

María Paula Galeano Casas

Doctoranda laboratorio DILTEC
Université Sorbonne Nouvelle

Maria-paula.galeano-casas@sorbonne-nouvelle.fr

Cuerpos Despojados: Autoetnografía Crítica sobre el Disciplinamiento del Cuerpo Femenino en la Educación Latinoamericana

Resumen

Este artículo de reflexión examina, desde una autoetnografía crítica y feminista a —entendida como un enfoque de investigación cualitativa que articula la experiencia personal con el análisis sociocultural— los procesos históricos y contemporáneos de disciplinamiento del cuerpo femenino en instituciones educativas y académicas. A partir de una narrativa personal situada, se exploran los imaginarios religiosos y sociales que han configurado la noción de cuerpo como territorio moral y de control: desde el mito de Eva y la herencia cristiana hasta la escuela católica y el ámbito docente universitario. El texto propone una lectura del despojo corporal como consecuencia de una maquinaria institucional que regula la femineidad a través de la apariencia, la moral y el saber, mostrando cómo estas formas de poder se perpetúan bajo nuevas mediaciones simbólicas. Finalmente, se plantea la escritura como acto de resistencia y reapropiación del cuerpo, un espacio de memoria y emancipación discursiva.

Palabras Clave: Autoetnografía Crítica, Corporalidad, Cuerpo Femenino, Disciplinamiento, Educación, Feminismo, Latinoamérica.

Abstract

This reflective article explores, through a critical feminist autoethnography —understood as a qualitative research approach that connects personal experience with sociocultural analysis the historical and contemporary processes of female bodily disciplining within educational and academic institutions. Drawing on a situated personal narrative, it examines the religious and social imaginaries that have shaped the body as a moral and regulated territory—from the biblical myth of Eve and the Catholic schooling system to the embodied aesthetics of university teaching. The article conceptualizes corporeal dispossession as the result of institutional mechanisms that define femininity through appearance, morality, and knowledge, revealing how these structures persist under new symbolic mediations. Ultimately, it argues that writing itself becomes an act of resistance and bodily reclamation, a space of memory and emancipatory discourse.

Keywords: Corporeality, Critical autoethnography, Disciplining, Education, Female body, Feminism, Latin America.

Introducción

Las instituciones educativas no solo transmiten saberes: también regulan cuerpos, producen normas de comportamiento y moldean formas de habitar el mundo. En el caso de las mujeres, estas regulaciones han operado con especial intensidad sobre la apariencia, la moral, el vestir y la corporalidad, configurando modelos de feminidad que atraviesan la escuela, la vida académica y el ejercicio docente. En América Latina, estos procesos no pueden leerse al margen de las herencias coloniales y patriarcales ni de los imaginarios religiosos que han contribuido históricamente a inscribir el cuerpo femenino en lógicas de culpa, control y corrección.

Este artículo examina esas formas de disciplinamiento y despojo del cuerpo femenino en contextos educativos y académicos latinoamericanos, a partir de mi propia experiencia situada. Para ello, adopta una perspectiva autoetnográfica crítica, feminista y decolonial, entendida como un enfoque de investigación que articula experiencia personal y análisis sociocultural para comprender cómo operan estructuras sociales más amplias en la vida cotidiana. Desde este lugar, el texto propone leer el cuerpo como archivo cultural, político e histórico, atravesado por relaciones de poder que exceden lo individual.

El recorrido del artículo parte del mito de Eva como matriz simbólica del cuerpo femenino incompleto y moralizado; luego aborda el disciplinamiento del cuerpo desde Foucault y Federici; posteriormente examina escenas escolares y universitarias en las que el control corporal se materializa en códigos de vestimenta, juicios morales y prácticas de corrección; finalmente, plantea la escritura como un gesto de resistencia y reapropiación del cuerpo.

1. El Cuerpo Parcial

“No Se Me Entrenó Para El Despojo.”
— **María Paula Galeano-C'usas**

Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar.

Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre.

Dijo entonces Adán: Esta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada. (*Génesis 2:21–23, Reina-Valera 1960*)

Este relato originario funciona aquí como metáfora del despojo epistémico que continúa manifestándose en instituciones contemporáneas.

¹“Otres” se utiliza como forma de lenguaje inclusivo para referirse a identidades que no se reconocen dentro del binarismo masculino/femenino o para nombrar colectivamente la diversidad de experiencias de género.

Eva, principio de todo. Eva fue la primera en existir, según el mito bíblico del *Génesis*, ella es la madre de todo. Y aun siendo la primera, la mítica, la criatura sin la que la existencia misma de la humanidad como la conocemos habría sido imposible, al nacer de un trozo de macho, es dependiente es segunda.

La historia de Eva, como la de muchas de nosotras que nos pensamos como mujeres en el mundo, está marcada no solo por haber sido percibida como incompleta, sino también por no saberlo: por su ingenuidad. Al ser creada, es Adán quien habla, quien la nombra Varona. Ella, recién nacida y parcial, no tiene derecho sobre su propio nacer físico —no participa activamente de él, como lo haría un bebé en un parto— ni sobre su nacer discursivo, sobre la forma en que es incluida en los relatos. No puede procurarse un nombre a sí misma.

Simone de Beauvoir (1990) explica cómo a través de la historia del *Génesis* se entiende que la humanidad es masculina y que la mujer se define no en sí misma sino relativa al hombre, ella es lo que el hombre decide y para él, ella es sexo. Al explicar esto, la autora no se posiciona a favor de lo que describe, más bien detalla el funcionamiento de la maquinaria patriarcal.

« Le corps de l'homme a un sens par lui-même, abstraction faite de celui de la femme, alors que ce dernier en semble dénué si l'on n'évoque pas le mâle... L'homme se pense sans la femme. Elle ne se pense pas sans l'homme. » Et elle n'est rien d'autre que ce que l'homme en décide ; ainsi on l'appelle « le sexe », voulant dire par là qu'elle apparaît essentiellement au mâle comme un être sexué : pour lui, elle est sexe, donc elle l'est absolument. (Beauvoir, 1990, p. 19)²

Este texto adopta una perspectiva **autoetnográfica crítica** (Adams, Holman Jones y Ellis, 2017), **feminista y decolonial** que entrelaza experiencia personal y análisis teórico para

reflexionar sobre los procesos de **disciplinamiento y despojo del cuerpo femenino** —entendido como la separación de la mente potencialmente pura y del cuerpo teñido por el pecado original— que atraviesan la vida de las mujeres.

El despojo del cuerpo femenino es una herencia de las estructuras coloniales y patriarcales que lo definieron como territorio de control y pecado; su liberación se gesta desde miradas decolonizantes y despatriarcalizantes que buscan re-habitarlo desde la autonomía y la memoria.

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres." (Cabnal y Segovias, 2012, p. 12)

Desde esta perspectiva, apoyarse en el saber de Silvia Rivera Cusicanqui resulta fundamental. Para la autora boliviana, uno de los elementos más limitantes de la comprensión colonial del mundo es la interpretación lineal del tiempo. En este texto hablo de mi historia —que puede ser la de otras también—, pero no como una secuencia progresiva ni como un relato de superación individual. Asumir una perspectiva epistemológica decolonial implica, siguiendo a (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 54), escribir desde una temporalidad que no clausura el pasado ni lo deja atrás, sino que lo reconoce actuando en el presente del cuerpo. En ese sentido, entiendo que:

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente:

² Traducción propia: “El cuerpo del hombre tiene un sentido por sí mismo, independientemente del de la mujer; mientras que éste último parece carecer si no se lo evoca en relación con el varón... ‘El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre’. Y ella no es nada más que aquello que el hombre decide; así, se la llama ‘el sexo’, queriendo decir con ello que aparece ante el varón esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo, por tanto, lo es absolutamente.”

la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras." (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 54)

Enmarcar este texto en esta perspectiva permite que la reflexión aquí presentada no se lea como una lista de hechos que mi cuerpo tuvo que vivir en el pasado, sino como un entramado de regresiones y progresiones que construyen una comprensión situada de mí misma desde la coyuntura, sin pretender fusionar los elementos, hibridarlos ni eliminarlos: viviendo en el gris jaspeado.

Este artículo se centra en cómo sucede este despojo en contextos educativos y académicos latinoamericanos, desde mi propia experiencia. La escritura se convierte aquí en una forma de investigación situada, de resistencia y de reapropiación simbólica, discursiva y física del cuerpo.

Siguiendo a Cavarero (2014), comprender la experiencia femenina implica también narrarse; la identidad no se define por atributos fijos, sino que se configura en el acto de contar(se) ante los otros. Desde esta perspectiva, escribir sobre el cuerpo es también una forma de devolverle palabra, de restituir su historia frente a los discursos que lo silencian o lo disciplinan. En esta escritura intento reconciliar mi cuerpo con su historia, para volver a habitarlo (Caldwell, 1999) desde la palabra y desde el vestir.

Es pertinente comenzar esta discusión desde el *Génesis* y la Biblia, porque ambos conforman el marco conceptual y epistémico que ha atravesado históricamente a América Latina. Es un marco heredado desde la conquista, que sigue operando en nuestras formas de pensar, sentir y habitar el mundo, y que necesita ser mirado desde otra perspectiva. Quinientos años son mucho más que un número: son un eco que atraviesa los cuerpos. Lo colonial y lo religioso se sedimentaron en el pensamiento latinoamericano como una forma de mirar y de sentir, y aún hoy sus huellas se confunden con lo cotidiano.

Hackett et al. (2025) señalan que, en 2020, el 85 % de la población latinoamericana se identificaba como cristiana o católica; en otras palabras, la mayoría de las personas en la región establece una relación con una religión cuyo texto sagrado —la Biblia— estructura los relatos sobre la vida, la moral y el cuerpo. Sin embargo, pocas veces se recuerda que la Biblia y su lectura han estado históricamente ligadas a visiones patriarcales de la mujer, en las que lo femenino no es reconocido como sujeto social en el mismo nivel que lo masculino. Esta herencia ha producido una fractura profunda entre el marco epistémico del vivir católico, latinoamericano y colonial, y la experiencia vital y corpórea de las mujeres que, desde el presente, buscan reconciliar pensamiento y cuerpo, fe y existencia situada.

Esa fractura tiene un efecto cegador: impide comprender por qué persisten ciertas ideas, arraigadas en el imaginario, sobre lo que significa ser mujer. Las reflexiones de Beauvoir ayudan a entender por qué el mundo latinoamericano de hoy funciona como funciona y permiten enmarcar la discusión sobre lo patriarcal, lo hegemónico y lo colonizador en esferas más amplias que las que una etnografía propia pudiese alcanzar si se separase del marco feminista. Soy mujer, y mi testimonio es solo mío, aunque potencialmente refleje las experiencias de muchas otras, otros y otras que habitan este mismo espacio. Y, desde aquí reflexiono sobre las tramas que configuran la feminidad como construcción social, en mi realidad latinoamericana y como educadora.

2. Eva y Nosotras: El Origen del Despojo

Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella.

Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales.”

(*Génesis 3:6-7, Reina-Valera 1960*)

Ella come de la manzana prohibida e invita a Adán a caer en el pecado, estaba claro que así sucedería porque a pesar de que él es un todo y ella no, ella es el sexo y el sexo es pecado. En esta invitación, los dos se dan cuenta de que están desnudos, y se cubren. Hago una analogía con las palabras de Federici (2010) cuando al hablar del conflicto entre la razón y las pasiones del cuerpo que se evidencia en las expresiones culturales del siglo XVII, nos dice:

“Por un lado, están las «fuerzas de la Razón»: la parsimonia, la prudencia, el sentido de la responsabilidad, el autocontrol. Por otro lado, están los «bajos instintos del Cuerpo»: la lascivia, el ocio, la disipación sistemática de las energías vitales que cada uno posee. Este combate se libra en distintos frentes ya que la Razón debe mantenerse atenta ante los ataques del ser carnal y evitar que (en palabras de Lutero) la «sabiduría de la carne» corrompa los poderes de la mente.” (p.181)

Bíblica e históricamente existe una vergüenza explícita sobre nuestro cuerpo, nuestra desnudez, nuestra piel expuesta, particularmente desde lo femenino, por estar anclado históricamente al sexo, al pecado y a la carne. El Génesis de La Biblia es tal vez el primer libro en el que vi cómo el cuerpo desnudo incomoda a otros, otras y otros. A Eva le debemos nuestros cuerpos vestidos que conocemos en todos los espacios cotidianos actuales. En cuanto al cuerpo vestido, la autora Joanne Entwistle (2002, p.11) explica que actualmente aun la desnudez es totalmente inapropiada. Ella comenta que incluso en espacios como la playa o la piscina los cuerpos tienden a adornarse con accesorios o incluso perfumes para ocultar su desnudez. Identifico en esta inapropiada forma de existir, muchos momentos en que fui castigada por no llevar suficiente tela en los hombros, por ejemplo.

Mi cuerpo lo comprendo como el de Eva—después de haber comido la manzana— es femenino, de hembra y vestido. Me interesa establecer la salvedad de que, como lo diría Simone de Beauvoir (1990), no todo ser humano hembra es mujer, para serlo hay que participar de la realidad misteriosa y amenazada de la feminidad. Dicho esto, los cuerpos femeninos deben trascender la idea física de la hembra y haber hecho parte de la construcción de la feminidad.

Tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il y a dans l'espèce humaine des femelles ; elles constituent aujourd'hui comme autrefois à peu près la moitié de l'humanité ; et pourtant on nous dit que « la féminité est en péril » ; on nous exhorte : « Soyez femmes, restez femmes, devenez femmes. » Tout être humain femelle n'est donc pas nécessairement une femme ; il lui faut participer à cette réalité mystérieuse et menacée qu'est la féminité. Celle-ci est-elle secrétée par les ovaires ? ou figée au fond d'un ciel platonicien ? Suffit-il d'un jupon à frou-frou pour la faire descendre sur terre ? Bien que certaines femmes s'efforcent avec zèle de l'incarner, le modèle n'en a jamais été déposé (Beauvoir, 1990, p. 16)³

Décadas de ser parte de la maquinaria académica ineludible que nos infiltra desde la niñez, han sido para mí décadas de sentir que mi cuerpo no me pertenece, de cuestionarme sobre cómo una falda larga me hace más mujer/femenina que una corta o por qué mi piel resulta ofensiva a otras personas/mujeres. Sin embargo, a diferencia de Eva, que tuvo una realización repentina a través de una epifanía divina, mi comprensión de mi cuerpo fue por muchos años ingenua y desprovista del “cómo lo ven los demás”. El sometimiento al sistema patriarcal y colonial --que engloba las prácticas educativas-- no fue inmediato, ha sido sutil, lento, constante y profundamente violento, eliminador de mí misma, de mis identidades y de mi personalidad.

³ Traducción propia: “Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana existen hembras que constituyen hoy, como antaño, aproximadamente la mitad de la humanidad; y sin embargo se nos dice que ‘la feminidad está en peligro’; se nos exhorta: ‘Sean mujeres, permanezcan mujeres, vuélvanse mujeres’. Por tanto, no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer; debe participar en esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. ¿Acaso ésta es secretada por los ovarios? ¿O queda fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta con una enagua con volantes para hacerla descender a la tierra? Aunque algunas mujeres se esfuercen con celo por encarnarla, el modelo jamás ha sido depositado.”

A través de esta autorreflexión etnográfica — entendida como una autoetnografía crítica (Adams et al. 2017) — asumo el cuerpo como un archivo cultural y socialmente producido, cuya narración permite comprender cómo operan los mecanismos de regulación, control y producción de sentido en contextos históricos, educativos y sociales específicos. En este sentido, la autoetnografía se constituye como una herramienta válida en la investigación social y antropológica, en la medida en que articula la experiencia individual con tramas culturales compartidas.

Desde una perspectiva decolonial, este gesto metodológico cuestiona las formas hegemónicas de producción de conocimiento que separan cuerpo y razón, experiencia y teoría, y reivindica la narración situada como una forma legítima de conocimiento encarnado.

Desde una perspectiva feminista, camino por los conceptos que me han permitido entender por qué el disciplinamiento de mi cuerpo femenino no es ingenuo. Esta forma femenina que he poseído toda mi vida no es solo una forma que me han dicho que me pertenece íntimamente solo a mí, pero que simbólicamente pertenece a los discursos de los demás, a sus narraciones, a sus ideas, a sus comentarios sobre mi ser material, mi vehículo físico de habitar los espacios.

3. La Institución Disciplinaria y el Planeamiento del Cuerpo

Para comprender el contexto de lo que sucede con mi cuerpo, con muchos cuerpos, parto de la propuesta conceptual de Michel Foucault (2011), quien llamó a este tipo de procesos *disciplinamiento del cuerpo* (*dressage du corps*). El autor propone que, en el ámbito carcelario, la punición no es solo un castigo sino una técnica de coerción de los individuos, que pone en práctica procedimientos de adiestramiento del cuerpo, dejando huellas que se transforman en hábitos y comportamientos.

Como lo menciona Federici (2010, p. 179), aquel disciplinamiento es potencialmente un intento por

transformar las potencias del individuo en fuerza de trabajo. La autora desarrolla esta idea al situar el cuerpo en el centro de un vasto proyecto de ingeniería social que, en el siglo XVI, buscó moldear la subjetividad y la conducta. Esa racionalidad del control — que Foucault describe como disciplinamiento — se materializó en políticas concretas dirigidas a domesticar los cuerpos y a instaurar una ética del trabajo. Creo firmemente que ese mismo principio sigue operando hoy bajo nuevas formas y canales globales como las redes sociales. Asimismo, es el principio rector de algunas políticas públicas y tendencias legislativas que siguen buscando domesticar al cuerpo femenino.

Las dimensiones de este ataque pueden verse en la legislación social que, a mediados del siglo XVI, fue introducida en Inglaterra y Francia. Se prohibieron los juegos, en particular aquellos que, además de ser inútiles, debilitaban el sentido de responsabilidad del individuo y la «ética del trabajo». Se cerraron tabernas y baños públicos. Se establecieron castigos para la desnudez y también para otras formas «improductivas» de sexualidad y sociabilidad. Se prohibió beber, decir palabrotas e insultar. (Federici et al., 2010, p. 185)

Leer a Foucault y a Federici desde mi propia trayectoria me permitió comprender que estas formas históricas de disciplinamiento no pertenecen únicamente a un pasado lejano, sino que continúan operando — de manera más sutil y normalizada — en los espacios que he habitado como estudiante y como docente. No se trata, entonces, de establecer una analogía forzada entre teoría y experiencia, sino de reconocer que mi cuerpo ha sido también un territorio donde se inscriben estas lógicas de corrección, productividad y control, hoy revestidas de normas, expectativas estéticas y juicios morales. **Desde ahí**, he aprendido a reconocer las circunstancias en las que mi cuerpo deja de ser mío, aunque mi mente y mi alma habiten en él.

Lo que sigue no es una metáfora ni un recurso estilístico, sino la manera en que estas lógicas se inscriben en la experiencia cotidiana del cuerpo. Nombrar cada fragmento — piernas, cabello, manos — es una forma de mostrar cómo el disciplinamiento se

fragmenta, se distribuye y se vuelve habitable, hasta hacer del propio cuerpo un territorio ajeno.

Mis piernas no me pertenecen. Solo bajo pantalones de corte académico y colores sobrios puedo llamarlas mías. Cuando la piel se expone, deja de ser mía; pasa a ser de todos los que la miran y comentan sobre ella.

Mi cabello no me pertenece. No puede rebelarse, ni teñirse de deseo o diferencia. Cuando se vuelve visible, deja de ser académico.

Mis manos no me pertenecen. No pueden tener uñas de colores ni pintura imperfecta; cada trazo, cada descuido será objeto de juicio. Tampoco pueden estar demasiado descuidadas; la naturalidad también es sancionada.

Tampoco soy mía. Pertenezco a la institución que espera de mí una forma de perfección: la idea celestial encarnada en un cuerpo finito de mujer.

Pensándolo bien, tal vez no deba decir *mi cuerpo*, sino *el cuerpo*: ese que la academia—entre otras instituciones— observa, regula y aprueba o desaprueba. Quizás, al desapropiarme voluntariamente de el cuerpo, reciba la palmadita en la espalda y la sonrisa de aceptación institucional.

Para mí, el vestir de mi cuerpo ha sido toda una revolución, mi manera de no encajar. Pero con el tiempo aprendí a vestirme con telas que tenían menos flores, menos sentimientos; usé tacones más bajos, faldas más largas y colores más oscuros. Escondí mi cuerpo bajo prendas que antes lo exaltaban. Todo mi cuerpo—que alguna vez fue simplemente mío, rebeldemente solo mío— se volvió incómodo para muchos y terminó acomodándose para no incomodar.

¿De cuánto más me van a despojar? Esta frase es para mí lo que Sara Ahmed (2017) llama un *Feminist Snap*⁴. A través de esta pequeña frase de reflexión, encontré una

manera de ver mi sentimiento de ruptura forzada con cuerpo desde una perspectiva creativa. Dicho despojo, ya antes mencionado, se convierte en un momento metacognitivo, ya no lo sufro de manera pasiva, sino que me interrogo sobre él. La interrogación deviene en un momento de Snap Feminista, y es usada como bisagra de las reflexiones que me atraviesan.

“And when I think of snap, I think of a twig. When a twig snaps, we hear the sound of it breaking. We can hear the suddenness of a break. We might assume, on the basis of what we hear, that the snap is a starting point. A snap sounds like the start of something, a transformation of something; it is how a twig might end up broken in two pieces. A snap might even seem like a violent moment; the unbecoming of something. But a snap would only be the beginning insofar as we did not notice the pressure on the twig. If pressure is an action, snap is a reaction.” (Ahmed, 2017, p. 188)

5

En el contexto educativo colombiano, esa presión sobre el cuerpo—que en el relato de Ahmed se siente como una fuerza que finalmente conduce al quiebre— adopta formas institucionales cotidianas. Desde el uniforme escolar hasta los códigos de vestimenta universitarios, el cuerpo se convierte en un terreno de control moral, ético y estético.

Esta experiencia individual no es una excepción, sino que se inscribe en dinámicas más amplias del campo educativo colombiano, particularmente en la formación docente, donde las identidades corporales y profesionales han sido históricamente pensadas desde marcos epistemológicos occidentales.

It could be argued that within the Colombian teaching context, most of the principles that support teaching and learning regarding student teacher's identity have been taken from Western traditions. Consequently, there is room to criticize systems of coloniality that are embedded in the educational

⁴ Feminist snap es un concepto propuesto por Sara Ahmed (2017) para describir el momento de ruptura que ocurre cuando la presión acumulada de normas sociales, desigualdades o violencias cotidianas se vuelve insostenible. Ese quiebre permite reconocer las estructuras de poder que antes se aceptaban o naturalizaban.

⁵ Traducción propia: “Y cuando pienso en snap (quiebre), pienso en una ramita. Cuando una ramita se quiebra, escuchamos el sonido de su ruptura. Podemos oír la abruptitud de un quiebre. Podríamos suponer, basándonos en lo que oímos, que el snap es un punto de partida. Un snap suena como el inicio de algo, la transformación de algo; es la manera en que una ramita puede terminar partida en dos. Incluso podría parecer un momento violento; el deshacerse de algo. Pero un snap solo sería el comienzo en la medida en que no hayamos notado la presión ejercida sobre la ramita. Si la presión es una acción, el snap es una reacción.”

setting of the country as there is an axiomatic need to highlight local epistemologies that can help rethink/mesh the language-teaching field." (Ubaque-Casallas y Castañeda-Peña, 2020, p. 17)⁶

Sin embargo, este marco crítico convive con un discurso jurídico que, al menos en el papel, parece contradecir estas prácticas. Si bien la Constitución Política de Colombia de 1991 reconoció formalmente el derecho al libre desarrollo de la personalidad (art. 16), este reconocimiento jurídico no se tradujo de manera inmediata —ni homogénea— en transformaciones efectivas de las prácticas educativas. Mi experiencia escolar, situada a inicios de la década de los dos mil, se desarrolló en un contexto donde el control del cuerpo femenino seguía operando con fuerza, particularmente en instituciones educativas de carácter religioso, en las que la norma constitucional coexistía con regímenes morales profundamente disciplinarios.

En mi país, la educación —en especial la religiosa y femenina— ha reproducido históricamente la lógica de la obediencia, la domesticación y el silencio corporal que silencia e invisibiliza lo otro, y por tanto las identidades otras. Esa presión no siempre se percibe como violencia: se disfraza de “buenas costumbres”, de “decoro”, de “formación integral”. Pero, el efecto es el mismo: un cuerpo que aprende a contenerse, a medirse, a existir sin ocupar demasiado espacio. Un cuerpo colonializado.

Así, el *snap* feminista en Colombia no suele ser un grito, sino un murmullo que rompe la docilidad aprendida, de la resiliencia conservadora. Ahmed (2017) ejemplifica, a través de la analogía de la rama, que la resiliencia es una tecnología de la voluntad, además, es una técnica profundamente conservadora. Cuanto más fuerte seas, menos te quiebras y al no

quebrarte, no haces snap. Cuanto más fuerte eres, cuanto menos te rompas, más cargas esos valores conservadores. Quebrarse es necesario para liberarse.

If the twig was a stronger twig, if the twig was more resilient, it would take more pressure before it snapped. We can see how resilience is a technology of will, or even functions as a command: be willing to bear more; be stronger so you can bear more. We can understand too how resilience becomes a deeply conservative technique, one especially well suited to governance: you encourage bodies to strengthen so they will not succumb to pressure; so they can keep taking it; so they can take more of it. Resilience is the requirement to take more pressure; such that the pressure can be gradually increased. Or as Robin James describes, resilience “recycles damages into more resources” (2015, 7). Damage becomes a means by which a body is asked to take it; or to acquire the strength to take more of it. (Ahmed, 2017, p. 189)⁷

Lo que se narra en este escrito sucede todo en mi cuerpo, creo firmemente que los discursos hieren las entrañas, que las presiones sociales se materializan en el existir físico del ser. Lo discursivo no es menos violento que lo físico, lo discursivo y lo implícito del “deber ser” son de las formas de violencia más perturbadoras que he experimentado y no se pueden desligar, por lo menos en este caso, del cuerpo. El cuerpo y el discurso sobre el cuerpo conforman un sistema.

4. Las Instituciones Educativas

Despojantes En mi casa nunca se me dijo que debía o no debía usar; mi madre siempre me permitió explorar lo que yo quisiera y nunca sentí una mirada juiciosa de su parte. Así, en casa no había reglas ni silencios que impusieran una forma de ser; no se me

⁶ Traducción propia: “Se podría argumentar que, dentro del contexto docente colombiano, la mayoría de los principios que sustentan la enseñanza y el aprendizaje en relación con la identidad de los docentes en formación han sido tomados de tradiciones occidentales. En consecuencia, existe espacio para cuestionar los sistemas de colonialidad incrustados en el entorno educativo del país, dado que existe una necesidad axiomática de resaltar epistemologías locales que permitan repensar o entretener el campo de la enseñanza de lenguas.”

⁷ Traducción propia: “Si la ramita fuera una ramita más fuerte, si fuera más resistente, soportaría más presión antes de quebrarse. Podemos ver cómo la resiliencia es una tecnología de la voluntad, o incluso funciona como un mandato: estar dispuesta a soportar más; ser más fuerte para poder soportar más. Comprendemos también cómo la resiliencia se convierte en una técnica profundamente conservadora, especialmente adecuada para la gobernanza: se anima a los cuerpos a fortalecerse para que no sucumban a la presión; para que puedan seguir soportándola; para que puedan soportar todavía más. La resiliencia es el requisito de soportar más presión; de tal manera que la presión pueda incrementarse gradualmente. O, como describe Robin James, la resiliencia “recicla los daños en más recursos” (2015, 7). El daño se convierte en el medio por el cual a un cuerpo se le pide soportarlo; o adquirir la fuerza para soportar aún más.”

exigía comportarme bajo algún paradigma social como el de “señorita”, aunque mi padre —tal vez— lo hubiera preferido. Mi madre siempre respetó mis decisiones, y mi padre, más bien, se incomodaba con mi manera de existir; nunca fui la hija subyugada o atrapada que él esperaba. Sin embargo, dentro de mis espacios familiares nunca hubo un código estético que regulara mi cuerpo: podía ponerme delantales para jugar a la cocina tanto como botas de caucho para jugar a los Power Rangers o a Dragon Ball. Mi vestido era siempre lo más colorido, cómodo y libre. Así creció mi cuerpo: vestido y con una gran sensación de libertad. No se me entrenó para el *despojo*.

El despojo —o al menos la conciencia de él— comenzó durante mi formación como estudiante de bachillerato en un colegio femenino de orientación católica. Allí, el cuerpo se convirtió en el primer territorio institucional de control, donde aprendí que la moral también se mide en centímetros de tela. Todo ocurría en un espacio físico consagrado a la vida religiosa, con salones amplios y murales de dos santos jóvenes: Laura Vicuña y Domingo Savio.

Debería haber sido como ellos —abnegada, entregada, capaz de dar la vida como sacrificio—, pero no lo fui, no lo he sido, no lo soy. Y esa diferencia me marcó. La historia de Laura Vicuña era omnipresente: se nos repetía como modelo de virtud y obediencia.

“Cuando Laura comprende que la convivencia de su madre con Mora la hace vivir en pecado, sufre y se muestra terriblemente contrariada. Las visitas a su madre resultaban un tormento para la niña que sufría violentos ataques de Mora. Según las hagiografías, Laura optó por pedir a Dios la salvación de su madre a cambio de su propia vida y, tras caer gravemente enferma, le confiesa en su lecho de muerte, el 22 de enero de 1904, que ha ofrecido su vida para que ella se arrepienta y viva cristianamente”. (Nicoletti, 2022, p. 299)

Ese tipo de relato me resultaba profundamente perturbador. En él, el amor filial se transforma en martirio y la fe en sacrificio corporal. Desde esa narrativa, ser buena hija implicaba también ser buena creyente, es decir, estar dispuesta a morir simbólicamente por el otro. Comprendí después que ese era el primer molde del disciplinamiento del cuerpo: el ideal femenino que se inmola por los pecados ajenos.

*En retrospectiva, reconozco que ese momento fue mi primer snap feminista** (Ahmed, 2017): el instante en que la presión institucional sobre el cuerpo se hace visible y la resistencia emerge como una grieta. El colegio fue mi primera institución despojante: el lugar donde la santidad se enseñaba como forma de docilidad, donde la pureza se vestía de uniforme y la rebeldía se castigaba con culpa.

Dentro de ese espacio de santidad, los cuerpos de todas las estudiantes eran regulados con precisión: faldas “dos dedos debajo de la rodilla”, colores oscuros —entre vinotintos y grises— y la expectativa de una sobriedad que simulaba virtud. Las docentes vestían de la misma forma, uniformadas bajo un ideal de decoro, mientras los profesores de educación física —en su mayoría hombres— gozaban de libertad para elegir su vestimenta. La disciplina moral se ejercía, sobre todo, sobre los cuerpos femeninos. No estoy segura de que haya sido una elección consciente de las religiosas que dirigían el colegio, o simplemente un presupuesto de la comunidad religiosa, pero las normas estéticas del colegio reproducían una lógica de control heredada de las cortes medievales europeas.

Las cortes medievales exigían códigos de conducta cada vez más elaborados e instauraron en los subditos la necesidad de controlar sus cuerpos para convertirse en personas con «buenas maneras» y «cívicas». Las cortes medievales, como centros relativamente móviles, promovieron la idea de que el propio éxito o fracaso dependían de la demostración de las buenas maneras, de

* Feminist snap es un concepto propuesto por Sara Ahmed (2017) para describir el momento de ruptura que ocurre cuando la presión acumulada de normas sociales, desigualdades o violencias cotidianas se vuelve insostenible. Ese quiebre permite reconocer las estructuras de poder que antes se aceptaban o naturalizaban.

la civilización y del ingenio y, en este aspecto, el cuerpo era el portador de la posición social, tema posteriormente investigado en la cultura contemporánea por Bourdieu (1984, 1994) en su explicación sobre el «capital cultural» y el *habitus*. (Entwistle, 2002, p. 19)

Y así como Laura Vicuña ofreció su cuerpo por su madre, nosotras aprendimos a ofrecerlo simbólicamente a la institución. Solo muchos años después comprendí que ese sacrificio no era divino: era social, histórico y político.

No solo la imposición de vestir como damas y las condiciones materiales resultaban opresivas, sino que existía además una práctica particularmente perturbadora, impuesta por una docente de ciencias sociales. Hoy, siendo docente yo misma, aún me cuesta comprenderla.

Esta mujer —subyugada y subyugante— pedía a todas las estudiantes que se arrodillaran frente a ella para medir la falda. Como si a simple vista no bastara, nos hacía arrodillarnos hasta que el ruedo tocara el piso; de lo contrario, debíamos soltar el dobladillo y pasar el resto de la jornada así.

Entwistle (2002) reflexiona sobre los cuerpos rebeldes y señala que: los cuerpos que no se conforman, los que se saltan las convenciones de su cultura y no llevan las prendas apropiadas, son considerados subversivos en lo que respecta a los códigos sociales básicos y corren el riesgo de ser excluidos, amonestados o ridiculizados (p. 12).

Eso ocurría exactamente en aquel escenario: el castigo del cuerpo rebelde era la demostración pública de su docilización.

En el colegio, siempre hubo un movimiento subversivo que tenía la falda más alta de lo permitido. Qué osadía la de esas niñas que no tenían miedo a que la profesora hiciera de ellas un ejemplo, y qué bueno que hayan existido en mi vida; en discusiones con un gran maestro entendí que estas chicas seguramente

no tenían el miedo que tenía yo porque su vida estaba anclada en un estrato socio económico más alto.

Como si la clase social fuera un edificio cuyos pisos más altos permiten un mejor panorama de la vida, una comprensión más holística. Mi aproximación era más sutil: yo seguía siempre las reglas para no entrar en conflicto y cuando el control estaba “establecido”, cuando ya me habían *docilizado*, usé la falda como las subversivas sin ser considerada mala o indisciplinada.

Creo que siempre he dialogado así con la represión, no tan directamente pero siempre con el objetivo de resistir en mis propios términos. Al llegar allí, tomé los riesgos de liderar —a través de la danza— a mi cuerpo subversivo. Bailé lo que quise y como quise frente a toda la comunidad y sé que mi cuerpo danzante incomodó, pero sé que creó un legado porque otras decidieron seguirlo. El cuerpo que baila es tan subversivo como el cuerpo que viste diferente, como el que muestra piel.

Además de las faldas, recuerdo otros elementos de atenuación de mi ser, y seguramente del de otras: la revisión de las uñas y la prohibición absoluta de llevar el cabello de algún color o con un corte menos *femenino tradicional, de damas*. Cualquier forma de vestir el cuerpo, cualquier cosa que pudiera traer color al cuerpo o atención al cuerpo era mal vista, era prohibida.

Cada regla sobre la falda o el cabello era una lección sobre la docilidad. Y, como toda lección, tenía su castigo. Pobre aquella que cayese bajo la revisión escrutinante de la profesora de democracia. Nadie me habló en ese momento de Foucault, pero definitivamente entendí la idea de vigilar y castigar. El uniforme fue la cárcel de mi expresión de individualidad, de la existencia de mi corporeidad, el uniforme buscaba invisibilizarme, homogeneizarnos. Y, lo acepté porque quise ser miembro de esa comunidad, un miembro competente, *ser normal*.

Entwistle (2002) sostiene que: Convertirse en un miembro competente implica conocer las normas culturales y las expectativas exigidas al cuerpo, algo

que Mauss (1973) ha examinado en términos de «técnicas corporales». Goffman (1971) ha descrito enérgicamente las formas en que las normas y expectativas culturales se imponen en la «presentación del yo en la vida cotidiana» en la medida en que los individuos intentan «salvar las apariencias» y buscan ser definidos por los demás como «normales». (p. 17)

Los colegios constituyen el espacio social donde se aplican con mayor eficacia las técnicas destinadas a producir sujetos competentes y “normales” para la sociedad. En los colegios, la violencia se normaliza: se vuelve como el agua que se bebe cotidianamente, se digiere con facilidad, deja de reconocerse como violenta. Se instala en los imaginarios, se disfraza de costumbre, deviene un modo de actuar cualquiera —y precisamente allí se vuelve más peligrosa. Es en ese punto cuando muchos se convierten en ejecutores del poder verticalizante, amparados en las premisas del buen comportamiento y la educación.

Después de sobrevivir al colegio, pude vestir mi cuerpo como quise. Pasé de un espacio immaculado y subyugado con caras de niños santos, a uno lleno de ideas dibujadas en cada pared, grafitis de todos los colores con ideas de Freire y de Marx con caras indígenas y negras, todo lo que en el colegio no existía, se invisibilizaba. Esta subversión de las paredes se tomaba de la mano con la subversión de los vestires. Allí me sentí más segura en espacios más complejos y caóticos, más de seres humanos y menos de damas.

Así, después de más de una década de uniformes, mi cuerpo pudo portar lo que más le gustara, por comodidad, pero sobre todo por expresión de una YO que estaba descubriéndose en muchos sentidos. Fue muy liberador poder ser, a nadie parecía importarle o si les importaba, jamás me lo dijeron y sobre todo, jamás sufrí miradas o comentarios sobre mí ser físico. Creo firmemente que la universidad pública en Colombia, particularmente en Bogotá, es un espacio seguro y plural para pasar de ser adolescentes a ser adultos.

Mi cuerpo fue mío de manera natural y orgánica, como siempre lo había sido por dentro y en casa, ahora lo era también por fuera y en la calle. Lo poseí, me

tuve, me comprendí, me construí, me interesé por la moda, por los colores, por las telas, por los accesorios, las tendencias y la ropa fue una forma de ser yo misma. Nunca me vestí como alguien más porque nunca tuve esa idea en la cabeza, no pensaba en lo *aesthetic* como pasa ahora. Mi estética era simplemente lo que me gustaba; podía venir de Pinterest, de Google o de la tienda de la esquina porque no respondía directamente a las imposiciones de las redes sociales, ni a la institución, ni a los poderes ejercidos sobre mí. No es esto una manera de asumir la moda como un elemento ingenuo, claro que no, la moda es, sin lugar a dudas, un actuante con muchos caprichos y está profundamente conectada a la sociedad.

5. El Cuerpo Docente y la Estética del Poder: Hacia una Reapropiación del Cuerpo

Después de esta sensación de libertad, llegó el momento de institucionalizar mi cuerpo de nuevo. En el ejercicio docente volví a otro lugar —uno más entre tantos— donde debía usar uniforme. Allí mis telas de colores y mis flores no encajaban en el ambiente clínico de la estética del lugar: luces blancas, salones transparentes como quirófanos, una atmósfera que eliminaba la individualidad de todos los trabajadores. Los salones no eran lugares para hablar espontáneamente, ni para reírse, ni para usar la ropa que se prefiriera; ni siquiera eran lugares para sentarse cuando se deseaba. Los profesores debíamos ser parte del método, y eso implicaba vestirse de cierta forma y permanecer, sobre todo, de pie.

Fue allí donde por primera vez viví la violencia discursiva y consciente sobre mi cuerpo —antes no la comprendía, o la universidad me había hecho olvidarla—. La figura de autoridad, mi jefe, un hombre siempre peinado y “bien puesto”, amable la mayoría de las veces y docente por vocación más que por formación, decidió un día ponerle palabras a la incomodidad que le causaba mi cabello. De su boca salieron palabras que jamás olvidé: “*pareces un león, alísate el cabello.*”

Como lo plantea Wolff (1997), el cuerpo es un producto de las historias sociales, las relaciones y

los discursos que lo atraviesan. Estas condiciones lo definen, identifican algunos de sus rasgos — ignorando otros— y prescriben o proscriben sus comportamientos (p. 95). El cuerpo **no solo se produce discursivamente**, también **produce discurso**: todas las formas de hablar del cuerpo son actos políticos. En esa medida, no existe un cuerpo fuera del discurso.

Reconocerlo fue una excavación dolorosa. No vi venir esa indagación sobre mi ser; nunca antes me habían hurgado de esa manera. Si bien hoy pienso que es divertido, fuerte y poderoso parecer un león, cuando tenía diecinueve años me avergoncé profundamente de mi cabello: un cabello que no era conforme, un cabello que hasta ese momento no me incomodaba, porque era mío y era así.

Pienso que esto se conecta con algunas de las ideas que plantea Bourdieu (2002) sobre la importancia de la mirada de los otros en la configuración de la identidad profesional. El autor destaca cómo la imagen que los demás construyen de nosotros influye de manera determinante en ciertos campos, particularmente en aquellos en los que la legitimación simbólica es esencial. En este sentido, considero que los docentes estamos atrapados en el prisma de la visión ajena, en el juicio constante de los demás. Las expectativas institucionales y sociales sobre cómo debe verse y comportarse un docente cargan con un peso político significativo, pues el imaginario colectivo espera que encarnemos el modelo a seguir: el ideal moral y estético de la institución.

Bourdieu (2002) propone que los intelectuales dependen de manera particular de la mirada de los otros para constituir su identidad y su imagen social. Al recuperar una reflexión de Jean-Paul Sartre, señala que existen cualidades que sólo llegan a nosotros a través de los juicios ajenos, subrayando así el carácter profundamente relacional del reconocimiento (p. 18).

Esta idea resulta especialmente significativa en el contexto educativo, donde el cuerpo docente femenino se ve permanentemente expuesto a evaluaciones morales y estéticas que exceden lo pedagógico.

El sociólogo ofrece múltiples espacios de discusión que retomo en este texto. Otro de ellos es la noción de *campo intelectual* como espacio creador rico en matices e intenciones (Bourdieu, 1966). Su descripción del campo intelectual resulta profundamente sugerente; sin embargo, proviene de una mirada masculina y, por tanto, parcial. La mayoría de nosotros nos escolarizamos y, de ese modo, ingresamos —aunque sea tangencialmente— a dicho campo. Yo habito en él desde muy pequeña: como estudiante, como profesora y como profesora-investigadora. Desde una comprensión femenina de las dinámicas del mundo académico, considero que el campo intelectual no funciona de la misma manera para todos los géneros. Y por eso las violencias discursivas contra las mujeres y otros géneros encuentran un nicho en la academia.

Después de aquel comentario sobre mi cabello vinieron muchos otros momentos de cuestionamiento sobre mi cuerpo y mi ropa. Los llamo *momentos de discusión*, pero en realidad no lo fueron: fueron escenas incómodas en las que distintas personas me llamaban la atención por “mostrar piel”.

Una vez mi jefa me dijo —mientras tocaba mi ropa como si le perteneciera— que una blusa que muestra los hombros es muy linda, pero inapropiada para trabajar. Otra jefa me dijo que no debía usar faldas porque a los estudiantes les molestaba. En otra ocasión, un jefe habló de una colega diciendo que era buena profesora a pesar de sus cabellos de colores. Finalmente, en un proceso de contratación, me dijeron —como un secreto— que mi hoja de vida era espectacular, pero no me iban a contratar porque a la jefa no le gustaba cómo me vestía.

He incomodado al sistema muchas veces sin proponérmelo. Esa incomodidad siempre me ha llegado a través de las palabras de quienes están arriba en la cadena de mando. Nadie me ha señalado algo así que no fuera jerárquicamente superior, y la mayoría de esas veces fueron mujeres.

Creo que las palabras de Ahmed (2017) explican esa incomodidad que sienten los demás frente a la diferencia. Lo que yo vivía como crítica estética,

ella lo entiende como una forma de conservación del poder. Me costó mucho comprender por qué ser diferente parecía estar tan mal percibido, hasta que leí el siguiente fragmento:

“We thus learn the need for caution about harm: difference and deviation are often registered as damaging those who are different, those who deviate. So much conservation of power rests on the assumption that not to conserve the familiar forms of an existence would cause damage to what might be or who might be: the child who would be teased for being different. This child of the future, this child who would be teased, is called upon to bear the burden of what is risked if we were to become more inventive with family form, more inventive with life.” (Ahmed, 2017, p. 197)⁹

A veces creo que las nuevas generaciones se sorprenderían al escuchar los comentarios que tuve que soportar durante años. Sé que este tipo de cosas también se ha dicho de otras mujeres, porque las he presenciado. Me pregunto quiénes se creen esas personas —esos jueces— para dictar qué debemos ponernos, cómo llevamos las uñas o de qué color tenemos el cabello, como si estuviéramos en algún tipo de pasarela del puritanismo: sobria, modesta, contenida, blanca, disciplinada.

Y, sobre todo, me impresiona que esos comentarios no surjan de una preocupación estética por “verse bien”, sino de una preocupación institucional por “verse correcta”.

El cuerpo docente femenino sigue siendo un territorio disputado: entre el disciplinamiento institucional y los pequeños gestos cotidianos de autoafirmación estética, no pretendo negar que otros cuerpos también lo sean, solo hablo desde mi cuerpo. Hoy parece tan claro que cada quien puede vestirse como quiera, que mis historias podrían sonar como relatos antiguos, ecos de épocas míticas. Pero sé que no son solo mías; sé que muchas aún las viven, aunque no se digan en voz alta.

Quizás por eso escribir sobre el cuerpo es también una forma de recuperarlo, de devolverle la palabra que la institución quiso borrar. Es la manera de reapropiarme de mi piel, de mi cuerpo que me han obligado a cubrir, del que me han despojado. Como si mi corporalidad fuera el pecado original mismo.

Como sugiere Cavarero (2014), narrar el propio cuerpo no es un gesto narcisista, sino un acto de relación y reconocimiento. La voz que cuenta es también la que rehace el cuerpo, la que lo libera del silencio impuesto. En esa narración situada se encarna una forma de resistencia.

Quisiera que esta reflexión provoque preguntas sobre las formas contemporáneas de control corporal en la educación, y sobre lo que implican —ética y pedagógicamente— para quienes habitamos la docencia.

⁹ Traducción propia: “Así aprendemos la necesidad de tener cautela respecto al daño: la diferencia y la desviación suelen registrarse como dañinas para quienes son diferentes, para quienes se desvían. Gran parte de la conservación del poder se sostiene en la suposición de que no conservar las formas familiares de existencia causaría daño a lo que podría ser o a quien podría ser: el niño que sería objeto de burlas por ser diferente. Ese niño del futuro, ese niño que sería burlado, es convocado a cargar con el peso de lo que se arriesga si llegáramos a volvernos más inventivos con la forma de la familia, más inventivos con la vida.”

Referencias

- Adams, T. E., Ellis, C., & Jones, S. H. (2017). Autoethnography. En J. Matthes, C. S. Davis, & R. F. Potter (Eds.), *The International Encyclopedia of Communication Research Methods* (1.ª ed., pp. 1–11). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0011>
- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Duke University Press.
- Barthes, R. (1978). *Sistema de la moda*. Editorial Gustavo Gili, S.A.
- Beauvoir, S. de. (1990). *Le deuxième sexe*. France Loisirs. (Trabajo original publicado en 1949)
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Montessor / Jungla Simbólica.
- Cabnal, L. & Segovias, A. (2010). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias Catalunya. <https://books.google.com.co/books?id=ZBKJzQEACAAJ>
- Caldwell, C., & Sabaté, H. (1999). *Habitar el cuerpo: Recuperación y transformación desde la psicología somática*. Urano.
- Cavarero, A. (2014). *Relating narratives*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315824574>
- Constitución Política de Colombia. (1991). Congreso de la República de Colombia. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4125>
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda: Una visión sociológica*. Paidós.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (2011). *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Reimpresión de la ed. de 1975). Gallimard.
- Hackett, C., Stonawski, M., Tong, Y., Kramer, S., Shi, A. F., & Fahmy, D. (2025). *How the global religious landscape changed from 2010 to 2020*. Pew Research Center. <https://doi.org/10.58094/FJ71-NY11>
- La Santa Biblia (Reina-Valera 1960). (1960). Sociedades Bíblicas Unidas. <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-1960-RVR1960-Biblia/>
- Nicoletti, M. A. (2022). La construcción de la santidad: La Beata Laura Vicuña. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 291–323. <https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90190>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón Editorial Retazos.
- Ubaque-Casallas, D., & Castañeda-Peña, H. (2020). Non-normative corporalities and transgender identity in English as a foreign language student teachers. *HOW*, 27(2), 13–30. <https://doi.org/10.19183/how.27.2.548>
- Wolff, J. (1997). Reinstating corporeality: Feminism and body politics. En J. C. Desmond (Ed.), *Meaning in motion: New cultural studies of dance* (pp. 84–98). Duke University Press.