyendo que el problema de la violación se convierte en problema de las masculinidades, conjurando

la siguiente hipótesis: el hombre “*debe* violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía” (pp. 37-38).

Tomando estos aportes, es importante mencionar que, aunque la violación sea un delito, no se tocan temas legales puesto que la intención no es tipificar en lo legal, más bien, se cuestiona y se critica al sistema social y cultural que permite la violación (Garrido, 1989).

Es por ello que este trabajo pretende documentar información y provocar críticas reflexivas para generar aportes que permitan un estudio exclusivo de la cultura de la violación y sus componentes, que pueda partir a distintas realidades sociales, principalmente a la mexicana, para un consecuente cuestionamiento sobre uno mismo y el actuar frente a problemáticas de esta índole. Pese a referenciar diferentes ciencias sociales, hacer el presente como un trabajo de psicología tiene por intención influenciar en lo individual a partir de una autocrítica reflexiva sobre lo que se consume o se comunica que pueda hacer alusión a la violación y así evidenciar la cultura de la violación, visibilizar la gravedad del acto, dejar de justificarlo y no presentarlo como placentero a tal grado de considerar la violencia sexual como seductora y deseable (Núñez & Ríos, 2020). Para lograr este objetivo se trabajan tres capítulos: el primero se titula “Ser hombre como parte de las relaciones de género: formación de masculinidades”, haciendo un recorrido psico-socio-histórico-cultural sobre el desarrollo de identidades masculinas; el segundo es “Cultura de la violación como apología del delito”, para definir, exponer y analizar la cultura de la violación; por último, en el capítulo “Masculinidades inmersas en la cultura de la violación” se hace la suma de los dos capítulos anteriores a partir de aportes teóricos que permitan reflexionar y proponer un actuar social e individual.

Ser hombre como parte de las relaciones de género: formación de masculinidades

Antes de entrar al estudio del hombre en las relaciones de género, es menester resaltar un problema al trabajar temas de género que fue señalado por la socióloga Connell y que la colombiana Eleonor Faur (2004) secundó: el sistema de análisis no es neutral en términos de género. Esta problemática afecta a los estudios de diferentes maneras, principalmente en la ausencia de objetividad a causa de una preferencia y apoyo a la masculinidad por sobre la feminidad, el efecto se puede ver de dos formas: señalando lo negativo de las mujeres como razón del por qué estudiarlas, y que los resultados y lo teórico no son del todo confiable pues existe sesgo entre lo que se quiere mostrar y su trasfondo cultural.

Schongut (2012) señala que, cuando la ciencia se encuentra en una sociedad patriarcal y se contextualiza por un machismo inminente, sus investigaciones quedarán influenciadas por la misma cultura patriarcal pues, aunque carezcan de fundamentos, el resultado se verá como justificación de discriminación y violencia. No está de más señalar que, aunque el texto tome una perspectiva de género, puede que sus fuentes bibliográficas cuenten con un marco referencial diferente derivado de su época y de la misma sociedad contextualizada en el machismo. Por ende, el presente escrito se presenta con un análisis que parte desde la perspectiva de género, y aunque el tema sea la masculinidad, queda claro que también se hablará de feminidad y feminismo sin pretender tomar sus espacios de lucha y resistencia.

Los estudios feministas y de la mujer fueron los primeros en evidenciar las condiciones socioculturales desiguales inmersas en sociedades, si bien, existen evidentes diferencias biofisiológicas entre un hombre cis y una mujer cis no son razones suficientes para justificar las inequidades y la dominación que perjudica a las mujeres por el simple hecho de serlo. Simone de Beauvoir en los años 50's da pauta a hablar de género, y ya no

meramente del sexo con su emblemática frase “las mujeres no nacen mujer, se hacen mujer y aprenden a ser mujer”, base que comienza un trayecto intelectual desnaturalizando una construcción que va más allá de un determinismo biológico. Tras estos primeros pasos se tratan temas sobre feminidad y masculinidad como constructos sociales y culturales dependientes del contexto geográfico y temporal.

Esta diferencia social origina un orden específico de desigualdades que surge de la misma organización social y se ejerce a través de caminos esencialmente simbólicos dentro de una estructura patriarcal encabezada por los hombres que pertenecen a una clase privilegiada; por la forma de esta jerarquía y el poder unidireccional, se le da el nombre de *violencia estructural* a todas las formas de desigualdades e inequidades simbólicas y/o físicas ejercidas aunque sean difíciles de ver y entender (Schongut, 2012; Tovar-Hernández & Rocha 2012).

Tras revelar esta serie de temas desde el mundo de la mujer, se hizo notable un factor común que unía toda desigualdad y violencia estructural en general: el sistema patriarcal, nombre que recibe el sistema de sociedades mayormente occidentales que permiten y premian el uso de privilegios masculinos por sobre quien no lo es o lo es en menor grado. Estos procesos históricos se comenzaron a problematizar teniendo en la mira a quien no es el único que forma parte del sistema patriarcal, pero sí quién ejerce mayormente la violencia: el hombre, siendo ahora él el objeto de estudio.

Las investigaciones sobre masculinidades han posibilitado explicaciones sobre el comportamiento de los hombres en dos ejes, el primero es sobre *poder* y el segundo es sobre el *cómo* se ejerce ese *poder* (Olavarría, 2005). Sin embargo, hay que recordar que la masculinidad conlleva más que poder, pues se conforma por creencias, actitudes, ideas, etc., sobre lo que es y/o no es ser hombre, por lo que resulta importante comprender su

formación como identidad, bajo la premisa de Simone de Beauvoir, no hace falta nacer con un pene para ser hombre (Hardy & Jiménez, 2001) ya que la masculinidad no es un objeto dado, sino que se construye, se aprende y se practica (Faur, 2004).

Carrillo y Revilla (2010) encuentran una serie de premisas que regulan el *deber ser* de los hombres: la primera premisa es que *el hombre debe ser importante*. Instituciones como la economía, la salud, e incluso la iglesia, lo respaldan, pues la importancia masculina es el resultando de dominación incuestionable por el sobre valor agregado al varón en los puntos de virilidad, siendo éste el merecedor de la punta de la estructura social, como aquel que tiene mayor cantidad y calidad lo que otros no pueden, llámese bienes económicos, materiales o personas (Schongut, 2012).

La segunda premisa sostiene que *el hombre es arriesgado*. La constante necesidad de reafirmación de la masculinidad se calma con rituales para demostrar la virilidad a uno mismo, que otros hombres la confirmen y demeritar la virilidad de otros. Estos rituales no son hacer cualquier actividad, es más, no en todas las sociedades son los mismos rituales, pero la finalidad es que la masculinidad *debe* pasar por pruebas simbólicas y testigos que confirmen para ser (Faur, 2004).

La tercera premisa dicta que *el hombre no tiene emociones*. Para los hombres la educación emocional es mínima o nula, expresar cierta gama de emociones se connota negativo y se castiga con consecuencias que bajan el puntaje en el ranking de virilidad, es decir, *se ejerce violencia por ser menos hombre*. En consecuencia, los hombres no saben expresar otras emociones más que el enojo y la furia, a su vez tiene dos efectos relacionados: primero provoca que los hombres tengan poco control sobre la expresión de las emociones, reduciendo su abanico de respuestas, incrementando la posibilidad de

externar violencia; segundo, se vuelve incapaz o poco competente para enfrentar momentos de la vida que exigen la gama de emociones que se infravaloró (Martínez-Munguía, 2013).

La cuarta premisa, a diferencia de las anteriores, no se trata de cómo debe ser, sino cómo *no debe ser*. En síntesis, los varones no solo deben hacer lo mencionado en las premisas anteriores, sino deben evitar hacer lo pensado como femenino lo que deja la masculinidad reducida a la dureza, agresividad y ausencia de emociones porque lo contrario es una falta al código viril (Téllez & Dolores, 2011).

Desde las primeras sociedades en la familia y la escuela, a los hombres se les enseñan indirectamente las premisas para ser hombres (Carrillo & Revilla, 2010), aunque existen diversos grupos que niegan la estructura patriarcal, grupos primeramente encabezados por varones conservadores o biologicistas, defendiendo el orden social y estructural de la familia tradicional; están aquellos que niegan los privilegios masculinos, son abiertamente antifeministas y anti políticas sobre temas de género, por lo tanto, repelen toda teoría que contenga información de estas perspectivas, aunque se ignore el contenido. Gracias a estas posiciones, hombres y mujeres reniegan términos de género, ellas dicen no estar representadas en movimientos sociales y ellos se niegan a perder los privilegios, sobre todo por la confusión de que los temas de género son para las mujeres, en su consecuente, no son para hombres, por lo tanto, se demeritan e ignoran. La antropóloga feminista Marcela Lagarde (1996) menciona esta contraparte renegada al cambio social y estructural con las siguientes palabras:

“La perspectiva de género exige además nuevos conocimientos. Irrita a quienes no quieren aprender, estudiar y hacer esfuerzos intelectuales, a quienes quieren todo facilito, simple y esquemático. Como exige pensar de otra manera y desarrollar comportamientos distintos y un nuevo sentido de la vida, choca también la perspectiva con quienes creen que es una técnica o una herramienta

para hacer su trabajo un requisito nada más. Molesta, indudablemente a quienes piensan que la perspectiva de género no les toca: que deben modificarse las mujeres objeto de los análisis o de las políticas. Se equivocan. Estas perspectivas exigen de mujeres y hombres, toda la puesta en movimiento y cambios personales, íntimos y vitales que no son aceptados por muchas personas que hoy usan el género como si fuera una herramienta técnica, neutra y edulcorable” (p. 20).

Sin embargo, y aunque la autora pronuncia la responsabilidad masculina en el cambio social, no quiere decir que ellos formen parte del movimiento feminista, pues su papel en la revolución social no es apropiarse de una lucha que no le corresponde, sino desde un actuar con la posición propia, pues el hecho de que el sistema patriarcal y el machismo les afecte también a los hombres, no es sinónimo de la lucha que enfrentan las mujeres.

Tratando de entender, pero sin justificar el comportamiento de hombres que demeritan movimientos sociales femeninos, se ha llegado a la conclusión que los estudios sobre las masculinidades no cobran fuerza porque no están desarrollados a la par de movimientos sociales masivos masculinos (López & Güida, 2000). Estos hombres se toman muy apecho su papel de hombres desde los roles tradicionales ejerciendo sus premisas al pie de la letra, aprovechando sus privilegios para *hacerse más hombres*, producto de un tipo de masculinidad denominada *hegemónica*, en referencia al poder y posicionamiento simbólico en relación con el orden de género (Guevara, 2008) y no solo entre hombres pues existen diferentes modelos de la masculinidad (CNDH, 2018; Faur, 2004; Olavarría, 2005; Schongut, 2012).

El punto de desencadenar los diferentes modelos de masculinidades es hacer hincapié a la existencia de diferentes formas de ser hombre, de lo contrario se diría que cualquier hombre es el modelo de El Hombre. Al saber que un hombre puede ejercer *poder* sobre otros, se comprende que hay formas de ser hombre tantas como hombres hay en el

mundo. Pero, si cada cultura tiene una concepción distinta de ser hombre, y esta misma puede ser modificada por el tiempo, ¿por qué la hegemónica es usada por autores de diferentes países?, porque hay diferentes formas de ser hombres, pero los conflictos sobre la sociedad patriarcal no son exclusivos según zonas geográficas, eso no quita que varíen de sociedad en sociedad, pero evidencia influencias culturales y herencias identitarias (Pacheco, 2020).

No obstante, es erróneo confundir que el machismo y la misoginia son las únicas formas de ejercer el *poder*, es más, solo son estilos de manifestación de, peor aún es señalarlas como condiciones individuales, pues sería reduccionista no tomar en cuenta las relaciones sociales. Por otro lado, decir que todo es construcción social también es reduccionista y resta responsabilidad de los individuos, incluso se puede asumir que es un acto de opresión a los hombres porque así son por su entorno social; similar al intento de patologizar a los violadores. El problema que se tuvo cuando todo era determinismo biológico se volvió en un determinismo social; por lo tanto, en el presente se invita a reflexionar la propuesta de trabajar sobre los varones, teniendo como base argumentativa que la masculinidad conlleva un poder en el cuerpo, en la conducta y sobre la subjetividad tanto de hombres como de mujeres impartido por el sistema (Guevara, 2008; Olavarría, 2005).

En consecuencia, Connell tiene una propuesta del estudio de la masculinidad en singular. Lo mencionado por la socióloga se debe a que la masculinidad es una dimensión del orden de género en referencia a la estructura de las relaciones sociales, en otras palabras, las masculinidades responden a configuraciones de prácticas de género, lo que implica que exista una disposición a las posiciones de género que repercute directamente en la experiencia corporal y cultural. Por otro lado, autores nombran las masculinidades en

plural como las diferentes formas de ser hombre que parten de la premisa de que existen diferentes estilos de ejercer y vivir la masculinidad, aunque solo haya una aceptada, pero siempre resaltando que se construye dentro de las relaciones de género y es imposible concebirla fuera de esta y de los contextos institucionales (Faur, 2004).

Lo escrito hasta este punto es para concluir que la masculinidad es una unidad analítica y una parte de las relaciones de género. Tomando en cuenta la definición de género de Guevara (2008), se hace referencia a una “categoría del análisis social que permite identificar la forma en que se organizan las relaciones sociales con base en la diferencia sexual” (p. 75), siendo un eje que permite y replica desigualdad social basada en la relación binaria de lo masculino-femenino en planos físicos y simbólicos. Usar la masculinidad como concepto fuera de orden de género suele resultar en escalas que *midan* la masculinidad y la feminidad, pero termina en críticas por la insuficiencia teórica y cierto carácter sexista que impone indicar que todo está basado en roles de género, término rechazado por intelectuales feministas (Faur, 2004; Schongut, 2012). Continuando con Guevara (2008), abordar la masculinidad como parte de las relaciones de género permite comprender las dimensiones individuales y sociales, así como comprender el género con otras articulaciones como la clase económica, la etnia, etc., sin dependencia entre estos como estructuras autónomas de poder, además enfatiza toda estructura institucional como la económica, la política, la religión, entre otras, para la formación de las masculinidades, y por último permite estudiar las acciones sociales en términos individuales y colectivos dentro de un marco contextual en la sociedad.

En este estricto sentido, el ser hombre o ser mujer pasan a tener una posición política, tomando el uso del poder con relación al uso del cuerpo propio y de otros (Olavarría, 2005). De cualquier forma, la masculinidad, la feminidad y demás términos

sociales son dinámicos, es decir, se modifican con el paso del tiempo, y al ser relacional la interacción entre ambos, significa que si uno se modifica otro se modifica, por lo tanto, se modifica también el orden social. El más claro ejemplo, y el que compete en su totalidad con el presente trabajo, es el hombre mexicano: ya sabiendo que las normas sociales rigen la vida varonil, la masculinidad en México carga con la herencia identitaria de la misógina y el machismo en relación de dominación-subordinación regulada por instituciones como el Estado y la iglesia, sin embargo, el cambio en las relaciones es un proceso que pone en riesgo la masculinidad, fomenta la crisis por la propuesta de nuevas formas de relaciones intra e intergénero (Tovar-Hernández & Rocha, 2012). Así, los hombres son parte de la relación de género modificada por un importante movimiento femenino (feminista) que a su vez obliga a un cambio en el paradigma del ser hombre que suele molestar, irritar e incluso generar las respuestas esperadas: violentas, tan violentas cómo se les enseñó, tanto como se les reforzó, tal como el mundo y el patriarcado les permite.

Ser hombre a través del tiempo

La masculinidad es dinámica, y con ella sus modelos, sus estereotipos y el ideal masculino. Insistiendo en el apartado anterior, la masculinidad forma parte de las relaciones de género, así que, si cambia la feminidad, o algún otro constructo social como la economía o la política, hay repercusiones en la masculinidad; evidentemente el hombre moderno no es el mismo que el que existió hace 50 años, por lo tanto, las relaciones de género tampoco son iguales (Olavarría, 2005; Tovar-Hernández & Rocha, 2012).

Históricamente hay diversos sucesos que afectaron indirecta o directamente las relaciones de género, como la carencia de hombres durante la Segunda Guerra Mundial que obligó a las mujeres a ejercer labores fuera del hogar, incluso la Revolución Francesa es

considerada como uno de los hitos más importantes para la igualdad política entre hombres y mujeres (Ruiz, 2005).

Por su parte, México, un país con desarrollo propio interrumpido por un obligado cambio de cultura, se ve huérfano creado de una mezcla entre la carga del valor cultural indígena y la huella española, a lo que diversos autores atribuyen como el origen del machismo por la transculturización dramática y violenta. La conquista llevó a extranjeros a ejercer sus creencias sobre las ruinas arqueológicas, se impuso un idioma completamente extraño y una religión con diferencias monumentales. Se impone la cultura en donde el indígena y la mujer son infravalorados, tantos que son los recuerdos para el criollo y el mestizo que hay supremacía sobre el vencido (Lugo, 1985). Por esto se presenta un análisis en dos ejes: el primero con un bagaje histórico-crítico sobre la relación política hombre-mujer, el segundo a partir de estereotipos del hombre a través de sus relatos literarios en México y la influencia de la cultura popular mundial.

Analizando la situación histórica, el papel del hombre es discriminatorio, pues son ellos quienes negaron los derechos a la mujer para no permitir su paso a la política a menos que sea por un bien propio, como lo hizo Felipe Carrillo Puerto al intentar seguir en el poder con el nombre de su hermana en 1926 (Ruiz, 2005). En este sentido, el papel del varón es decidir cuándo y dónde la mujer puede participar. Banalmente hay un ejemplo en los deportes y actividades que se les pensaba ajeno a ellas como el voto, sobre todo es evidente cuando se rechazan políticas públicas que benefician a las mujeres, por ejemplo la eliminación del IVA en productos de higiene femenina y la interrupción legal y gratuita del embarazo, propuestas en pro de la salud y de la economía; sobre todo fue evidente cuando en el 2020 se realizó el paro nacional de mujeres el 9 de marzo, un día después de la conmemoración del día de la mujer, paro que surgió como protesta para la exigencia de

derechos de la mujer haciendo un llamado a Un Día sin Mujeres, en donde ellas se ausentaban de sus labores; días antes el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador *otorgó el permiso* para que las mujeres pudiesen faltar a sus labores (Villegas & Semple, 2020).

En síntesis, los hombres les restaron importancia a la participación de la mujer en cuestiones políticas, educativas y laborales por imposiciones que ellos mismos establecieron, es decir, por nula educación femenina, creando brecha desigual que se resistió a abrir espacios considerados para hombres (públicos), lo que significa no permitir que la mujer progrese, manteniendo en sometimiento sin permitir participación pública para que al final la mujer pudiese ejercer su voto porque fue el hombre quien les *permitió* votar.

El segundo eje de análisis es sobre los estereotipos iniciando por la cultura literaria de México, medio utilizado como única alternativa de reivindicación social post colonial. Los estereotipos son una generalización y simplificación que influye sobre la percepción y el comportamiento de los señalados, jugando un papel de modelo que permite una identidad, en este caso, del mexicano (Machillot, 2013; Zurian, 2011). Así, los primeros estereotipos se hicieron en la época Colonial cuando se le señaló “mestizo vulgar” a cualquier mestizo, generalizando los primeros conceptos de los que años después se hicieron llamar mexicanos. Posterior a la independencia, los mexicanos estuvieron buscando cómo auto identificarse con una imagen que no reflejase su sufrimiento, sino que los enaltezca y minimice su pasado como algo que “no dolió”, lo que autores como Samuel Ramos y Octavio Paz dieron forma a partir de la primera mitad del siglo XX.

Ramos, en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), fomentó una teoría del pensamiento mexicano basada en el complejo de inferioridad al que estaba sometido intentando ocultar su sentir, el autor nombra al *pelado* como un náufrago que se agita en la

nada, descubriendo la virilidad como una tabla que lo puede salvar, como si fuese a llenar el vacío con una postura al alcance: la del macho. Años después, el escritor Octavio Paz publicó la primera edición de *El laberinto de la soledad* (1950) retomando la imagen del pelado y fusionándola con la del macho valiente y seductor, pasando de ser vulgar y fanfarrón a la introvertida encarnación del machismo, dominado del Cine de Oro de México, pasando a ser el Macho, con mayúscula como de nombre propio, para tener de meta ser el Gran Chingón.

El término *chingón* del verbo *chingar* puede representar diversos significados como molestar, triunfar, etc., pero fue el mismo Paz quien dijo que su origen era el náhuatl “*xinachtli*”, “semilla” o “semen” en español. Aunque en diversas fuentes otorgan origen diferente, el autor se lo apropia para describir al *hijo de la chingada*. Entender cómo usar *chingada* desde su origen es complicado si se busca traducción literal, pero puede comprenderse como “hijo de la que tiene semen”, sin embargo, bajo el estricto contexto en el que Paz lo escribió podría comprenderse como “el nacido de la violación de la indígena por el conquistador” (López, 2020; Paz, 1990).

El uso de los estereotipos del macho en México resultó satisfactorio pues se conoce como la cuna de machos, patria de machos, en donde la etiqueta también es parte del modo de ser, el carácter nacional y como bandera de personalidad (Lugo, 1985) más que como la nación que fue colonizada por España. Así surge la idea de que es preferible que el otro pierda, que lloren en la casa de ese otro a que lo hagan en la propia, pero para lograrlo se debe ser mejor, y lo mejor en México es ser hombre, no ser mujer porque a ellas se las *chingan*. Ahí se tiene por qué se infravalora a la mujer y al indio, por qué están en la parte baja de la escala en el orden social patriarcal. Dios no quiera que el gran Hombre, macho entre los machos, Don Emiliano Zapata pose sexy, use sombrero rosa y tacones, como si un

color, una prenda y una postura convertida a una persona en mujer, pues serlo va más allá de solo eso.

Sin embargo, el origen del estereotipo no surgió como un escudo, sino como una denigrante característica apoyándose de las dimensiones lingüísticas, culturales y sociales, para apodarar peyorativamente y así alejarse de ellos, hacerlos ajenos, no pertenecientes al mismo status, como se mencionó con el mestizo vulgar, pero ahora en cuestiones de machos (Machillot, 2013); señalar peyorativamente minorías en una sociedad como la mexicana, es mostrar una imagen social impuesta y determinada por los mismos machos en las diferentes instituciones, mientras para la iglesia algunos son pecadores, inmorales o desviados, la ciencia diagnóstica disforias, el Estado los persigue como criminales, la televisión y diversos medios los muestra como asesinos, monstruos, chistosos o estúpidos (Lugo, 1985), todo para denigrar a la comunidad olvidando que son personas igual que todos.

Si hacía falta ponerle un rostro y un cuerpo al pensamiento del macho, la industria cinematográfica y televisiva ayudó y lo sigue haciendo por medio de la cultura popular. En México se tienen representaciones de los hombres con personajes históricos, como el coqueto y conquistador Pedro Infante; para comprender el panorama de la evolución del mexicano se puede ver la de sus héroes: los luchadores; el Santo, Blue Demon, Rayo de Jalisco, todos hombres que *no se rajan*, corpulentos, no marcados, incluso barrigones; después llega otra generación con Doctor Wagner Jr., Místico y Averno, quienes aún eran musculosos, pero con físicos más definidos y no tan corpulentos, aunque igual de valientes; actualmente hay otra oleada de novatos de peso ligero como como los Hijos de los Villanos o el Hijo del Vikingo, más preocupados por la espectacularidad de su agilidad que de su fuerza.

A gran escala, los medios audiovisuales enseñaron y enseñarán cómo debe lucir el cuerpo del hombre en cada época. Zurian (2011) realiza un meta-análisis sobre el desarrollo de la apariencia del hombre del cine y series televisivas mayormente estadounidenses. En primera instancia, hay una ola de hombres que se dicen caballeros, se muestran elegantes en pantalla, atractivos visualmente y gallardos, acostumbrados a triunfar, soberbios, como las primeras imágenes del *Agent 007* de los 50's, o los protagonistas de la primera trilogía de *Star Wars* (1977- 1983), con representantes como Barry Nelson o Harrison Ford. Después, se dieron a conocer héroes de guerras norteamericanas, asesinos con armas o a puño, con cuerpos depilados y musculosos, todos teniendo en común el triunfo y mostrándose hábiles en sus disciplinas como Sylvester Stallone, Arnold Schwarzenegger, Steven Seagal, Jean Claude Van Damme o Chuck Norris, personajes entrañables que aun pasando sus 50 años siguen actuando con el mismo personaje de acción que luchan mil a uno, con pocos recursos y salen victoriosos. A inicios de los 2000 surge otra ola muy diferente de personajes con Christian Bale a la cabeza en *American Psycho* (2000), filme en el que se vio a un hombre con físico bien definido, preocupado por su imagen, usando productos de belleza, mostrando a hombres que invierten en su estética e interesados por la moda. En los últimos 10 años han saltado a la fama actores con músculos grandes como "The Rock" Jonson o Vin Diesel que también repiten su papel una y otra vez, pero hay otra gama como Chris Evans, Michael B. Jordan o Henry Cavill, actores que complementan cuerpo musculoso con un rostro atractivo, solicitados para ser héroes con fuerza o galanes en escena, por otro lado, Ryan Gosling, Robert Pattison o Andrew Garfield carecen de volumen muscular, pero no de belleza. Claro que hay otros más que, aunque son atractivos, no es por ello por lo que son aclamados, como Joaquin Phoenix, Robert Downey Jr. o Adam Sandler, y aunque el último estereotipa a los hombres como infantiles e idiotas, los

otros tienen un tono más serio, pero siempre inteligente y varonil. No es difícil intuir cuál es el prototipo de hombre sucesor, por algo Tom Holland y Timothée Chalamet están ganando popularidad con rostros estilizados, infantiles y finos.

Tomando en cuenta que, la mayoría de los mencionados son actores blancos, estadounidenses o británicos, no queda claro en dónde entran los de otros países o de alguna etnia, les trans, y el sin fin de diversidad. Si cumplir con los estereotipos de los Luchadores era complicado, suele ser más cuando el prototipo es un extranjero que no se asemeja al tono de piel, a la belleza del rostro o a la musculatura, peor cuando no se es cisgénero y se muestra una única y excluyente imagen de la masculinidad heteronormativa, pues poco se hablan de aspectos como la exclusión forzada, por ejemplo, en la película *The Danish Girl* (2015) cuando Eddie Redmayne interpreta a una persona trans y él es cis.

Esta evolución de personajes daña el estereotipo impuesto del hombre como se publica en el portal Raspberry Magazine (2016) en la campaña de publicidad del desodorante “Obao for men, el aliado de los hombres”, cuya meta es textualmente “regresarle el terreno perdido, haciendo honor a la definición de un verdadero hombre”, a través de comerciales para Tv abierta en México, recapitulando momentos históricos como cazar mamuts o participar en la revolución y ridiculizando hombre moderno por romper estereotipos, todo bajo el *hashtag* #volvamosaserhombres.

En resolución, los estereotipos surgidos de la literatura mexicana fue únicamente un constructo que moldeó el pensamiento machista y que, a su vez, modificó el comportamiento, por lo tanto, es el ejemplo para la construcción de la identidad mexicana. Aunque los modelos de la cultura popular son prototipos dentro de la ficción que cumplen un papel fundamental de la educación social en dos sentidos, primero visibilizando lo que se espera del hombre y, segundo, generando una imagen a replicar de la masculinidad

tradicional (Díez, 2015); en contra de esta idea hay quienes dicen que la ficción no enseña, pero ignoran teorías de aprendizaje como la escrita por Albert Bandura (1986, 2001), que expone que las personas no nacen con conductas innatas, sino que existe todo un proceso de aprendizaje para las conductas sociales consideradas adecuadas o normativas, mediante instrucciones directas o modelos, pero de esto se hablará en siguientes apartados, por lo pronto toca indagar en dos modelos de masculinidad, que más que ser ejes que destaquen por sus características, es por su formación en el contexto temporal que se estudian las *tradicionales* y las *nuevas*.

Masculinidades tradicionales

El arquetipo de la masculinidad tradicional insiste en establecer una única manera de ser hombre, ejerciendo fuerza, heterosexualidad, poder, conquista sexual, homofobia, misoginia y sin mostrar sentimientos como resultados de las premisas masculinas a través de procesos socio-históricos de las organizaciones de género a partir de la cultura falocentrista y androcéntrica (Bard, 2016; Díez, 2015) y que, por definición, se puede concebir como la masculinidad hegemónica (Abarca, 1999).

Diversos autores han trabajado la masculinidad hegemónica en el plano histórico y actual, en México uno de los más grandes exponentes es Díaz-Guerrero (en Reyes, 2013) formulando las premisas psicosociales, que abarcan la tradicionalidad de los roles de género, partiendo de creencias sobre lo que corresponde ser hombre y ser mujer en la sociedad mexicana desde hace décadas; bajo el concepto de la hegemonía, otros autores han seguido su línea de investigación como Tovar-Hernández (2012) para evidenciar cómo este modelo repercute en la salud emocional del varón; por su parte, Lozano y Rocha (2011) investigaron la relación entre la masculinidad hegemónica y sus efectos homofóbicos.

Aunque otros autores deciden llamar masculinidad tóxica a la hegemónica porque *hace daño*, es importante llamar las cosas por su nombre, pues la masculinidad no es toxica, es violenta.

Si bien recibe el nombre de *tradicional* porque se empeña en mantener el orden estructural social que se ha seguido durante años, cabe cuestionar si sigue vigente en la actualidad. La respuesta es más compleja de lo que se cree. Tras el paso de la historia la masculinidad se modifica, pero no significa que se dejó el modelo tradicional perdido en el tiempo. Aunque las mujeres han levantado la voz y el hombre ha perdido poder sobre ellas, el varón se niega a soltar sus privilegios, son ellos, en comparación a ellas, quienes se niegan a olvidar los roles tradicionales de género (Rocha & Díaz-Loving, 2011), e incluso actualmente expresan la hegemonía con orgullo (Bard, 2016).

Cuestionar así la masculinidad, su papel, su importancia, su vigencia y sobre todo su rigidez, origina crisis según diversos autores: como aquellos que señalan que la crisis se formó a partir de movimientos sociales como los feministas desequilibrando posiciones de varones, ya que ellas ocupan espacios en lo público y ellos se niegan a ocupar posiciones en lo privado (Hardy & Jiménez, 2001; Tovar-Hernández & Rocha, 2012).

Por otra parte, autores se niegan a reconocer que hay una crisis de la masculinidad, bajo la siguiente premisa: la masculinidad es dinámica y las condiciones en las que se desarrolla también lo son. Olavarriá (2005) señala que es la forma en la que los hombres adultos aprendieron a ser hombres la que está en crisis, porque en la actualidad ya no se viven las mismas condiciones. Bard (2016) lo secunda señalando que la crisis es para aquel hombre padre de familia que intenta seguir criando a sus hijos bajo el modelo tradicional, o aquel que mantiene la idea de que solo hay una forma de ser hombre.

En síntesis, se puede decir que la crisis es causada por dos factores: el primero es a causa de los movimientos sociales, el segundo es esta misma modificación de condiciones sociales. Entonces, se podría creer que la masculinidad tradicional está perdiendo espacios y fuerza en la actualidad, pero no es así del todo. La crisis masculina causa, en la lógica tradicional justifica, que el poder viril sea mostrado con alternativas violentas (Jiménez, 2013; Bard, 2016) agudizando expresiones que refuerzan al arquetipo tradicional (Díez, 2015). Por ende, en México aún no se eliminan etiquetas de mujeriegos, dominantes, misóginos y machistas a los varones, concluyendo que este dinamismo de la masculinidad puede adoptarse a nuevos modos de dominación (Tovar-Hernández & Rocha, 2012).

Luego entonces, la crisis es una realidad, el varón pierde posiciones públicas y es incapaz de tomar las privadas. Aun así, se niega a ceder el poder, pese a ya no caracterizarse por sus labores como proveedor, sostén económico, protector, etc. Lejos de creer que esto debilita la masculinidad tradicional, le deja lo más peligroso, pues al carecer de roles supuestos exclusivos, le queda como única alternativa la violencia.

Nuevas masculinidades

Si se hace mención de diferentes masculinidades y ya se conoce una postura tradicional al respecto, es congruente hablar de nuevas masculinidades o masculinidades emergentes que, en cierto sentido, son el resultado del cuestionamiento previamente señalado, son avances en el desafío de responsabilizarse de las acciones propias, de haberse replanteado la imagen masculina tradicional, del macho proveedor y gozador del cuerpo femenino, dándole paso a la emotividad (Bard, 2016), pero este no es el fin del camino.

Como hombres, tomar una postura en la que se (re)aprenda a ser, comúnmente desde un modelo anti hegemónico, suele ser por la comprensión sobre la violencia estructural en contra de las mujeres, por reflexiones partiendo por conocimientos

feministas, o por distanciarse o ser víctima del modelo hegemónico. Pero esto no significa que siempre se tenga una postura simpatizante con la teoría feminista.

Por una parte está el grupo de hombres que, en la década de los setentas, se autodenominaban anti sexistas, pues notaron la brecha equitativa en las relaciones sexo-género, cuestionando cuál es el papel del hombre, si dentro o fuera del feminismo, a lo que a finales de los noventa coincidieron a no meterse en grupos que no le correspondía y se hicieron llamar *profeministas*, nombre que aún hace polémica, pero coincide con que la sociedad patriarcal y la hegemonía son nocivas para hombres y mujeres, pero en diferentes dimensiones (Faur, 2004). En sí, este movimiento se caracteriza por la constante retroalimentación con las teorías feministas y de género, para erradicar ideales de la masculinidad hegemónica y construir mejores condiciones en las relaciones sexo-género, bajo la premisa de que haber tenido un discurso misógino no significa que lo tendrá toda la vida, aunque la deconstrucción nunca es unidireccional ni abarcará todos los ámbitos de una persona, pues esta misma es meta y camino; como ejemplo, Carol Hernández (2021) analizó la postura de Víctor Trujillo, mejor conocido como *Brozo*, y señaló cómo, a raíz de un contacto con el feminismo, modificó su conducta e inició un proceso de deconstrucción.

Este no es el único grupo de hombres que emerge como masculinidad diferenciada de la hegemonía. El grupo llamado mito-poético o espiritual, es una corriente de hombres que surgió a finales de los ochentas para hablar sobre sus heridas emocionales y físicas en búsqueda de una masculinidad. Se dividen entre aquellos que sugieren que los hombres tienen que feminizarse y quienes están en contra de esta idea sin llegar al extremo de una nueva hegemonía. De origen, este movimiento es abiertamente antifeminista, pero promueve modelos de masculinidades que no tengan *costos*, negándose a dejar sus privilegios (Faur, 2004; Soto, 2013). Como ejemplo está el personaje de Howard Wolowitz

(Simon Helberg) en *The Big Bang Theory* (2007-2019), quien presenta un modelo de masculinidad no hegemónica, pero en las primeras temporadas intenta coquetear y termina acosando y hostigando a diferentes personajes femeninos, cuestión que es vista como cómica.

Para concluir, hablar de nuevas masculinidades no es del todo un acierto, es incluso paradójico, mientras unos luchan por equidades entre hombres y mujeres, otros lo hacen por los derechos exclusivos de los hombres sin la pérdida de privilegios. Así, el tema se hace tautológico, pues las masculinidades siempre han estado reinventándose, por lo tanto, no hay un inicio ni un fin que divida entre épocas, y decir que son nuevas invisibiliza las masculinidades que resistieron hace años (Faur, 2004), resaltando que, aunque surgen todas por la apelación de la hegemonía, no se busca lo mismo, incluso hay separatistas.

Aportes psicológicos sobre identidad

Sigmund Freud dijo una vez que la mujer era un misterio que debía estudiarse. Contextualizando su frase, al inicio de los estudios de la mujer se dieron cuenta que había algo que estaba *mal* en ellas pues los resultados estaban fuera de la norma. En la actualidad se comprende esta frase porque, en aquella época, lo que se conocía como norma eran los resultados de estudios de los hombres (Schongut, 2012) por lo tanto, todo estaba en desigualdad por querer que la mujer tuviese el mismo desarrollo físico y cognitivo que el hombre, bajo una educación precaria y la evidente falta de oportunidades.

Si se realiza una revisión sobre prácticamente cualquier tema social trabajado con población masculina y femenina, es casi seguro que se encontrará diferenciación entre ambos grupos, aunque la investigación no tenga como finalidad realizar un análisis de género. Evidentemente, tampoco explicaría por qué cada grupo se comporta de esa manera.

Por lo tanto, aunque indicadores ambiguos de conductas referente a géneros, estos no ayudan a comprender la construcción de las identidades de género, pues son solo efectos de las identidades.

Ahora bien, es evidente que hay diferencias entre hombres y mujeres, pero también lo hay entre hombres y entre mujeres. Diversos autores han hecho propuestas para hablar sobre la psicología del hombre y del cómo llega a serlo, en este caso sobre el mexicano, como Oscar Lewis con *Los hijos de Sánchez* en 1961, Gutmann en su emblemático y controversial libro *Ser hombre de verdad en la Ciudad de México: ni macho ni mandilón* del 2000, quienes han sido fuertemente criticados por el carácter sexista del contenido al entablar y reforzar roles, generalizar los resultados cuando hay limitantes en estudios con grupos reducidos y en un periodo limitado de tiempo, y deja de ser un estudio del hombre mexicano al incluir un interés no en la masculinidad sino en la nacionalidad, centrando la investigación en la identidad mexicana (Sánchez, Martín & Carrillo, 2010; Machillot, 2013).

Con fines del presente trabajo, el paso obligado es definir qué es identidad en el marco de relaciones de género comenzando con el concepto de *identidad* como aquellos aspectos o características que posee una persona en diferencia de otras, pero a la vez la ubica en un grupo ante el reconocimiento de similitud de otros pertenecientes del mismo (Rocha, 2009). Por su parte, aunque el término *género* tiene diferentes connotaciones en la lengua española, el origen de la palabra que se usa para diferenciar entre masculino y femenino proviene de la palabra en inglés *engender* (engendrar en español), para que el mismo idioma se comprenda como *gender* tomándola como la relación entre los sexos en la simbolización o construcción social (Lamas, 1986). En compendio, identidad de género se puede comprender como el concepto de una persona que se diferencia de entre otras, pero

que embona con un grupo, en este caso siendo hombres o mujeres, en relación con lo masculino y femenino como grupos que simplifican y generalizan la diversidad de identidades.

Existen diferentes teorías de corrientes psicológicas y psicoanalíticas que pretenden infundir un sentido teórico propio de la construcción de las identidades masculinas y femeninas partiendo de las premisas y los sustentos que perseveran y enriquecen a cada una de las posturas, como lo señalan García-Leiva (2005), Rocha & Díaz-Loving (2009, 2011). Como respuesta a la carencia teórica, en los setentas, diversos autores brindaron diferentes teorías, de entre ellos Block, quien comenzó el camino para la teoría multifactorial en 1973, elaborando un marco integrador de seis etapas bajo la premisa de los roles de género; otra teoría importante para estos estudios fue la que Sandra Bem desarrolló en 1981 y llamó Teoría de Esquemas de Género en donde propone que el fenómeno de la tipificación de la sexualidad resulta, en parte, por factores como el autoconcepto adquirido y asimilado en el esquema. Rocha (Rocha & Ramírez, 2011) suma ambos avances e indica que, hablar de identidades de género no solo se trata de aprendizaje y posición de rasgos ligados a los roles, sino a conductas, a creencias, actitudes, estilos y expectativas, por ende, el tema de las identidades resulta ser de más de un factor, por lo que, para su tesis doctoral en 2004, la misma autora expone la Teoría Multifactorial de Género con el inventario del mismo nombre que evalúa en cinco escalas independientes los rasgos de personalidad. Sin embargo, estos avances teóricos pueden caer de nueva cuenta en las críticas antes mencionadas, por lo que parece viable contemplar otras teorías.

La caja de la masculinidad

La caja de la masculinidad no es una teoría de psicología, más bien es el resultado de una investigación en Reino Unido, Estados Unidos y México sobre las creencias que presionan a los hombres para el cumplimiento de estándares, pero toma relevancia al cuestionar si la sociedad replantea masculinidades emergentes equitativas o refuerza creencias tradicionales.

Esta investigación se llevó a cabo gracias a marcas como *Promundo*, *Uniliver* y *Axe* en el 2017, contando con Brian Heilman, Gary Barker y Alexander Harrison como autores, y con apoyo de grupos como Fondo de Jóvenes Líderes sobre VIH, The Open University y Latin American Youth Center para recolección de datos. Los objetivos de esta investigación fueron para explorar: a) hasta qué punto los hombres jóvenes reportan que sus parejas sentimentales, sus amigos y/o los miembros de sus familias comunican ideas y normas acerca de qué debería creer y cómo debería actuar *un hombre de verdad*; b) hasta qué punto interiorizan esas ideas y normas; c) saber si los hombres jóvenes están de acuerdo con estas ideas; d) saber qué importancia tiene este tema y cómo afectan las ideas que los hombres jóvenes tienen sobre la masculinidad, la manera en que viven y actúan.

Como antecedente teórico, la caja de la masculinidad se basa en el gráfico Act Like a Man Box de Paul Kinvel donde señala que las etiquetas y presiones de la masculinidad tradicional encadenan a los hombres para cumplirlas. En este modelo, aquellos hombres que están atrapados por los mandatos de la sociedad del *hombre de verdad* siguen las normas para no ser desvalorizado como varón buscando cumplir expectativas, interiorizando las normas rígidas tradicionales sobre el actuar del hombre, así, decir que está *dentro de la caja* se debe entender como aquel que sigue los mandatos masculinos para *encajar*.

Para esta investigación se utilizó un instrumento del mismo nombre que cuenta con 17 premisas en 7 apartados a calificar en escala Likert de 4 opciones, desde Totalmente de acuerdo a Nada de acuerdo. El instrumento se aplicó en hombres de Reino Unido, Estados Unidos y México, haciendo traducción únicamente al país de habla hispana. Se aplicó vía electrónica, presencial y telefónica en dos ocasiones: la primera para señalar qué es lo que creen que enseña la sociedad, la segunda para explorar lo que ellos creen necesario para ser hombre de verdad. Este instrumento fue utilizado con otros y se le agregaron preguntas para abarcar más dimensiones y comparar entre quienes están dentro de la caja y quienes no. Los 7 apartados son: autosuficiencia, ser fuertes, atractivo físico, roles masculinos rígidos, heterosexualidad y homofobia, hipersexualidad y agresión, y control. Las dimensiones que se ocuparon fueron: satisfacción con la vida y confianza en sí mismos, salud, amistad y búsqueda de apoyo, comportamientos de riesgo, atractivo físico y bullying, y violencia.

Como conclusiones de esta investigación se muestra que: a) los modelos tradicionales de la masculinidad son muy fuertes incluso en la actualidad; b) algunos jóvenes encuentran dentro de la caja de masculinidad un respaldo de seguridad y protección que les provoca daño; c) aunado al anterior, los efectos perjudican dramáticamente al bienestar físico y psicológico, pues tienen mayor probabilidad de arriesgar su bienestar, de no recurrir a ayuda, romper lazos de amistad, ejercer violencia, sufrir depresión y considerar el suicidio; d) estar dentro de la caja es complejo y confuso, como cuando indicaron sentirse satisfechos con su vida, pero posteriormente señalaron pensamientos suicidas recurrentes; e) el proceso para salir de la caja no es lineal ni sencillo, es complicado que se haga individual.

Para finalizar, cabe señalar algunas limitantes del modelo de la caja de la masculinidad. La primera y que incluso los autores señalan es que aplicar solo un instrumento puede evitar ampliar el campo de la caja de la masculinidad, y el análisis únicamente se puede dividir en la dicotomía de quienes están dentro y quiénes no, muy similar a lo hecho con la hegemonía. Otra limitante es que la escala Likert se formuló bajo la creencia de los autores para señalar lo que es perspectiva de género para ellos, lo cual puede tener juicios de valor. Por último, carece de sustento teórico, pues, aunque menciona a autores importantes para cada país estudiado, las premisas no tienen un respaldo fijo. Por otro lado, las ventajas que presenta, y la más importante, es lo fácil que es correlacionar el tema con otras variables como se hizo con la depresión, lo cual puede dar paso a una validación estadística si se trabaja en poblaciones específicas.

Teoría del aprendizaje social en el desarrollo de identidades masculinas

El propósito de mencionar la Teoría de Esquemas de Bem, la Teoría Multifactorial de Rocha y la Caja de la Masculinidad no fue para comparar unos con otros y señalar cuál es mejor, pues ninguna lo es en comparación de otra ya que no estudian lo mismo.

Mencionarlas fue para evidenciar que el estudio de las masculinidades es todo un tema con diversas ramas, diversos objetivos y muchas perspectivas, pero solo con el objeto de formular una sociedad equitativa y segura para hombres y mujeres.

La teoría de aprendizaje social no es una teoría surgida de los estudios de género, ni es exclusiva de Bandura (1986), en comparación con otras teorías y la razón por la cual en se usa como autor principal, es gracias a los supuestos sobre el aprendizaje y la ejecución de conductas que tratan las interacciones recíprocas, los comportamientos y los ambientes (Schunk, 2012), pero sobre todo por sus trabajos a cerca de los análisis de conductas

violentas (Bandura, 1975). Antes de pasar a este análisis es menester explicar algunos conceptos base para la comprensión de la teoría de Bandura: socialización, interacción social y aprendizaje.

La socialización comparte la premisa de que todo nacimiento está destinado a una vida social en la interacción con otros y gracias a este proceso se generan aprendizajes de conductas socialmente consideradas *aceptadas*, dependiendo de los *contextos* habitados, así como las normas y los valores de los lugares que rigen estos mismos patrones comportamentales. Eventualmente, los agentes socializadores, llámese personas o instituciones, se diversifican evolucionando los patrones, expande los contextos y las posibilidades de ejecución de cada individuo, fungiendo como pase de entrada y permanencia a cada comunidad, pero también, un medio por el cual se interpreta el mundo que le rodea, a lo que Yubero (2004) relaciona con que Bandura señala al aprendizaje social como el agente principal de la socialización compatibilizando aportaciones de tradiciones conductista, cognitivas y sociocultural, con el plus de intentar superar modelos internalistas y situacioncitas, teniendo como base empírica la tríada persona-conducta-ambiente.

La interacción social, por su parte, es eje esencial de la socialización pues puede considerarse como el proceso por el cual se aprenden y desarrollan determinadas lógicas de pensamientos, de sentimientos y de actos característicos del grupo habitable. Estas interacciones, como se mencionaron, suelen ser recíprocas pues no solo se genera el aprendizaje del observador, sino existe una influencia en el sistema de relaciones establecidas con las modificaciones y normas de relación (ídem).

Ahora bien, el aprendizaje debe entenderse como una actividad de procesamiento de información percibida por cualquiera de los sentidos individuales o en colectivo, acerca de la estructura de la conducta y de todo acontecimiento del entorno, transformándose en

representaciones simbólicas que funcionan como guías y lineamientos para las conductas futuras del personaje modelado, y son las consecuencias del comportamiento las fuentes principales de información y motivación (Yubero, 2004; Schunk, 2012). Esto quiere decir que todo acontecimiento del entorno se vuelve información que puede ser procesada para el aprendizaje, aunque no toda esta pueda ser retenida y la retenida no necesariamente ejecutada, pero pueden modificarse cuando se amplíe el contexto referencial de cada individuo.

El aprendizaje social se comprende no solo como conducta imitativa, sino como cambios conductuales, cognitivos y afectivos derivados de la interacción con modelos, no solo visibles sino también verbales y discursivos. Este proceso sucede tras el despliegue de nuevas pautas de la conducta antecedente a las conductas modeladas y consta de cuatro procesos: la *atención* que presta el observador a los acontecimientos que le parecen relevantes y percibidos como significativos, la *retención* o coloquialmente señalado como la codificación y el almacenamiento de la información percibida en el proceso anterior, el siguiente es la *producción* que consiste en la traducción de algo observado o lo simbólico en conductas propias, la *motivación* es el cuarto paso y señala la necesidad contextual de hacer lo aprendido.

El aprendizaje desarrolla ciertas características de las personas como en su intelecto, no solo mediante la adquisición de contenidos intelectuales como el aprendizaje de operaciones matemáticas o la comprensión y análisis de textos especializados, pues también se desarrolla la verbalización de pensamientos, el raciocinio y la lógica de pensamiento que, eventualmente, podrá regular conductas, además de pretender instruir al aprendiz sobre la regulación de las propias actividades durante el aprendizaje, es decir, a generar estrategias de auto enseñanza.

Las habilidades motoras son aprendizajes que se desarrollan y consisten en la construcción de un modelo mental como una representación conceptual para la producción de la respuesta, que también se perfecciona con la retroalimentación.

Esta representación se construye con las secuencias conductuales observadas en símbolos representados, mientras mejor se estudie, mejor se lleva a cabo la conducta a tal grado de perfeccionarla.

También hay un desarrollo sobre el aprendizaje del lenguaje, para facilitar solo es la adquisición y el manejo de conceptos del lenguaje, pues la exposición a modelos facilita su uso y aunque no siempre de sus normativas, sí si se combina con refuerzos y algunos factores circunstanciales que podrían llevar al entrenamiento subsecuente del lenguaje, es decir, la mera exposición de modelos es eficaz solo para aprender las reglas coloquiales, la interacción de un individuo con su medio hace que aprenda a usar el lenguaje de su medio, aunque no cumpla con estrictas normas lingüísticas, pero cumple con la función de comunicar, ejemplo, aunque los modelos agreguen una “s” al final de diversos verbos (dijistes, hicistes) se comprende con naturalidad al igual que cuando se menciona sin la “s”.

Ahora bien, explicada la teoría social, para llevarlo campo de los estudios de género y en particular al tema del desarrollo de masculinidades se debe plantear la perspectiva del cuerpo como medio para vivir y experimentar el género, esto se explicará a fondo en los siguientes apartados, pero basta con señalar que Butler y Conell trabajan bajo esta perspectiva recalcando el papel cultural del cuerpo en la construcción del género, pues es el cuerpo con lo que se tiene un contacto en la socialización, es el cuerpo lo que se ve y se expresa, pero sobre todo lo que se vive (Hernández, Vidiella, Hernanz & Sancho, 2007).

Las premisas de masculinidades mencionadas de Revilla y Carillo (2010) se aprenden y enseñan por medio de la socialización, transmiten mandatos en el sistema sexo-

género que fomentan y fortalecen el sistema organizacional a partir de mandatos y características que forman identidades. El aprendizaje para ser hombre desde la infancia resulta por demás interesante, pues bajo esta perspectiva, mientras un niño interactúa, forma su identidad al aprender repitiendo patrones discursivos que observó, escuchó, decodificó, le dio un sentido, e interiorizó y que le valorizan como aceptado socialmente. El resultado de este aprendizaje es un conjunto de creencias que le generan lógicas de pensamiento en las que destaca una supuesta superioridad masculina y exigencias conductuales sobre que sí y qué no es esperado de ellos. Este aprendizaje se comprenderá como aprendizaje cultural, ya que es la adquisición de normas sociales que responden al tiempo y a su localidad con respecto a roles y categorías de género, pero eso no quita que puedan adquirir aprendizajes de subcultura, por el contrario, si hay aproximaciones a subculturas significa que la cultura principal ya aceptó la secundaria y es parte de, aunque no todos los habitantes de la comunidad la compartan, pues justo así se desarrollan las identidades.

Lo que brinda esta teoría es una explicación del por qué se es como es a partir de una serie de factores desencadenados en enseñanzas directas o indirectas, pero no determinantes. Aplicar la teoría de aprendizaje social no necesariamente separa a hombres de mujeres, ambos grupos pueden aprender y ejecutar lo mismo bajo sus condiciones biológicas y sociales; esto no significa que las mujeres no puedan ejecutar tareas de fuerza física, pues esta es una imposición social no biológica. En otras palabras, esta teoría explicaría la construcción de las identidades en general y no solo el estudio de sí misma por el simple hecho nacer con pene o vulva, sino que se toma como base referencial la interacción del individuo con su medio bajo lo psicológico, lo social y lo biológico.

El aprendizaje de la violencia como factor identitario masculino

En el desarrollo de identidades masculinas existe el recién señalado aprendizaje cultural que no es otra cosa que la interiorización de patrones normas culturales que señalan lo permitido o no para cada individuo dentro de una sociedad. Por lo que el precepto indica que hay cierta preferencia ante aquello que se aprende, ya sea porque es lo que se enseña y refuerza directa o indirectamente. Por ende, se puede dar a entender que se aprende a ejercer violencia porque de antemano se enseña y de hecho se espera, por lo que en este apartado indaga en el aprendizaje de esta violencia y su relevancia en el desarrollo de identidades masculinas con el respaldo de la teoría de aprendizaje social de Albert Bandura.

Bases teóricas para el aprendizaje de la violencia

En palabras de Bandura (1975), nadie nace con un repertorio previo de conductas determinadas ni con significados que le den sentidos, sino que se aprenden adquiriendo/desarrollando estilos de conducta. Esto ocurre con la violencia desde la teoría del mismo autor. Para entrar al análisis de la violencia, parece útil mencionar el experimento del Muñeco Bobo que en 1961 Bandura realizó. El muñeco Bobo es un juguete inefable cuya característica es que se mantiene de pie así se incline, se empuje, se golpee o se aviente. La población fueron niños y niñas de una guardería de la Universidad de Stanford. Cada niño entró como observador a una habitación de juguetes y otros objetos en donde estaba el muñeco bobo y un adulto que parecía jugar con todo hasta que comenzaba a golpear, empujar y a agredir verbalmente al muñeco, incluso con un martillo. El resultado fue el esperado: la probabilidad de ejercer violencia fue mayor si tenían como modelo a un adulto agresivo, lo cual propició que los niños ejercieran exactamente la misma violencia (Cherem, et al., 2010).

Esta investigación también dio pie a diversos trabajos que se encargaban de estudiar los comportamientos violentos pretendiendo ser lo bastante amplia para abarcar condiciones reguladoras, las diversas facetas de la violencia, así sea individual o colectiva y personal o institucional. Lo destacable en esta teoría es la distinción que hace entre la adquisición de las conductas potencialmente peligrosas y los factores disposicionales que probabilizan su ocurrencia. Esto se debe a que, aunque se hayan aprendido perfectamente técnicas que pueden lastimar, son las circunstancias sociales las que determinan si se ponen en práctica. Así como se aprenden las conductas violentas, también se desarrolla el intelecto en la lógica del pensamiento en pro de las violencias (Bandura, 1975). En síntesis, así como hay aprendizajes conductuales (golpes), hay aprendizajes afectivos (odio), hay también cognitivos que pueden forzar a lógicas violentas (se espera/desea violencia).

Aunque Bandura fue el primero en tomar esta perspectiva del aprendizaje social, fue Akers quien trasladó esta teoría al campo de la violencia en el 2006 (en Aroca, Bellver, & Alba, 2012) mencionando cinco factores de riesgo que pueden llevar a una persona a ser violenta: 1) prefiere interactuar con personas que realicen, modelen, apoyen y propaguen actitudes y conductas violentas; 2) que la conducta o la lógica violenta haya tenido un refuerzo diferencial mayor que las conductas o lógicas no violentas, o que la recompensa sea mayor al castigo recibido; 3) que sea expuesto en mayor medida en lo simbólico o en persona a modelos agresivos; 4) cuando la realización de conductas agresivas sean relativamente más favorables para el sujeto que la abstinencia de sus actos; 5) cuando la probabilidad de ejecutar conductas agresivas aumentan en comparación a la probabilidad de conductas no violentas.

Bandura (1975) señala tres fuentes principales para el aprendizaje de conductas agresivas: influencias familiares, influencias de subculturas y modelamiento simbólico. Es

importante contextualizar las palabras de Bandura, pues la fecha del aporte es en los 70's, momento histórico que ignoraba evidentemente el uso y la dependencia de la tecnología, así que se podrían agregar: influencias interculturales, compatibilidad de opiniones, fácil acceso a más modelos y vulnerabilidad de información personal. El mismo autor realizó un análisis al aprendizaje social de la violencia, enlistado *neutralizantes* de las violencias para absolverse a sí mismo, pues el autor de la violencia suele considerar sus actos benevolentes:

1. Atenuación de la violencia por comparación ventajosa. Este normalizador se basa en disminuir lo ruin de un acto por compararlo con otro que en un supuesto de no realizar el primero, el segundo tendría peores consecuencias.
2. Justificación de la violencia en función de valores elevados. Se ve la violencia como conducta correctiva para un bien, pues la violencia suele ejercerse en nombre de la libertad, de la justicia o de un orden civil.
3. Desplazamiento de la responsabilidad. Se basa en presunción de inocencia o de ignorancia de lo ocurrido.
4. Difusión de la responsabilidad. Comprende que la actividad violenta no fue realizada por un solo autor sino se necesitó de múltiples cómplices para repartir la culpa entre todos.
5. Deshumanización de las víctimas. Esta desvalorización simplifica a las personas para pensarlos como entes no sintientes, objetos o carentes de derechos y respeto.
6. Atribución de culpa a víctimas. El nombre lo dice todo pues se responsabiliza a la víctima de su sufrimiento señalándolo como algo merecido o buscado, causado por ella.
7. Desensibilización graduada. A diferencia de los puntos anteriores, en este caso el agresor presenta una evolución en sus conductas violentas que eventualmente son

más graves en comparación de sus conductas antecesoras, aunque esta evolución no sea considerablemente visible.

Ahora bien, teniendo presente cuáles son los principales factores de riesgo por los que alguien puede ejercer violencia, las fuentes de aprendizaje para la violencia y algunos neutralizadores de culpa, falta exponer ciertas consecuencias que tiene el reproducir las premisas de Carrillo y Revilla (2010), la violencia estructural y la reducción de las masculinidades a la hegemonía o la tradicionalidad.

Consecuencias de la reducción de la masculinidad mexicana a la violencia

Decir que en México solo hay machos es generalizar y estereotipar, pero dividir la sociedad entre aquellos que son y los que no, es caer en el error de la caja de la masculinidad al limitar la complejidad masculina en una dicotomía. Por ende, al todos formar parte de la misma sociedad, se puede concluir que todos presentan características machistas, hegemónicas o misóginas, por lo menos en una de sus dimensiones. Frente a las diversidades de identidades mexicanas, existen semejanzas notables entre varones que comparten similitudes en experiencias socioculturales e históricas, como señala Gutmann (1993), se obtienen generalizaciones sociológicas.

Así, hablar de generalizaciones sociológicas se facilita el trabajo y la comprensión de las identidades, sobre todo si se recuerda que la masculinidad se trabaja como parte de la estructura de género, usándola como herramienta analítica, más no como concepto empírico, así señalar de machista/misógino/hegemónico no hace alusión a etiquetar como la única característica del varón mexicano, sino como una área a analizar dentro de su

compleja formación, con cuidado de no entrometerse en espacios donde el único estudio es la identidad mexicana y no la identidad de género y su construcción.

Al recordar un poco de la historia nacional, las masculinidades basan su conceptualización en estereotipos contemporáneos, pues si bien un mexicano puede estar influenciado por la imagen de un luchador nacional para afrontar los riesgos de la calle, puede observar al actor hollywoodense de filmes románticos para conquistar. Es decir, no solo se construye su masculinidad con base en una imagen, pues todo el tiempo y toda la vida se percibe un rol dentro de cada interacción y la socialización como señalaron Bem (1981), Rocha y Díaz-Loving (2011) y especialmente Bandura (1975, 1986).

Pero, así como un hombre obtiene información de diversos elementos, la masculinidad nacional –el estereotipo nacional- también recupera información que se modela en el tiempo. Por ende, estudios recientes deberían dejar de *encontrar nuevas masculinidades* y enfocarse en cómo es que se construye, modifica y se actualiza cada modelo para saber cómo intervenir cuando es necesario (Amuchástegui en Alfaro, 2007).

Como al inicio se analizó en la literatura de Samuel Ramos y Octavio Paz, la construcción de la masculinidad en México es afectada por dos constructos: a) el estereotipo mexicano y, b) la identidad mexicana. Pero esto no fue por casualidad, puesto que, como lo señala Cecilia Alfaro (ídem), hubo una crisis de masculinidades nacional tras un cambio de paradigma en el *deber ser* abandonando al macho charro postrevolucionario y entrando a una etapa de la modernidad, que básicamente fueron las primeras repercusiones de movimientos feministas en cuestión de orden de género, por lo menos en México. Evidentemente el cuestionamiento de la hombría no fue para todos parejo, pues hasta la fecha existen estos modelos de charros y campesinos, pero cabe señalar que la hombría, el

machismo y la misoginia, se cuelan en la sociedad no solo en apariencia, por lo que a continuación se analizan cifras y conceptos de problemáticas causadas por masculinidades.

En primera instancia, la violencia cometida contra otros hombres y contra sí mismo (como hombres) también es relevante. Bajo los datos de la investigación de la caja de la masculinidad en México, el 24% suelen consumir sustancias nocivas constantemente, y el 21% ha estado por lo menos en un accidente vehicular en el 2017, quienes están dentro de la caja señalan que están más expuestos a recibir violencia verbal 55%, virtual 26% y física 28%, el 19% de los hombres presenta pensamiento suicida, y el INEGI señala que el 81% de los suicidios en el país son de hombres. Dejando el tema de la caja, la principal causa de muerte en varones de entre 10 a 34 años de edad es por homicidio, seguido de accidentes viales y suicidio, a partir de los 20 se agrega el consumo de sustancias y para hombres de 25 a 34 años la quinta causa es la calidad de vida por VIH/sida. A partir de los 35 años, la causa principal son enfermedades isquémicas del corazón, de 35 a 54 se incluyen homicidio, accidentes viales, cirrosis de hígado y consumo de sustancias, y desde los 55 se suman enfermedades y condiciones de vida como cáncer de pulmón, enfermedades cerebrovasculares, diabetes, EPOC, Alzheimer y otras infecciones respiratorias que, por cierto, muchas de estas condiciones médicas se pueden regular con una detección y atención temprana (De Keijzer, et al., 2022). De acuerdo al medio de divulgación Canifarma (2020), las cifras de riesgo para los varones reflejan problemas específicos que se pueden relacionar con prácticas de la cotidianeidad inmersas en masculinidades hegemónicas o tradicionales como en las premisas que Carrillo y Revilla expusieron en el 2010 que dictan que deben ser arriesgados, el nulo trabajo emocional y que se deben alejar de todo rasgo de debilidad o inferioridad, por lo tanto, no se le permite solicitar ayuda médica o psicológica, o hablar abiertamente de sus emociones, por el contrario, se les incita

a consumir alcohol u otras sustancias y a llevar a cabo conductas de riesgo, teniendo como resultado mayor tasa de suicidio, homicidio, adicciones y los diversos problemas de salud que desencadenan menos años de vida saludable y eventualmente la muerte. Estas premisas no solamente tienen efectos en los mismos hombres, sino que impactan en vida de mujeres, niños, adultos mayores, y en general todo aquel que le rodea con características como la falta de responsabilidad en el hogar, violencia intrafamiliar, violencia de género, y aunque la lista es más larga, se expondrán algunas a continuación.

Que el varón se niegue a ocupar los lugares que se piensan para la mujer (Rocha & Díaz-Loving, 2014) obliga a entablar la pregunta que Rivera, Sánchez y Díaz-Loving (2001) formularon: ¿existe una liberación femenina o se tiene una doble responsabilidad en la que no solo tiene *deberes* en el hogar, sino también laborales? Esto es importante porque el hombre deja su rol como único proveedor del hogar, aunque sin asumir roles complementarios en sus relaciones, evadiendo responsabilidades como la paternidad, señalando conflictos en ellos mismos y con sus conocidos al desvalorizar su ocupación, incluso se mal entiende el rol del padre en la educación y toman un papel inclinado a la diversión, en comparación al rol de materno que se le ubica en la crianza (Mena & Torres, 2013).

La paternidad ausente o demasiado rígida influye en la construcción de las identidades de los hijos lo que le hace un fenómeno complejo de estudiar. Primero hay que contemplar dos tipos de ausencias paternas, las que son a causa del abandono y en las se muestra ausente, aunque viva bajo el mismo techo; de hecho, es incierto señalar la cantidad de hogares afectados por este fenómeno, pues no se tiene un censo oficial. Una de las pocas estadísticas existentes señala que en el 2010 el padre estaba ausente en 4 de cada 10 hogares mexicanos, lo que en ese tiempo eran 11.4 millones de familias. Estas cifras han

aumentado constantemente con los años, pues a mediados de la década de los noventa, el porcentaje de hogares sin padre llegaba al 31%, para el 2008 llegó a 41.5%, y para el 2015 alcanzó el 47%; para este mismo año, la cifra de hombres padres se calculaba en 21.7 millones, lo que fue casi un tercio de la población varonil. En cuanto al tiempo de calidad padre-hijos, también en el 2010, el 35% de la población señaló que el tiempo que convivieron juntos fue suficiente, el 12% se expresó satisfecho por el tiempo con su progenitor, lo que deja al 65% de la población insatisfecha por la convivencia o crianza paterna (de Sal, 2020).

Otro punto relevante es la violencia contra las mujeres. La situación epidemiológica es crítica: en promedio durante el 2019, cada día fueron asesinadas 10 mujeres, 179 lesionadas, secuestrada una, extorsionadas 8, 4 víctimas de corrupción de menores y una de trata de personas; durante el 2019, Veracruz encabezó la región de la República con más feminicidios con 163, seguido del Estado de México con 125, y por debajo la CDMX con 68, para homicidios dolosos Guanajuato encabezó con 322 y Estado de México con 318, para lesiones dolosas el Estado de México tuvo 16,345, muy por encima del segundo y tercer puesto que fueron Guanajuato con 6,666 y Jalisco con 4,306, de nuevo Veracruz tuvo el mayor número pero ahora en secuestros con 89, Estado de México con 57 y la CDMX con 55, para corrupción de menores y víctimas de trata, la CDMX encabeza con 232 y 105 respectivamente (Mendoza, 9 de febrero de 2020); también suelen reportarse diariamente 611 incidentes de violencia familiar, 46 presuntas víctimas de violación (García, 2021); únicamente de enero a febrero del 2021 se tienen 142 feminicidios de 447 homicidios a mujeres (Barragán, 2021).

En síntesis, las implicaciones de lo asignado genéricamente a los hombres son las expropiaciones de su propio desarrollo integral, de su bienestar, de validarse como seres

humanos de la clase hegemónica, y a quienes el devenir histórico igualmente ha traído consecuencias y privilegios (Machado, 2018), pero comprendiendo que masculinidad no es igual a violencia, sino que el aprendizaje cultural que ya expuso Bandura crea generalizaciones sociológicas que comprenden rasgos machistas en mexicanos como una parte constitutiva del patrimonio nacional (Gutmann, 2000), que no está explícitamente con la identidad masculina, pero que sí es en su mayoría ejercida por hombres, por lo que vale la pena señalar que el desarrollo de las identidades masculinas asume mayormente una masculinidad hegemónica porque es impuesta por patrones y normas culturales, propio de un proceso de socialización matizado por elementos culturales, económicos, políticos, subjetivos y sociales.

Cultura de la Violación como apología del delito

Vivir en una sociedad patriarcal, en donde los géneros forman una estructura social jerárquica que permite, reproduce y normaliza inequidades, da pauta a comprender el concepto de violencia de género. Esta es un tipo de violencia estructural que se debe tomar en cuenta también al analizar la violencia y la teoría de aprendizaje social.

Como lo señala Soldado (2018), la violencia de género comprende una serie de elementos inscritos en el sistema sexo-género, que perpetúan y reproducen inequidades y las normalizan. Este sistema señala cómo las sociedades se construyen a partir de diferencias anatómicas entre sexos y es esta diferencia la que propicia la desigualdad social y política con mecanismos que tienen por función controlar y sancionar toda norma social no estipulada que parezca incorrecta, inadecuada y/o impropia a lo que se espera o a lo estereotipado, pues no cumplir, rompe con lo prohibido y cae en tabú, afectando al individuo. La misma autora señala cuatro principales consecuencias que promueven en la

violencia de género: a) jerarquización social, que reproduce un órgano social en el que lo masculino no solo es diferente, sino también superior; b) homogeneización, provocando la pérdida de la individualidad al suponer a hombres y mujeres como iguales, o que hay una única forma de serlo; c) expectativas diferenciadas, construidas desde el nacimiento por la dicotomía genitral; d) desigualdades, principalmente en recursos sociales, económicos, políticos, etc.

Aunque hay confusión al decir que la violencia de género es únicamente cuando se violenta a las mujeres, no quiere decir que los hombres no sean violentados, sin embargo, tampoco se puede decir que la violencia de género es hacia hombres, pues ellos no padecen de desigualdades estructurales como las mujeres por el simple hecho de serlo, al contrario, en el sistema sexo-género son ellos quienes tienen y luchan por mantener privilegios. La violencia de género se ve cuando instituciones como ONU-Mujeres (En Hernández, 2020), señala que cerca del 70% de mujeres han experimentado violencia física o sexual por parte de hombres y que, aproximadamente, una de cada cuatro ha sufrido abusos durante su infancia; también se ve cuando Segato (2003) señala que, cuando se le pregunta a alguna mujer si ha sufrido violencia doméstica y se compara cuando se le cuestiona por tipos de violencia específica –sexual, psicológica o física-, las cifras se triplican. En este sentido, la violencia de género también la conocen mujeres a quienes se les niega la oportunidad de trabajar o estudiar, a quienes se les dice cómo deben verse, comportarse y sentirse. Todas las formas de violencia son importantes de tratar, no hay una que valga menos que otra, pero por fines del presente trabajo se tomará como eje central la violencia sexual.

Violencia Sexual

La violencia sexual se define como el acto sexual en contra de la voluntad, cuando se obliga por una posición jerárquica, o cuando no hay un consentimiento de por medio, o este no se puede dar en el caso de infantes, personas con discapacidad mental, o cuando se encuentra inconsciente por cualquier razón, como estar bajo efectos del alcohol u otras sustancias, e incluso dormida (ONU Mujeres, 2020). La violencia sexual se comprende en distintos contextos, por ejemplo, como acoso sexual y/o violación, con manifestaciones consideradas *inofensivas* o de risas como miradas lascivas, piropos, roces, frotamientos, etc. (Frías, 4 de abril de 2016). El reconocimiento de la violencia sexual encuentra vivencias y manifestaciones en actos normalizados que incluyen omisión ante respuesta negativa de las mujeres (Hernández, 2020), es más, no todas presentan un acceso carnal, y al mismo tiempo estos no son ni los más denunciados ni los que mayores condenas generan (Ramírez & Restrepo, 2007).

Dentro de los actos que comprende la violencia sexual, la violación tiene más atención, pues se erige como el delito más emblemático por sus implicaciones sociales, simbólicas, políticas, legales, psicológicas y subjetivas. Se considera como una falta a la pareja o a la familia de la víctima, más no a ella misma, pues se ve como un crimen que atenta a la propiedad privada y al honor masculino de la pareja, del padre, del hermano, del familiar en masculino, tanto así que en muchas sociedades el pago por tal falta se *perdona* mediante un pago económico, asesinando a la víctima o casándose ella con su agresor (Muñoz, 2016).

A palabras de Rita Segato (2003), la violación puede tomarse como un fenómeno de *agresión por agresión*, incluso cuando se disfrace de una supuesta finalidad resulta ser una estructura, un acto violento que atraviesa al *sujeto* en el sustrato de la ordenación jerárquica

social. La violación, continuando con las palabras de la autora, tiende a fungir como un acto punitivo y disciplinador hacia mujeres que carecen de protección masculina, son parte de la iniciación a la hombría o por usar prendas específicas y demás excusas que caen en lo absurdo. Pero, ¿por qué se dice que atraviesa al sujeto?, porque deja de ser sujeto y se pasa a ser objeto de placer, así, el cuerpo femenino ejerce una función que se imparte tras el ideal de *ser para otros* en el que debe cumplir con su supuesta función biológica, sin contar el embarazo: generar placer sexual. Por ende, el cuerpo de la mujer se cuida, pues tiene dueño, que no es ella ni cualquier otra mujer, ya que, si no le pertenece a un hombre, y si no es medio para causar estragos en ese hombre, el cuerpo femenino se concediera público (Frías, 4 de abril de 2016), pues mientras la sexualidad masculina sea comprendida como ejercicio de poder en la sociedad heteronormativa y patriarcal, el cuerpo de la mujer se seguirá viendo como un mandato para el placer ajeno (Soldado, 2018).

Mientras el tema de la violación sea visto por la sociedad como un delito en contra de las costumbres, en vez de en contra de la víctima, las leyes mantendrán una visión premoderna en el que, a través de la mujer, la falta es a otro, y el otro, como hombre, es el sustento de la sociedad, por ende, es una falta a la sociedad, que pone en riesgo constructos sociales como la herencia (Pacheco, 2020) o la continuidad de la estirpe (Segato, 2003). En este sentido, la violación pasa a ser un problema social y cultural, aceptada y normalizada debido a actitudes sociales sobre el género, el sexo y la sexualidad que horroriza a las comunidades, pero la misma sociedad se empeña en negociar con los violadores y se les da un trato preferencial mejor que a la víctima (Andolini, S/F). La violación es la violencia machista más presente en la sociedad, es una monstruosidad sin monstruos incapaz de señalar culpables, pero descarga esta culpa en sus víctimas (Vasallo, 2021), como dijo Beatriz Gimeno (en Angulo, 2019), una violación es un reflejo de la historia de las

relaciones hombre-mujer, es un reflejo social, material y simbólico del posicionamiento en un sistema sexo-género.

Continuando con la lectura de Segato (2003), menciona que en 1971, Menachem Amir, pone en análisis atribuir psicopatologías a violadores, al contrario, por sus características en común, se les puede atribuir a una subcultura porque, siendo hombres de diferentes características educativas, sociales, económicas o políticas, veían la violación como algo deseable; cuando se nombró la subcultura como medio común entre violadores, las razones de violar dejaron de ser un “tipo psicológico” y pasaron a ser un “tipo social”, para evitar generalizar sociedades específicas y sus valores. Esta subcultura es violenta, es la cultura de la violación, que no está limitada a sociedades o tiempos, aunque evidentemente puede variar de una a otra, y permite una mirada específica a la violación.

El concepto de “cultura de la violación” se originó a mediados de los años setenta bajo la bandera feminista en el primer libro de consulta para mujeres cuyo nombre era *Rape* (violación en español), protestando en contra de la glorificación de la violencia sexual hacia las mujeres y el estigma a quienes la sufrieron y no a quién la realizó. Hablar de cultura de la violación es evidenciar que el sistema Estatal, jurídico, sanitario, educativo, familiar y social, toleran, aceptan y reproducen la violencia sexual a través de medios como música, literatura, cine, publicidad, chistes, medios de comunicación, etc., principalmente en centros penitenciarios, ritos, estados de guerra, e incluso en el propio hogar y la vía pública, ya sea hacia hombres, mujeres, o personas trans, de todas las edades y condiciones (Miralles, 2020). Según la Marshall University Women’s Center¹⁵ (en Soldado, 2018), se considera cultura de la violación el

¹ Para mayor información visitar <http://www.marshall.edu/wcenter/sexual-assault/rape-culture/>

“entorno en el cual la violación ostenta una posición preponderante y en el cual la violencia sexual infringida contra la mujer se naturaliza y encuentra justificación tanto en los medios de comunicación como en la cultura popular. Se perpetúa mediante el uso del lenguaje misógino, la despersonalización del cuerpo de la mujer y el embellecimiento de la violencia sexual” (p. 35).

Si se comprende la enorme dimensión de la cultura de la violación, se debe tomar en cuenta que la casa y la familia no son espacios seguros para las mujeres, no en un México en donde 4 de cada 10 mujeres son agredidas por su última o actual pareja (Hernández, 2020); parte de los pensamientos tradicionales señalan que la pareja es el dueño del cuerpo de la mujer, por lo tanto, la satisfacción sexual tiene un papel obligatorio para ellas (Vasallo, 2021), incluso en cifras del 2016 (en Frías, 4 de abril de 2016), el 30% de las violaciones son por familiares, el 23% por conocidos, 24% por amigos, y el 7% por vecinos. Las cifras demuestran que los mitos se equivocan.

La cultura de la violación va más allá de lo que se menciona en este trabajo, a decir verdad, es complicado pronunciar todo lo que abarca de manera específica, pues incluso hay temas tan normalizados que no se han comenzado a cuestionar. Segato (2003) menciona que la violencia en contra de la mujer es multidimensional, claro que cuando se habla de cultura de la violación es imposible pasar de largo temas como la mutilación genital o el embarazo forzado, pues la mujer indígena sufre todas las violencias que la mujer blanca, más el imperativo innegable del racismo de condiciones precarias. La misma autora señala que las prostitutas son también parte de esa ignorada minoría que carece de derechos, pues toma como violación cuando el *cliente* realiza acciones que no tuvieron previo consentimiento de la trabajadora sexual, como retirar el condón sin previo aviso y seguir penetrando, incluso se considera violación cuando no se da el pago correspondiente. En contraparte, Anaya (2020) menciona que la misma existencia del sexo-servicio causa

víctimas de múltiples violaciones, ya que no lo consenten de manera libre, e incluso pensarlo como consentido denota lo interiorizada y normalizada que está la cultura de la violación, pues se tiene a las mujeres como objeto de consumo.

A todo esto, el feminismo ha tenido grandes avances generado leyes que castigan la violencia en contra de las mujeres, gracias a marchas, paros nacionales y por supuesto a la iconoclasia. A pie de lucha, bajo pañoletas y banderas verdes y moradas, diversos movimientos feministas cuentan con logros, como el de 1916 cuando la mujer pudo votar y ser votada en Yucatán, pero recientemente tuvieron cuatro avances en pro de la mujer en México: a) *#MeToo*, aunque este no es originario del país, ha tenido fuerte influencia pues desde su surgimiento en 2017, mujeres de todas partes del mundo han levantado la voz para hacer visible el conflictivo problema de violencia sexual, incluso procediendo legalmente y promoviendo un ambiente cada vez menos tolerable ante estos delitos; b) Aborto legal y seguro, la exigencia de los derechos de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos es una de las consignas más importantes del feminismo, y en la República se busca su despenalización y el libre y seguro acceso; c) Derecho a la no violencia digital, en el 2017, el Pleno del Congreso de la Ciudad de México aprobó la Ley Olimpia, que reconoce la violencia digital como un delito; d) Derecho a la protección de datos de víctimas de feminicidio con la Ley Ingrid, castigando el filtrar información, imágenes, audios, videos de cadáveres o del momento del crimen. Además de estos puntos se han tenido avances como la cancelación de cantantes que incitan al odio y violencia en contra de las mujeres y la existencia de un registro de abusadores sexuales² y deudores de pensiones alimenticias³.

² Para conocer el registro de abusadores sexuales ingrese a <https://registroagresores.cdmx.gob.mx/>

³ Para conocer el registro de deudores alimentarios morosos ingrese a http://www.rcivil.cdmx.gob.mx/deudores_alimentarios/

Como continuamente se recrimina, se cree falazmente que la cultura de la violación da a entender que todos los hombres son violadores. Evidentemente no todos han violado, y si en este texto se escribe al violador en masculino es porque en su mayoría lo es. Las mujeres también son parte de la cultura de la violación, también la consumen y la reproducen, pero eso tampoco las hace violadoras a todas. En cambio, el hecho de que sean más los hombres quienes cometen este delito, sí tiene que ver con el sistema sexo-género, por ende y como se señaló al principio, es gracias a la teoría de aprendizaje social de Bandura (1975, 1986) que se comprende el aprendizaje de este conjunto de mitos y creencias a través de la construcción de las identidades en el consecuente desarrollo de pensamiento. Retomando palabras anteriores, si se comienza a llamar a la violación por su nombre, mucha gente caería en cuenta que la ha apoyado, que se ha reído de chistes o comentarios misóginos y sexistas, que ha visto videos porno con esta temática, que ha violado pensando en que era su trabajo por ser prostituta, o incluso ha violado porque no le dijo que no o porque se cree que es lo que quería a pesar de su negativa.

En 2018, Soldado propone tres factores para identificar los reforzamientos de la cultura de la violación: 1) el modelo de sexualidad, esta es la construcción de un modelo genitalista y coitocentrista para el placer del varón, considerando un modelo sexual hegemónico que solo le permite al hombre su disfrute, a la mujer, por el contrario, se le señala peyorativamente si quiere disfrutar libremente de su sexualidad; 2) socialización y el miedo de ataque sexual, siguiendo con la teoría de Bandura, mientras a los hombres se les enseña que deben tener largo historial, a las mujeres se les enseña a temer por su sexualidad, limitando opciones de libertad para no “provocar su violación”; 3) educación sexual asociada a la pornografía, es el medio de aprendizaje explícito a la vida sexual

limitando todo acto al placer masculino, comenzando y terminando con la erección, mientras las mujeres están sujetas a ofrecer disfrute y satisfacción.

A su vez, Vasallo (2021) señala la dificultad de dismantelar esta estructura, pues está fija en los estilos de vida sociales y en relaciones entre hombres y mujeres ya que forma parte de elementos delicados como el deseo, el sexo, el placer sexual, la sexualidad, el amor, y otros que caen en lo absurdo como canciones, chistes, escenas fílmicas. La cultura popular tiene gran influencia, pues contribuye y reconstruye nuevos y antiguos discursos reforzando la violencia sexual en contra de las mujeres (Soldado, 2018), se puede elegir si se consume o no, sin embargo, son parte responsable de no querer vivir, pero sí ver las violaciones.

Normalización de la cultura de la violación

La *normalización* es un constructo que tiene total relevancia en el tema de la cultura de la violación, ya que es gracias a esta que se puede ver en todos lados, escucharse, reírse y quizá cantarlo, sin cuestionarse el contenido o si fomenta la violación, así todos, hombres y mujeres, son parte de delitos sexuales sin siquiera saberlo.

En la cotidianidad, todo se rodea de discursos, comportamientos, lenguajes o imágenes que validan y perpetúan la violación. Cuando un varón dirige su mirada lasciva al cuerpo femenino, promueve que la mujer se convierta en objeto de placer, se despersonaliza y se convierte en propiedad pública para ver, tocar y violar. Del otro lado, seguramente se conoce a alguna mujer que dejó atrás escotes o faldas, que usa ropa holgada o que se maquilla o arregla hasta que llega a su destino, no antes para no *provocar*. Si se piensa “solo son miradas y mirando no hay violación”, se internalizó y normalizó la cultura de la violación; si causa risa cuando alguien le roba un beso a otra persona, también

ocurrió; si parecen incuestionable las acciones propias o de congéneres, e incluso si se niega a empatizar con la situación nacional y le parece inofensivo lo mencionado, también.

La cultura de la violación tiene ciertas estrategias que ayudan a normalizarla, Soldado (2018) señala los siguientes: a) sexismo, el mismo de hace siglos que creó la diferencia social entre personas por sobre cuestiones biológicas; b) neomachismos, pese a que el machismo ya no es del todo bien visto, la idea de superioridad varonil evolucionó a una nueva forma de definición de hombría que puede aún negar conflictos en materia de género; c) violencia sexual y agresores, estereotipa al agresor como monstruo o enfermo mental, y a la víctima como un mártir que debe sufrir, si alguno no cuadra con el estereotipo, se niega la violación; d) déficit de reconocimiento, se toma como un mecanismo encargado de restar valor y cualidades a las mujeres en cuatro sentidos: sustracción de credibilidad, responsabilización de lo sucedido, minimizar el daño, e instrumentalizándolas.

Darles lectura y análisis a las estrategias, permite entender que no solo ayudan a normalizar la cultura de la violación, sino también a demeritar todo intento de aquello que trata de modificarlo por más intolerable que sea, negando dar voz a aquellas que lo sufren a diario, permitiendo cometer abusos, pero también toma sentido cuando se recuerdan los factores de riesgo que propuso Akers en el 2006 en la teoría del aprendizaje social (en Aroca, Bellver, & Alba, 2012).

Para su normalización, la cultura de la violación se dispersa por distintos medios, mismos que se explicarán a continuación, pero es importante mencionar que exponerlos aquí es con finalidad de sensibilizar, ejemplificar y sobre todo visibilizar su consumo en la cultura popular. Por el contrario, no se pretende cancelar ni faltar al respeto con este análisis.

Antecedentes culturales de la violación

Toda cultura tiene un amplio y complejo universo simbólico basado en una ideología de dominancia que sustenta un orden social para concebir modelos hegemónicos que ejerzan masculinidades y feminidades plasmadas en prácticas y rituales (Montejo, 2012), así, la visión que las personas tenían sobre sí mismas, influyó sobre su representación y elaboración de creencias religiosas, lo que no es otra cosa que la consecuencia del sistema social de género en el que viven pero representado en la divinidad (Alemany, 2017).

La violación y en general la violencia sexual tiene sus diferentes representaciones recordando que los conceptos evolucionan y se adaptan dependiendo de los usos y costumbres de las sociedades. Dicho eso, es menester contextualizar lo que se mencione, pues muchas veces estos actos de violencia se concebían como un *bien* más que un *mal*, como cuando a inicios de Roma, bajo el mandato de Rómulo, se vieron en la *necesidad* de violar a mujeres de pueblos aledaños para aumentar su población; aunque fue *necesario* en este sentido, esta violencia no es justificada, pero se moldeó el discurso para exponerlo como aceptable.

Las representaciones divinas y mistificadas no son más que un reflejo de lo terrenal, pues pese a que la naturaleza divide de manera simple entre hombres y mujeres, la cultura ha interpretado y difundido la inferioridad femenina, pues quién padecía de violencia sexual era la mujer (ídem), más aún cuando se habla de la relación entre Dioses y humanos infravalorando a los segundos como servidores con mandatos de alabanzas a los primeros. En este sentido, la violación siempre ha sido parte de creencias y mitologías, como la griega, en donde las creencias religiosas apoyaban los mandatos de violar.

Por la gran influencia del catolicismo en México, se analiza esta religión tomando como referencia la biblia del antiguo testamento. En este libro, la violación es difícil de

interpretar, incluso se pueden sacar de contexto algunas citas siguientes en su totalidad, pero sería enredarse con más temas que ameritan un análisis específico fuera de los alcances y objetivos del presente trabajo. Para comenzar, hay que tener en cuenta dos cosas: la primera es que en aquellos tiempos era extremadamente complicado para una mujer encontrar marido si ya no era virgen, la segunda es que los status femeninos se medían con respecto al de los varones a quienes les pertenecía, así fuese sus padres, parejas o hijos.

En el catolicismo se retoma la sexualidad femenina únicamente en cuestiones de virtud, como fuente de poder y mandatos, pero principalmente que señalan pureza. Como un dato interesante, según Mena-López (2012), el órgano más mencionado en la biblia es el *Rehem*, es decir, Útero, pues es Dios quién lo abre y lo cierra a voluntad para la procreación, así que le pertenece y solo él decide cuando hay fecundación. Este tipo de declaraciones evidencian cómo el hombre pretende tomar el lugar de Dios, ellos creen que les pertenece el cuerpo femenino, tanto así que, en 2012, el entonces candidato republicano al senado por Indiana, Estados Unidos, Richard Mourdock, aseguró que el embarazo causado por violación es “algo que Dios quiere que suceda” (Monge, 2012), lo que cuestiona si el mismo Dios fue quién dio el mandato a violación bajo la lógica de Mourdock.

Tras una revisión objetiva y bajo perspectiva de género de la biblia, se encuentran diversos pasajes que demuestran cómo la mujer era producto de violencias de género, pues suelen ofrecerse como botín de guerra o en forma de agradecimiento, como objetos de violación. Fuera de interpretaciones la palabra *violación* aparece en repetidas ocasiones como mandato (¿palabra del señor?), que daba instrucciones y libertades, como en Zacarías 14:2 “(...) y será tomada la ciudad y serán saqueadas las casas y violadas las mujeres (...)” pues más allá de ganar territorio en lo geográfico, también era en lo social, repartiendo

descendencia en ciudades conquistadas. Otro de los pasajes con estas características es el de Samuel 13:14 “(...) pero él no quiso escucharla; como era más fuerte que ella, la forzó y se acostó con ella (...)” y aunque la palabra *violación* no está literal, señalar que por su fuerza se concretó la relación sexual, es decir que hubo violación (Ayala, 2018).

Constantemente se pueden leer versículos que narran historias. Según diversos autores (Koulianou-Manolopoulou & Fernández, 2008; Mena-López, 2012; Ayala, 2018) uno de los más atroces es el que se encuentra en Jueces: 19:21 en donde un levita se hospeda en una ciudad benjamita llamada Guibéa en donde un día...

“(...) se presentan unos hombres del pueblo pidiendo que le entreguen el levita para abusar sexualmente de él. El hospedero, horrorizado, les dice que dispongan de su mujer; o de su hija virgen. Los hombres rechazan el cambio y siguen requiriendo al levita. Éste [el levita], entonces, toma a su mujer y la entrega a los hombres para que hagan con ella lo que quieran. Ellos abusan sexualmente de la mujer durante toda la noche. Al amanecer, el levita, de manera desalmada, le dice que se levante pues estaba tendida delante de la puerta con sus manos sobre el umbral, pero al ver que no se movía la coge y la carga en el burro. Cuando llega a su casa toma un cuchillo y descuartiza el cuerpo en doce partes que envía a las tribus con un mensaje de reclamo a la venganza. Las tribus responden y declararan la guerra santa al clan de Benjamín” (Mena-López, 2012. P.57)

Es evidente que pensar en violaciones a hombres es un pecado impensable, sin embargo, la mujer sí puede ser violada, incluso ofrecida con tal de salvar a un hombre y, aunque después de lo sucedido ocurre la guerra en contra del pueblo de los violadores, no se cobra venganza por violar a la mujer del levita, sino por su brutal asesinato, porque fue una falta al mismo levita ya que solo *permitió* violarla, más no matarla, y menos con tal brutalidad.

Por otra parte, se suele leer la Ley mosaica de violación en Deuteronomio 22:25-26 en donde se condena a muerte al violador. Incluso el portal web religioso, Iglesia de Dios (2020), señala que la biblia claramente estipula la pena de muerte a violadores, pues se

considera la violación como un acto semejante al asesinato, sin embargo, tiene condiciones, sí hay pena de muerte en caso de violación, pero solo cuando el delito se comete a alguna mujer comprometida, sin embargo, en Éxodo 22:16-17 se dice que cuando la violación es a una mujer no comprometida (sin hombre que la cuide), y si el padre está de acuerdo, se exige unión en matrimonio con el agresor. Estas costumbres culturales eran tan fuertes que en Samuel 13 se relata que, cuando el hijo de David, Ammón, violó a su media hermana Tamar, ella le rogó tomarla como esposa, pues ser violada y permanecer soltera era inaceptable.

Cambiando de cultura, la cultura Maya fue una de los principales representantes prehispánicos del periodo Clásico, principalmente durante los años 250 al 900 D.C. Para este apartado se toma como referencia la Tesis para obtener grado de Licenciatura del arqueólogo Mauro Montejó, presentada en el año 2012.

Aun hoy en día, hay ceremonias vivas de los antepasados, algunas sufrieron y seguramente sufrirán más modificaciones gracias a la influencia de la religión católica y a las modernidades. Cabe señalar que esta cultura no tuvo que trasladarse de un continente a otro, pues fue en México en donde se vio su nacimiento y muerte. La cultura Maya era de las pocas que mantenía una igualdad entre sus habitantes en cuestión de género, es decir, no había desigualdades sociales entre hombres y mujeres, ocupando cargos distintos sin marcar inferioridad o superioridad. El ritual fue de gran importancia, y en el ámbito de la sexualidad no se quedó atrás pues tuvo conexión con lo sagrado, sus dioses y lo considerado sobrenatural. Estas culturas también dieron gran importancia en actividades como la guerra, de hecho, los guerreros comprendían uno de los status sociales más importantes, por ello resulta interesante cuando se menciona que la sexualidad tenía un nivel semejante en esta sociedad, por ejemplo, cuando una mujer daba a luz y en el acto

moría, era automáticamente posicionada como los guerreros que dieron su vida por la comunidad.

Como se mencionó, los rituales en la cultura maya fueron sumamente importantes, pues gracias a estos que se tenía el concepto de fertilidad, entre sus deidades se encontraban Itzamná, Chaac, Ixchel e Ix Tab, quienes no solo tenían repercusión en la sexualidad, sino en otros elementos relacionados con la vida en general. Por otra parte, el matrimonio no era algo ajeno a la cultura, y aunque en su mayoría eran relaciones monógamas, la poligamia no estaba del todo mal vista, principalmente cuando se tenía finalidad social o política como alianzas u obtener mano de obra en la misma familia.

Enfocando la atención meramente en el acto sexual, había un mandato inquebrantable, y es que las relaciones sexuales tenían que ser muy placenteras para ambos, así era obligatorio, tanto para el hombre como para la mujer, generar el mayor placer posible, pues era un requisito para estar en armonía con el cosmos, ya que la sexualidad era vista en dos ejes, el primero como la unión física entre hombre y mujer y la segunda como unión divina.

Aunque la información es poca, se sabe que existió algo similar a lo que en la actualidad se concibe a la prostitución. Estos eran hombres y mujeres, en su mayoría mujeres mal vistos en el ámbito sexual, llamados *Ahuiami* o *Maqui*, su traducción más cercana sería “alegre”, “tener lo necesario” y “estar contento”. Así como en otros pueblos mesoamericanos, se han encontrado relatos en donde los prostitutos y las prostitutas eran usados para obtener placer sexual sin procrear, estos eran los y las encargadas de *alegrar* fiestas, pero también eran los encargados de *enseñar* a tener actos sexuales a los más jóvenes para poder dar placer a su futura pareja.

Para concluir, pese a que la cultura Maya es uno de los antecedentes de la cultura mexicana, las realidades sociales son muy diferentes si se comparan al catolicismo. Pero sobre todo hay que recordar que estos conceptos creados por el hombre como deidades, creencias y mitologías, son un reflejo de la sociedad que glorifica, diviniza o mitifica lo que ya se hace en la tierra, bajo el supuesto mandato divino como respaldo. Prueba de ello se encuentran en temas delicados para ciertas sociedades, incluida la mexicana, como la pedofilia de sacerdotes católicos. Como bien se explica en la teoría de aprendizaje social, se aprende lo que se enseña, y estos significantes religiosos se toman en la cultura con sus respectivas modificaciones. Como es evidente, estas creencias funcionan como neutralizadores que niegan el delito (Burt, 1980).

Violencia sexual en canciones y relatos

La cultura de la violación tiene como aliada a la cultura popular mexicana con elementos sociales que permiten relatar la realidad para aligerarla y enajenarla. Por lo tanto, en el presente apartado se retoma la música por su misoginia encubierta por el maquillaje sonoro y relatos que se pueden encontrar en textos como cómics, libros o poemas.

Las canciones y los relatos son expresiones artísticas literarias que comunican sucesos, sueños, fantasías, emociones, sentimientos, etc., con apoyo de recursos literarios como la metáfora, que le dan un escondite al mensaje para la creación de composiciones que reflejen o asemejen con lo que cualquier otra persona puede vivir, como rupturas amorosas o la muerte de algún ser querido; en este sentido, son representaciones de la cotidianidad.

Comenzando con la música, es más que evidente que en México es una tradición de hace años que no se puede brincar cuando de folclor se habla. Es un elemento fundamental

que llega a grandes audiencias y que trascienden barreras temporales y geográficas. Sin embargo, también es común encontrar piezas sonoras que expresan violencia de género en dos sentidos que no están nada peleados, pues pueden aparecer ambos en la misma canción: objetivar, menospreciar y sexualizar el cuerpo femenino, y/o engrandecer la masculinidad y el papel del hombre. Estas pueden encontrarse en diferentes canciones y artistas, como el menosprecio de una mujer por otra en canciones como “Querida socia” (Cintas Acuario, 2001) de Jenny Rivera o “Prefiero ser su amante” (Sonic Music, 2012) de María José; también la sobrevaloración del hombre se encuentra en temas como los escritos por José Alfredo Jiménez, con versiones populares de Vicente Fernández como con “El rey” (Sonic Music, 1974) y Luis Miguel con “La media vuelta” (WEA Latina, 1994). Pero también hay canciones que hablan sobre violencia sexual, aunque oculta con recursos literarios, si se pone atención, se comprende el mensaje oculto entre líneas, incluso delitos como violación, expresando amenaza, o relatando la violación. Para ejemplificar se presentan tres canciones populares en México:

La agrupación Calibre 50 interpreta la canción “El tierno se fue” (Universal Music, 2011), escrita por Luis Eduardo Ayala, en donde da a entender que a él no le importa si ella tiene apetito sexual, pues él sí y ella tiene que querer con el doble mensaje de *meter* refiriéndose a una penetración y a la idea de querer el coito, cantando “*no tienes ganas, te voy a meter la idea*”. Además, hace alusión a concretar sexo oral y anal sin su consentimiento, ya que él no va a controlar sus *instintos* sexuales penetrando bruscamente solo para que él disfrute en las líneas “*y me des una ma...nera distinta de querer (...) seré una bestia sin respetar, tomaré tu cintura y te daré por detrás... de tu cuello, (...) y me digas que ya, que te duele hasta el alma y no puedas más*”.

La segunda canción, “Buenos días, amor” (Ariola México, 1977), escrita por Juan Carlos Calderón López de Arroyabe e interpretada por José José relata una la violación. Se canta “*me perdí en tu vientre cuando aún dormías, la sorpresa abrió tus ojos y se hizo el día, encerré un beso en tus labios, por si acaso, me reñías*”, es evidente que le penetró mientras dormía, acto que la despertó y la silenció. Lo siguiente en la canción es su reacción fisiológica de palidez por temor, “*¿qué tiene tu cara?, que ha perdido el color, amor, amor, y no dice nada*”, acto seguido, “*sé que estabas enfadada, pero no dijiste nada, el que calla otorga y sé que estás enamorada*”, es una peligrosa declaración creer que fue consensuado por permanecer en silencio y pensarla enamorada.

La tercera canción es del cantautor Fernando Delgadillo, “Hoy ten miedo de mí” (Columna Music, 1998), quien al compás de la guitarra canta “*hoy procura que aquella ventana que mira la calle en tu cuarto se tenga cerrada, porque no vaya a ser yo el viento de la noche, y recorra la piel con mi aliento y hasta te acaricie y te deje dormir, y me meta en tu pecho y me vuelva a salir*”, advirtiendo que puede acceder a su casa por la noche para, mientras duerme, recorrer su piel, le acaricie y se *meta* en ella, continuando “*y todo por no hacerme un poco de caso, hoy ten miedo de mí (...), porque no vaya a ser que, cansado de verte, me meta en tus brazos para poseerte y te arranque las ropas, (...) y no pueda mirarte de frente y te diga llorando después, por favor tenme miedo*”, entendiéndose que, la razón para meterse a su habitación en la noche es porque no le hizo caso en un sentido romántico, advirtiendo de nueva cuenta que puede poseerla, a sabiendas que es malo, pues le causará vergüenza.

El mensaje en estas canciones es claro cuando se les pone atención, pues no ocupan tantos recursos literarios o lingüísticos, pero sí conjugaciones que no son comunes o que pueden parecer pasionales, es decir, romantizando el abuso y los celos, escribirlo *lindo* para

que no se entienda que es violación, y entendiéndolos como un sentimiento bello para dedicar.

Aunque el género que más se le reconoce con cargas misóginas es el reggaetón, el objetivo de no incluir canciones de este género fue para mostrar que no es un tema exclusivo ni de tipo de canción ni de tiempo. Sin embargo, muchas de estas, pese a su carga sexual inminente, suelen ser actos consensuados. En general, estos relatos sexistas, misóginos y violentos, se pueden encontrar en diferentes géneros y canciones como “Propuesta indecente” de Romeo Santos, “Con los ojos cerrados” de Gloria Trevi, “Lunes 28” de José Madero, en canciones infantiles, como en “Arroz con leche”, sin medidas de idioma o nacionalidad.

Por otra parte, los productos literarios en México y el mundo suelen representar y reproducir imágenes con ciertas similitudes de la realidad en fantasía. Principalmente porque ha sido a través de la escritura que el mundo conoce su historia, siendo un medio de comunicación y expresión milenario que, hasta la actualidad, transmite conocimiento, que crea realidades y universos.

Koulianou-Manolopoulou y Fernández (2008) mencionan que son muchos los autores que presentan relatos de violación como un deseo sexual completamente natural causado por la belleza, principalmente femenina, para que el violador sea quien goce de la misma belleza, confundiéndole con un acto pasional-amoroso, para no verse como delito sino como un acto del que el violador no es culpable, justificando el engaño, la agresión y la violencia.

En México se mantiene una representación basada en la moralidad católica, pero estereotipando a sus personajes, como los ya mencionados Octavio Paz y Samuel Ramos, y años más tarde lo hicieron otros escritores como José Agustín o José Emilio Pacheco. A

ellos se les puede sumar otros autores extranjeros que prefirieron llegar a territorio Azteca y adoptaron una posición más acorde a México como Gabriel García Márquez y Pablo Neruda. En esta ocasión no se agregan novelas literarias pues son productos que se asemejan en gran medida a las expuestas en los medios audiovisuales, tampoco se retoman poemas pues, por la utilización de recursos literarios, se asemejan a las canciones. A continuación, se exponen casos de violación en un estilo literario popular en el México de 1970: el cómic.

En México hubo una *época de oro* para estos productos durante los años setentas, a tal punto que *Kaliman* llegó a imprimir 800'000,000 copias en 1976. Desde la llegada de cómics se han presentado personajes memorables como El Pájaro Loco o La Pequeña Lulú, hasta héroes como Superman, Batman, Iron man y Spider-man, e incluso los que rompen algunos modelos de masculinidad como Pedro Picapiedra o Mrs Sónico. De hecho, la producción de comics y fotonovelas originarias de México comenzó en la década de los 30's con Pepín y Chamaco, aunque posteriormente se incluyeron personajes más reconocidos con luchadores como El Santo, Blue Demon o Tinieblas. Indudablemente, los comics presentan una imagen femenina sexualizada, por ejemplo, en Marvel y DC todas usan trajes extremadamente ajustados que hacían resaltar su figura, grandes piernas, abdomen plano y busto prominente, incluso sus uniformes de heroínas solían tener escote o mostrar las piernas completas; incluso Vilma Picapiedra, como la mayoría de personajes femeninos, se caracterizaban por figuras en extremo delgadas y vestidos muy cortos. De igual forma, la sociedad mexicana comenzó a generar cómics para adultos en los setentas, en donde las protagonistas tenían similitud con las mencionadas: voluptuosas y con poca ropa o transparente.

El auge del cómic en México fue entre el declive del cine de oro en los 60's y el inicio de la televisión en los 80's. En suma, la sociedad mexicana también estaba pasando por una revolución ideológica: el empoderamiento femenino. Fue durante esta década que hubo cambios en las relaciones de género y estereotipos con la entrada de la mujer al mundo laboral y académico, la llegada de métodos anticonceptivos, y diversas campañas que promovían divorcios, derecho a abortar, libertad sexual y las denuncias de violencia contra mujeres. Estos eventos tuvieron efectos como amenazar las dinámicas familiares y del hogar, así como rasgar los modelos tradicionales.

Núñez & Ríos (2020) realizaron un análisis a uno de los cómics para adultos más populares de los años setentas: el jorobado. Este cómic comenzó mostrando historias de fantasmas, cuando ganó fama retomó historias de diferente tipo, en los que destacan aquellas que ejercían violencia en contra de las mujeres. Estos relatos se basaban en melodramas en los que los villanos recibían castigos y los buenos eran felices para siempre; es importante resaltar que los primeros sufrían de castigos divinos, es decir, no se encargaba la justicia policíaca en darles una lección, sino por azares del destino que concluían en muerte o vida indigna, lo cual, en el lector, tenía un papel de calmar la culpa. Cabe señalar que, pese a su carga simbólica, en ningún momento se mostraron dibujos de genitales, ni se usaba la palabra *violación* o sus conjugaciones, pues los diálogos usados con más frecuencia eran que le iban a “dar amor”, peligroso, pues también decían que “todas las mujeres debían ser amadas”. Al final de su análisis, los autores resaltan cuatro puntos en los cuales los cómics ayudaron a que la cultura de la violación se forjara en México para, ahora, mantenerse: a) la violencia contra las mujeres es un hecho erotizado en tanto permite recrear un imaginario de superioridad masculina basada en fuerza física y en la vulnerabilidad femenina; b) centrar la atención del lector en el placer del agresor y

minimizar el sufrimiento de la víctima; c) el contexto de estas historias se ubica en la lejanía del sector urbano, geográficamente en entornos rurales, además de tipificar a los agresores como *monstruos* física o moralmente, y a las víctimas como mujeres jóvenes, atractivas, vírgenes y de cuerpo voluptuoso; d) la estructura del melodrama causa que cada historia termine y deje una moraleja en el lector, de modo que a lo largo de la historia se muestre un delito *placentero* que culmina con algo moral.

En deducción, los relatos usan diferentes medios como canciones o cómics, se toman recursos literarios o se censuran para no hacer evidente su transgresión, ambos estilos ocultan y romantizan la violación, haciéndola ver como algo melódico o placentero como recompensa por su consumo, disminuyendo en gran medida la importancia del crimen sin cuestionar la naturaleza de los actos y el control gubernamental que se tiene para regular que relatos sean publicados en discos o cómics. Recordando palabras que se señalaron al principio del trabajo: si se llamaran las violaciones por su nombre muchos van a tener que reconocer que han contribuido con la misma cultura de la violación y eso empieza a incomodar, así, muchos deben aceptar que han cantado a todo pulmón muchas de estas canciones bajo diferentes contextos, reforzando la cultura de la violación y normalizando las violaciones, las relaciones de poder y los abusos sexuales.

Cultura de la violación en medios audiovisuales

Pensar en películas o series de naturaleza machista, misógina o sexista puede resultar más complejo de lo que se piensa, pues se debe tener presente diversos elementos que cumplen con las características, los cuales pueden ser desde trabajos de dirección, de producción, de guion, de personajes, de vestuarios, el fandom, etc., que terminan por sexualizar el cuerpo femenino, las minimizan o estereotipan.

La industria cinematográfica ha mostrado innumerables desnudos con finalidad de incrementar niveles de audiencia por tener a alguna actriz mostrando su cuerpo, aunque carezca de argumentos para sostener que dicha escena es necesaria para la trama. Actrices internacionales han hecho desnudos aunque en contadas ocasiones son *justificados* por la historia, como es el caso de Heather Graham quién ha participado en “Boogie Nights” de 1997, en donde interpretó a una actriz porno que requería desnudo completo, pero no se quitaba sus patines, hay otras en las que no son necesarios, y uno de los papeles más controversiales de desnudos ha sido el de Jason Segel en “Forgetting Sarah Marshall” de 2008, quien tuvo una escena de desnudo completo que no tuvo mayor relevancia para la trama, de tal forma que haberla evitado en el metraje final no hubiese tenido el más mínimo desequilibrio en el resto de la historia.

Sin embargo, no todos los desnudos son motivo para señalarse como necesarios o innecesarios, sería limitar al cuerpo humano, seguir en tabú y pensarlo vulgar, cuando también puede ser una forma de arte erótico o empoderamiento. Tanto fotos, pinturas y videos pueden tener carga erótica al presentar cuerpos desnudos sin caer en la hipersexualización, un ejemplo es la serie de Netflix “Sense8” (2015-2018) que tuvo repetidas escenas con desnudos completos o parciales, tanto de hombres como de mujeres, en relaciones gay, lésbicas, orgías y no heteronormativas, sin embargo, el juego de las cámaras, las coreografías, las luces, las canciones y la premisa de la historia, le dieron un toque artístico que llevó a no solo ver genitales y pechos, sino a cuerpos dóciles y vulnerables, como la misma serie lo señala en uno de los diálogos del personaje Nando (Alfonso Herrera), aunque si estas escenas se omitiesen no se perdería el hilo de la trama, sí le dan un toque característico.

Ahora bien, centrando el eje principal del trabajo, la violación en el cine y televisión es un tema más complejo. De los casos más conocidos de películas que muestran violaciones es la cinta de Stanley Kubrick “La naranja mecánica” (1971), en donde se muestra una violación mientras Alex (Malcolm McDowell) entona la canción *Singin’ in the rain*, minimizando y hasta cierto punto haciéndola ver como cómica. Por su parte, uno de los más cuestionados es el largometraje de Lars Von Treir, “El anticristo” (2009), en donde una mujer era violada mientras el espectador permanecía sin saber por qué ocurría, es decir, fuera completamente del arco argumentativo, sin justificación ni relevancia en la historia, buscando solo el *impacto* del público.

Cuestionarse cuál es la relevancia de la violencia de género es un tema de nunca acabar. La violación depende del rol que va a tener la víctima en la película: si es la protagonista, es el *trágico* inicio para que se convierta en una persona fría y sin compasión (“Kill Bill”, 2003), esto es tan común que incluso hay una subcategoría con su nombre “rape and revenge”, en español “violación y venganza”; si es la coprotagonista al lado de un hombre, es para que éste la salve o se vengue (“Hoy tengo ganas de ti”, 2012); si es un personaje secundario o solo un extra, para mostrar que el villano es capaz de todo, y quien sufre el abuso puede morir o jamás volver a verse.

Por otro lado, estos actos en la pantalla chica han tenido importancia. Comenzando con la miniserie “Unbelievable” (2019), cuya trama se centra en la vida de Marie Adler (Kaitlyn Dever), quien sufre una violación en su casa, acompañando a la protagonista por todo lo que conlleva haber sufrido este tipo de abusos, desde interrogatorios policíacos y de conocidos, cuestionando si lo ocurrido fue real o producto de su imaginación. Otra de las series de este calibre es la llamada “La jauría” (2020-actual), adaptación chilena del caso La manada. En esta versión, tras destaparse abusos por parte de un profesor a varias

alumnas en un colegio en Santiago de Chile, deciden iniciar una protesta y tomar la escuela, días más tarde, Blanca Ibarra (Antonia Giesen) quién inició el movimiento, desaparece y se difunde un vídeo donde está siendo violada por un grupo de 4 chicos. Ambas series pueden ser tomadas como movimientos que tratan de evidenciar que la cultura de la violación es un tema de ver en todos lados y no solo en una pantalla, sobre todo, que los medios legales obstaculizan mientras tratan de que el espectador empatee, no solo con las protagonistas, sino con quienes lo han sufrido.

La Doctora María Pérez (2020) realizó una conferencia en línea para la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas⁴, en donde trató este tema al margen de la literatura y los medios audiovisuales. De entre sus aportes y atinados análisis caben resaltar dos: el primero es su manera de cuestionar por qué es tan *importante* ver violaciones en la industria cinematográfica, pues parece inconcebible ver a una mujer con poder, si antes no tuvo un pasado que la condenara, similar a la categoría rape and revenge en el que el empoderamiento llega de la tragedia, tal como se ha mostrado en “Firefly Lane” (2021 - actual), “Marvel’s Jessica Jones” (2015-2019), “Game of thrones” (2011-2019) en la violación de Deanerys (Emilia Clarke) por Khal Drogo (Jason Momoa) y que, por cierto, en el libro en el que se basa, este acto fue consensuado de principio a fin.

El segundo punto mencionado en la conferencia por María Pérez (2020) es el impacto de movimientos sociales feministas como el #*MeToo* que marca un antes y un después en las producciones audiovisuales. Evidentemente, cada perspectiva señalada en los metrajés mencionados da a una mujer sufrida que no tiene quién la defienda, y si tiene es un hombre. Para ejemplificar cómo sucede este cambio, se pueden encontrar series

⁴ Para ver la conferencia entrar a <https://repositorioacademico.upc.edu.pe/handle/10757/652176>

como “Sex Education” (2019-actual) pues, en la segunda temporada emitida en 2020, hay una secuencia de capítulos enfocados al personaje Aimee Gibbs (Aimee Lou Wood) cuando un hombre se masturba sobre ella en el bus; el desenlace de esta subtrama es un gesto de sororidad con los personajes femeninos de la serie, pues le acompañan a tomar el autobús, acto conmovedor, quizá pensado como simple, pero de gran importancia y relevancia, creando una escena única en la industria audiovisual.

Sin embargo, poco o nada se ve de la perspectiva y consecuencias del violador. Cuando es un personaje recurrente, usualmente cis, hetero y blanco, se le da un desarrollo profundo y complejo, lo que causa empatía con el espectador. Este efecto hace incapaz de diferenciar entre los buenos y los malos de la historia, nublan el juicio moral y forma alianzas, pese a que sus acciones no sean del todo correctas; solo hace falta jugar con las emociones para *justificar* las conductas y humanizar o romantizar con el victimario y no con la víctima, así sea por medio de su simpatía, su finalidad o por similitud emocional (Bonorino, 2011).

Los ejemplos aquí pueden ser diversos, para empezar el personaje Loki (Tom Hiddleston) de las sagas de Marvel, tiene un papel de villano-héroe que ha hecho que el espectador se encariñe con él pese a hacer actos crueles, conmoviendo a la audiencia. En este juego emocional se intenta que el espectador sienta algo similar que el personaje siente o sintió, aunque sea imposible, un ejemplo oculto en libros y películas es el de Lord Voldemort (Frank Dillane de joven, Hero Fiennes-Tiffin de niño, Ralph Fiennes de adulto), villano en la saga de Harry Potter, quién en el libro se descubre que será incapaz en toda su vida de sentir amor, lo que a su vez en los espectadores causa una sensación de compasión. Cada vez surgen más historias que contextualizan la perspectiva de los villanos mostrando

las razones por las cuales son villanos para su empatía como en *The Wicked* (obra de teatro), *Joker* (2019) y *Maleficent* (2014-2019).

En término, la representación de la cultura de la violación dentro de la pantalla es otra forma de representación de las sociedades, en donde la víctima puede tener redención o ser un personaje desechable que le da desarrollo a hombres, ya sea a su salvador, a su vengador o a su victimario. La violación como suceso puede ser el punto crítico de la historia, o carecer por completo de relevancia con la finalidad de causar impacto al espectador. Para el victimario se le plantea como un personaje complejo, que pasa a ser bueno y malo, nubla el sentido crítico empatizando y justificándolo, o mostrando que no tiene límites cuando es el antagonista; de cualquier modo, es una forma de expresar el poder que tiene sin cuestionar si puede o no hacerlo, más bien bajo la premisa de que debe hacerlo.

¿La pornografía son violaciones grabadas?

Este tema es por demás controversial y, sobre todo, delicado. Los puntos a tratar aquí no pretenden menospreciar argumentos o casos específicos, más bien son tomados desde una perspectiva crítica objetiva en el que se plantean dos posturas, omitiendo juicios valorativos propios y con base en los aportes documentados. Cabe señalar que la referencia de pornografía es aquella *convencional* o *comercial*, incluso algunos autores la nombran *mainstream*, se encuentran hechas por casas productoras de esta industria. Categorías como pornografía infantil, zoofilia, hentai, gore, etc., se excluyen por completo del presente análisis. Escrito eso, en este apartado se exponen dos perspectivas de la pregunta que lleva por título, sin pretender dar respuesta única, pues esto excede los límites del trabajo y merece una investigación precisa.

La pornografía tiene un apogeo actual impresionante, pues el fácil acceso y la amplia variedad de contenido permiten cumplir con gustos y exigencias de cualquier usuario de esta industria, pues su nivel de popularidad se ha comparado con el de plataformas digitales como Netflix. El tema de la pornografía impacta cuando se sabe que el 30% del tráfico de internet es porno, y que de hecho es más visitado que otras aplicaciones y plataformas como Amazon y Twitter (Mujeres por la abolición, 2020).

Dentro de la pornografía *mainstream*, se encuentran casas productoras hasta cierto punto conocidas, donde se lanzan personajes masculinos o femeninos enaltecidos. La glorificación de estos personajes les llena de seguidores, como el caso del joven que debutaba en la industria con 19 años en el 2013, Jordi El Niño Polla, quien en su canal de YouTube tiene 4.12M seguidores, aunque en el portal pornhub.com el varón con mayor ranking es Alex Adams quien cuenta con 800K seguidores; por otro lado, Lana Rhoades es de las actrices porno más populares, pues en su cuenta oficial de Instagram tiene 16.7 mil seguidores (pese a que su carrera solo haya constado de meses), pero en el mismo portal porno la actriz más popular es Riley Reid con 1.7M seguidores⁵.

Una vez contextualizando la magnitud social de la industria pornográfica, según el portal de internet Mujeres por la abolición (2020), la prostitución es pagar por violar y la pornografía es prostitución grabada, por lo tanto, la pornografía sí son violaciones grabadas; para sostener esto hay diversos artículos literarios como el de Elisenda Nieto (2019), quien sustenta que se refuerza la dominación masculina a través del porno con los siguientes puntos: el primero es la preocupante forma de reclutamiento del personal, por ejemplo, con quienes pueden entrar por trata de blancas, sobornos, por falta de ingresos

⁵ Todos los portales fueron revisados el 19/09/2021

económicos y oportunidades laborales, y la brecha salarial por género, o mito de la libre elección (Ana Miguel, 2015, en Miranda 2017), es decir, creer que están ahí por gusto y no por mandatos sociales. El segundo es por el estereotipo de la mujer complaciente y objetivizada, omitiendo aspectos naturales como imperfecciones corporales completamente naturales. Por último, por la excitación masculina basada en la *humillación femenina*, no solo sexualizando cuerpos, sino también el poder masculino, por ejemplo, al eyacularle en el rostro solo porque quiso, desconociendo lo que ella quería.

Explorando el primer punto, hay que tomar en cuenta la violencia que se puede vivir delante y tras cámaras. La ex actriz porno y ahora escritora, Linda Lovelance, valientemente fue de las primeras mujeres víctimas de la pornografía en alzar la voz relatando que, cuando grabó el filme porno “Deep throat” en 1972, (garganta profunda en español), pidió y suplicó que se detuvieran las grabaciones en repetidas ocasiones, pero estas no cesaron; Linda dice que cada que alguien está viendo la película, está viendo cómo fue violada (ídem). Esta experiencia es una de muchas, se reconoce la violencia existente y se llama por su nombre a la violación, pero esto solo es un lado pues, de nueva cuenta, poco o nada se habla sobre la responsabilidad del hombre, en este caso, como consumidor o proxeneta.

En este sentido, no mostrar la responsabilidad masculina es también efecto de la cultura de la violación, pues lo normaliza y minimiza sus efectos, incluso cuando se es víctima resulta imposible verla. No es su culpa. Suelen reproducirse prácticas que vulneran y ponen en riesgo a mujeres en el proxenetismo, por ejemplo, Alex Marín inició una relación con su ahora esposa, Mía, quien es 10 años menor que él e iniciaron su relación cuando ella tenía 17 años; eventualmente a la relación poliamorosa se sumaron dos integrantes más, Giselle y Yamileth quienes hoy tienen 22 y 23 años respectivamente. En

repetidas ocasiones, las tres han señalado que, antes de conocerlo, estaban en situación de riesgo por abandono familiar, otras formas de violencia y necesidades económicas, y fue él quien las *sacó* a un costo: ser actrices porno. En esta relación, a Alex se le ha glorificado por lograr tener a su esposa y dos novias viviendo en la misma casa, aunque él también sea actor porno, son ellas quienes suelen presentarse como el producto, invisibilizando las relaciones de poder por el un supuesto consentimiento por parte de la víctima, evidenciando la normalidad con la que viven ciertas violencias (Unida, 2021).

Cristina Sen (2018) apunta también a un análisis sobre el contenido del porno en lo que respecta al segundo punto de Nieto (2019), señalando que, erotizar la violencia sexual y el dolor de las mujeres es peligroso cuando se comprende al porno como educador sexual. Esto se relaciona con la teoría de aprendizaje social, siendo el porno el medio más próximo y fácil de educación sexual, reproduciendo ideales equívocos del sexo, perpetuando estereotipos basándose en un modelo de desigualdades que cosifica a las mujeres siempre a disposición masculina y sus deseos, sobre todo que visualiza prácticas sexuales violentas. En el porno, a ella no se le pregunta qué, cómo o bajo qué condiciones está dispuesta a tener coito, pues en la mayoría de estos videos, el hombre pone condiciones o, en contraparte, la mujer seduce al hombre como si no tuviese elección; también se reproducen ideales de poder en orden estructural en relaciones familiares (hermano-hermana, hijo-madre, hija-padre) y roles sociales (profesorx-alumx, empleadx-jefx) bajo contextos cotidianos.

Entonces, el riesgo en el porno surge también cuando la mujer llora, hace gestos, se niega, es golpeada y penetrada (todo sin su consentimiento) y, aun así, al final del acto, ella termina disfrutando y da indicios de más oportunidades similares. Insistiendo en el modelo de aprendizaje de Bandura, el aprendizaje aquí tiene un espacio enorme para internalizar

este tipo de conductas que erotizan el sufrimiento femenino y se deshumaniza la mujer, bajo esta lógica, a) lo importante es el placer masculino y que el hombre haga lo que quiere hacer, y b) ella siempre lo quiso y lo seguirá queriendo; lo que es también un factor de riesgo que se mencionó de Akers en el 2006 sobre recibir un reforzamiento diferencial más satisfactorio que un castigo.

Tras conocer la primera respuesta a la pregunta inicial, defender el porno puede parecer imposible, incluso hasta insensible, pero aquí hay que separar también dos posturas, uno que defiende todo tipo de pornografía y otro que se centra en una defensa por un cambio en su estructura.

Para comenzar, el sexólogo Michael Castleman dio una afirmación que creó polémica, pues aseguró que a más porno menos agresiones sexuales. Señaló que el porno no hace que los hombres sean violadores, al contrario, parece una válvula que da salida del deseo sexual como energía potencialmente peligrosa, pues en vez de atacar a las mujeres, los hombres pueden masturbarse sin límites (En Fava, 2017). Esta respuesta parece limitante y carente en diversos aspectos como la empatía, pero promueve ideas errantes como que la libido es una energía inevitable.

Por otro lado, Nieto (2019) da tres puntos que bien pueden colocarse en esta perspectiva de la pregunta inicial: iniciando con la relación causa efecto, pues hay muchas variables que pueden influir en el comportamiento, auspician o median las expresiones de violencia, es decir, ver porno es una variable, pero no la única. En segundo se conoce como la confusión fantasía-realidad, proponiendo que, pensar que un varón puede cometer violación solo por tener una fantasía que vio en pantalla, es simplista, menosprecia todo un proceso de socialización y aprendizaje, pues al ser seres sociales también son complejos y tienen un sentido crítico para evaluar más opciones. Por último, se cuestiona el deseo

sexual patriarcal y la creencia de que el placer masculino es generado a partir de un deseo de humillación femenina, preguntando: ¿qué es lo humillante en el porno *maestrear*?, ¿sostener un pene con la mano o con la boca?, quizá en un sentido homofóbico sí, pero fuera de ello ¿recibir un semen en la cara?, ¿ser penetrada por una persona con quien no se tiene vínculo emocional? Más bien, estas conjeturas de humillación femenina, que mantiene cierta lógica, son fruto de la creencia de que ninguna mujer puede disfrutar de realizar estimulación oral o recibir semen en diferentes partes de su cuerpo, incluso del sexo casual sin vínculos emocionales, resaltando la importancia del consentimiento; lo que recuerda lo escrito por Carol Vance en su texto *El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad* en 1989: “el feminismo debe aumentar el placer de las mujeres, no sólo disminuir nuestra desgracia” (p. 48).

En suma y a manera de conclusión, cabe señalar que, generalizar puede caer en problemas aún más específicos, ya que encasillar, en este caso la pornografía y la prostitución como violaciones, puede minimizar las violaciones que ocurren en el mero sentido de la palabra; Soldado (2018) señaló anteriormente que una estrategia de normalización de la cultura de la violación es la *instrumentalización*, en este caso, se usa la pornografía y la prostitución como el *instrumento* que desvía la atención de víctimas de violación fuera de estos contextos, por lo tanto, y bajo respuesta de la pregunta del tema, la pornografía no debería comprenderse como violaciones pues ambos son problemas, igual de críticos, aunque diferentes en su naturaleza y análisis social, por lo que es necesaria una comprensión por separado en cada tema.

Ahora bien, haciendo esa división, se continúa con el análisis sobre la pornografía. Judith Butler (2007) propone una postura performativa del género, que se da por las repeticiones de los actos, pues es por ello por lo que se crea una ilusión de naturalidad, sin

embargo, nunca una repetición va a ser igual a la anterior y es en este punto en donde se puede encontrar la repetición subversiva. Su relevancia en el presente trabajo se toma cuando Solana (2013) indica que la inscripción del poder es carente en este espacio, que permiten apuntar acciones subversivas con la finalidad, y pese a ser una repetición, de deshabilitarla modificando su validez hasta un cambio de esta posición considerada *normal*.

Explicado lo mencionado con el tema de la pornografía: las repeticiones son los videos porno en donde se cumple el ciclo de las relaciones de poder mencionada en relación a ventajas a favor de los hombres, pero siempre enfocada en el placer masculino como lo *normal*, pues justo en estas repeticiones hay un punto de subversión: el placer femenino. Dentro de estos placeres femeninos deben cumplir diferentes características como el ser auténticos o que el acto no termine con la eyaculación masculina, al menos no sin antes, al mismo tiempo o después *termina* también la mujer. Es decir, dejando de objetizar a la mujer y concibiéndola como alguien que puede experimentar un placer propio. Si habrá facial, sexo oral, o cualquier otra práctica, se dará porque ambas partes así lo quieren.

Este giro performativo de la sexualidad es común en diferentes ámbitos sociales, erradicando misoginia y opresión para presentar nuevas formas de expresar la sexualidad femenina. En el porno se ha hecho y se sigue haciendo, pero en otro de los dispositivos en donde se ha aplicado es en los certámenes de belleza; en 2021, Andrea Meza ganó el Miss Universo, pero su atractivo físico no es su único atributo, también es Ingeniera en Software, activista y promotora de los derechos de las mujeres; usando el mismo dispositivo misógino, la concursante peruana, Camila Canicoba, en 2017, cuando cada participante pasaba al micrófono a decir sus medidas, ella dijo el número de casos reportados de feminicidios en su país (En Hernández, 2021). Así como este, hay diversos casos en los que

se ocupan las plataformas *opresivas* para mencionar las posturas políticas y sociales, como Mon Laferte en los premios Latin Grammys del 2020 cuando descubrió su pecho en la alfombra roja con un mensaje en denuncia a la violencia que pasaba en su país natal, Chile.

En síntesis, la pornografía, así como distintos medios, plataformas y dispositivos de opresión, no son única y exclusivamente para reforzar la dominación masculina, pues puede ser pensado como un área de oportunidad para cuestionamientos y desplazamientos de normas opresivas. En este sentido, se comprende que se puede hacer un nuevo porno diferente en cuanto a relaciones de poder, aunque las prácticas sean las mismas, se toma bajo un contexto en el que es cien por cien consensuado y tomando en cuenta el placer femenino. Esto bajo la rigurosa comprensión de las violencias de las víctimas de la pornografía, cuya entrada al medio debe ser consensuada, libre y segura; sin embargo, no hay que olvidar que sería una industria de sexo, y eso hay que cuestionarse.

La deuda de la psicología con las víctimas de violación

Haciendo una recapitulación de puntos de interés para este apartado, se tiene que la cultura de la violación se distribuye por medio de nuevas tecnologías y de la comunicación y siembra mensajes que cuestionan y minimizan a las víctimas, escudan a los victimarios, y normalizan las violaciones. Sobre todo, cuando la cultura de la violación es reproducida en ciertos sentidos por parte de las ciencias en distintas áreas, incluidas de la salud, por lo tanto, es altamente probable que un médico, un psicólogo, un abogado o un reportero, por mencionar algunos, carezcan de sensibilidad ante el tema y caigan en juicios valorativos. Desde un principio se mencionó que, si la ciencia surge en un entorno machista y misógino, la misma ciencia será machista y misógina, en este sentido, toda área de conocimiento y práctica profesional está basada en la misma sociedad.

La psicología como una de las ciencias más *nuevas* en ciertos sentidos, carga con dos deudas enormes con las víctimas de la violación: una teórica y una metodológica. Es importante recalcar que la deuda de la psicología no solo está en aspectos que se pueden explicar desde sus estudios, más bien, esto interfiere en cómo se trabaja la psicología. Haber naturalizado toda cuestión de género en la teoría como determinado por lo biológico, fue la base para una pésima praxis, como cuando se dijo que la mujer no era normal por no entrar en la norma masculina. Por esta naturalización se cree que el hombre tiene estos impulsos biológicos en los que se ve obligado a violentar, por su parte, a la mujer la orilla a evitar ser violentada (Afanador & Caballero, 2012). En otras palabras, la psicología ejerce sus prácticas desde campos que no comprendió en su tiempo, pretendiendo defender lo indefendible, pero al menos hasta aquí en lo teórico, en el que sí es importante trabajar a futuro para saldar una deuda, reiterando, teórica, que bien se puede acompañar con otras ciencias para la corrección y actualización del conocimiento.

Por otra parte, la deuda exclusiva de las variantes del estudio de la psicología recae en lo metodológico, refiriendo en este caso a la labor del terapeuta/perito. Como lo señalan De la Hermosa y Polo (2018), es menester reconocer que trabajar temas de violencia sexual es también trabajar con prejuicios propios, identificando aspectos de la cultura de la violación interiorizados en el mismo terapeuta que permite repensar experiencias y conceptos propios, pues entre profesionales de estas áreas, e incluso ajenas a, se piensa obligatoria la intervención psicológica para una adecuada *sanación* y otras ideas carentes de sustento.

Como en todo, es necesario marcar los límites que uno como profesional pueda tomar, por ejemplo, no es lo mismo una violación en la ciudad a una en zona de marginada, no es jerarquizar en más o menos importante, sino saber interseccionar las intervenciones,

tener presente hasta dónde un profesional terapéutico puede o no trabajar, ya que la práctica profesional sin conciencia social, en este caso, puede perjudicar más que ayudar, y mejor aún si la formación del terapeuta fue basada en estudios de género (Afanador & Caballero, 2012). Incluso una duda válida es cuestionarse si un hombre puede dar intervención terapéutica a una víctima de violación bajo la lógica de que un hombre hará recordar lo que otro hombre le hizo sufrir, sin olvidar que es probable encubrimiento masculino gracias al pacto patriarcal, lo cual puede mermar el trabajo terapéutico.

Para estas labores es necesario hacer un trabajo individual desde los juicios interiorizados que cada uno pueda tener, pues la finalidad de este no es encasillar ni estereotipar ambos grupos de personas, tanto víctimas como violadores, por ende, se debe leer bajo las siguientes premisas: a) un violador no es un monstruo ni un enfermo mental; b) en ningún momento se justifica al violador sobre sus actos de violar; c) la víctima no es culpable en absoluto sobre el delito que sufrió sin importar las condiciones contextuales en las que ocurrieron; d) cada persona pasa por un proceso completamente diferente y exclusivo, y sus actos antes, durante o después del delito no son determinantes para responsabilizarlas sobre los hechos ni para restar credibilidad a su palabra.

Contenido erótico de la cultura de la violación: de la fantasía a lo real

Mencionar la existencia del contenido erótico de la cultura de la violación puede parecer contradictorio, ya que el concepto surge en contra de la apología a las violaciones, pero son este tipo de expresiones en diversos medios los que hacen deseable el abuso y mitifica la violencia sexual peligrosamente. Aunque no todos los medios tienen el mismo nivel de erotización, es cierto que la internalización de estos productos se interpretan, aprenden y se enmarcan en los significados que los individuos le dan al tema (García,

2021), principalmente porque resulta evidente que imágenes, palabras, o cualquier contenido de la misma índole, influye lo que la gente piensa, siente y hace, sin embargo, resulta igual de importante que la conexión entre la representación simbólica y las acciones en el mundo real, no son directamente lineales, ya que lo simbólico no construye la realidad, en todo caso se construye a partir de ella (Nieto, 2019).

Hablar de una respuesta lineal entre ver, por ejemplo, porno y el ejercicio de conductas violentas sexuales por parte de los varones como su inmediata consecuencia causal, hablaría también de un menosprecio al paso evolutivo en procesos cognitivos, reduciendo el comportamiento humano a una delimitación estímulo-respuesta (Martínez, 2010, en Nieto, 2019). Lo cual permite concluir que erotizar el contenido de la cultura de la violación, antes de hacerlo un mandato de violar, permite fantasear, y en la fantasía surge como deseable. En otras palabras, la cultura de la violación está repleta de símbolos y significantes sexuales capaces de erotizar al consumidor, reforzando así mitos que normalizan la violación; esto se complica cuando se recuerda que estos productos son representaciones de un mundo ficticio, por ende, sin menospreciar los avances cognitivos masculinos, se coincide con Nieto (ídem) al señalar la posible existencia de una *confusión fantasía-realidad*.

Primeramente, vale mencionar algunos de los elementos que permiten al consumidor erotizarse, elementos no exclusivos de la pornografía, por ejemplo, Núñez & Ríos (2020) concluyen en cuatro elementos en la narración en cómics, de los cuales dos pueden generalizarse para otros tipos de representaciones: 1) la violencia contra las mujeres se erotiza porque permite recrear imaginarios de la supuesta superioridad masculina y la vulnerabilidad femenina; 2) la narración se centra en el placer del agresor y oculta el

sufrimiento de la víctima, reforzando fantasías sobre el placer masculino obtenido en el abuso y la violencia a mujeres.

Como lo sugieren estos elementos, a partir de ideales y lógicas de pensamientos hegemónicos, la recreación de imaginarios se basa en el goce, principalmente del violador en un rol activo; aunque perspectivas inclinadas al feminismo especifican que el goce no parte de un disfrute sexual, sino de relaciones de poder. Eso no resta relevancia a los elementos, más bien, centran la atención en una bilateralidad no peleada entre sí.

Posterior a la erotización de la cultura de la violación, está la creación de fantasías al interiorizar los productos de la cultura y darles una interpretación simbólica cuyo significado reduce la sexualidad a un conjunto de *deberes* hechos mandatos de masculinidades, por ejemplo, de tener mayor cantidad de parejas sexuales, por lo que definir las fantasías sexuales puede ser complicado, ya que mantiene cierta indulgencia de la censura para sus creaciones que permiten expresar contenidos *inconscientes* que no se manifiestan a través del discurso y la práctica, pues se basan en pensamientos e imágenes sexualmente eróticos (Sikos, 2000; Moreno, et al., 2018).

Diversas investigaciones han estudiado las fantasías sexuales con diferentes variables, y para esto vale señalar que solo cuestionar la frecuencia de ocurrencia puede limitar en gran medida la pluralidad en las fantasías en cuanto contenido y contexto. Una de las variables más interesantes han sido las diferenciadas entre hombres y mujeres en la investigación de Sikos (2000) evidenciando que ellas ponen énfasis en características de personalidad y contextuales, es decir en rasgos emocionales de sus compañeros antes, durante y después del acto, así como un sentido de pertenencia al ser otra persona que no sea su pareja, sobre todo en los contextos o lugares en donde se lleva a cabo el encuentro, mencionando aspectos como adornos, temperatura, zona geográfica y elementos

situacionales; los varones no conciben una fantasía sin la existencia de la penetración anal, vaginal o bucal, pues su énfasis es en rasgos físicos normativos de sus parejas, es decir, pechos, glúteos, estatura, peso, color de piel, vestimenta, etc. En la misma investigación se concluye que las fantasías son reforzadas por el entretenimiento cultural del varón en el sistema patriarcal, siendo predispuestos a la excitación a partir de la exposición parcial o completa del cuerpo femenino y a la supremacía masculina; además, una de las fantasías mencionadas en esta investigación fue “tener relación con una chica de 15 a 20 años con coito anal”, evidenciando una clara muestra de pedofilia rozando en la ilegalidad en países donde la mayoría de edad se alcanza a los 21 años.

Ciertos productos de la cultura de la violación, como la pornografía, permiten abrir la brecha para confundir la fantasía y la realidad. No es que estos productos sean *buenos* o *malos* en sentido de ser aceptable o reprobable dependiendo de su contenido, pero muestra una apariencia publicitaria sexual/genital capaz de enseñar el rol de los mismos que manejan el discurso: los hombres, tratando de hacer que las fantasías masculinas sexo-genitales sean también las fantasías femeninas, pero dependen de crear una copia similar a la realidad tipificando las prácticas sexuales en una sobresignificación para introducir todo un discurso de fantasías masculinas, así, el valor de la eyaculación en cuerpos de otros y la creencia de dominio por penetración, encuentran sentido en el discurso patriarcal para posterior percepción normativa (González, 2003; Szil, 2004). La confusión entre la ficción y la realidad surge porque la fantasía sexual generada por la cultura de la violación oculta el deseo del masculino ante el ideal de posesión del otro femenino en superioridad de poder como un supuesto saber sobre lo que quiere o desea.

Para concluir, esto da paso a mencionar que las fantasías sexuales más bien son complejas, tanto que no todas se podrían llevar a cabo, incluso pueden lastimar física,

emocional y psicológicamente a uno o más personas, pero este no es un indicador sobre personas *buenas* o *malas*, aunque sí para saber de qué medios se rodea e interactúa cada uno aunque, insistiendo, jamás se lleve a cabo la fantasía; por otro lado, las fantasías también ayudan al incremento del placer en el acto sexual siendo un ejercicio de imaginación. Como lo señala el psicólogo César Galicia (2020), hay fantasías que pueden incrementar el deseo sexual, pero hay otras que pueden despertar culpa o incomodidad, no están exentos de rudeza, infidelidad, diferencias de poder, o escenas y escenarios que irían en contra de toda norma social, pero al fantasearla incrementa el deseo y placer, señalando que las fantasías solo son recursos narrativos para generar situaciones que intensifiquen el sentir, además, la cultura en general alimenta y modela la idea erótica que cada individuo tiene, lo cual puede servir como protección, pues hay fantasías para las que quizá no se esté listo, pero puede ser de ayuda para conocerse a sí mismo.

Para los siguientes apartados se hace una propuesta sobre el análisis de las violaciones como consecuencia de la cultura de la violación: entre aquellos que buscan violar por mero placer sexual (a través de la erotización corporal) y entre aquellos que buscan ejercer poder y privilegios (erotización del poder), resaltando que esta perspectiva no solo toma al varón como único violador o a la mujer como única víctima, o a la sociedad como único contexto, en el estudio de la cultura de la violación se pretende tener los alcances y las diversidades que se comprenden en lo pluricultural, sin que ambas partes sean opuestas, sino se conciban como motivantes en distintos ejes que pueden ser sumados.

El placer sexual dentro de la violación

En lo que respecta a este apartado, no se pretende cuestionar la existencia o ausencia de excitación por parte de la víctima durante la violación, sino lo que se analiza, en este y el

siguiente apartado, son las motivaciones por las cuales un violador comete violación en la bilateralidad no peleada entre la búsqueda del placer sexual y/o la búsqueda de poder. En este apartado la cuestión principal es la erotización de la fantasía sexual de la violación por mero placer sexual y no solo en las reacciones biofisiológicas (lubricación, erección, orgasmos, etc.).

La base principal para este apartado es, en parte, el cierre del anterior en el que se rescatan las fantasías como camino en búsqueda del placer, a veces, en transgresión. Rita Segato (2003) señala que el acto de violar puede tener diferentes significados, pero siempre es la escenificación de una fantasía y eso significa para el violador, pues resulta ser la representación de un escenario previamente idealizado. En este sentido, la premisa base es que la idea de violación sí surge a partir de una fantasía y el placer físico, es decir, la violación, aunque se concrete por medios agresivos o violentos y tenga infinidad de significantes sociales, sigue siendo un acto sexual (Ramírez & Restrepo, 2007).

El escenario de la violación suele ser reconocido como un medio para llegar al placer sexual, esta búsqueda de placer erótico también está llena de significantes sociales, con dimensiones en lo biológico, aunque no son determinantes, por lo que parece relevante definir el placer. Este es un estado de percepción sensorial, emocional, físico y cognitivo regulado dentro de un marco sociocultural (Greffoy, 2016), y es regulado porque no está socialmente bien visto complacerse sexualmente en otros contextos que no sean los privados, pero las fantasías no son públicas, por lo que ofrecen un refugio íntimo en el que cada persona puede disfrutar de su sexualidad libremente (García, 2012), por lo que violar, en fantasía, parece estar *permitido* adelantando a lo que Segato menciona como el *mandato de violar* del varón.

Aquí se mencionó otro punto importante que se relaciona al apartado anterior, y es que la violación es el medio al placer, es el contexto, el medio narrativo como lo señala César Galicia, y como se ha revisado, los varones en lo que menos generan fantasías es en el contexto (Sikos, 2000). Esto quiere decir que no se cuestiona si se desea concretar el acto sexual o no, se da por hecho que se quiere/busca/desea tener coito, pues la fantasía se centra en el encuentro sexual en sí, por ejemplo, con cierta persona, con ciertas posiciones y ciertas prácticas, pero no siempre ante la búsqueda del poder.

Para el varón promedio, el sexo es algo para lo que siempre se debe estar en disposición, parece ofensivo no estarlo, y se piensan que las fantasías son universales, como al tener trío con su pareja y no pensar en la posibilidad de rechazo o en las necesidades afectivas de la pareja. En suma, estos se ejercen y reproducen bajo una lógica de pensamiento hegemónico, en donde lo único que importa es el placer masculino y lo que puede hacer porque quiere (Sotomayor, Pesquería & Rendón, 2013).

En este sentido, MacKinnon (en Ramírez & Restrepo, 2007) menciona que el crimen de la violación se define a partir de la palabra masculina, presumiendo que aquello que se señala como sexo forzado, es solo sexo para ellos y se define así porque ellos escriben el discurso. A lo que Ramírez & Restrepo (ídem) complementan diciendo que las mujeres son violadas por hombres que ignoran por completo lo que esto significa para ellas bajo esas condiciones, ellos lo entienden solo como sexo y les significa la escenificación de su fantasía por la búsqueda de su placer sin interés en el placer femenino. Aura García-Junco (2021) hace una anotación interesante al señalar que la misma ausencia en el interés del varón por el placer femenino, es instrumentalizar el cuerpo de la mujer como un objeto destinado a la penetración sin goce propio y esto puede ser un efecto secundario de la cultura de la violación, en donde el placer se concibe desde el discurso escrito por los

varones como la norma masculina para el placer, lo que cobra mayor sentido si se toma en cuenta las palabras de Greffay (2016) al sentenciar que las relaciones machistas y patriarcales subordinan el placer femenino al placer masculino, neutralizando así los cuerpos y el goce de las mujeres pues, recordando la mención de las fantasías en hombres (Sikos, 2000), una fantasía sexual masculina solo puede ser pensada bajo la penetración, y esta lógica simplista de la sexualidad da a entender que el placer se llega solo por la penetración, pues así el hombre puede alcanzar el orgasmo aunque el placer femenino resulte diverso y complejo.

Esta resultaría ser la diferencia entre violar por placer y violar por poder, aunque ambos presenten cargas culturales, sociales y eróticas, y ambas pueden ser concebidas a partir de violencias y sus significados y significantes, la primera busca un exclusivo placer erótico en el coito en sí, cuando en la segunda se ha erotizado el juego de poderes teniendo como brújula de placer el ejercicio privilegios. Sin embargo, puede ser que las razones de los violadores estén basadas en una o ambas motivantes eróticas e incluso por más, y el tener una u otra no hace menos grave la violación, aunque puede que ambas se traten de diferentes formas.

En síntesis, la búsqueda del placer sexual en la violación es el producto de lógicas de pensamiento (de la cultura de la violación) en las que la fantasía no se centra en contextualizar el coito, pues este es solamente un medio narrativo, más no el fin; puede incluso que, bajo esta misma lógica, se ignore que el coito es o no consensuado, lo cual claramente invisibiliza el placer y el significado que la víctima tenga sobre el acto; por su lado, el violador solo lo ve como sexo y busca un placer propio, por lo que responsabiliza a la víctima para que esta se cuestione si fue violación pese a serlo. Este escenario puede tener más cargas eróticas, no centrar la atención en el placer sexual y pasarlo a segundo

plano, pero es igualmente alarmante al entenderlo como un alivio psicológico del violador para no dimensionar el crimen que realizó o el crimen que fantasea realizar. En suma, no tener como motivador principal la búsqueda y el ejercicio del poder sobre otros, no lo vuelve menos política, es igual de social, pero más primitiva, es decir, pensando la violación como un concepto natural.

Violación como búsqueda de poder

Como se anticipó en el apartado anterior, en este no se pretende indagar sobre el placer de la víctima de violación. En lo que si hay atención es sobre la búsqueda del poder y el ejercicio de privilegios, sobre todo, la erotización del poder.

Ya en los dos apartados anteriores se explicó que la erotización de la cultura de la violación se divide en dos ejes, así que en este no se indagará más que en el segundo: la erotización del poder y dominación. Para iniciar es necesario comprender a qué se refiere cuando se habla de poder, pero esto puede tener significados dependientes del tema a estudiar, en este caso, al ser un trabajo sobre género y masculinidades, se usan los avances literarios de dos autores: Michael Foucault para definir las cuestiones de poder, y a Pierre Bourdieu para aterrizar estas cuestiones en las masculinidades, aunque llegará el momento de hacer especificaciones para el tema de la cultura de la violación.

Foucault (1982) corrigió el camino del estudio del *poder* al decir que no es un solo poder, sino son varios que pueden localizarse en especificidades históricas y geográficas. Además, señala que no hay una bilateralidad entre aquellos que lo tienen y los que no, pues es igual de dinámico que la sociedad. Al considerar la existencia de más de un poder se comprende que esto es capaz de ir en direcciones étnicas, de género, raza, grado académico,

etc., en todos los tópicos que pueden estudiar el poder como la locura, la delincuencia y sobre todo la sexualidad (Vacca & Coppolecchia, 2012).

En este sentido, el poder puede comprenderse como una *capacidad* de ejercer voluntad y reproducir lógicas de pensamiento para que otros le sigan en tanto seres sociales coexisten. Esta *capacidad* es EL privilegio de ejercer solo por ser quien tiene el poder, entendiéndolo como aquel que tiene las características mejor valoradas socialmente, aunque sean dinámicas. El uso de la palabra *poder* no es en sentido de fuerza, sino como un condicionamiento o facultad asignado socialmente a quien sea capaz ejercerlo y mantenerlo. Recalcando que esta es una adaptación del concepto de *poder* a estudios específicos sobre la cultura de la violación y no se pretende generalizar con otros.

Ahora bien, toca analizar por qué la sexualidad es un tema que debe comprenderse desde las relaciones de poder, esto se puede hacer también bajo la óptica de Foucault con la Biopolítica. Fue a partir del siglo XVIII que el cuerpo y la vida se vuelven objetos de poder por un sentido de pertenencia, primeramente, patrimonial por la escasez de mano de obra: las familias trabajadoras del campo tuvieron la reproducción como alternativa para aumentar la producción, pero estas debían pertenecerle a alguien. En especial este tema lo escribe a profundidad Gayle Rubín (1986) al hablar de una economía política en el sistema sexo-género, en donde la subordinación del cuerpo femenino se ubicó en exclusiva de la reproducción, agregando el termino *parentesco* en un sentido de *pertenencia*, pues todo hijo varón significaba mano de obra gratis y toda hija mujer significaba moneda de cambio para otros hombres y su consecuente subordinación reproductiva. Estos sistemas de parentesco no solo permiten el intercambio de las mujeres, sino se da acceso sexual y relación genealógica, lo que parte a una economía del sexo desde la premisa de la existencia de niveles valorativos en el intercambio, pues no toda persona tenía el mismo *valor*

social/comercial dentro de un estatus de normatividad biofisiológica y social, dando paso a la sexualidad también como un tema dentro de la salud y, por lo tanto, de la medicina. Así, la sexualidad se convirtió en un tema político, pero no solo por su sentido reproductivo, sino por propiciar la heterosexualidad al únicamente formar parejas hombre-mujer. En lo que aquí respecta es la mera concepción del sexo en un sentido reproductivo, pues las vidas eran monedas de beneficio particular, parte de cierto valor adquisitivo, por lo que la vida sexual siempre estará sujeta a convención e interacción humana.

Es momento de aterrizar el tema del poder en las relaciones de género con Pierre Bourdieu. El sociólogo francés es la referencia por excelencia sobre el estudio de la dominación masculina a partir de la violencia simbólica. Para Bourdieu (2000), la visión androcéntrica se impone como neutra en una disparidad producto de la fuerza del orden masculino, este orden social funciona como una maquina simbólica que tiende a rectificar la dominación masculina en la estricta distribución de labores que dividen lo privado de lo público, así como lo débil de la fuerza, es decir, las representaciones de dos sexos no son simétricas, a esto se le llamará *relaciones de poder*. Estas relaciones de poder se basan en desigualdades en donde se ejerce cierto dominio y se imponen valiéndose de dureza física, moral, intelectual, u otras formas de ser y concebirse a unos con otros como resultado ideológico, en este caso de pensamiento hegemónico (Sotomayor, Pesquería & Rendón, 2013).

Estas relaciones de poder enfrasan lo masculino como aquello fuerte, conquistador, con capacidad de poseer, en cambio, lo femenino se piensa como su antítesis, como lo disponible a conquistar, para ser poseída, o lo débil. Esta dicotomía marca un par de posiciones opuestas dando por hecho la existencia únicamente de dos sexos, pero sobre todo indica cómo se debe o no actuar al pertenecer en el grupo masculino o el femenino,

dejando la bilateralidad sexualizada y enfocándose en términos de jerarquización, ya que no se alejan de otras relaciones como la económica, la laboral o la política (Vacca & Coppolecchia, 2012).

Bajo esta lógica, el acto sexual se concibe por los varones como una forma de reafirmar su dominación por la apropiación o posesión de otras personas, pues en palabras de Bourdieu (2000):

“Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso en su límite, reconocimiento erotizado de la dominación” (p. 19).

La organización simbólica no está determinada por una cuestión de falos (o ausencias de) ni de las necesidades de reproducción, más bien es la construcción social, es producto del cuerpo en división masculino/femenino sobre las costumbres y funciones de cada uno, y la supuesta naturalización de la reproducción, imponiendo una arbitrariedad cultural que separa dominados de dominantes (sin olvidar los poderes en plural), en síntesis, la violencia simbólica parte del poder otorgado a los dominantes (Peña, 2009).

Para Bourdieu (Bourdieu & Passeron, 1996) existe una certeza en ocultar la intencionalidad del poder, pues en las relaciones se encuentran otras relaciones de poder (al concebir pluralidad de poderes), es decir, no siempre es un poder sobre la sexualidad pese a que el acto sea violencia sexual sino es, como en la fantasía, un medio por el cual se llega a su cometido: ejercer violencia simbólica. ¿Qué le simboliza esta violencia?, prácticamente cualquier cosa, desde un ejercicio de regulación y disciplinamiento, incluso como medio

para que el varón recupere su posición por pérdida o daño en su masculinidad (De Mauro, 2020).

En el sistema patriarcal es la mujer el objeto de placer que se sexualiza desde su infancia, y es en sus alrededores que se formulan deseos a partir de la mirada masculina sobre su posesión (De la Hermosa y Polo, 2018), pero no solo se sexualiza el cuerpo femenino, sino también su posición con respecto a la del hombre en diferentes sentidos como la sobrevaloración del concepto de virginidad y la inexperiencia sexual, por lo que es común que se sexualice a la mujer delicada y de fácil acceso, a quien se pueda *obtener* por medio de relaciones de poder, pues lo excitante no es el tema sexual por sí mismo, sino el reflejo de la sensación de poder, dominación y control de cuerpos supuestos dóciles (García, 2021). Incluso Foucault (1986), enuncia al respecto la doble motivación sobre la violación, la primera en lo sexual y la segunda al reafirmar el poder de mostrarse dominante, pero también en la respuesta de la víctima al escandalizarse, al poner resistencia y reafirmar aún más en el acto que es dominada, pues entre el poder y el placer no ha enfrentamiento, sino funcionan como impulsos dobles (Castro, 2021).

Para concluir se reúnen estos puntos principales del apartado: a) el poder en la cultura de la violación puede comprenderse como la *capacidad* de violar, b) violar por poder no siempre significa erotizar el poder, sino dejar un mensaje de dominación y, c) la cultura de la violación erotiza el poder y esta se concibe como un doble impulso para el violador. Esto puede ayudar a hacer un estudio de la cultura de la violación viéndola como una cuestión política al transversar culturas, sociedades, zonas geográficas, a todas, todos y todas las víctimas, etc.

Masculinidades inmersas en la cultura de la violación

A partir de este capítulo se pretende realizar un análisis que conjugue la cultura de la violación y las identidades masculinas, principalmente con el hombre cis como objeto de estudio que permita indagar, con apoyo de la teoría, en actitudes que le *permitan* reproducir e internalizar la cultura de la violación con la finalidad de comprender este fenómeno, más nunca y bajo ningún motivo justificando sus acciones, pensamientos, palabras, o cualquier otro medio por el cual se haga apología a la violación.

Como punto de partida histórico-teórico, Kenneth Plummer en 1984, en *The social uses of sexuality: symbolic interaction, power and rape*, hizo un valioso aporte al levantar la voz para decir que deberían estudiarse las masculinidades si se pretende trabajar el tema de las violaciones, pues son problemas relacionados desde la definición de *hombres* como seres en constante necesidad de poder y control, pues si este se llegase a perder se reduce en un tono de vulnerabilidad, fomentando crisis de masculinidad, crisis que puede ser la dinámica central a analizar para acceder a facetas de la violación

Siguiendo ésta línea, en la cultura de la violación, el placer de los varones resulta un peligro legitimado en las mujeres pues en su mayoría se piensa que esos actos placenteros que tienen como protagonista el placer del agresor sobre el dolor de la víctima, son *normales* porque en sociedad se les ha inculcado que lo es (Machlus, 2020), tanto así que se considera que las mujeres disfrutan con el placer masculino por lo que no parece relevante tomar en cuenta el placer de ellas en cualquier práctica sexual, incluso el modelo socializador sexista enseña que la agresión y la violencia parece un simple juego (Kaplún, 2018). Es a partir de una socialización de la cultura de la violación que el infante suele tomar como modelo a un ente que se guía por sus instintos sexuales e ignora que entre hombres y mujeres pueden existir vínculos sin intenciones sexuales y/o una sexualidad de

consenso e incluso emocional, lo que provoca que ignoren otras formas de usar la mano y el pene si no es para golpear o penetrar (Márquez, 2021); en otras palabras y respaldando lo mencionado por Plummer, la violación resulta ser un problema de hombres por la influencia que tiene en el desarrollo de sus masculinidades por: a) la insistencia en el ejercicio de la violencia en búsqueda de una jerarquía y rechazo de lo femenino como único estilo socializador masculino y, b) el encuentro con múltiples modelos hegemónicos más la nula educación sexual; así se camina sobre la cultura de la violencia pero se retoma a la violación al ocupar el pene como medio (dador y receptor) de placer y objeto de poder en reafirmación a través de la tortura bajo un mandato masculino de violación.

No hay que pasar por alto que el tema de las relaciones sexo-género no debe expulsarse de su contexto, es decir, no verla solamente como una relación hombre-mujer, sino como el modo en que esas relaciones se producen en el contexto de las circunstancias históricas, pues si el patriarcado fuese una cuestión de orden natural, no necesitaría redireccionar sus fundamentos (Segato, 2018). Por lo que hay un punto que suele ser ignorado por distintos teóricos y es que, si desde un inicio se comprende que la masculinidad no es exclusiva de hombres cis, ¿qué ocurre con la masculinidad de las mujeres y de los hombres trans a quienes se les educó como mujeres por el sexo asignado al nacer?, ¿también comparten el mandato masculino de violar?, ¿y los hombres que performan masculinidades femeninas dejan de tener el mandato? Claramente la violación no es un acto exclusivo de varones, pero además de que estadísticamente son quienes cometen más violaciones, el personaje identificado con lo masculino suele ser un hombre y es el mandato de masculinidad lo que enfoca a la población varonil. En suma, el sustrato biomédico y el imaginario sexual simplista occidental confiere la penetración como un

modo de ser masculino, lo que comprende a lo femenino como lo penetrado, lo que causa inferencias en relaciones no heteronormativas, así

“las experiencias de construcción de las masculinidades protagonizadas por los cuerpos clasificados como mujeres [refiriéndose a las masculinidades femeninas, masculinidad lésbica, trans, drag king o las identidades estereotipadas como *marimacha*, etc.], las feminidades encarnadas por los cuerpos clasificados como varones [entiéndase a los llamados/identificados como maricas, drag queens, afeminados y masculinidades femeninas, gay, etc.], o las prácticas sexuales consentidas de violencia, dominación y roles jerárquicos como el BDSM, (...) son *contrapedagogías* ejemplares y son otras masculinidades de factum, otras economías de la violencia que no citan necesariamente la cadena normativa de la crueldad ni el mandato arcaico de violación” (De Mauro, 2020; p. 366).

En otras palabras, pese a que diferentes personas se conciben a sí mismos dentro del espectro de las masculinidades, performan diferentes maneras de expresarlas y no únicamente bajo el rechazo de lo femenino y mantenimiento de poder, entonces y bajo los mandatos masculinos hegemónicos, los hombres cis rechazan la idea de diferentes formas de expresar y vivir su masculinidad si no es desde la rudeza y el menosprecio de lo femenino. Virginia Wolf lo señaló: hay hombres cuya única identidad es no ser mujeres.

En conclusión, tras el paso de diferentes formas de performar las masculinidades y la pérdida de espacios supuestos exclusivos para varones, la violación comienza a cambiar de significado, aún incierto pero que torna forma fálica, pues el hombre cis se defiende con lo único que otras personas dentro del espectro de la masculinidad carecen o no *saben* ocupar como herramienta de *placer y poder* y, a su vez, reafirman que ahora más que nunca *deben* violar por lo menos en la fantasía para que la crisis no les consuma y obtengan el sello de penetrantes asegurando su hombría al feminizar otros cuerpos para reducir el campo de masculinización y sea de nuevo una única y exclusiva forma de performar la masculinidad; lo que da pie a los siguientes temas: primeramente ante la comprensión de

los cuerpos que importan no solo en cuestión sexo-género, también sobre todos a quienes se les excluyen de los estudios por no entrar en la heteronorma o en la rentabilidad social, posteriormente se busca una revisión teórica que recopilaría tres puntos mencionados durante todo el trabajo que sirven como base del mismo: los alivios psicológicos, el mandato de la masculinidad y la normalización dentro de las repeticiones de la violencia para finalizar al concebir el tema como una cuestión sociopolítica que da paso a otros estudios que permitan no solo pensar en cuerpos hegemónicos, sino se alcancen otros contextos que son difícilmente tomados en cuenta, proponiendo un actuar social.

Cuerpos que importan en la cultura de la violación

La concepción del tema de los cuerpos retoma puntos un tanto complejos para la teoría, pero en este trabajo surge a partir de pensar el cuerpo como una situación y un campo de posibilidades interpretativas, un nexo entre lo *interno* y la cultura (López, 2012). Es más que relevante mencionar que el concepto de cuerpos y su importancia se mantiene al margen en este trabajo, no se pretende abolir el género.

Partir del concepto del cuerpo, remete indudablemente a temas sociopolíticos que explican la interacción entre significantes, incluso es una de las posturas de mayor peso de Butler; la autora trabaja en temas relacionados a la sexualidad explicando que tanto el género como el sexo son performativos porque se construyen por medios de efectos del discurso, completando la frase de Simone de Beauvoir al decir que nace en su sexo, pero llega a ser su género. En su libro *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002), explica que la categoría *sexo* es normativa, su función es regulatoria, manifestando cierto poder productivo al controlar los cuerpos, en otras palabras, esta categoría es una construcción de lo ideal que se materializa a través del

tiempo, pues no es una condición eterna inamovible, sino un proceso, incluso el mismo hecho de que esta reestructuración sea necesaria significa que la materialización nunca está completa.

Cuestionar aquí las perspectivas en las que se estudia parece un acto pertinente pues, a palabras de la Doctora Melissa Fernández Chagoya (2016), la rama feminista que estudia los conceptos de cuerpos son las materialistas, quienes ofrecen un análisis que retoma las pirámides sociales a partir de otros autores y corrientes teóricas como el marxismo clásico, comprendiendo a las mujeres como una *clase* dentro de la sociedad en dos sentidos: la apropiación social en tanto le pertenecen a la familia y a la religión, y la apropiación a un alguien específico, padre/hijo/esposo. Como apoyo del concepto, Butler hace evidente la relación entre la materialidad y discurso como lo rescata Díaz (2021): los cuerpos son socialmente contruidos y reproducidos por dinámicas de poder, eso concluye en que la materialidad del cuerpo es histórica, y como lo es la historia, depende y es escrita por discursos hegemónicos.

Entonces, comprender lo que significa un cuerpo es saber también *cómo y por qué* ese cuerpo importa (Butler, 2002), dicho de otro modo, un cuerpo importa en tanto significa. Es decir, los cuerpos importan porque se les aplica cierta jerarquía de valores como clases económicas, etnicidad, y el sin fin de estándares y categorías que demeritan la mera existencia de otros (Fernández, 2016). Bajo esta lógica, Valverde (2015) señala una selectividad del capitalismo neoliberal que desea cuerpos rentables, excluyendo así cuerpos enfermos, discapacitados, en situación de calle, infancias con hambre, inmigrantes, y cualquier otro producto de la desigualdad social etiquetándoles como los culpables de sus propias situaciones, dándole un sentido de “problema individual” y no como el resultado de diversos factores sociales.

Este punto cae en otro concepto conocido como la Necropolítica, pues justamente se basa en identificar a los cuerpos no rentables o que no importan si no es como un objeto de heroísmo y superación, que poco a poco los cuerpos excluidos se convierten solo en resonantes de evidentes desigualdades.

Algo similar ha ocurrido el evento histórico de “las muertas de Juárez”, nombre que reciben las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, México, de quienes poco o nada se habló desde sus inicios en la década de los 90’s. El número fue incrementando y la impunidad se hizo presente indignando por la ausencia de definición del delito en diversas partes del país, eventualmente este suceso influyó en la creación del concepto *feminicidio*, pues se comprendió que sus muertes fueron por razones de género y solo así se ha comenzado a dar importancia a este fenómeno (Fernández, 2016). Otro ejemplo es la Ley Olimpia pues se comenzó a señalar y castigar a las personas que difundan contenido íntimo de otras personas sin su previo consentimiento, lo cual por fin pone en tela de juicio que se aprecie más el placer que la privacidad. Justo aquí se hace la división entre aquellos cuerpos que importan, pues parece argumento común señalar que “los hombres mueren más”, ya que son ellos los que importan y no se les juzga por su muerte a diferencia de las mujeres a quienes, como lo hace la necropolítica, les hace culpables de su propia situación y se comprenden como problemas aislados e individuales.

Eso mismo pasa con movimientos sociales, continuando con la necropolítica: cuando una mujer participa en las marchas feministas y hacen uso de la iconoclasia en pro de los derechos de las mujeres, se le tacha con palabras que demeritan los movimientos como *feminazis*, convirtiéndolas en personajes amenazantes y peligrosos no solo para la tradición, sino contra el pueblo en sí, con la finalidad de que otros ciudadanos no se identifiquen con sus ideales, mucho menos con sus acciones (Valverde, 2015).

En remate, decir que unos cuerpos importan más que otros es similar al orden jerárquico que comprenden las relaciones sexo-género desde la hegemonía, pero en este caso no va solo en ello pues, en línea de la intersección, dentro de los cuerpos excluidos van otros cuerpos aún más menospreciados, pues las desigualdades dividen más de lo que uno puede comprender y asimilar porque eso “no les toca”, es decir, la suposición del valor de las personas va en sentido de la mirada de ciertos dominantes para mantenerse en supremacía, en esta voz puede dictarse quienes pueden hacer o no ciertas actividades lejos de roles de género, es decir, no todas las mujeres se pueden desnudar, no todos los hombres merecen ser reconocidos como hombres o no todas las personas pueden vestir las prendas de su preferencia por su corporalidad o tono de piel, limitando la autonomía de sus cuerpos; en esta lógica, duele más la muerte de un alcohólico, mujeriego y misógino que fue cantante, que de las muertas de Juárez.

Hombres que compran cuerpos

Para este apartado es importante comprender que al decir que los hombres “compran cuerpos” no es únicamente en un sentido de intercambio monetario como se comprende en la prostitución, sino como servicios que remiten remuneraciones a personas adultas, usualmente mujeres, motivando a la producción de ciertas prácticas discursivas que permiten una articulación entre el mercado y la sexualidad permitiendo una triada entre compra, producto/objeto/servicio y venta (Fernández & Vargas, 2012), es decir, desde el poster del mecánico, la foto que alguien en traje de baño que otra persona usa de fondo de pantalla, e incluso la típica foto de señor con las edecanes de cualquier evento.

Aquí se habla específicamente del hombre que compra cuerpos porque es quien en mayor medida lo consume, según diversos teóricos que ya se han representado en este

trabajo desde sus inicios, los estereotipos de las masculinidades refuerzan normas que contribuyen a este mal estimulando y apoyando el consumo de los cuerpos por el simple hecho de ser hombres (Ricardo & Barker, 2008), comprendiendo que el ejercicio de la sexualidad debe ser un indicador de nivel de masculinidad, por lo que el consumo de estos productos/servicios puede tomarse como componentes constitutivos de la identidad masculina siguiendo mandatos hegemónicos, pues aquí se ejerce otro medio de poder poniendo la penetración como meta: la hipersexualidad, en específico de lo femenino; es decir, que todo lo referido a lo femenino se conciba sexualizado en exceso, incluyendo profesiones o personajes, solo basta una búsqueda en internet para encontrar estos mismos con vestimentas o corporalidades *eróticas a la vista heteronormativa*.

La hipersexualidad femenina funciona como un dispositivo de control, por ende, de poder, al ofrecer el cuerpo de las mujeres al servicio de los placeres viriles como objeto de placer sexual asumido como un derecho del hombre a partir de los mandatos masculinos (Vergaray, 2021). Esto se complica cuando los mismos hombres conciben sus deseos sexuales como necesidad biológica que responde a un instinto natural irrefrenable que debe satisfacerse. Este supuesto instinto sexual no es otra cosa que cultural, pues según Fernández y Vargas (2012), culpabilizar la naturaleza de aquello indeseable es absurdo cuando es el mismo humano quien ha creado la diferencia entre la cultura y la naturaleza a conveniencia, pero de aquí se desprenden diversos tópicos a estudiar.

Primeramente, es necesario tocar temas delicados. El consumo de cuerpos de infantes es un riesgo que se vive, pues cuando lo único que impide su consumo es una ley que dicta que hay que esperar a cierta edad para que sea *bien visto* hipersexualizarles, es necesario reflexionar. El consumo de cuerpos debe comprenderse como lo que es, una ramificación de la violencia estructural en la que el varón hegemónico dicta las propias

reglas y, como se ha visto, a partir de la hipersexualidad, el control se hace más factible. El dictamen de diferentes condiciones reguladoras del contexto permite el uso de violencia sobre los cuerpos comprendidos como *disponibles*, por ejemplo, a personas en condiciones de riesgo y vulnerabilidad se les visualiza como cuerpos no rentables o excluidos, al igual que en la necropolítica en el siguiente sentido: se conciben como objetos sexuales responsables de su propia situación. Como Vergaray (2021) lo señala al mencionar creencias como que “ofrecen sus servicios” porque “les gusta el dinero” o “no saben controlarse”, culpándoles de *decidir* este tipo de vida.

La mirada al cuerpo femenino se analiza en el siguiente apartado, pero aquí hay que cuestionar el otro lado, el ojo que las juzga y las objetiviza. En concreto, objetivizar en el tema es reducir la subjetividad de una persona a algo que se debe ver, tocar, penetrar y abusar porque *para eso está*, pero eso mismo es cultural (de la violación), así se encuentra una justificación que enajena la autonomía de la sexualidad de las mujeres, pero también se ignora su contexto para hacerla objeto pues, con toda intención, los productos de la cultura de la violación se centran en el placer masculino por sobre el sufrimiento de la víctima (Núñez & Ríos, 2020), evidentemente el objetivo de tener porno en el celular no es para recordar que hay injusticias sociales y violencia sistemática.

La prostitución tiene también dos lados, y es importante resaltar que poco o nada se menciona a quien paga, pero resulta por demás interesante intentar comprenderlos, pues ellos mismos se ven como seres de buen corazón que apoyan a mujeres *necesitadas*, esto es un alivio psicológico para hacerse creer que hacen más un bien que un mal pese a la posibilidad de causar infidelidad, violación y otras violencias en el acto. La contrariedad se evidencia cuando la misma boca dice que ellas *buscan* esas posiciones, basando sus actos en una doble moral al creer que sienten empatía y apoyan, pero ejercen violencia.

Como término hay que resaltar lo que la Doctora Melissa Fernández y Mauro Vargas (2012) exponen para la comprensión del consumo masculino de cuerpos femeninos que retoman los puntos que se han mencionado en este apartado: a) sexualidad restringida recurriendo a servicios buscando lo que creen carecer en sus parejas y en ellos mismos como vínculos eróticos-afectivos; b) discurso popular, violento, machista y misógino que legitima la percepción de las mujeres como cuerpos-objetos de deseo de los hombres; c) discurso naturalizador del instinto sexual irrefrenable entre varones; d) disociación del imaginario de la *masculinidad* en relación con los actos y percepciones de los propios varones cuya masculinidad sigue quedando difusa reproduciéndolos en la praxis cotidiana y en el discurso.

Para finalizar, y en suma del apartado anterior y sus preguntas iniciales, lo que pasa con el cuerpo es que cambia de significado y se moldea (se hipersexualiza), sí hay violencia en su significante, pero esta a su vez tiene efecto sobre aquello que carece de cuerpo no sin antes pensarlas como un producto/objeto que funge más allá que como objeto de placer, sino como un reafirmante de la virilidad, por lo que el cuerpo femenino importa en cuanto le significa al hombre.

Cuerpo femenino desde la mirada social

Recordando las palabras de Judith Butler, el cuerpo importa en tanto significa, por lo que nombrar el cuerpo femenino obliga a estudiar también qué y por qué lo significa principalmente por la carga cultural con la que se le representa en una sociedad misógina. En la formulación de las representaciones se conciben diferentes autores activos que participan para identificar, jerarquizar y ordenar socialmente a los cuerpos, sin embargo, la lucha feminista eventualmente ha deformado estos conceptos ampliando fronteras

simbólicas de lo que se supone deben significar el cuerpo femenino (Pacheco, 2020), incluso Marcela Lagarde (1996) menciona que el cuerpo femenino históricamente se ha concebido desde cierta unilateralidad al servicio de otros limitada a dar placer, reproducir vida, proteger, cuidar y satisfacer.

Como en anteriores apartados ya se ha descrito la concepción del cuerpo, en este se retoma ese concepto sumando la feminidad; Pacheco (2020) hace un aporte interesante señalando que la materialización de la feminidad y su rol impuesto, que además resulta heteronormativo y misógino, entregan a los cuerpos la herencia identitaria femenina que no siempre excluye diferencias de clase, raza, nacionalidad ni sexo, pero sí simplifica a una actividad y visión de lo corporal buscando obtener el mayor beneficio posible, por lo que, si su valor es corporal, la mirada tiene connotaciones en relación poder-goce, pues la tendencia a visualizar se relaciona con la modelación de los placeres visuales asociado con la desnudez, lo erótico, el cuerpo y el miedo; este último porque concientiza que pueden ser observadas. En este sentido, el poder adscribe al cuerpo a seguir patrones socialmente esperados en función de normas de género desde la feminidad, la belleza y la sensualidad, viéndose sometido a los deseos y fantasías como espectáculos de las miradas androcéntricas.

Comprendiendo lo anterior, es relevante resaltar que la mirada puede transgredir pues, como lo dice la filósofa Paola Zamora (2021) la mirada cosifica al concebir un objeto a disposición de los sentidos para un sujeto observador, bajo esta lógica, la mirada transgrede porque puede penetrar y desnudar en la imaginación, pero incomodar en lo real y posicionar en la metáfora. El posicionamiento en la metáfora debe comprenderse en relación a la reducción de la mujer a arquetipos como la puta, la santa, la *femme fatale*, la *girl next door*, todas con el común que se posicionan a partir de la función que cumplen

para el hombre; de esta manera, sexualizar el cuerpo femenino se ve influenciado por el mandato masculino de violar (Segato, 2003) y como un alivio psicológico (Burt, 1980).

Los arquetipos mencionados suelen ser concepciones claramente negativas, pero visualizadas desde una doble moral según la conveniencia de quien describe el discurso, es decir, nadie ve pornografía y fantasea con tener coito con la actriz para embarazarla y formar una familia tradicional, simplemente se contraponen una con la otra en el sentido en el que le sumen al varón, al menos antes de encontrar espacios de subversión para la reivindicación de la feminidad, pues esta debilidad en el sistema permite que los cuerpos puedan cuestionar y crear diversos discursos, dando alternativas a resignificar o rechazar las representaciones tradicionales brindándoles un uso autónomo a sus cuerpos. Es decir, que la feminidad, el cuerpo femenino y el deber femenino sea descrito desde la posición femenina y ya no más desde la masculina.

Alejarse de la regla heteronormativa es cuestionar temas como el cuerpo femenino como tabú. Esta idea es clara pues los estereotipos de belleza femenina se alejan de lo natural por lo que hay algo que no solo no se quiere ver, sino que se rechaza, se oculta o no se habla al respecto, lo cual le convierte en tabú. En concreto, el cuerpo femenino se piensa como antihigiénicos por secreciones como la menstruación, la lactancia o el flujo vaginal, temas que son por completo normales, pero inapropiadamente normativos, o por vellos que brotan en cara, pelvis, pecho, glúteos, piernas, y prácticamente cualquier otro rincón de la piel, pero también por *desfiguros* causados por el tiempo como arrugas, canas, estrías, piel de naranja, pechos caídos, acné, entre muchos otros más. Al concebir a la mujer como objeto de placer no puede permitirse estos *problemas* porque ÉL lo dice, por lo que permitirse el libre desarrollo de su cuerpo provoca testereo en la imagen masculina de la feminidad; esto se hace evidente, por ejemplo, cuando en el marco de la masculinidad el

objeto de placer debe permanecer en esa posición y no evolucionar al embarazo, algo que también es natural, a lo que se puede concluir con la siguiente cita de Simone de Beauvoir (1987): “aunque transfigurada, el hombre consagra a la mujer en el artificio” (p.67).

Otro tema que cuestionar de la expresión corporal es cuando el cuerpo femenino es usado como medio de protesta. Anteriormente se mencionó a la cantante Mon Laferte, quien se ha proclamado abiertamente feminista y es voz de los derechos de las mujeres, en los premios Grammys 2019 usó su cuerpo como medio de protesta por la violencia en su país al mostrar sus pechos, pero además, la chilena en el mismo evento del 2021 lució un atuendo que le permitía mostrar su vientre con meses de embarazo, mismo que anunció meses atrás declarando que el deseo de ser madre surgió a partir de sus treintas pues antes no quería tener hijos, claramente en relación a la libre elección de la mujer sobre su cuerpo al gestar vida. Parece contradicción porque anteriormente se habló de la mirada que desnuda y vulnera al cuerpo, pero junto con el párrafo anterior, se muestra sin tapujos, coerciones, o simplemente al natural y aunque la exposición del cuerpo no garantiza que se mire como protesta política, el contexto crea un performance que implica desafío en términos de libertad del cuerpo propio ya sea en marchas, alfombras rojas o desde sus trincheras en razón de protesta política.

Así como estos hay diferentes usos del cuerpo femenino, como la exposición del cuerpo sin razones políticas como lo hizo la actriz Florence Pugh con un vestido transparente que usó en la Semana de la Moda de Alta Costura en Paris del 2022, o cuando una madre amamanta a su hijo en un espacio público, desde la misma decisión de cuando ser o no madre, pero también esos cuerpos no normativos como de personas con condiciones de vida *diferentes* con síndromes, con distintas corporalidades, sin algunas extremidades, no consideradas atractivas, alejadas del eurocentrismo, etc., lo que es cierto

es que estas autonomías y libertades corporales representan un riesgo para la mirada masculina pues poco a poco lo femenino comienza a tomar espacios para los que se suponía no estaban destinadas concibiéndose como sujetas que transmiten luchas, resistencias y aprendizajes (Pacheco, 2020), procesando una transformación de lo femenino consistiendo en la reconfiguración de sus representaciones como dueñas de sí mismas, de cómo quieren ser pensadas y miradas (Zamora, 2021).

Estas protestas buscan la libre elección y la autonomía corporal en términos de sexualidad, reproductividad y expresión; aunque en el ejemplo de Mon es una mujer con ciertos privilegios no le quita valor social, cultural y político, al menos no en voz de la feminidad pues el mostrar el cuerpo desnudo en lugares públicos es una clara transgresión al *pudor*, a la *decencia*, y a las *buenas costumbres* (Hartog, Carrillo & Greathouse, 2013) porque no son para consumo masculino, dejan de ser objetos de placer y se convierten en sujetas sociales con poder político.

Teorías de la cultura de la violación

En los siguientes apartados se reúnen dos teorías de gran importancia para este trabajo. Primeramente, con los inicios históricos del estudio de la cultura de la violación con los aportes de Martha Burt como una de las primeras exponentes del análisis de la violación a partir de los llamados mitos de violación. Posteriormente a Rita Segato para adentrar al análisis del mandato masculino de violar. Para finalizar, retomar ambas teorías con la finalidad de sintetizar e identificar los efectos de la cultura de la violación en el desarrollo de identidades masculinas.

Marta Burt: primeros aportes en estudios de la cultura de la violación

La psicóloga feminista Marta R. Burt fue una de las teóricas más relevantes para el tema de la violación como objeto de estudio desde las ciencias sociales a finales de los setentas y a inicio de los ochentas. Pocos años después de que la cultura de la violación se expusiera como objeto de estudio, Burt propuso el estudio de la violación desde un fenómeno nuevo para su época, teorizando sobre actitudes intrínsecas a la ideología de la cultura occidental que conforman la estructura cognitiva de los violadores, centrándose en *creencias y mitos sobre las violaciones, las víctimas y los mismos violadores* (Garrido, 1989). Los mitos ocultan ciertos elementos que naturalizan la violación desde la primera definición de Burt en 1980 como “estereotipos y mitos -consideradas perjudiciales, estereotipadas, o falsas creencias sobre la violación, la víctima de la violación y los agresores, -creando un entorno hostil para las víctimas de violación” (p. 217). Por su lado, Álvarez (2021), con la finalidad de comprender la evolución del constructo, agrega las definiciones de Lonsway y Fitzgerald de 1994 como actitudes y creencias generalmente falsas, y la de Bonher de 1998, como creencias descriptivas y normativas sobre la violación para negar, minimizar o justificar la violencia sexual.

A raíz de los aportes de Burt (1980), distintos autores (Bonher, Eyssel, Piña, Srebler & Viki, 2009; Álvarez, 2021; Monrroy & Calderón, 2021) respaldan cuatro tipos de mitos de violación: aceptación de la violencia, pensando que el comportamiento de las mujeres incita a la violencia sexual y que la violación puede resultar placentero para la víctima; expresión de desconfianza de la declaración, restando importancia a la violación argumentando que no es importante, no es para tanto o que se exagera; exculpar al agresor, se suma a la creencia de que pudo haberse evitado si la víctima hubiese querido, que el agresor no tuvo intención de y todo ocurrió por mala comunicación; solo cierto grupo de mujeres son violadas, dando un sesgo valorativo al señalar que solo algunas mujeres son

deseables sexualmente, pero también infiriendo entre aquellas que de alguna forma lo busca al alejarse de los roles tradicionales.

A partir de estos mitos, Burt planea comprender los procesos psicológicos de los varones para racionalizar la respuesta social frente a la violencia sexual, comprendiendo la racionalización como una técnica de neutralización con la finalidad de explicar la atribución de la responsabilidad del agresor a la víctima, conocer la etiología de la violencia sexual y la influencia que pueden tener en las reacciones de la víctima (Bonher, et al, 2009; Murray & Calderón, 2021). La misma autora hipotetiza que estas creencias son empleadas como *neutralizadoras* para pensar la violación como un fenómeno permitido, buscado y deseable (Burt, 1980).

Murray y Calderón (2021) realizaron una investigación sobre diversos aportes científicos que estudiaron la aceptación de los mitos de violación, encontrando que son los hombres quienes los aceptan en mayor grado, asociando también a actitudes negativas hacia mujeres y a creencias ideológicas conservadoras en general como sexismo, autoritarismo de ala derecha, dominación social, supremacía, religiosidad, etc. En la misma investigación se comprende que las victimas con mayor grado de adhesión a los mitos no se reconocen como víctimas, por su parte, las que presentan menor adhesión coinciden en mayor sintomatología depresiva. Por último, aceptarlos efectúa un sesgo en el procesamiento de investigación sobre la violencia sexual, guiando la atención a los contextos que justifican la responsabilidad de la víctima, y esto puede aplicar también en un contexto académico.

Como se puede comprender, los aportes de Martha Burt presentan gran influencia en el presente trabajo al insistir en la importancia de creencias y mitos de violación, incluso la autora reconoce la existencia de la cultura de la violación señalando que son estos aportes

los que apoyan la violencia sexual, la cosificación de la mujer y el abuso sexual a través de distintos medios, lo que fomenta su hipótesis de que la exposición a estos materiales generan aceptación de los mitos tendiendo a normalizar toda violencia sexual. Además del lenguaje técnico, otra diferencia entre el presente y el de Burt es que ella desarrolla escalas destinadas a medir actitudes que facilitan la violencia contra las mujeres, por este lado, se señala al sistema que la reproduce, pero aún cercano a la propuesta para futuras investigaciones que hace Burt: desarrollar una comprensión teórica de actitudes de violación para un cambio social efectivo.

Rita Segato: el mandato masculino de violar

La antropóloga feminista de Argentina, Rita Segato, es sin duda alguna una importante exponente y obligada referente para el estudio de violación, en especial al tratar temas de violencia, pues su vasta experiencia e importantes escritos le respaldan. A partir de diferentes investigaciones, la autora propone el estudio de lo que denomina *el mandato de violar* como un *mandato masculino* bajo la premisa de que la violación puede comprenderse como una forma de restaurar el status masculino dañado en diversos sentidos, como una reafirmación de menosprecio a lo femenino y como un ataque directo a otro masculino, lo cual lleva a la autora a declarar que “no se trata de que el hombre *puede* violar, sino de una inversión de esta hipótesis: *debe* violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía” (Segato, 2003; pp. 37-38).

La cita de Segato es de las más importantes para este trabajo, afirma el mandato masculino de violación, lo nombra y señala a quien lo promulga, sin embargo, esto es bajo una perspectiva de la cultura de la violencia, ya que la misma autora lo relaciona con la pedagogía de la crueldad (2018). Aunque este trabajo no pretenda ir en este segundo tema

de Rita, vale mencionar los importantes aportes que la autora comparte. En un primer punto, es necesario comprender como pedagogía de la crueldad a toda práctica o acto que enseñan, habilitan y programan sujetos para transmutar lo vivo gracias a las repeticiones de violencia que normalizan la crueldad, promoviendo bajos umbrales de empatía. De hecho, es posible señalar que la masculinidad está más disponible para la crueldad por la socialización que les presentan y el entrenamiento para su vida, formando mandatos masculinos que le obligan a desarrollar cierta afinidad *masculinidad-crueldad*. Sumando estos factores, los hombres se instalan en un nicho de ley auto atribuyéndose supremacía moral con deber de corrector social en búsqueda de víctimas con el cuerpo de la mujer alimentándose de miedo, obediencia y servicio femenino para comprobar la potencialidad en la capacidad de usurpar la autonomía del cuerpo sometido que debe exhibirse; conceptualización bastante semejante a lo que aquí se comprende como la cultura de la violación, pero diferenciada por lo señalado por De Mauro (2020) evidenciando la división de Segato entre los crímenes de violación y tortura sexual de otros crímenes de género pese a permanecer relacionados a estructuras patriarcales como determinantes del mandato de violación, lo cual no quita vínculos generados por Segato, más bien brindan la oportunidad de trabajarlo como cultura de la violación y no solo de la violencia.

Haciendo esa aclaración, es menester comprender que Segato (2003) toma la violación como el uso y abuso del cuerpo del otro, al violador como un sujeto moralizador que reafirma la reducción de la víctima de persona a cuerpo, y aleja la violación del tema sexual para tomarla como un acto de poder y dominación que apropia, controla y reduce a la mujer, pues la violación, en calidad de metáfora, es una representación escénica, es la irrupción de la fantasía masculina (Pichel, 2019). Estos aportes son los que inspiraron el himno feminista surgido de Chile, “un violador en tu camino”, concibiendo que el violador

es un ser dominante y moralista que lo hace por poder; quien viola es la autodenominada autoridad (ídem).

Por lo tanto, el mandato masculino de violación es planteado por la sociedad del hombre sexualmente agresivo precedido por interlocutores a quienes se dirige y se adquieren en pleno sentido, expresando el precepto social de que él, como hombre, debe mostrar su virilidad a expensas de lo femenino, pero no porque *puede hacerlo* o porque *debe demostrarlo*, sino porque *debe obtener* el papel masculino (Segato, 2003). De manera general, el mandato masculino afecta también a los hombres en lo moral y lo físico, pues en su obediencia a su rol, rechaza la sensibilidad y acepta violencia y crueldad (Pichel, 2019). Que el hombre sea también víctima del mandato masculino es un tema que Rita trabajó desde el 2003, pero de cierta forma se ha notado restringido, y en entrevista con Edelstein (2019) explica que esta ideología masculina hace creer al hombre que no es persona si no muestra su virilidad, siendo él la primera víctima sin saberlo, pues no alcanzan a visualizarse como tal porque sería una *muerte viril*.

En resolución, el mismo hecho de que Segato mencione que la violación se aleja de lo carnal/sexual, se debe en parte a que su análisis es desde la cultura de la violencia, por ende, en este trabajo se respeta la dimensión sexual como se mencionó en apartados anteriores. Además, el mandato de masculinidad es el mandato de demostrarse hombre y no poder hacerlo por no contar con los medios, mandato que se comunica a través de modelos interlocutores que están presentes en la ideología masculina, pues el violador se mantiene en un dialogo constante con estos modelos de masculinidad para demostrarle algo a ese alguien a través de una tercera persona reducida a su corporalidad porque *debe hacerlo* en la fantasía o la realidad, comprendiendo además que el problema no es un violador como un

ser anómalo, sino que, en palabras de Segato (en Edelstein, 2019), es la irrupción de determinados valores de la sociedad.

El mandato masculino de violación como alivio psicológico

Combinar ambas teorías sin homogeneizarlas es sencillo pues cada una cumple con un marco teórico amplio y completo. Juntarlas aquí no es para que lo estén necesariamente en otros trabajos, sino es la propuesta que esta documentación ofrece teniendo en cuenta que es posible que se sumen otras que refuercen la teoría para posteriores actividades sobre la cultura de la violación.

La cultura de la violación es un tema muy amplio, y por supuesto que puede tener más de los efectos que se presentan a continuación, pero se trabaja sobre los siguientes tres como un inicio en muchos sentidos. Primeramente, se exponen mitos de violación como alivios psicológicos (Burt, 1980), le siguen los mandatos de violación (Segato, 2003) y se finaliza con las fantasías de violación, todas explicadas bajo la perspectiva de la teoría de aprendizaje social de Bandura (1975, 1986, 2001).

En resumen, como se explicó en el primer capítulo, por medio de la teoría de aprendizaje social que propone Albert Bandura, hay aprendizajes directos e indirectos que se adquieren a partir de la interacción con algunos factores del medio como modelos referenciales. Estos modelos pueden expresar conductas a aprender, incluso las violentas como las comprendidas en el experimento del muñeco bobo, pero no solo hay aprendizajes conductuales (golpes), sino también los hay afectivos (odio), y cognitivos que pueden forzar a lógicas de pensamiento violentas (se espera/desea violencia). Se comprende a partir de Akers que hay factores que pueden llevar a una persona a la violencia como tener modelos que apoyen y propaguen violencia, que sus violencias sean más recompensadas

que castigadas, y que estas mismas le favorezcan. Además, de nuevo con Bandura, se expusieron fuentes de aprendizajes de violencia, que en otras palabras serían los medios en donde se interactúa con los modelos violentos, ya sea en sociedades, culturas y momentos. Claramente, todos estos elementos son de suma importancia para la normalización de la violencia, pero el punto que conecta con el presente apartado son los llamados neutralizantes de las agresiones cuya función es que el violador pueda absolverse a sí mismo y considerar sus actos como benevolentes

Los mitos de violación son desarrollados y dependen en demasía de sus contextos, pero estos son aprendidos. Aunando la teoría de aprendizaje social, es en los *neutralizadores de violencia* que se pueden dar espacios a los mitos de violación, pues ambos tienen la misma finalidad, la diferencia es que los mitos se enfocan en específico sobre violaciones, pero los neutralizadores también pueden entrar en esta categoría al trabajar los tres elementos de la violación al atenuar y/o justificar la misma violación, ocultar la responsabilidad del agresor y desplazarla a las víctimas al deshumanizarlas. En resolución, se podría argumentar que los mitos de violación pueden ser neutralizantes de las agresiones, pero la propuesta va en acoplarlos en un conjunto pensándolos como *alivios psicológicos*, es decir, ideas que propician actitudes y creencias carentes de sustento, mayormente peyorativas sobre la violación, la víctima y los violadores, congruentes con el sistema que lo reproduce. Tomarlos como alivios psicológicos puede ampliar la comprensión de estos elementos ya que delimitarlos como mitos los puede mantener en lo discursivo, y como neutralizantes se comprende como un punto medio, donde no está bien, ni mal, cuando en realidad estas ideas suelen ser esperadas y, dependiendo del contexto, pueden estar sujetos a la norma social, por lo tanto, un alivio psicológico puede atenuar el acto pero bajo la premisa de que es connotador de la violencia cometida pues la buscó, si no

fue por la vía del placer sexual, sí por la búsqueda de poder y reafirmación de la masculinidad, sobre todo porque estos alivios psicológicos son esparcidos específicamente por la cultura de la violación.

El siguiente efecto de la cultura de la violación es también complemento del anterior, pues para el mandato masculino de violar, continuando con la idea, la violación se buscó con fin de la reafirmación de la masculinidad porque el mandato dicta que uno debe mostrarse como hombre bajo la premisa de que la violación es una forma de restaurar el status masculino en el rechazo de lo femenino. Esto se puede comprender también en la teoría de aprendizaje porque los mandatos, de sociedad en sociedad y de temporalidad en temporalidad, se aprenden. Como se anticipó en el primer capítulo, violencia no es igual a ser masculino, pero la masculinidad suele comprender mandatos para el mantenimiento de poder desde su posición jerárquica. Estos mandatos se propagan por medio de los factores de riesgo y de las fuentes principales de aprendizaje de la violencia, en específico de la sociedad cuya respuesta ante la violencia masculina ha sido mayormente reforzada que castigada, lo cual concibe esta postura masculina como la esperada. Por eso, al decir que deben mostrarse como hombres, es con finalidad de señalar que ese “*se*” es en función de otro(s) que funge como modelo(s), que no solo tiene que mostrar, sino que otros deben saberlo, y en estos otros vive el interlocutor de la ideología masculina (el modelo), comprendiendo que no *se* le cuestiona si puede o no violar, sino que *debe* hacerlo porque es lo que *se* le ha enseñado y lo que *se* le espera, ya sea en lo real como un acto premeditado o en la fantasía como un acto buscado, lo que a su vez se mencionó en el primer apartado con las premisas para ser hombre (Carrillo & Revilla, 2010).

El tercer elemento es muy importante y en cierta medida es el más complejo porque no hay un precedente en concreto que lo haya estudiado y formulado, una teoría igual de

sólida que las anteriores mencionadas. Como ya se explicó en el segundo capítulo, hay fantasías que pueden incrementar el deseo sexual y hay otras que causan culpa o incomodidad, pero se comprenden como recursos narrativos alimentados por la carga cultural que fomenta la idea erótica que cada uno tiene, es decir, a la fantasía le antecede características socioculturales que no solo la hace erótica, sino que la hace esperada. Avanzando por partes, al comprender la existencia de antecedentes a la fantasía, la carga erótica está enseñada y regulada por ese otro que también fomenta los mandatos masculinos, el mismo interlocutor que señala cuales son los placeres de la heteronorma. En consecuencia, la cultura que le antecede, en este caso, es la de la violación que, en conjunto a los alivios psicológicos, permite fantasear eróticamente con la violación porque antes ya la cantó, la vio en la televisión, fue contada en un chiste, o lo vio en la pornografía.

En síntesis la erotización de la cultura de la violación se basa en la formulación de fantasías cuya interpretación simbólica reduce la sexualidad a la heteronormativa por medio de los mandatos masculinos de violación y la normaliza a través de los alivios psicológicos al verlo tan seguido en tantos medios de comunicación y en la cultura popular, lo que consecuentemente, y como ciclo, concluye en que todo esto, es a su vez, un efecto de la cultura de la violación sobre el desarrollo de identidades masculinas.

Cultura de la violación como una cuestión sociopolítica

Ver la cultura de la violación como una cuestión sociopolítica, como muchos otros temas, obliga el propio cuestionamiento y a ampliar panoramas de análisis, pues es un tema que va más allá de la violación de un hombre a una mujer, lo cual ya es grave por sí mismo. Tomar el tema como una cuestión política obliga a salir de ese discurso binario que sí visibiliza una problemática, pero oculta otras, como las violaciones a infancias, a adultos

que la sufrieron en su niñez, a los adultos de la tercera edad, e incluso bajo contextos específicos como las violaciones en cárceles, en Estados de guerra o en ritos, también bajo instituciones como la del matrimonio y la de la familia, sin olvidar las que pertenecen a comunidades como en zonas rurales y marginadas, y son partes de minorías por ser personas racializadas o pertenecientes a la comunidad LBGT+, por lo que Millares (2020) propone un cuestionamiento: ¿en qué medida se participa en el discurso sexista, colonialista y clasista que señala que ciertos cuerpos importan más que otros?

Para ejemplificar el cuestionamiento que hace la autora, toma el cántico feminista “un violador en tu camino” como ejemplo de denuncia transversal, pues no mantiene el discurso binario, sino señala directamente al sistema que sostiene la cultura de la violación al enjuiciar no solo al violador, sino a las condiciones socio estructurales que el Estado y los distintos poderes sobre la vida y la muerte ofrecen para permitir que la violación ocurra.

Para ampliar la idea, Linding (2017) expone los feminicidios como crímenes de Estado, pero no desde un sentido tradicional, sino al permitir las condiciones que instituyen, regulan y generan relaciones de poder entre sectores de la población, para que el ejercicio de violencia se produzca y reproduzca impunemente. Esto mismo puede concebirse también al hablar de las violaciones. Por su parte, Díaz (2020) concluye que las violencias políticas se encuentran en la relación entre la desposesión y la precariedad: desposesión en tanto convierte las experiencias de las víctimas en una experiencia que atraviesa la brecha económica, la negación de derechos y la discriminación estructural; también por ello son las mujeres negras, indígenas y empobrecidas las más susceptibles en ser víctimas. En su consecuente, esta precariedad conlleva a las vidas no vivibles, los cuerpos no rentables, ubicados en los sectores históricamente excluidos y abandonados por el Estado.

Por si no se notó la referencia, se habló en el párrafo anterior sobre la necropolítica y su intención de *dejar vivir* y *hacer morir*, en este caso se puede señalar como necropolítica de género por colorar a las mujeres como objeto de violencia paraestatal a raíz de ideales y roles de género tradicionales, es decir que se les *deja vivir* en los roles que le *pertenecen* o se les *hace morir* en las condiciones *precarias* bajo las consecuencias de sus actos, responsabilizándolas de todo mal, así sea social, político, estatal, cultural y en general, estructural; por lo que politizar la cultura de la violación permite ampliar la perspectiva de análisis, con sus correspondientes limitantes.

El mismo hecho de que el performance “un violador en tu camino”, de origen chileno, bajo la influencia de los trabajos de una escritora argentina, se haya replicado en muchas partes del mundo, no significa que deba perder la perspectiva interseccional, por el contrario, se reconoce que en cada rincón del mundo existe violencia estructural, pero en cada espacio bajo sus características geográfico-temporales. Que en países europeos como España, Italia y Portugal lo hayan replicado, no significa que tengan exactamente las mismas problemáticas que países asiáticos como India, Israel y Japón, ni como los africanos como Kenia, Marruecos o Mozambique, siendo estos solo unos pocos de los países que lo replicaron, pues la violación es una consecuencia del sistema, el problema en sí, insistiendo, es el sistema que permite que esto ocurra.

Minorías en la cultura de la violación

Lo más importante para este apartado es que este texto se ha escrito por un hombre cisgénero blanco mexicano, por lo que es imposible comprender las diferentes formas de violencia y exclusión por las que ciertas minorías pasan. En repetidas ocasiones se ha intentado incluir pronombres neutros, aunque no ha sido en su totalidad, e incluso en su

mayoría se habla de la dicotomía hombre-mujer, pero con esto no se pretende ignorar que otros existen. Abarcar en su totalidad las razas, culturas, pronombres, identidades, preferencias, y un largo e importante etcétera, significa sobrepasar la capacidad de análisis para el presente; sin embargo, tratar este tema desde el análisis a un país latinoamericano ya es por sí mismo un avance, pues el plan es alejarse del colonialismo moderno estadounidense y eurocentrista.

A pesar de que México es reconocido como un país pluricultural, de los pactos gubernamentales sobre los derechos indígenas y de las mujeres, y demás luchas sociales, aun se refuerzan mecanismos de exclusión de minorías, por lo que no ha sido posible la práctica intercultural horizontal, transversal y equitativa, por el contrario, el sistema mexicano defiende el nacionalismo moderno que permite toda discriminación, naturaliza el patriarcado y la heteronorma e invisibiliza peligrosamente las consecuencias de la ausencia de cuestionamientos (Díaz, 2013).

La supremacía de la piel masculina blanca pretende que los intelectuales europeos y norteamericanos definan lo que es ser hombre, o mujer en todo caso. Se ha concluido que las minorías, las personas del tercer mundo, los cuerpos no rentables como dice la necropolítica, sean los *otros*, sean ajenos a los blancos, y esto es un discurso colonial (Lozano, 2017). La colonización es un tema importante de cuestionar, pues regula, en sentido de poder, cómo se relacionan las personas, sobre todo, limita y regula el conocimiento por una sobrevalorización de la raza que evidentemente no carece de espacios, herramientas y tecnologías para sus estudios. Peligroso es pensar que ellos, en su pedestal, tienen el conocimiento universal que encaja con toda persona. No es así, pues claramente hay infinidad de variables que difieren. No hay comparación de entre un

académico de Oxford, a un indígena de la meseta purépecha. Por lo que también se puede pensar en una colinealidad del saber (ídem).

Los estudios de género no están exentos de colinealidad, pues su concepción no está pensada para la intersección de raza y clase, pues fomenta modelamientos occidentales funcionales de la masculinidad y feminidad de acuerdo a los intereses nacionalistas del momento; eventualmente esta condición niega del orden de género indígena, por lo que los estudios de masculinidades y feminidades en México y Latinoamérica son relevantes para contribuir al conocimiento de la *realidad de género*, la construcción de equidad y el reconocimiento de la diversidad de género en sociedades contemporáneas (Díaz, 2013).

La activista del feminismo afrocolombiano Betty Lozano (2017) desarrolla un ensayo sobre la urgente necesidad de tomar espacios de subversión como los aportes de mujeres negras desde sus experiencias en razón de su condición racializada, de su economía, pero sobre todo sin la necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo blanco. Estos espacios sí surgen de un contexto violento, excluyente y marginado, pero también de luchas y resistencias, pues “descolonizarse significa un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar en la propia historia, pensar la propia liberación, pero con categorías propias, desde nuestras propias realidades y experiencias” (p. 84).

En la misma línea, Bard y Artazo (2017) enuncian que los movimientos feministas latinoamericanos deben reconocer su historia en la historia de sus antecesoras, pues es una historia de resistencia al genocidio indígena, a la esclavitud, a las violencias de género de sus compatriotas, y a la inferiorización y subestimación de sus capacidades, y alejarse un tanto de los feminismos europeos y norteamericanos, e incluso en las particularidades culturales que desconocen los aportes de las mujeres en la historia. Eso rebasa el rol

político, social y teórico del presente, pero parece importante recuperar las palabras de Gayle: una revolución feminista no solo liberaría a las mujeres, sino las distintas formas de expresión sexual y libertaria a la personalidad de la fuerza del género; en cuanto a los hombres les hace falta aprender de ellas para hacer revoluciones sociales.

Por lo que vale concluir que basar el conocimiento de estos estudios de género en aportes principalmente norteamericanos y europeos, puede menguar la realidad de género que se viven en países megadiversos, pero también promueve ignorar los espacios de minorías. Esto no quiere decir que el hombre blanco debe internarse al estudio, por ejemplo, indígena o del feminismo, más bien, puede cuestionarse qué espacio le toca a cada uno y cómo puede generar aportes desde su realidad de género, como en el caso del presente, en donde la mayoría de los aportes del estudio de la masculinidad es desde intelectuales latinxs, pero se queda corto para hablar de especificidades culturales mexicanas; es decir, hablar de que la influencia para el desarrollo de masculinidades con modelos de medios audiovisuales extranjeros, ignora que hay espacios que carecen de los mismos. Sobre todo, estos trabajos permitirían apertura y visibilidad de delitos como la violación en lugares que poco *importan* o no se quieren ver en la sociedad, como en pueblos indígenas, a la comunidad LGBT+, en prisiones, a personas con discapacidad, a los pobres, en países de tercer mundo, e incluso en los mismos hombres carentes de espacios que le permitan verse vulnerables. Por lo que habría que repensar la categoría de género como un concepto flexible y fluido, útil para el mundo de otras realidades de género, que sí estaría occidentalizado, pero sería como se ha vivido: en resistencia (Lozano, 2013).

Subversión del género y la cultura de la violación

El libro base por excelencia para replantear el género es *El género en disputa*, escrito en el 1999 por Judith Butler. Este libro se caracteriza por problematizar la concepción de género que se mantiene en posturas deterministas y voluntaristas, para así enfocarse en los discursos y las prácticas que conforman el dispositivo político que produce los géneros normativos y no normativos y que además se aleja de la heteronorma como medida (Solana, 2017). Replantear la definición de género es con la exclusiva razón del apartado anterior al adaptarla a un sentido de *resistencias*, por lo tanto, aunque a continuación se retome bastante teoría butleriana, no significa que problematizar el género deba seguir al pie de la letra lo que la autora dice, pero puede ser un inicio para la reivindicación del concepto que se acople a distintas realidades de género.

Problematizar el género es para acercarlo a la resistencia, la movilización y las distintas realidades de género, y la teoría performativa de Butler ayuda en gran medida en esta intención, dado que ya plantea que el género no es algo dado naturalmente a partir de rasgos como el sexo, o que se elige libre y voluntariamente, sino que se actúa socialmente como a continuación se muestra.

La insistencia de desnaturalizar el género es con la finalidad de alejarlo de la violencia normativa a raíz de los ideales del sexo que rigen en los actos individuales y se generalizan bajo los bandos de la normalidad y la anormalidad, admitiendo como válidos solo dos tipos de sexos y géneros, dicho en otras palabras, la heteronorma binaria se promulga como una normativa pensada natural (Solana, 2013, 2017), por lo que esta concepción debe permanecer fuera de la idea de género, pero presente para el análisis y cuestionamiento sobre lo que se ha hecho mal. Por otro lado, la voluntaria elección del género no debe entenderse como una elección simplista, sino como una reinterpretación de

la historia cultural del cuerpo en el que se vive y el consecuente actuar las normas de género (López, 2012), recordando que anteriormente se señaló al cuerpo como un nexo entre lo *interno* y la cultura, por lo que en otras palabras puede comprenderse como los mandatos del *deber ser*, ahora notándolos como que estos fueron y serán la elección del sujeto, pero no es así pues “toda descripción sobre cómo debería ser el mundo se apoya en una descripción de la forma que tiene el mundo actualmente” (Solana, 2017; p. 41), por lo que tampoco debe desecharse este extremo, sino cuestionarlo.

Alejados de la perspectiva tradicional de la normatividad y el voluntarismo, toca indagar en específico sobre la teoría performativa de Butler. Este término procede de la filosofía del lenguaje y aunque tiene influencia, no surgió exclusivamente de alguna teoría feminista (Pérez, 2004). Como lo señala López (2012), se debe ver el género como una “modalidad de hablar o realizar las posibilidades y los procesos de interpretación del cuerpo, dándoles una forma cultural” (p. 101), pensando el cuerpo como un campo de posibilidades interpretativas entre la cultura, es decir, el género es en parte construido social y culturalmente elegido, ya que necesita de un contexto que le justifique (Pérez, 2004); por lo que, en conclusión, señalar la normatividad es para identificar las violencias justificadas en lo naturalizado, y señalar el voluntarismo es con fines de evidenciar que la elección no es libre, pues se toma dentro las opciones *permitidas* dentro de la resistencia, por lo que preformar el género no quiere decir que se aboliciona, al menos no desde la perspectiva que se le da en el presente trabajo, sino que es para tomar lo que la cultura ofrece; ahí es en donde entra la cultura de la violación pues también se *elige* bajo esta lógica, en donde la elección no es del todo libre ni voluntaria.

La Doctora Mariela Solana (2013, 2017) es una de las más importantes filósofas contemporáneas en tratar temas de género, y en especial en darle lectura a los postulados de

Judith Butler, con quien comparte que los determinismos y voluntarismos funcionan a partir de la repetición que eventualmente causa cierta ilusión de estabilidad y naturalidad, pese a que nunca repiten lo mismo, pues toda repetición trae consigo un desplazamiento de aquello que repite, y es en este espacio en donde se puede encontrar una *repetición subversiva*. En esta postura, continuando con la autora, la inscripción del poder no puede ser completada nunca, pues entre estas repeticiones hay espacios en donde entra la subversión; hay una serie de repeticiones que mantienen y refuerzan las reglas de género, y otras repeticiones que se alejan de ellas, pero estas segundas no funcionan como continuación de las primeras, sino habita en cierta desestabilización de la misma, lo que concluye en que “lo subversivo no es una cuestión de echar abajo o destruir una estructura, sino de roer la validez de sus normas hasta cambiar la forma de lo que nos parecía normal” (p. 163). Esto no quiere decir que la subversión se encuentra en algún otro o ajena a la cultura, insistiendo, la cultura no da más opciones, en todo caso, el cambio social se debería realizar con recursos de acciones ya existentes del sistema, imitando sus actos, pero alternando su sentido, en este caso, al de resistencia.

En síntesis, problematizar el género es una forma de re pensar el género sin las limitantes normativas que son la naturalización y el voluntarismo de género, no desechando estos conceptos, pues por un lado se puede encontrar la violencia naturalizada y, por otro, la electividad no determina, más bien, se desprende de los significados que se tienen presentes, se modifican y crean un espacio para su cuestionamiento, repensarlas y su consecuente redefinición, lo que a su vez también es quitar la ilusión de naturalidad.

Esta modificación se realiza a partir de las repeticiones y el espacio subversivo, a lo que Judith Butler (1999) señala que la subversión solo puede ser posible por medio de la subversión de la propia identidad, pero este no tiene por qué ir al señalamiento de cuerpos

que Butler expone en su libro, sino que la subversión de la identidad, en este trabajo, es para replantear la vivencia de la cultura, no solo la que se expresa con el cuerpo, sino también la que se consume y se reproduce; todo para mencionar que la cultura de la violación y sus continuos señalamientos en el presente trabajo no son para su consecuente cancelación, pues tomar diferentes medios y diversas expresiones de esta cultura fue para visibilizar lo que se consume y se sigue consumiendo pues para hacer esta tesis fue necesario entrar a páginas pornográficas, reproducir y publicitar escritos que tienen como temática la violación, pero porque se encontró un espacio de subversión, bajo la exclusiva intención de mantener resistencia y con la esperanza de desnormalizar lo que un día alguien dijo que era gracioso y el resto siguió la risa, pese a que otra persona lo vivió, lo sufrió y sobrevivió.

Estrategias en contra de la Cultura de la violación

A continuación, se presenta una propuesta de acción social con base en la documentación y el consecuente análisis obtenido a raíz de los apartados y capítulos anteriores, aunque, si bien, esta propuesta no pretende hacerse pasar por nueva, ni por revolucionaria en distintos ámbitos, puede ser solo un pequeño pero significativo avance para el replanteamiento de la cultura de la violación y de la violación como agresión y violencia, con el apartado pasado como respaldo/sustento teórico pues se sigue la línea de la subversión. Pero antes, hay distintas propuestas para erradicar la cultura de la violación, como las 16 que expone ONU Mujeres⁶, que por completo vale la pena leer y llevar a cabo

⁶ Para mayor información ingrese a <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2019/11/compilation-ways-you-can-stand-against-rape-culture>

en la medida de lo posible. Pero también es necesario hablar y pensar de otra manera de la cultura de la violación, actuar desde el no callarse, no culpar a víctimas, no ayudar a sostener mitos, ni a reír, ni repetir chistes, pues la violación no es divertida, y aunque reírse y replicar el discurso violento sobre el tema, no hace a uno violador, sí le hace protector y colabora a que las violaciones se sientan comprendidas, forman canales verbales que promueven patrones de comportamiento y crianza permisibles de violencia. También sería importante tener una educación sexual integral y alejada de la pornografía, sensibilizar sobre el tema, implementar conocimientos multidisciplinarios, replicar discursos que visibilicen a las víctimas como sobrevivientes y señalar las agresiones por su nombre: violaciones (Andolini, s/f; De la Hermosa y Polo, 2018; Hernández, 2020; Monrroy & Calderón, 2021).

La labor masculina significaría responsabilizarse de sus actos y no callar cuando el pacto patriarcal se hace presente al no enjuiciar a sus congéneres por temor a la pérdida de privilegios. Deshabilitar la cultura de la violación significa para ellos responsabilizarse no solo de actos propios sino también de sus congéneres para señalarlos como lo que son, además deben dejar de concebirse a ellos mismos como los únicos castos en la sexualidad, terminando también con el miedo a la vulnerabilidad, con el temor a otros hombres y a la presión del *deber ser*, por lo que se buscaría que se permitieran intimar sin temor al juicio y darse libertades de hablar de sus emociones, incluso su placer debería tener un lugar en el que se pueda vivir y desarrollar sin tapujos (Machlus, 2020). Rita Segato (2018) menciona que son los mismos hombres las primeras víctimas de los modelos de masculinidades y la violencia contra las mujeres se deriva a la violencia intragénero, así que dismantlar el mandato de masculinidad es también dismantlar el mandato de dueñidad, por lo que performar una masculinidad más abierta, que no se limite a no ser mujer, sino se replantee

una forma de ser hombre lejos de la tradicionalidad, sería un acto subversivo, de resistencia, constante y revolucionario.

Pero la propuesta de este trabajo va más allá. Teniendo en cuenta que uno de los problemas de la cultura de la violación es el consumo de la pornografía, una solución lógica sería dejar de consumirla, pero esto simplifica el problema. Sería benéfico dejar de consumirla, pero es hacer un cambio individual de un problema social, sí va a tener efectos, pero son mínimos a diferencia de una reestructuración completa. Lo que se ha pretendido hacer aquí, es cuestionar todo, por ello, en los apartados que muestran diversos medios de exposición de la cultura de la violación, el único del que se da una propuesta de cambio es en el de la pornografía, pues de antemano se comprende que es un contexto con violencia de por medio, por lo que se optó por mostrar una opción que pretende rechazar esta violencia, es decir, dentro de las mismas repeticiones de este escrito, se encontró un espacio de subversión ya que son las repeticiones las que le dan el espacio de subversión a la siguiente propuesta: reivindicar la violación; claro que no significa verla con óptica moral, sino darle el significado pertinente que merece, alejando el concepto del erotismo y la normalización.

Montar esta perspectiva subversiva es cuestionar no solo a los violadores y sus cómplices, sino a todo el sistema que permite la cultura de la violación, lo cual, se ha insistido es la finalidad de este trabajo y lo que le hace diferente, por lo tanto, es prudente que la propuesta sea en esta línea, tomando como repeticiones las mismas exposiciones de la cultura de la violación. Son estos medios los que se deben tomar como repeticiones.

Para la ejemplificación de la propuesta se toma el arte y la comedia. La historiografía muestra la sexualidad femenina y la violación desde el punto de vista de la estética para la satisfacción del hombre, regulada por su valor estético/erótico (Gutiérrez,

2019). Paola Zamora (2021) retoma las palabras de Agamben en donde señala que el desnudo ha significado la pérdida de la gracia, pero no por estarlo, sino por saber que se está, ya que no empodera a quien se desnuda, sino a quien la ve, lo que la filósofa ocupa para hablar de la mirada al cuerpo femenino en el arte, mirada transgresora usada para desnudar o incomodar, que toman a la mujer como la musa que puede ser concebida en tanto pueda ser mirada con una visión de posesión, dispuesta a ser poseída y pasiva en tanto objeto de deseo se piensa. Se puede tomar prácticamente cualquier presagio cultural y estas conjeturas le quedarán con cierta precisión, por ejemplo, tomando el conocido relato de Susana y los viejos. Este relato pertenece a la versión griega de la biblia conocida como Septuaginta en del Libro de Daniel, que muestra a Susana como una mujer bella y deseada por dos ancianos que se proponen espiarla mientras toma un baño; según los textos, estos ancianos pretenden persuadirla para que concrete relaciones sexuales con ambos, pero al ser rechazados la acusan de adulterio, lo que causa su sentencia a muerte apedreada; no obstante, el profeta Daniel interpela por ella, se demuestra su inocencia y se enjuicia a los ancianos. Al buscar en internet imágenes sobre el relato, en su mayoría se encontrarán pinturas antiguas que referencian en exclusivo al momento de los ancianos espiando a Susana tomando el baño. El alegato feminista es que se pudo tomar como referencia cualquier otro escenario de la historia, uno en donde se muestre la acción del supuesto protagonista, el profeta Daniel, o el enjuiciamiento de los ancianos, pero se toma justo el momento en donde una mujer está al desnudo y los ancianos prestan su lugar al espectador de la pintura para presenciar un erotismo voyerista (Barba, 2017).

Esto no es casualidad ni un caso aislado. El reconocido pintor, Pablo Picasso, es uno de los artistas excusados de su violencia por su talento pues se le permite retratar eventos de violación. No es exageración, pues en 2022 se presentó en una galería de arte europeo su

colección *Batalla del amor*, no deja a la interpretación si se trata de violación o no, pues sus obras son nombradas Violación en la ventana, Violación, Violación II, Violación IV, Violación V... y, en efecto, tiene una pintura inspirada en el relato de Susana y los viejos. Claramente, Picasso retrata la violación como un acto de amor y no de violencia, erotizando y romantizando la violencia y el dolor (Roldan, 2022). Por otra parte, el ejemplo de los chistes se retoma del artículo de Leopold (2013), divulgado por la CNN, en donde relata que, en el 2012, el comediante Daniel Tosh fue interrumpido por una mujer que le dijo que las violaciones no son graciosas, a lo que él le contestó “¿no sería gracioso que esa chica fuera violada por unos cinco tipos justo ahora?”. El autor del artículo pone en la mesa que la comedia siempre ha roto límites, y que incluso ha sido su intención, pero una cosa es tener libertad de expresión y otra hacer apologías de la violación; claro no se trata solo de cancelar, sino de cuestionar, porque es evidente que, si el público es en su mayoría conformado por varones patriarcales, la respuesta será de risa, y el show será un éxito.

Aquí se tienen dos ejemplos claros que exponen la cultura de la violación. Tomar el arte y la comedia como dispositivos para meter la subversión es un acto de rebeldía y resistencia muy importante. Es decir, tomar los espacios pensados supuestos masculinos y encontrarlos como repeticiones de subversión, significa hacer lo que, por ejemplo, la grafitera colombiana Laura Durán hace a través de sus murales que visibilizan las luchas de género en las calles, escenario masculinizado en donde las mujeres son acosadas (Orejarena, 2021). O como el comediante Bruce Wheeler, quien aprovecha su show para enjuiciar los roles de género, pues habla del mal desempeño sexual de los hombres, tema delicado para ellos del que no se responsabilizan, se alejan y dicen “yo no”, cuestionándoles en vivo si debería entonces sacar chistes de violaciones para que dejen ellos de estar incómodos y se puedan reír (Leopold, 2013).

El ejemplo más grande que se puede exponer es el que las artistas Suzanne Lacy, Judy Chicago, Sandra Orgel, Jan Laster y Aviva Rohman hicieron en 1971 a través de la performance *Abolutions*. Esta presentación tiene una primera intención de replantear el relato de Susana y los ancianos desde el mismo concepto de ver cuerpos desnudos tomando una ducha, pero transgrede la imagen tradicional de la sexualidad femenina y de la violación al incluir elementos que la hacen desagradable, le alejan de la erotización al usar vísceras, sangre de animales y huevos para molestar la vista y el olfato, pero tomando la escena artística al representar testimonios de violaciones reales, terminando con la potente frase *I felt so helpless that I couldn't move* (en español: me sentí tan vulnerable que no pude moverme) mientras eran atadas entre sí con una cuerda, recostadas y abandonadas (Barba, 2017; Gutiérrez, 2019). Como todo buen performance, se encuentran muchos significados, por ejemplo, se tiene como protagonista a Susana representada con los cuerpos de las artistas, pero el papel de los ancianos es tomado por los espectadores presenciando el erotismo voyerista, muy similar al cántico Un violador en tu camino cuando señala que *el violador eres tú*.

El objetivo de esto es tomar los espacios de subversión, reconocer las experiencias, porque las representaciones de las violaciones no deben ser normalizadas ni erotizadas, pero tampoco ocultarse. No está mal hablar de la cultura de la violación, porque se visibiliza para su esperada desestabilización y para cambiar lo que en un inicio parecía normal difuminando la ilusión de naturalidad. La subversión tiene la intención de tomar lo que hace daño, lo resignifica, lo reivindica y lo regresa, usando el mismo dispositivo para reflejarlo e incomodar al sistema y al agresor, pero a su vez, decirles a las sobrevivientes que son escuchadas, son vistas, se les cree y no están solas.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha documentado información que funge como propuesta de perspectiva para futuros estudios de la cultura de la violación y la violación en general, aceptando que hay espacio para aún pulir, pero con aportes importantes y válidos para una dirección más centrada en los avances que la sociedad necesita en materia de género, redirigiendo el enfoque para un marco constitutivo en la sexualidad integral y salud sexual. Este punto es importante porque define los límites del estudio de la cultura de la violación que lo separa de otros como la cultura de la violencia, para así no perder de vista que hay espacios para cada análisis, iguales de valiosos, pero de naturaleza distinta.

Esta mención hace referencia a dos aspectos importantes: primero la tesis de Ramírez & Restrepo (2007) al señalar que, aunque está cargada de significantes sociales, no deja de ser un acto sexual, segundo por las estrategias que ayudan a normalizar la cultura de la violación que propone Soldado (2018), en especial el inciso *d*, déficit de reconocimiento, que resta valor y cualidades a las mujeres, pues sus violaciones se instrumentalizan y se alejan de temas relacionados con la salud sexual y la sexualidad.

Pero el aporte considerado más importante, es sobre la influencia de la cultura de la violación. Claramente este punto tiene bases en la teoría de aprendizaje social de Bandura (1986, 2001), en donde se entiende que hay aprendizajes directos e indirectos que se adquieren a partir de la interacción de un individuo con algunos elementos del medio, pues resulta imposible sacar a un individuo de su contexto, de sus relaciones familiares, de sus vínculos, de sus circunstancias, etc. (Ortiz-Tallo, Sánchez & Cardenal, 2002), por lo que elementos como los mitos de violación (Burt, 1980), el mandato masculino de violar (Segato, 2003), entre otros, son fruto de todos estos factores, no determinantes, pero sí

influyentes que generan aprendizajes que permiten la ilusión de naturalidad (Butler, 2007), erotizan la violación (Núñez & Ríos, 2020) como un medio de placer, ya sea en lo sexual (Ramírez & Restrepo, 2007), en el poder (Bourdieu, 2000), o en ambos como doble motivación (Foucault, 1986).

Tomando en cuenta que analizar la cultura de la violación es juzgar al sistema que permite su reproducción y no en exclusivo al violador o a la víctima, vale cuestionarse si son vigentes aportes como los hechos por Rita Segato (2003) y/o Kenneth Plummer (1984) al estudiar la violación como un problema consecuente de las masculinidades. En lo que respecta a este trabajo, la respuesta es que sí, siguen siendo vigentes. Al saber que la cultura de la violación es el sistema en el que uno queda inmerso, y que es el mismo varón quien se ha encargado de darle sentido al discurso como normativo (González, 2003; Szil, 2004), resulta imposible pensarlo como un agente externo o ajeno, pues se ha tenido interacción desde la infancia pasado como identidad hereditaria (Pacheco, 2020) que permite pensar que el mandato masculino de violar no sea el único mandato masculino que debe obedecer (Heilman, Barker & Harrison, 2017), además de aquellos que reniegan de abandonar sus privilegios (Rocha & Díaz-Loving, 2011) y los que rechazan la acción de cuestionarse porque *no les toca* (Lagarde, 1996).

En consecuente, surge todo un análisis sobre aquello que parece pertinente señalar como las masculinidades que sostienen la cultura de la violación y en general la violencia sistémica como un conjunto complejo. Primeramente están aquellas masculinidades que perdieron todos los terrenos pensados exclusivo para ellos y, en consecuencia, se quedaron la violencia producto de una crisis por el temor al cambio (Jiménez, 2013; Díez, 2015), congruente con los aportes de Ovadarria (2005) y Bard (2016), las masculinidades en crisis

son aquellas negadas a aceptar que la sociedad cambió, aquellas que no saben usar el pene y la mano si no es para el placer propio y la violencia (Márquez, 2021), pero eso no permite hablar de nuevas masculinidades, pues sería negar el trayecto deconstructivo de los hombres en la historia y oculta las masculinidades violentas actuales (Faur, 2004). Esto da paso a hablar sobre las diferentes formas de preformar la masculinidad, sobre todo de aquellas que se alejan de la economía de la violencia, que rechazan la cultura de la crueldad y los mandatos de violar (De Mauro, 2020).

En este sentido, los hombres deben saberse como las primeras víctimas del patriarcado (Segato, 2003), al igual que lo mencionado por Lozano (2017), descubrir la urgente necesidad de tomar espacios de subversión, en especial desde la condición racializada de latinos, de mexicanos, y alejarse de aportes carentes de sustento que buscan la permanencia de estratos masculinos ridículos, eurocentristas y norteamericanos. Es importante reconocer en su historia a sus antecesores que resistieron el genocidio indígena, la pérdida de su cultura, la conquista española, la esclavitud, las violencias y la subestimación intragénero (Bard & Artazo, 2017), y en todo indicio de estructuralidad con finalidad de un replanteamiento de la masculinidad alejada de la tradicional que está en crisis (Bard, 2016). Para esto es necesario dismantelar la ilusión de naturalidad del comportamiento masculino a través de la subversión de la propia identidad, para replantear la vivencia de la cultura (Butler, 1999, 2007), no solo la que se expresa con el cuerpo, sino también la que se consume y se reproduce pues, aunque es imposible salir de su contexto, sí se pueden romper patrones.

Bibliografía

- Abarca, J. (1999). Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad. *Departamento de participación, cultura y deporte*.
- Afanador, M., & Caballero, M. (2012). La violencia sexual contra las mujeres. Un enfoque desde la criminología, la víctima y el derecho. *Reflexiones políticas*, 14(27), 122-133.
- Aleman, N. (2017). La violencia sexual en la mitología griega y su presencia en el rapto de Europa. *Forum de recerca* 22, 139-215.
- Alfaro, C. (2007). De machos a héroes, afeminados y otros tantos mexicanos. Estudio historiográfico sobre las masculinidades en los siglos XIX y XX. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. UNAM.
- Álvarez, M. (24 de enero de 2012). 'El Joker de Aurora' que mató a 12 personas durante el estreno de Batman. *La vanguardia*.
www.lavanguardia.com/sucesos/20200124/473095115800/joker-aurora-james-holmes-batman-matanza-masacre-cine-caballero-osuro-denver-las-cartas-del-mal.html%3Ffacet%3Damp
- Anaya, S. (10 de octubre de 2020). "La cultura de la violación" un debate en torno a las diferencias entre los delitos sexuales y algunos de sus implicaciones sociales, legales y psicológicas. *Zona de Notas*. <https://www.zonadocs.mx/2020/08/10/la-cultura-de-la-violacion-un-debate-en-torno-a-las-diferencias-entre-los-delitos-sexuales-y-algunas-de-sus-implicaciones-sociales-legales-y-psicologicas/>
- Andolini, A. (S/F). Cultura de la violación: ¿Por qué toleramos la violencia sexual? *Grazia*. <https://graziomagazine.com/es/articulos/sociedad-tolerante-violencia-sexual/>
- Angulo, M. (2019). Subjetividad y violación social, el caso de la manada. *Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 31, 86-96.
- Aroca, C., Bellver, C., & Alba, J. (2012). La teoría del aprendizaje social como modelo explicativo de la violencia filio-parental. *Revista Complutense de Educación*, 23, (2), 487-511.
- Bandura, A. (1975). Análisis del aprendizaje social de la agresión. En A., Bandura y E. Ribes (Eds.), *Modificación de conducta. Análisis de la agresión y la delincuencia*, (pp. 307-350). México: Trillas.
- Bandura, A. (1986). Social foundations of thought and action: A social cognitive theory. *Englewood Cliffs, NJ: prentice-hall*.
- Bandura, A. (2001). Social cognitive theory in cultural context. *Journal of Applied Psychology: An international review*, 51. 269-290.

- Barba, S. (18 de abril de 2017). Del erotismo a la violación: Picasso y el arte feminista. *En Letras libres*. <https://letraslibres.com/arte/del-erotismo-a-la-violacion-picasso-y-el-arte-feminista/>
- Bard, G. (2016). Aferrarse o soltar privilegios de género: sobre masculinidades hegemónicas y diferentes. *Península*, 10(2). 101-122.
- Bard, G., & Artazo, G. (2017). Pensamiento feminista latinoamericano: Reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. *Cultura y representaciones sociales*, 11(22), 193-219.
- Barragán, AU. (4 de abril de 2021). Una asesinada tras otra: días crueles de marzo. *El país*. www.elpais.com/mexico/2021-04-05/una-asesinada-tras-otra-dias-cruelles-de-marzo.html%3FoutputType%3Damp
- Beauvoir, S. (1987). *El segundo sexo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XX.
- Bem, S. (1981). Gender schema theory: A cognitive account of sex typing. *Psychological review*, 88, 354-364.
- Bonher, G., Eyssel, F., Piña, A., Srebler, F., & Viki, C. (2009). Rape myth acceptance: Cognitive, affective, and behavioural effects of beliefs that blame the victim and exonerate the perpetrator. *Rape: Challenging Contemporary Thinking*. 17-45
- Bonorino, P. (2011). La violación en el cine. *Cine derecho*.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.C. (1996). *La Reproducción, Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Editorial Popular.
- Burt, M. (1978). Attitudes supportive of rape in American culture. *Washington: Gov. Printing Office*.
- Burt, M. (1980). Cultural myths and supports of rape. *Journal of Personalista and Social Psychology*, 38, 217-230.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2013). Valoraciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault. En M. Lamas (Ed.) *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp: 3093-326). Perú: Porrúa.

- Carrillo, C., & Revilla, J. (2010). Las masculinidades. Construcciones desde la educación. En G. Villagómez, E. Escoffié, I. Vera (Ed.), México: Varones y masculinidades en transformación (pp. 179-190).
- Castro, E. (2021). Analítica del poder y de la sexualidad. *Revista Intencional de Filosofía y Teoría Social*, 26(92), 13-29.
- Cherem, A., García, C., García, D., Morales, A., Gómez, D., García, D., Ruiz, D., Salgado, A., Sánchez, E., & García, C. (2010). Aprendizaje social de Albert Bandura: marco teórico. Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos. (2018). *Respeto a las diferentes masculinidades*. [Tríptico].
- De la Hermosa, M., y Polo, C. (2018). Sexuality, sexual violence and mental health. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 38(134), 349-356.
- De Mauro, M. (2020). Feminidades masculinas y masculinidades femeninas: aportes para una crítica (queer) de la razón feminicida. *Revista de investigación sobre género y estudios culturales*, 7; 354-375.
- De Mauro, M. (2020). Feminidades masculinas y masculinidades femeninas: aportes para una crítica (queer) de la razón feminicida. *Revista de investigación sobre género y estudios culturales*, 7; 354-375.
- De Keijzer B, Cuellar AC, Valenzuela Mayorga A, Hommes C, Caffé S, Mendoza F, et al. (2022) Masculinidades y salud de los hombres en la Región de las Américas. *Rev Panam Salud Publica*;46: e93.
- De Sal, S. (11 de junio de 2020). El problema de los padres ausentes en México. *Tercera vía*. En: <http://guanajuati.terceravia.mx/2020/06/el-problema-de-los-padres-ausentes-en-mexico/>
- Díaz, I. (2021). La noción de cuerpo en Judith Butler y Rosi Braidotti. *Práxis Filosófica*; 56, 225-238.
- Díaz, P. (2020). El *continuum* de la violencia sociopolítica como necropolítica de género en Colombia. *Nómadas*, 53, 195-211
- Díaz, R. (2013). Genealogía de la masculinidad indígena Xi'Oi-Pame de San Luis Potosí, México. En J., Ramírez, y J., Cervantes, (eds). *Los hombres en México. Veredas recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres y las masculinidades*. Universidad de Guadalajara.
- Díez, E. (2015). Códigos de masculinidad hegemónica en educación. *Revista Iberoamérica de Educación*, 68, 79-98.

- Edelstein, J. (1 de septiembre de 2019). Rita Segato: “porque la masculinidad se transforma en violencia”. *Diario Digital Femenino*. <https://diariofemenino.com.ar/df/rita-segato-por-que-la-masculinidad-se-transforma-en-violencia/>
- Faua, P. (16 de julio de 2017). “A más porno, menos violadores” la controvertida defensa de un sexólogo. *El español*. https://www.elespanol.com/ciencia/salud/20170714/231227248_0.html
- Faur, E. (2004). Masculinidades y desarrollo social: las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres. UNICEF Colombia.
- Fernández, M. (2016). El desafío de trascender la indolencia: breves apuntes sobre impunidad patrimonial e impartición de justicia. En Fernández, M. (Ed), en Miradas multidisciplinares en torno a la masculinidad: desafíos para la impartición de justicia en México. SCJN, (pp: 61-75).
- Fernández, M. & Vargas, M. (2012). Hombres que compran cuerpos: aproximaciones al consumo asociado a la trata de mujeres con fines de explotación sexual. GENDES, México.
- Foucault, M. (1982). Los roles de poder. *Barborie* 4(5).
- Frías, S. (4 de abril de 2016). Cultura de la violación sexual en México y sus víctimas. *Horizontal*. <https://horizontal.mx/la-cultura-de-la-violencia-sexual-en-mexico-y-sus-victimas/>
- Galicia, C. (2020). Fantasías sexuales: otras caras de nuestros deseos y miedos. *Este país*. Recuperado de: https://estepais.com/sociedad_nueva/fantasias-sexuales-otra-cara-de-nuestrosdeseos-y-miedos/
- García, A. (2012). La fantasía erótica de violación: hacia una aproximación comprensiva [Trabajo de grado]. Instituto de sexología INCISEX. Recuperado de: www.sexologiaenincisex.com/extractos-de-la-revista-española-de-sexología/la-fantasia-erotica-de-violación-hacia-una-aproximacion-comprensiva/
- García, R. (2021). Simbolización de conductas sexuales violentas en agresores sexuales mexicanos: normalización y rechazo. *Estudios de la Seguridad Ciudadana*, 4(4), 109-130.
- García-Junco, A. (2021). El día que aprendí que no sé amar. Seix Barral, México.
- García-Leiva, P. (2005). Identidad de género: modelos. *Escritos de psicología*, 7. 71-81.
- Garrido, V. (1989). Psicología de la violación. *Estudios de psicología*, 38, 91-110.
- González, A. (2003). La pornografía: ficción y violencia simbólica sobre los cuerpos [Tesis de posgrado]. Universidad Veracruzana.

- Greffoy, C. (2016). En búsqueda del placer. Una perspectiva de género. Intimidades políticas. *Interpelaciones al sexo y a la sexualidad desde Bolivia*, 45(3), 378-388.
- Guevara, E. (2008). La masculinidad desde una perspectiva sociológica. *Sociología*, 22(66), 71-92.
- Gutiérrez, M. (2019). La cultura de la violación como temática artística (XIX-XX). En M., Blanco-Ruiz, C., Sainz, *Investigación joven con perspectiva de género IV*. Universidad Carlos III de Madrid.
- Gutmann, M. (1993). Los hombres cambiantes los machos impenitentes y las relaciones de género en México en los noventas. *Estudios sociológicos*, 11(3), 725-740.
- Gutmann, M. (2000). Ser hombre de verdad en la ciudad de México: ni macho ni mandilón. Colegio de México.
- Hardy, E., & Jiménez, A. (2001). Masculinidad y género. *Revista cubana de salud pública*, 7(2), 77-88.
- Hartog, G., Carrillo, A., & Greathouse, L. (2013) Expresiones de la intimidad política desde el cuerpo de las mujeres activistas. *Palabra palabra obra*, 13(13), 70–83.
- Heilman, B., Barker, G., & Harrison, A. (2017). *La caja de la masculinidad: un estudio sobre lo que significa ser hombre joven en Estados Unidos, El Reino Unido y México*. Washington DC y Londres: Profundo-US y Unilever.
- Hernández, C. [Código magenta]. (16 de marzo de 2021). La calidad moral de un payaso [video]. YouTube. <https://youtu.be/GR6IF6JdZkA>
- Hernández, C. [Código magenta]. (2021, 05, 18). El feminismo en lentejuelas [video]. YouTube. <http://youtu.be/kFBWPAgoswU>
- Hernández, F., Vidiella, J., Herraiz, F., y Sancho, M. (2007). El papel de la violencia en el aprendizaje de las masculinidades. *Revista de educación*, 342, 103-125.
- Hernández, S. (2020). Cultura de la violación. Un análisis del continuo en la violencia sexual que viven las mujeres. *Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 1(3), 89-103.
- Iglesia de Dios. (10 de febrero de 2020). ¿Qué dice la biblia a cerca del acoso sexual, el abuso y la violación? <https://espanol.ucg.org/herramientas-de-estudio-preguntas/mas-frecuentes/de-la-biblia/que-dice-la-biblia-a-cerca-del-acoso-sexual-el-abuso-y-la-violacion>
- Jiménez, M. L. (2013). Reflexiones sobre ser proveedor en la crisis económica del empleo. Impacto desde la perspectiva de género. En C. Rodríguez, J. Cervantes (Ed.) en *Los hombres en México, veredas recorridas y por andar* (pp: 53-70). Universidad de Guadalajara.

- Kaplún, D. (2018). De la cultura de la violencia a la cultura de la violación. *Anales del Museo Nacional de Antropología XX*. 100-110.
- Koulianou-Manolopoulou, P., & Fernández, C. (2008). Relatos culturales y discursos jurídicos sobre Violación. *Athenea Digital*, 1(4), 1-20.
- Lagarde, M. (1996). *El género, fragmento literal: la perspectiva de género*. Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. España: Editorial horas y Horas.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría de género, una nueva antropología. En L. Gortari (Ed.) *Estudios sobre la mujer: problemas teóricos* (pp. 173-198). CONSCyT y UAM Iztapalapa.
- Leopold, T. (28 de junio de 2013). Los chistes de violación, ¿libertad de expresión o violencia? *En CNN*. <https://cnnespanol.cnn.com/2013/06/28/los-chistes-de-violacion-libertad-de-expresion-o-violencia/>
- Linding, E. (2017). Discurso y violencia. Elementos para pensar el feminicidio. En A., Santiago, E., Caballero., G., González (Eds), *Mujeres Intelectuales*. CLACSO.
- López, A. (22 de junio de 2020). Algunas curiosidades del término “chingada” (posiblemente) la palabra más utilizada en México. *20 minutos*. <https://blogs.20minutos.es/yaestaellistoquetodolosabe/tag/xinachtli/>
- López, A., & Güida, C. (2000). Aportes de los estudios de género en la conceptualización sobre masculinidad. *Catedra libre Salud Reproductiva, Sexualidad y Género*. Universidad de la República.
- López, T. (2012). De Simone de Beauvoir a Judith Butler: el género y el sujeto. *Revista de pensamiento contemporáneo*, (37), 101-107.
- Lozano, B. (2017). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En A., Santiago, E., Caballero., G., González (Eds), *Mujeres Intelectuales*. CLACSO.
- Lozano, I., & Rocha, T. (2011). La homofobia y su relación con la masculinidad hegemónica en México. *Revista puertorriqueña de psicología*, 22. 101-121.
- Lugo, C. (1985). Machismo y violencia. *Nueva sociedad*, 78, 40-47.
- Machillot, D. (2013). El estudio de los estereotipos masculinos mexicanos en las creencias humanas y sociales: un reencuentro crítico e histórico. En C. Rodríguez, J. Cervantes (Ed.) en *Los hombres en México, veredas recorridas y por andar* (pp. 17-36). Universidad de Guadalajara.
- Machlus, S. J. (2020). Entender el papel de la masculinidad en la violación y la cultura de la violación. *Pikaramegazine*. Revisado en:

<https://www.pikaramagazine.com/2020/01/entender-el-papel-de-la-masculinidad-en-la-violacion-y-la-cultura-de-la-violacion>

- Márquez, (2021). El gran dragón rojo, un enfoque hacia la masculinidad y las agresiones sexuales, desde la perspectiva jurídica y de género. *Revista Científica YACHAQ*; 5(1); 96-121.
- Martínez-Munguía, J. C. (2013). Masculinidad hegemónica y expresividad emocional de hombres jóvenes. En C. Rodríguez, J. Cervantes (Ed.) en *Los hombres en México, veredas recorridas y por andar* (pp: 201-222). Universidad de Guadalajara.
- Mena, P., & Torres, L. E. (2013). Prácticas paternas en divorciados, viudos y abandonados. En C. Rodríguez, J. Cervantes (Ed.) en *Los hombres en México, veredas recorridas y por andar* (pp. 71-90). Universidad de Guadalajara.
- Mena-López, M. (2012). Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea en la actualidad. *Por un mundo son muros. Biblia y migración*.
- Miralles, R. (2020). Cultura de la violación: una cuestión política. El anarquismo: una ciencia subversiva. *Libre pensamiento*.
- Monge, Y. (24 de octubre de 2012). Los embarazos por violación son porque “Dios” quiere que pasen. *El País*.
https://elpais.com/sociedad/2012/10/24/actualidad/1351058199_102523.html
- Monrroy, G., & Calderón, C. (2021). Mitos de la violación, creencias que justifican la violencia sexual: una revisión sistemática. *Revista Criminalidad*, 63(2), 115-130.
- Montejo, M. (2012). La sexualidad maya y sus diferentes manifestaciones durante el periodo clásico (250 al 900 d. C.) [Tesis de Licenciatura]. *Universidad de San Carlos de Guatemala*.
- Moreno, I., Suárez, L., Verano, L., y Ardila, H. (2018). Fantasías sexuales, más allá de un límite: agresor sexual [trabajo de grado]. Universidad Católica de Colombia.
- Mujeres por la abolición. (11 de septiembre de 2020). La pornografía es prostitución grabada. *Tribuna feminista*. <https://tribunafeminista.elplural.com/2020/09/la-pornografia-es-prostitucion-grabada-se-graba-a-una-violacion-de-una-mujer/>
- Muñoz, C. (2016). La cultura de la violación en Chile: un análisis en los medios de comunicación digitales [tesis]. Universidad de Chile.
- Nieto, E. (2019). ¿Puede el porno ser feminista? Una aproximación del debate feminista sobre la pornografía [tesis]. *Universidad Pampeo Fabra*.
- Núñez, S. & Ríos, A. (2020). Violencia de género y erotismo. La construcción cultural de la violación sexual en un cómic de los años setenta en México. *Letras Históricas*. 22 (feb. 2020), 227-253.

- Olavarría, J. (2005). La masculinidad y los jóvenes adolescentes. *Reflexiones psicológicas*, 27, 46-55.
- ONU Mujeres. (2020). Hechos y cifras. Poner fin a la violencia contra las mujeres. Recuperado de <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>
- Orejarena, I. (21 de mayo de 2021). Cultura y arte para combatir los abusos contra las mujeres. *En Directo Bogotá*. <https://directobogota.com/cultura/cultura-y-arte-para-combatir-los-abusos-contra-las-mujeres/>
- Ortiz-Tallo, M., Sánchez, L., & Cardenal, V. (2002). Perfil psicológico de delincuentes sexuales. Un estudio clínico con el MCMI-II de ThMillon, *Revista de Psiquiatría*, 29(3), 144-153.
- Pacheco, P. (2020). El cuerpo de la mujer como objeto de representación. Análisis de la representación del cuerpo de la mujer presente en los medios de comunicación y las decisiones del gobierno de la Revolución Ciudadana [Tesis de Maestría], Universidad Andina Simón Bolívar.
- Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Peña, W. (2009). La violencia simbólica como reproducción de biopolítica del poder. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 9(2), 62-75.
- Pérez, M. (2020). Traducción y representación de la cultura de la violación en la literatura y los medios audiovisuales [En conferencia]. *Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas*.
- Pichel, M. (11 de diciembre de 2019). Rita Segato, la feminista cuya tesis inspiraron “un violador en tu camino”: “la violación no es un acto sexual, es un acto de poder, de dominación, es un acto político”. *BBC News* <https://www.bbc.com/mundo/noticias-50735010>
- Plummer, P. (1984). The social uses of sexuality: symbolic interaction, power, and rape. *Perspective of the rapes and sexual assault*, 37-55
- Ramírez, N., & Restrepo, O. (2007). Violencia sexual contra las mujeres: un estudio preliminar. *Revista de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos*, 64(144), 147-168.
- Ramos, S. (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Colección Austral.
- Raspberry Magazine. (2016). Obao for men, el aliado de los hombres. En: <http://raspberrymeg.com/obao-for-men-el-aliado-de-los-hombres/>
- Reyes, N. (2013). Las premisas histórico-socio-culturales en estudiantes de la Ciudad de México [tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Ricardo, C., & Barker, G. (2008). Hombres, masculinidades, explotación sexual y violencia sexual. Promundo y Men Engage.
- Rivera, S., Sánchez, R., & Díaz-Loving, R. (2001). Rasgos instrumentales (masculinos) y expresivos (femeninos) normativos en México. *Revista Latinoamérica de Psicología*, 33(2), 131-140.
- Rocha, T. (2009). Desarrollo de la identidad de género desde una perspectiva pisco-socio-cultural. Un recorrido conceptual. *Interamerican journal of psychology*, 43(2). 250-259.
- Rocha, T., & Díaz-Loving, R. (2011). *Identidad de género. Más allá de cuerpos y mitos. México, Trillas.*
- Rocha, T., & Ramírez, R. (2011). Identidades de género bajo una perspectiva multifactorial: elementos que delimitan la percepción de autoeficacia en hombres y mujeres. *Acta de investigación psicológica*, 1(3), 452-472.
- Roldan, L., (14 de enero de 2022). Picasso y la cultura de la violación. *En El periódico de Aragón*. <https://www.elperiodicodearagon.com/opinion/2022/01/14/picasso-cultura-violacion-61543226.html>
- Rubín, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva antropología*, 8(30), 95-145.
- Ruiz, R. (2005). La evolución histórica de la igualdad entre mujeres y hombres en México. *Instituto de investigaciones jurídicas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez, P., Martín, S., & Carrillo, O. (2010). La psicología masculina. En G. Villagómez, E., Escoffié, I, Vera (Ed.), México: Varones y masculinidades en transformación (pp. 179-190).
- Schongut, N. (2012). La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia. *Psicología, conocimiento y sociedad*, 2(2), 27-65.
- Schunk, D. (2012). *Teorías del aprendizaje*. Pearson Educación.
- Segato, R. (2003). Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. *Universidad Nacional de Quilmes Editorial*.
- Segato, R. (2018). *Contra pedagogía de la violencia*. Editorial Prometeo.
- Sen, C. (6 de julio de 2018). La pornografía, puerta de la violencia. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/vida/20180706/45708376119/pornografia-cultura-violacion-victimiza-violencia-sexual.html>

- Sikos, G. (2020). Fantasías sexuales y subjetividad. La salud en crisis. Un análisis desde la perspectiva de las ciencias sociales. *Editorial Duenken, Buenos Aires, Argentina.*
- Solana, M. (2013). Pornografía y subversión: una aproximación desde la teoría de género de Judith Butler, *Revista de ciencias sociales*, 20(62), 159-179.
- Solana, M. (2017). La noción de subversión de Judith Butler. *TeseoPress*, Buenos Aires, Argentina.
- Soldado, S. (2018). Restauración de la cultura de la violación: análisis de la participación en redes sociales. Universidad Pública de Navarra.
- Soto, G. (2013). Nuevas masculinidades o nuevos hombres: el deber de la lucha contra la violencia de género. *Revista Internacional de Filosofía*, 1. 95-106.
- Sotomayor, Z., Pesquería, J., & Rendón, R. (2013). Violar: ¿Frontera del erotismo masculino? *Estudios sociales*, 24(42), 306.
- Szil, P. (2004). Los hombres, la pornografía y la prostitución [en conferencia]. Primeras Jornadas Estudiantiles Sobre la Condición Masculina: “los hombres ante el reto de la igualdad”.
- Téllez, A., & Dolores, A. (2011). El significado de la masculinidad para el análisis social. *Nuevas tendencias en antropología*, 2, 80-103.
- Tovar-Hernández, D. M., & Rocha, T. (2012). Masculinidades: espacios y momentos críticos de las formas de ser hombre en la Ciudad de México. *Psicología Iberoamérica* 20(2), 7-15.
- Unda, A. [@mareaverdemx]. (2 de diciembre de 2021). Aquí explicando con otras palabras lo que compartimos en nuestras cuentas de Facebook y Twitter en días pasados [infografía]. Instagram.
https://www.instagram.com/p/CXAeORILN6F/?utm_medium=copy_link
- Vacca, L., Coppolecchia, F. (2012). Una crítica feminista al derecho a partir de la noción del biopoder de Foucault. *Páginas de filosofía*, 13(16), 60-75.
- Valverde, C. (2015). De la necropolítica a la empatía radical. *Icaria editorial S. A.*
- Vasallo, B. (18 de enero de 2021). Cómo es la cultura de la violación. *Cuerpo y mente*.
https://www.cuerpomente.com/psicologia/como-es-cultura-violacion_3701
- Vergaray, C. (2021). Hombres que consumen cuerpos de mujeres. Mercancía sexual de trata y explotación en la Palma, Madre de Dios. *Terre des Hommes Suisse*. Editorial Perú.

Villegas P., & Semple K. (27 de febrero de 2020). Un día sin mujeres. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2020/02/27/espanol/america-latina/un-dia-sin-nosotras-mexico.html>

Yubero, S. (2004). Socialización y aprendizaje social. En I. Fernández, S. Urbilla, E. Mercedes, D. Páez (Eds.) *Psicología social, cultura y educación*. Pearson editores.

Zamora, P. (2021), El cuerpo y su representación: la mirada al cuerpo femenino. *Delfos*. 5(1), 49-55.

Zurian, F. (2011). Héroes, machos o simples hombres: una mirada a la representación audiovisual de las nuevas masculinidades. *Secuencias*. 34(2).