

Código:	2	0	2	3	6	2	0	9	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESTUDIOS GENERALES LETRAS

TRABAJO INDIVIDUAL

Título: “Deberían estar trabajando en vez de estar de vagos pidiendo tantos derechos”: Análisis de la representación de las dinámicas de poder coloniales elaboradas en “Las Mejores Familias” (2020) por Javier Fuentes-León»

Nombre: Rafaella Gabrielle Piscoya Villa

Tipo de evaluación: Evaluación final (monografía)

Curso: Investigación Académica (INT124)

Horario: 0315

Comisión: B

Profesor: Martin Valdez Oyague

Jefe de práctica: María Grazia Sibille

Semestre 2024-2

Código:	2	0	2	3	6	2	0	9	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

Pontificia Universidad Católica del Perú

“Deberían estar trabajando en vez de estar de vagos pidiendo tantos derechos”: Análisis de la representación de las dinámicas de poder coloniales elaboradas en “Las Mejores Familias” (2020) por Javier Fuentes-León»

Presentada como parte del curso Investigación Académica, EEGLL, PUCP

Rafaella Gabrielle Piscoya Villa

20236209
0315 B
a20236209@pucp.edu.pe

Resumen

Esta investigación explora la representación de las dinámicas de poder coloniales en “Las Mejores Familias” (2020) de Javier Fuentes-León a través de los conceptos de la “invención del otro” de Castro-Gómez y el enfoque de interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw. En ese sentido, se argumenta y demostrará que la representación de las dinámicas familiares exhibe características de dominio colonial, atravesadas por relaciones de poder en las que se intersectan el racismo, la misoginia, el clasismo, y la heteronormatividad, que son funcionales a un orden social injusto fundamentado en el sometimiento de los “otros” que no son considerados ciudadanos. Con este fin, en el primer capítulo, se examinan las dinámicas marginalizadoras del “otro” en la representación de los hombres y la masculinidad, analizando tres identidades: los hombres blancos Santiesteban y Alayza, los hombres homosexuales de las familias, y los empleados del hogar. Por otro lado, en el segundo capítulo, se explica la opresión de las mujeres “otras” en las dinámicas familiares y laborales. En ello se basa el análisis de tres identidades: las mujeres Alayza y Santiesteban, la mujer racializada de clase alta, y las mujeres racializadas empleadas del hogar, que representan el epítome del “otro”, por lo que experimentan cosificación y control corporal violento y deshumanizante. El análisis conduce a concluir que las dinámicas de poder se expresan de manera interseccional y están enmarcadas en la herencia colonial limeña. Esta herencia, a su vez, configura la vida familiar, generando dicotomías y binarismos que operan en base al mantenimiento de un orden social injusto orientado a mantener el sometimiento de los “otros” y el privilegio de los “ciudadanos”.

Tabla de contenidos

Introducción	5
Capítulo 1: Las dinámicas marginalizadoras del “otro” en la representación de los hombres y la masculinidad	8
1.1. El posicionamiento histórico de las familias: Las influencias del post colonialismo	9
1.1.1. La jerarquía familiar aristócrata y las relaciones entre las dos familias	9
1.1.2. La relación de las familias con las empleadas y empleados	10
1.2. El rechazo a lo “otro” abyecto en la masculinidad	11
1.2.1. La creación de subjetividades estatalmente controladas para la productividad: La “invención del otro” vs. la “invención de la ciudadanía”.	11
1.2.2. Interseccionalidad: La clase, la raza, y la heteronormatividad como configuradores de la masculinidad	12
1.3. El imaginario del hacendado: Los casos de hombres blancos Santiesteban y Alayza	13
1.3.1. Los patriarcas Alayza y Santiesteban	13
1.3.2. Masculinidades privilegiadas: Álvaro y Ernesto	15
1.4 Lo abyecto: Los hombres blancos homosexuales	16
1.4.1 Andrés Santiesteban y su pareja: El “abyecto redimido”	17
1.4.2 Mariano Alayza: Lo abyecto	18
1.5 El “cholo”: Los hombres racializados empleados del hogar	19
Capítulo 2: La feminidad blanca y la opresión de las mujeres “otras” en las dinámicas familiares y laborales	22
2.1. Contextualización del género en la clase alta limeña y las influencias del fujimorismo	23
2.1.1. El rol tradicional de la mujer en las dos familias y la misoginia internalizada	23
2.1.2. La ciudadanía de las mujeres racializadas y las ideas exclusivas de feminidad y maternidad	24
2.2. La “otra” mujer y la exclusividad de la feminidad blanca	25
2.2.1. Las subjetividades femeninas estatalmente coordinadas y su funcionalidad para la productividad y maternidad	26
2.2.2. La doble vulneración de las mujeres racializadas vista a través de dos “sentidos” de la interseccionalidad: interseccionalidad estructural y política	27
2.3. La feminidad aristócrata: Las mujeres blancas Santiesteban y Alayza	28

Código:	2	0	2	3	6	2	0	9	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

2.3.1. Agentes cosificados de vigilancia: la señora Santiesteban y las señoras Alayza	28
2.4. La “contradicción”: La mujer racializada de clase alta	30
2.5 Las “otras”: Las mujeres racializadas empleadas de la casa	32
Conclusiones	35
Bibliografía	38

Introducción

En la película “Las Mejores Familias” (2020), Javier Fuentes-León nos confronta con el encapsulamiento crudo, y lamentablemente constatable, de las entropías de la sociedad peruana en un ambiente compacto: la vida familiar de los Santiesteban y Alayza. Dentro de él, somos enfrentados con males sociales e históricos generalizados que constituyen un tejido complejo que es necesario diseminar. La jerarquía familiar aristócrata de los Santiesteban y Alayza es un paralelismo nítido con las jerarquías sociales de la sociedad peruana. Por ello, analizar la naturaleza de las dinámicas de poder familiares es, realmente, analizar el origen colonial de las relaciones de poder configuradoras del mundo social peruano. En este sentido, la investigación va a estar centrada en responder a la pregunta: ¿De qué manera se representa interseccionalmente la opresión colonial del “otro” en las dinámicas sociales de las familias Alayza y Santiesteban en la película? Entender la forma de representación de las familias como un intento de paralelismo de las entropías sociales peruanas es, en su naturaleza, desentrañar el origen de las formas de deshumanización exhibidas en la película. Argumentamos que la representación de las dinámicas sociales de las familias Alayza y Santiesteban exhibe características de dominio colonial, atravesadas por relaciones de poder en las que se intersectan el racismo, la misoginia, el clasismo, y la heteronormatividad, que son funcionales a un orden social injusto fundamentado en el sometimiento de los “otros” que no son considerados ciudadanos. Esta otredad es construida socialmente a partir de la acumulación de categorías identitarias que acarrear opresión diferenciada por alejarse del estándar colonial de ciudadanía: el hombre heterosexual no-racializado pudiente. Un factor vital que configura el mundo social de las familias es el género, una categoría binaria que divide a los grupos y funciona en términos dicotómicos de masculinidad/feminidad. Esta dicotomía es fundacional de las jerarquías familiares, y llevan a que los hombres y las mujeres se caractericen de maneras muy diferenciadas.

Analizar este mundo de jerarquías sociales expresadas en la vida familiar, se debe hacer bajo lentes que reconozcan el tejido complejo de la herencia colonial. Este enfoque decolonial es vital para explorar el tema de nuestra investigación: la representación de las dinámicas de poder coloniales elaboradas en la película, analizadas desde el concepto de “la invención del otro” de Castro-Gómez y el enfoque de la interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw. La teoría de la “invención del otro” y el enfoque de la interseccionalidad sirven como instrumentos para entender las dinámicas de poder que se definen recíprocamente para deshumanizar a todo aquel sujeto que no sea considerado ciudadano (Crenshaw, 1991, p. 1245; Castro-Gómez, 2000, pp. 88-92). Asimismo, la investigación expresa como es necesario expandir el uso metodológico de la interseccionalidad como una herramienta que contribuye a entender la configuración del mundo social complejo y poscolonial de las sociedades latinoamericanas, formando una postura investigativa integralmente decolonial.

Para lograr el objetivo general de la investigación y demostrar que la representación de las dinámicas familiares heredan características coloniales, dividir los capítulos en términos del género es vital pues contribuye a identificar las dinámicas de poder que configuran el orden familiar. El primer capítulo está dedicado a analizar las dinámicas marginalizadoras del “otro” en la representación de los hombres y la masculinidad. Con ese fin, explicaremos el posicionamiento histórico de las familias y las influencias coloniales que las configuran, tales como el culto a la blancura, los roles de género patriarcales, la división socioeconómica, y los marcos heteronormativos de identidad, que, a su vez, acarrearán la cosificación de los empleados y las empleadas del hogar bajo discursos que normalizan las brechas sociales. El origen de estas dinámicas de poder será también analizado desde el rechazo a lo “otro” abyecto en la masculinidad, fundado en la “invención del otro” y la opresión interseccional. Estos enfoques serán usados para caracterizar el hogar familiar como un reservorio de identidades de la herencia colonial, en los que encontramos a tres sujetos: el símbolo del “hacendado” a través de los hombres Santiesteban y Alayza; la idea de lo “abyecto” expresada en los hombres blancos homosexuales; y el imaginario del “cholo” en la representación de los hombres racializados empleados de la casa. Estas tres identidades son analizadas a profundidad en este capítulo.

En el capítulo 2, exploramos la opresión de las mujeres “otras” en las dinámicas familiares y señalamos que las mujeres están sujetas a niveles diferenciados de cosificación propios de los estándares de feminidad. Estos roles patriarcales se expresan de manera diferenciada en base a la racialización y el posicionamiento socioeconómico. Para examinar este fenómeno, señalamos el rol tradicional de las mujeres en las familias, quienes se ven relegadas al ámbito privado y experimentan una cosificación que, a su vez, acarrea el fenómeno de la competencia entre mujeres y la misoginia internalizada. Sin embargo, la cosificación experimentada por las mujeres blancas y las mujeres racializadas es vastamente diferente, pues estas últimas se ven expuestas a un control corporal tanto laboral como reproductivo que se expresa de manera violenta y deshumanizante. Explicamos estas dinámicas de cosificación como parte de la herencia colonial que convierte a las mujeres en agentes del orden social mediante la feminidad patriarcal que, a su vez, debe ser entendida a través de los sentidos de la interseccionalidad que explican la experiencia de violencia de las mujeres racializadas. Este enfoque es instrumental para el análisis de las identidades de las mujeres: la feminidad aristocrática representada en las mujeres de las familias, la ambigüedad de la mujer racializada de clase alta, y la otredad de las mujeres racializadas empleadas de la casa.

La investigación está centrada en analizar las dinámicas de poder diversas y fundadas en la herencia colonial exhibidas en la película, viendo el orden familiar como un encapsulamiento de las injusticias sociales del Perú. En ese sentido, el límite de la investigación se basa en que el foco de análisis no es el estudio de las diversas maneras en las que estas dinámicas de poder se expresan en el mundo social peruano. Pese a que usamos estudios de dichos fenómenos en la sociedad limeña, no es un estudio de la sociedad peruana en sí, sino un análisis de la representación constatable de esta. Asimismo, el estudio explica la vulneración deshumanizante y violenta de las mujeres racializadas extensamente. No obstante, el foco temático no se centra en la capacidad de resistencia de estas mujeres, y los potenciales puntos de solidaridad con mujeres no-racializadas. Esta investigación tiene el interés de visibilizar la necesidad de la interseccionalidad como una herramienta que identifique las entropías peruanas representadas, con el fin de iluminar un camino hacia el fin de desigualdades que siguen configurando nuestro mundo social.

Capítulo 1

Las dinámicas marginalizadoras del “otro” en la representación de los hombres y la masculinidad

En el orden familiar, el género actúa como un eje que configura la vida social a partir de categorías binarias que definen la feminidad y masculinidad. Por ello, los hombres gozan del privilegio de la individualidad y el poder de la disciplina, mientras que las mujeres son relegadas a relaciones de cuidado de otros y a estándares cosificantes de feminidad.

Estos roles patriarcales constituyen parte de la herencia colonial limeña y del proceso de “invención del otro”, explicado por Santiago Castro-Gómez (2000, pp. 88-92). Dentro de la dicotomía ciudadano/bárbaro, las mujeres quedan fuera de los estándares jurídicos de ciudadanía, y su manera de ser “útiles” al orden social es someter sus cuerpos al control reproductivo y laboral. Para profundizar este argumento, expandimos la “invención del otro” en términos de sus efectos de género. Este control corporal se expresa de manera más explotadora en contra de las mujeres racializadas de clase trabajadora, fenómeno que sólo podemos entender a través del enfoque de la interseccionalidad, propuesto por Kimberlé Crenshaw. Son de particular interés dos de los tres sentidos de la interseccionalidad: la interseccionalidad estructural y política (Crenshaw, 1991, p. 1245). Estas dos facetas de la interseccionalidad identifican los dos sistemas de opresión simultáneos que deshumanizan y explotan a las mujeres racializadas: el racismo y la misoginia (Crenshaw, 1991, p. 1245). La autora propone estos sentidos para enfatizar la imposibilidad de separar estas dos categorías de opresión.

El control de los cuerpos femeninos racializados es imperante en la sociedad peruana, con su expresión más nítida siendo las esterilizaciones forzadas masivas en el gobierno autoritario de Alberto Fujimori (Chirif, 2021, pp. 11-18). Retóricas similares se expresan en la

película, mostrando el factor colonial de la feminidad. En el reservorio simbólico de identidades femeninas aristocráticas en los hogares familiares, encontramos tres identidades: la feminidad aristocrática, representada por las mujeres blancas Santiesteban y Alayza; la “contradicción” expresada en la mujer racializada pudiente; y la “otredad” completa, personificada en las mujeres racializadas empleadas del hogar. Estas subjetividades y las relaciones de poder que esconden serán analizadas a profundidad en los siguientes apartados.

1.1. El posicionamiento histórico de las familias: Las influencias del post colonialismo

La vida social y jerarquía de las familias Santiesteban y Alayza se ve configurada por la herencia colonial presente en Lima. Dichas jerarquías se ven definidas por roles de género patriarcales, con conceptos rígidos de “masculinidad” como sinónimo de poder, y “feminidad” como símbolo de lo “abyecto” (Fuller, 2018, pp. 12-22). Dichos roles de género patriarcales, binarios y mutuamente excluyentes implican un marco heteronormativo que configura la identidad de los sujetos, los cuales son socializados para ser heterosexuales, formar una familia y reproducir en ella las mismas relaciones de poder de género. Se exhibe también el culto a lo “blanco”, conceptualizando factores étnicos como un factor decisivo de diferenciación social. Además, se presenta la práctica de la no-contaminación y la pureza, acarreado una cultura de las apariencias y control de las pasiones para minimizar tensiones sociales y promover la uniformidad social (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-92). La vida socialmente aislada de las familias se ve también definida por la barrera del dinero, el cual es visto como un medio para la “adquisición” de derechos. Ello lleva a la naturalización de las disparidades sociales y de la servidumbre. Todas estas dinámicas de poder se ven exhibidas en la reunión familiar en la que la película se basa. Esta reunión se detona a partir del regreso de Andrés Santiesteban a la casa familiar junto con su novia española, y muy prontamente desencadena la revelación de todos los secretos y mecanismos discriminatorios instalados en la vida familiar. A su vez, estas dinámicas de poder son un reflejo de prácticas limeñas generalizadas, siendo esta una ciudad con raíces conservadoras.

1.1.1. La jerarquía familiar aristócrata y las relaciones entre las dos familias

Las familias Santiesteban y Alayza son vecinos del distrito de San Isidro en la ciudad de Lima, viven en casas familiares conectadas que solían constituir plantaciones agrícolas de tipo hacienda, y expresan el mantenimiento de ideales aristocráticos en la sociedad limeña contemporánea. La familia Santiesteban está constituida por la señora Alicia, su esposo y sus

tres hijos. Por otra parte, la familia Alayza está constituida de la señora Carmen, su madre, su fallecido esposo, y sus dos hijos. Las dos familias viven en un aislamiento social respecto al resto de la sociedad, evidenciado cuando las familias organizan un almuerzo familiar el mismo día en donde Lima se ve inmersa en protestas, enfrentamientos, y caos social. Las familias nunca se interesan en entender la razón de ser de las protestas, pero aun así son muy rápidos para descartarlas. Las familias se ven inmersas en una cultura de no-contaminación, control de las pasiones, y mantenimiento de las apariencias para reducir las tensiones sociales. Pese a que, superficialmente, parecería que las dos familias son cercanas, en realidad cada individuo está suscrito a una cultura de las apariencias y a roles coloniales internalizados. La jerarquía familiar aristocrática se basa en la veneración a la masculinidad, el culto a la blancura, la heteronormatividad compulsiva, y el elitismo socioeconómico. Todas estas dinámicas de poder vulneran a aquellos sujetos que más se asemejan a los “otros”, y terminan beneficiando a un sujeto particular: los patriarcas de las familias, los hombres blancos heterosexuales pudientes. En el orden social aristocrático establecido en el hogar familiar, son estos sujetos los que tienen el privilegio de la ignorancia y el disciplinamiento de otros. Estas jerarquías no solo sostienen el aislamiento social de las familias, sino que refuerzan la categorización de los empleados como ‘otros’ no-ciudadanos, privados de agencia e identidad fuera de su rol servil.

1.1.2. La relación de las familias con las empleadas y empleados

Las relaciones de las familias con sus empleados siguen códigos aristocráticos propios del funcionamiento de una hacienda. Esto se afirma en el hecho de que las casas familiares, ubicadas en distritos exclusivos, se erigen en antiguos terrenos de plantaciones que pertenecieron a los antecesores de las señoras Alayza y Santiesteban, perpetuando una herencia colonial simbólica. La película intenta demostrar que la herencia colonial persiste y se transforma, incluso después del derrocamiento material de la hacienda como institución. El terreno no es ya un lugar de explotación económica y esclavizamiento, sino que actúa como un reservorio simbólico de identidades coloniales que alimentan jerarquías de poder, ahora definidas por discursos neoliberales. Bajo dichas narrativas, el trabajo similar a la servidumbre no es ya “servidumbre” como tal, sino una vía para “ganar” derechos. Estas retóricas operan de modo que se naturalice el abismo social entre las familias y los asistentes del hogar.

La relación de las familias con sus empleados es una de evidente cosificación, disciplinamiento y vigilancia. Las familias conciben a los empleados y las empleadas como

objetos de su pertenencia, cuyo rol natural es someterse a su cuidado. Ello desencadena también una visión paternalista de los empleados, teñida de condescendencia. Los asistentes del hogar se ven suscritos a tareas que mantienen la burbuja aristocrática en la que viven las familias. Esto involucra limpiar la casa, preparar la comida, seguir órdenes compulsivamente, y siempre atender a la campana que los familiares usan para llamarlos. Esta campana simboliza claramente las relaciones de cosificación de los empleados, pues se les ve como objetos que tienen la obligación de robóticamente atender su sonido para recibir órdenes. Observamos que estas dinámicas de disciplinamiento están basadas en el panoptismo, y se orientan a naturalizar la servidumbre de los empleados, a modo atarlos al orden social como postula Foucault (Foucault, 2010, pp. 118-123).

1.2. El rechazo a lo “otro” abyecto en la masculinidad

Entendemos el concepto de “masculinidad patriarcal” como el conjunto de prácticas sociales de glorificación de lo “viril” en el rechazo a lo “abyecto”: lo que no tiene lugar dentro de la categoría rígida de lo masculino (Fuller, 2018, pp. 12-22). Este desdén a lo “abyecto” tiene su origen en la “invención de la ciudadanía”, opuesta a la “invención del otro” definida por Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). Estos procesos constituyen la creación de “subjetividades estatalmente coordinadas” controladas y opuestas para materializar al sujeto afín al proyecto de modernidad: el hombre blanco burgués heterosexual, opuesto al “otro de la razón”, quien representa la barbarie (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). En este proceso colonial se funda la ciudadanía masculina como producto del rechazo al “otro abyecto”, expresado en las películas, mediante sistemas de deshumanización simultáneos. Estos, a su vez, deben ser analizados a través de la interseccionalidad, teoría que explica la acción conjunta de los sistemas de opresión, como el racismo, el patriarcado, la heteronormatividad, y el clasismo (Crenshaw, 1991, pp. 1241-1245). Estas categorías de opresión se definen recíprocamente y su análisis interseccional, junto a la teoría de Castro-Gómez, colaboran a entender el desarrollo de la “otredad” del sujeto marginalizado.

1.2.1 La creación de subjetividades estatalmente controladas para la productividad: La “invención del otro” vs. la “invención de la ciudadanía”.

Según Santiago Castro-Gómez, la modernidad es la constitución de prácticas orientadas hacia el control racional de la vida humana, ejercido desde una instancia central, el Estado-Nación (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). El estado adquiere el monopolio de la violencia y

dirige la vida social, elaborando políticas para ajustar la vida de los hombres, su tiempo y sus cuerpos al aparato de producción, como también lo describe Foucault (Foucault, 2010, pp. 118-123). Ello tiene implicancias para la construcción del mundo social, pues este ahora se ve atravesado por mecanismos de disciplinamiento que, a su vez, se ven internalizados y naturalizados por los sujetos, como sucede en la película. Según el autor, todos estos procesos de disciplinamiento tienen el fin de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados y dicotómicos, constituidos por la “invención de la ciudadanía” y la “invención del otro” (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). Castro-Gómez alude a la constitución, los manuales de urbanidad, y la gramática de la lengua como procesos de “invención de la ciudadanía” y control de las diferencias para la creación el imaginario de lo civilizado y productivo, lo cual forma parte del doble anclaje del estado orientado a la exportación de minerales a las potencias europeas (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). Estos fenómenos se ven expresados nítidamente en la película, en la cual hay una generalizada práctica de control de las pasiones, estandarización de la individualidad, y culto a la ideas eurocéntricas de “civilidad”. La “invención del otro” constituye la creación del imaginario de lo opuesto al ciudadano: el otro de la razón, abyecto, bárbarico, en necesidad de occidentalización (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). Estos procesos dicotómicos son fundadores de las ideas de masculinidad que imperan en las sociedades latinoamericanas, y se ven exhibidas en la película. Ello dado que el sujeto ciudadano, desde su fundación jurídica, es el hombre blanco propietario heterosexual. Estos ideales de ciudadanía son genéticamente excluyentes de ese sujeto “otro” al que hay que disciplinar, y codifican la identidad masculina como necesariamente basada en el rechazo de lo “abyecto”.

1.2.2 Interseccionalidad: La clase, la raza, y la heteronormatividad como configuradores de la masculinidad

La interseccionalidad es una teoría fundada por Kimberlé Crenshaw que apunta a entender cómo el mundo social es construido a partir de la acción conjunta de diversas relaciones de poder que se retroalimentan y definen recíprocamente (Crenshaw, 1991, pp. 1244-1245). La interseccionalidad es una herramienta vital para el entendimiento de la construcción del mundo social, en sociedades con desigualdades históricas. Es solo a través de este enfoque que se puede entender el orden aristocrático colonial en el que las familias se ven inmersas, por la acción conjunta del racismo, la misoginia, el clasismo y la heteronormatividad. La interseccionalidad explica que nuestra vida social está definida por el valor social asignado a nuestras identidades, el cual se ve definido por relaciones de poder fundadas en la veneración

de la masculinidad, el culto a la blancura, la división de clases, la heteronormatividad, y otras categorías (Crenshaw, 1991, p. 1245). Todos estos sistemas de opresión terminan beneficiando a un sujeto: el hombre blanco heterosexual pudiente. Mientras uno acumula más categorías identitarias que se alejan de este sujeto, más se encuentra inmerso en relaciones de poder deshumanizadoras y vulnerantes.

La interseccionalidad contribuye a comprender que el desarrollo del privilegio masculino no es una categoría de poder aislada, sino que se ve configurada por la racialización, el clasismo y la heteronormatividad. El poder patriarcal está definido por la blancura, el poder económico, y la heterosexualidad, dado que sin ellos su capital social se vería menospreciado e inhibido. En ello se funda que los hombres racializados empleados del hogar en la película carecen de capital social, mientras que los señores Alayza y Santiesteban son los exclusivos ciudadanos. Usando la interseccionalidad y la “invención del otro”, podemos entender la construcción cultural de la masculinidad como la acumulación de categorías identitarias fundadas en el rechazo colonial a lo “otro”.

1.3 El imaginario del hacendado: Los casos de hombres blancos Santiesteban y Alayza

Usando la teoría del “invención del otro” y el enfoque de la interseccionalidad, entendemos que, en el orden social familiar, los hombres blancos pudientes heterosexuales son los sujetos constituidos como “ciudadanos”. Estos disfrutaban de un grado de individualidad proveído a partir de los servicios de otros, particularmente, de las mujeres de la casa y los asistentes del hogar. Es decir, se normaliza que el rol natural e innato de los varones es ser servidos. Esta barrera de privilegio les brinda dos facetas: la capacidad de vivir en un aislamiento social nítido, y el poder de silenciar, disciplinar, o imponerse sobre otros. El capital social masculino existe como parte de la herencia colonial limeña e ideales eurocéntricos de ciudadanía, los cuales edifican el imaginario del hombre pudiente blanco heterosexual como un “patriarca” colonial: un hacendado. Veremos que cada hombre blanco pudiente se ve suscrito al poder patriarcal.

1.3.1 Los patriarcas Alayza y Santiesteban

Los señores Alayza y Santiesteban representan la dualidad del poder masculino: la faceta opresora y disciplinadora del “otro”, y el lado observador, distante, aislado socialmente, e ignorantemente individuado. Son de interés para la investigación los análisis de Liuba Kogan

sobre las masculinidades en las clases altas limeñas, en los que se caracteriza a los padres de familia como sujetos emocionalmente distantes, rudos, preocupados por intereses propios y orientados a su autocuidado (Kogan, 2009, pp. 50-52). Esto describe perfectamente a los patriarcas de las familias y el nivel de individualidad que gozan.

El señor Alayza, ya fallecido para los hechos presentes de la película, representa la cara disciplinadora del poder patriarcal, nítidamente expresada cuando se revela que una empleada de la casa, Luz Mila, embarazada por uno de los hijos Alayza, Álvaro, se vio forzada por el señor Alayza a dar en adopción a su hija y callar los hechos ocurridos, para proteger la falsa integridad de las familias. Ello desencadenó que la empleada, Luz Mila, suspenda su trabajo por un periodo de tiempo, y que Álvaro fuese a estudiar al extranjero. Así, percibimos al señor Alayza como un sujeto que, incluso en su muerte, perdura a lo largo del tiempo a través del silenciamiento de aquellos sujetos “otros” que representen una potencial perturbación del orden familiar. Es particular el encubrimiento del embarazo de una empleada del hogar cuando hablamos de las casas familiares como reminiscencias de una hacienda, dado que, en la época colonial y en la perduración de la esclavización en la República, la violencia sexual ejercida por los hombres hacendados hacia sus subordinadas estaba ampliamente normalizada. En este sentido, el disciplinamiento ejercido por el señor Alayza es un rezago histórico de la herencia colonial, que se ve definida por el poder masculino, el culto a lo blanco, la división económica, y la heteronormatividad. Estas categorías le garantizan poder vulnerante al señor Alayza como “hacendado” simbólico (Crenshaw, 1991, p. 1245).

El señor Santiesteban cuenta con los mismos beneficios sociales que el señor Alayza, pero emplea dichos privilegios de una manera diferente: para asegurar la plenitud de su individualidad y aislamiento, fundado en los actos de servicio de otros. Podemos usar los análisis de Kogan para describir al señor Santiesteban y el efecto de su capital social: su reputación, integridad moral e individualidad no se ve comprometida con la vida familiar (Kogan, 2009, pp. 50-52). Quienes se encargan de edificar la falsa unidad familiar y su ilusoria superioridad moral son las madres y las empleadas, sosteniendo así el aislamiento total en el que vive el señor Santiesteban. Este último no entabla ningún diálogo con sus hijos, no se ve interesado en la llegada de su hijo, Andrés, al hogar familiar con su novia desde España, se concentra únicamente en el partido de fútbol paralelo a la reunión, y juega un rol de mero espectador en la trama familiar. Es decir, no se preocupa de sus vínculos emocionales, no cuida

de las labores domésticas, y su único rol es de sujeto observador pasivo, otorgado con privilegios sustentados en el servicio de otros. Pese a que no usa su capital social para disciplinar a otros, se encuentra pasivamente inmerso en relaciones de poder que lo posicionan como un sujeto cuyo rol natural es ser servido. Ello además es reafirmado en su actitud de desestimación ante la potencial llegada de las protestas a las casas familiares, a lo que el señor Santiesteban muy relajadamente afirma que las protestas no llegaran a su vecindario, mostrando la burbuja social en la que se encuentra (Fuentes-León, 2020, 0:56:43). Su indiferencia y distanciamiento emocional ejemplifican la manera en que la “invención del otro” de Castro-Gómez, permite que los sujetos ciudadanos normalicen las desigualdades estructurales que sostienen su privilegio (2000, pp. 88-91). En esta medida, el señor Santiesteban alimenta el imaginario del “hacendado” patriarca: su pasividad no es neutral, sino que reproduce el privilegio del hombre blanco propietario, permitiéndole disfrutar de los beneficios de un sistema de herencia colonial sin cuestionarlo.

1.3.2 Masculinidades privilegiadas: Álvaro y Ernesto

Los mismos privilegios que benefician a los señores Alayza y Santiesteban se manifiestan en los casos de Álvaro, uno de los hijos Alayza, y Ernesto, esposo de una de las hijas Santiesteban. Dicho poder, a su vez, está basado en la intersección entre la masculinidad, la blancura, la heteronormatividad, y la división socioeconómica (Crenshaw, 1991, p. 1245).

El caso más nítido es el de Álvaro, uno de los hijos Alayza, quien embarazó en situaciones de consentimiento dudosas a una empleada de la casa, Luz Mila, y fue protegido de su responsabilidad por su padre. En este punto, notamos que el culto a la masculinidad también se basa en la normalización de situaciones de potencial abuso sexual, y el castigo de la víctima, no del victimario. Álvaro, en lugar de ser condenado socialmente, fue protegido por mecanismos patriarcales asociados a su rol natural de ser servido. En ello se basa en el silenciamiento de Luz Mila y su posterior disciplinamiento cuando enfrenta a Álvaro, momento en que la señora Alicia le llama la atención: “¿Qué es este atrevimiento? ¿Dónde crees que estás Luz Mila? ¿Desde cuándo le hablas así al señor Álvaro?” (Fuentes-León, 2020, 0:58:17). Estas preguntas retóricas refuerzan el rol cultural de sumisión de Luz Mila ante Álvaro. Ello también muestra que estos mecanismos de protección patriarcal están institucionalizados en el hogar y pueden ser ejercidos colectivamente, no sólo por otros varones, sino también por mujeres.

Por otro lado, Ernesto es esposo de una de las hijas Santiesteban, Lizzy, y es caracterizado como un sujeto prepotente, abiertamente machista, y ridículamente discriminador. Mientras su esposa se ve preocupada cuidando de sus hijos, Ernesto se centra en sí mismo y sus intereses: hablar ignorantemente de política, atender el partido de fútbol, deslegitimar las protestas en Lima y reproducir conductas machistas. Vemos también el trato que le da a su propia esposa, a quien le es infiel en conocimiento de la familia. Estos últimos lo esconden e incluso culpan a su esposa de la infidelidad, evidenciándose nuevamente los mecanismos de protección patriarcales que castigan a la víctima, catalogándola de “cornuda”, y protegen al victimario. Además, encontramos que, en situaciones de conflicto con su esposa, Ernesto la manipula y usa su poder patriarcal para deslegitimar y acusarla de “estar alterada”, “tener dolor de cabeza”, “estar con la regla” y demás ataques orientados a reducir su legitimidad, mostrando así la faceta deshumanizadora del poder patriarcal (Fuentes-León, 2020, 1:19:01).

En consecuencia, podemos identificar el privilegio de los hombres blancos pudientes heterosexuales de las familias, fundado en la herencia colonial que los define como legítimos y exclusivos “ciudadanos” por ser funcionales al mantenimiento de relaciones de poder injustas (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-91). Estas dinámicas de poder, a su vez, son consecuencia de sistemas de opresión simultáneos, que se definen y actúan recíprocamente, creando mecanismos de protección para los personajes en cuestión (Crenshaw, 1991, p. 1245)

1.4 Lo abyecto: Los hombres blancos homosexuales

Los hombres blancos homosexuales, Andrés Santiesteban y Mariano Alayza, se ven sujetos a estándares de masculinidad definidos por el rechazo a lo abyecto y la heteronormatividad, y generan tensiones en el espacio familiar y en la narrativa de la película (Fuller, 2018, pp. 12-22). Los hombres homosexuales, aunque enfrentan la homofobia, están protegidos por su blancura y privilegio socioeconómico, lo cual mitiga las agresiones que sufrirían personas queer racializadas y de clase trabajadora (Crenshaw, 1991, p. 1245). Sus experiencias nos muestran la variabilidad de la exclusión y, por ende, la fragilidad de las normas heteronormativas.

1.4.1 Andrés Santiesteban y su pareja: El “abyecto redimido”

El regreso de Andrés Santiesteban, quien se describe a sí mismo como homosexual, a la casa familiar desde España con su novia es el causante de la reunión familiar en la que se basa la película. En este encuentro, se reavivan discusiones acerca de la legitimidad de la orientación sexual de Andrés, las cuales invalidan su derecho de autodeterminación y autoidentificación. Entre estos discursos falsos se encuentra la idea que Andrés se ha “heterosexualizado”, se ha vuelto un “verdadero hombre” o ha “regresado al closet”. Los agentes de estos discursos falsos son principalmente las madres y los demás hombres homosexuales. Ello se evidencia en una escena en la que la pareja de Mariano, uno de los hijos Alayza, le señala: “Quiero que te des cuenta lo patético que se ve Andrés otra vez metido en el closet, para ver si dejas de idealizarlo como a tu mamá” (Fuentes-León, 2020, 0:18:16). Vemos cómo la identidad de Andrés es juzgada por otros hombres homosexuales por ser percibido como un “homosexual fallido”. Además, en un intercambio agresivo entre las señoras Santiesteban y Alayza, las dos proceden a invalidar la identidad de Andrés: la señora Alayza señala falsamente que Andrés “acoso a Mariano hasta convertirlo en tú sabes que, como él, y apenas nos enteramos de su secretito se largó a España. Claro, muy conveniente” (Fuentes-León, 2020, 1:03:13). Estas narrativas que representan a los hombres homosexuales como “innombrables” depredadores que “homosexualizan” a otros están orientadas a villanizar a las personas queer, vistas como “abyectas” de estándares heteronormativos. En respuesta a la señora Alayza, la señora Santiesteban refuta: “Tú estás muerta de envidia, eso es lo que pasa. No soportas que mi hijo, mi Andrés, se haya convertido en hombre” (Fuentes-León, 2020, 1:03:28). A esto Alayza responde: “¿Pero qué hombre por favor? Si aquí nadie le cree, tremendo falso” (Fuentes-León, 2020, 1:03:32). Así, la identidad de Andrés es atacada, enjuiciada, e invalidada desde una serie de aristas, desde percibirlo como un “gay fallido”, hasta celebrar su conversión a “un verdadero hombre”, o catalogarlo como un “falso heterosexual”, todo por no cumplir con estándares heteronormativos a la perfección.

Sin embargo, llega un momento de emancipación cuando Andrés afirma: “Basta, carajo. Soy hombre, me gustan los hombres, y estoy enamorado de una mujer. ¿Es tan difícil de entender?” (Fuentes-León, 2020, 1:03:39). Esta escena muestra la potencialidad de reafirmación con la que Andrés cuenta, brindada por su género, blancura, y privilegio socioeconómico. Andrés tiene el capital social para afirmarse y defenderse dado que se le ve como parte del “nosotros” familiar, mostrando la fragilidad de las normas heteronormativas.

Además, sigue disfrutando de los privilegios brindados por dichas categorías identitarias (Crenshaw, 1991, p. 1245).

1.4.2 Mariano Alayza: Lo abyecto

El caso de Mariano Alayza exhibe nítidamente la invalidación, el enjuiciamiento, y la exclusión de todo aquel “otro abyecto” que no cumpla con estándares heteronormativos de masculinidad (Fuller, 2018, pp. 12-22). Mariano sufre de un proceso de exclusión familiar debido a su orientación sexual, razón por la cual no es considerado un “verdadero hombre” y se ve enjuiciado por narrativas flotantes en la vida familiar. Una dispersora de estos discursos es su propia madre, la señora Carmen, quien afirma al inicio de la película que “yo le rezo todos los días a la virgen para que a Mariano le pase lo mismo que Andrés”, haciendo referencia a su deseo que Mariano se “heterosexualice” (Fuentes-León, 2020, 0:11:43). Además, en el clímax de la película, cuando Mariano la confronta con el embarazo de Luz Mila con Álvaro, la señora Carmen responde: “Ay Mariano, ¿puedes dejar tus bromas pesadas para otro momento? ¿Porque tiene que ser todo tan retorcido contigo? No todos tenemos que llevar una vida escandalosa, ¿okay?” (Fuentes-León, 2020, 0:59:56). Además, la señora Santiesteban acusa implícitamente a Mariano de no ser un “verdadero hombre”, como el ahora aparentemente heterosexual Andrés. Vemos así el escrutinio familiar que Mariano enfrenta, acarreando así la invalidación y distorsión de su identidad, clasificándolo como un “falso hombre” con una orientación sexual “escandalosa y retorcida”. Ello acarrea también dinámicas de exclusión muy sutiles: al momento de ir a la casa de la familia Santiesteban, la señora Carmen y Álvaro no esperan a que Mariano llegue, sino que se van sin él, sin avisarle (Fuentes-León, 2020). Irónicamente, los Alayza no se responsabilizan a sí mismos del distanciamiento de Mariano, sino que culpan a su pareja, a quien denominan “papa gallo” de manera hostil. Esto se ve expresado cuando Álvaro, frente a la pregunta de su madre sobre la asistencia de Mariano a la reunión, responde: “No sé, desde que está saliendo con el papa gallo ese no se le ve mucho” (Fuentes-León, 2020, 0:16:51). De este modo, se observa que la hostilidad irracional hacia la pareja de Mariano se funda en el resentimiento a su orientación sexual disidente. Así, culpar a “papa gallo” por el distanciamiento de Mariano es realmente culpar a su homosexualidad. Ergo, no habría distanciamiento si Mariano fuese heterosexual, mostrando el fin disciplinador de la exclusión.

Pese a ello, Mariano también se ve beneficiado por la acción conjunta del género, el racismo y clasismo, que le otorgan una barrera sostenida por el servicio de otros, y que lo protege de la extensión violenta de la homofobia. Mariano se encuentra inmerso en relaciones coloniales en las que es servido por otros, particularmente las mujeres y los y las asistentes del hogar. Pese al capital social que lo protege, Mariano se encuentra psicológicamente inhibido en la vida familiar, previniendo intentos de emancipación de las dinámicas de poder familiares. Mariano tiene conocimiento de su percepción social como lo “abyecto”, y lo internaliza en la dinámica familiar (Fuller, 2018, pp. 12-22). Por ello, sufre una subordinación más nítida que la de Andrés.

En ese sentido, los hombres homosexuales blancos pudientes de la película se ven expuestos a dinámicas de poder heteronormativas orientadas a su invalidación, enjuiciamiento y la exclusión. Estos sujetos son percibidos como lo “abyecto” de la masculinidad, “falsos hombres”, que aparentemente han renunciado a su “hombría” (Fuller, 2018, pp. 12-22). Pese a ello, estos individuos se ven beneficiados y protegidos por la acción simultánea del racismo, el clasismo y el poder patriarcal, el cual los posiciona como dentro del “nosotros familiar”, servido por los “otros”.

1.5 El “cholo”: Los hombres racializados empleados del hogar

Aunque los hombres homosexuales sufren la otredad, disfrutan de privilegios socioeconómicos y racistas, que los hombres racializados empleados de las casas familiares, Wilmer y Sabino, no experimentan. En cambio, sufren una servidumbre aristocrática normalizada. Esto dada la hibridación entre valores virreinales con discursos neoliberales que glorifican la división socioeconómica como una consecuencia de la “meritocracia”, desencadenando la naturalización del sometimiento como un medio para “ganar” derechos, como si estos no fueran innatos. Esta invalidación de los derechos inherentes de los trabajadores es consecuencia de una plena deshumanización y cosificación de tipo colonial (Césaire & Campaña, 2005, pp. 164-165).

La cosificación de los empleados del hogar forma parte de técnicas de disciplinamiento orientadas a fijarlos al orden social que sostiene la burbuja aislada de las familias. Estas dinámicas deshumanizadoras se reflejan en la manera cuasi-virreinal en la que los empleados y las empleadas les sirven el desayuno a las señoras Alayza y Santiesteban mientras estas están

en sus camas. O cuando, a la hora del almuerzo, las señoras hacen uso de una campaña pequeña para indicarles a los empleados que sirvan la comida, con guantes blancos y azafates, como si fuesen siervos. La cosificación se expresa también en la manera en la que las señoras se refieren a los asistentes. Para ofrecerle ayuda a la señora Alicia para el almuerzo familiar, la señora Carmen afirma: “Te llevo a Peta y a Sabino para que ayuden”, expresándose de los empleados como objetos de su posesión que se pueden “prestar” (Fuentes-León, 2020, 0:12:07). Esta cosificación descansa en la romantización de la servidumbre de los empleados, que la declara “necesaria” para “ganar” derechos y “progresar”. Dichos discursos también intentan normalizar la disparidad social entre las familias y los empleados: mientras las familias gozan de calidad de vida, los empleados viven en zonas empobrecidas a las afueras de Lima. Estas prácticas reflejan cómo el racismo y el clasismo operan simultáneamente para construir a Wilmer y Sabino como “otros” cuya humanidad es negada. Su racialización no solo los excluye de la categoría de “ciudadanos” sino que también refuerza su subordinación dentro de un sistema de servidumbre que se percibe como natural.

La naturalización de la servidumbre nos apunta a la no-individuación de los asistentes dada la cosificación. Dado que los empleados no son reconocidos ciudadanos, su representación como “otro” les previene ser individuales o vistos con matices y vidas más allá de su empleo. Al ser considerados objetos cuyo rol natural es servir a otros y trabajar, su vida individual queda invisibilizada. Ello también desencadena que tanto a Wilmer y a Sabino se les trate en un grado igual de deshumanización, dado que no se les percibe de manera diferenciada, sino como objetos similares, con el mismo rol de servir. Comparar el nivel de “otredad” de los empleados con el de los hombres homosexuales evidencia cómo la racialización es un factor decisivo en la expresión de todas las desigualdades (Quijano, 2022, p. 29)

La cosificación y el disciplinamiento de los empleados reflejan las continuidades de un sistema de poder colonial que redefine la servidumbre bajo discursos neoliberales de “mérito” y concibe a Wilmer y Sabino como “otros” cuyo rol natural es servir a las familias, por la acción conjunta del racismo y el clasismo. Dichas dinámicas coloniales configuran la vida familiar aristocrática de los Alayza y Santiesteban, basada en lo que Castro-Gómez define como la “invención del otro”. Esta teoría, junto con el enfoque de interseccionalidad de los

Código:	2	0	2	3	6	2	0	9	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

sistemas de opresión de Kimberlé Crenshaw, explican la “otredad” del otro marginalizado y la acción simultánea de las relaciones de poder que se definen recíprocamente.

La herencia colonial discutida configura la ciudadanía de los hombres blancos pudientes heterosexuales, protegidos por el privilegio de la ignorancia y el poder de disciplinar. Los hombres blancos homosexuales pudientes enfrentan juicios sociales por sus orientaciones sexuales disidentes de la masculinidad patriarcal, y se les otorga la identidad de “abyectos”. Sin embargo, son protegidos por la acción simultánea del racismo, el poder patriarcal, y el clasismo, por lo cual siguen siendo vistos como parte del “nosotros” familiar. Es por su racialización y empobrecimiento socioeconómico que los hombres empleadores del hogar sufren la “otredad”, y son subordinados, disciplinados y cosificados.

Capítulo 2

La feminidad blanca y la opresión de las mujeres “otras” en las dinámicas familiares y laborales

En el orden familiar, el género actúa como un eje que configura la vida social a partir de categorías binarias que definen la feminidad y masculinidad. Por ello, los hombres gozan del privilegio de la individualidad y el poder de la disciplina, mientras que las mujeres son relegadas a relaciones de cuidado de otros y a estándares cosificantes de feminidad.

Estos roles patriarcales constituyen parte de la herencia colonial limeña y del proceso de “invención del otro”, explicado por Santiago Castro-Gómez (2000, pp. 88-92). Dentro de la dicotomía ciudadano/bárbaro, las mujeres quedan fuera de los estándares jurídicos de ciudadanía, y su manera de ser “útiles” al orden social es someter sus cuerpos al control reproductivo y laboral. Para profundizar este argumento, expandimos la “invención del otro” en términos de sus efectos de género. Este control corporal se expresa de manera más explotadora en contra de las mujeres racializadas de clase trabajadora, fenómeno que sólo podemos entender a través del enfoque de la interseccionalidad, propuesto por Kimberlé Crenshaw. Son de particular interés dos de los tres sentidos de la interseccionalidad: la interseccionalidad estructural y política (Crenshaw, 1991, p. 1245). Estas dos facetas de la interseccionalidad identifican los dos sistemas de opresión simultáneos que deshumanizan y explotan a las mujeres racializadas: el racismo y la misoginia (Crenshaw, 1991, p. 1245). La autora propone estos sentidos para enfatizar la imposibilidad de separar estas dos categorías de opresión.

El control de los cuerpos femeninos racializados es imperante en la sociedad peruana, con su expresión más nítida siendo las esterilizaciones forzadas masivas en el gobierno autoritario de Alberto Fujimori (Chirif, 2021, pp. 11-18). Retóricas similares se expresan en la

película, mostrando el factor colonial de la feminidad. En el reservorio simbólico de identidades femeninas aristocráticas en los hogares familiares, encontramos tres identidades: la feminidad aristocrática, representada por las mujeres blancas Santiesteban y Alayza; la “contradicción” expresada en la mujer racializada pudiente; y la “otredad” completa, personificada en las mujeres racializadas empleadas del hogar. Estas subjetividades y las relaciones de poder que esconden serán analizadas a profundidad en los siguientes apartados.

2.1. Contextualización del género en la clase alta limeña y las influencias del fujimorismo

El género en la clase alta limeña actúa como parte de relaciones de poder virreinales, socializando a las mujeres para naturalizar roles de cuidado que constituyen el estándar de feminidad patriarcal. Las mujeres blancas Santiesteban y Alayza, particularmente las señoras Carmen y Alicia, cuidan de sus hijos, coordinan los encuentros familiares, y se preocupan de la vida privada. Existen también dinámicas generalizadas de misoginia internalizada, dentro del marco de una cultura de las apariencias y control de las pasiones. Sin embargo, los roles de género no están uniformemente distribuidos y se expresan en base a la racialización y el clasismo. Ello dado que el rol cultural de las mujeres racializadas empleadas del hogar no es de cuidar de sus propias familias, sino cuidar la falsa superioridad moral de las familias empleadoras. Por ello, el control ejercido a los cuerpos de las mujeres racializadas es más explotador. Este control de los cuerpos racializados se funda, además, en discursos neoliberales heredados del gobierno de Alberto Fujimori, orientados al control de los cuerpos de las mujeres racializadas empobrecidas, a quienes se conceptualizó como reproductoras de la pobreza. Por ello, el control corporal de estas últimas en la historia reciente se ve configurada por las influencias del fujimorismo.

2.1.1 El rol tradicional de la mujer en las dos familias y la misoginia internalizada

Dentro de la vida familiar, observamos al género como el desencadenante de dos categorías opuestas: lo masculino, como el símbolo del poder, y lo femenino, como la ausencia de poder. Las mujeres de las familias se definen en estos términos y se ven inmersas en dinámicas de cuidado con otros. Por ejemplo, son las señoras Carmen y Alicia quienes preparan el encuentro familiar, se ven involucradas en las vidas emocionales de sus hijos, y sostienen un orden familiar de servicio a los hombres. Estas dinámicas se fundan en la cosificación de las mujeres y su sometimiento. Ello es producto de la internalización de la feminidad patriarcal como su identidad. Por ello, genera extrañeza cuando una mujer no es madre o no cumple con

los requisitos del estándar de feminidad. Visto desde los análisis de Judith Butler, vemos que la identidad de las mujeres no se basa en su individualidad, sino que se ve moldeada por normas de inteligibilidad socialmente institucionalizadas, que definen la feminidad (Butler, 1999, p. 23)

A su vez, la internalización de la cosificación también acarrea dinámicas de competencia entre mujeres, fundadas en la misoginia internalizada. Esto se manifiesta en conductas de pasivo-agresividad y enjuiciamiento de otras mujeres. No obstante, estas dinámicas de hostilidad existen en el marco de una cultura de las apariencias, basada en el control de las pasiones. Ello se ve expresado cuando Lizzy, una de las hijas Santiesteban, le cuestiona despectivamente a Carolina, la esposa de Álvaro, sobre su motivo para no tener hijos (Fuentes-León, 2020, 0:21:25). Otro ejemplo de estas dinámicas es la relación entre las señoras Carmen y Alicia: pese a que son amigas de la infancia, enmascaran su resentimiento en pasivo agresividad y enjuiciamiento. Este desagrado llega a su pico en el clímax de la película, en el cual las mujeres se enfrentan físicamente.

2.1.2 La ciudadanía de las mujeres racializadas y las ideas exclusivas de feminidad y maternidad

Pese a que los roles de género patriarcales configuran el orden familiar, no se materializan uniformemente, sino que varían en términos de factores raciales y de clase. Las funciones de cuidado de la casa que asumen las mujeres Alayza y Santiesteban, pese a que constituyen dinámicas patriarcales, no son explotadoras. Esto se debe a que su blancura y privilegio económico les provee una barrera de protección, y las incluye dentro del “nosotros” familiar. De este modo, ocurre una dinámica compleja: pese a que se ven inmersas en relaciones de cuidado de sus hijos, ellas son también servidas por los empleados. Estos últimos les llevan su desayuno a la cama todas las mañanas, cumplen tareas domésticas, toleran silenciosamente el paternalismo con el que son tratados, y son forzados a trabajar un domingo para preparar toda la reunión familiar.

La barrera de protección que sostiene el privilegio de las mujeres de la familia no existe en la vivencia de las mujeres racializadas empleadas del hogar, afectando los roles de género que asumen: su rol no es cuidar de sus propios hogares, sino cuidar de la falsa integridad moral de la familia para la que trabajan. Estas mujeres se ven sometidas a relaciones de poder racistas,

clastas, y patriarcales, que exacerbaban el control de sus cuerpos. Este último no solo está orientado a optimizar su utilidad en el orden aristocrático, sino también a controlar sus derechos reproductivos. Es decir, la cosificación que viven las mujeres racializadas es más explotativa y deshumanizante que la experimentada por las mujeres blancas. En esta cosificación se funda el hilo de trama principal de la película: el embarazo de una de las empleadas del hogar, Luz Mila, por Alvaro Alayza, y la posterior coerción para que dé a su hija en adopción. Pese a que el arquitecto del plan fue el señor Alayza, son mujeres blancas como la madre de la señora Alayza quienes silencian a Luz Mila y perpetúan su disciplinamiento y el control de su cuerpo. Además, las dinámicas de poder que someten a las mujeres racializadas empleadas de la casa producen dos discursos justificadores: las narrativas del “progreso” que intentan naturalizar la servidumbre como una vía para ganar derechos, y el discurso del control reproductivo de los cuerpos de las mujeres. A su vez, estos discursos son reflejo de narrativas heredadas del periodo dictatorial del expresidente Alberto Fujimori y de su programa de esterilizaciones forzadas, orientado a culpabilizar la pobreza en las mujeres rurales (Chirif, 2021, pp. 11-18). De esta manera, comprobamos que el control de los cuerpos racializados exhibido en la película es una constante en la historia peruana.

En ese sentido, vemos que el género actúa como un configurador de la vida social en las dinámicas familiares, y desencadena la dicotomía femenino/masculino, en el cual las mujeres Alayza y Santiesteban son socializadas para asumir roles de cuidado de otros y someterse al control de sus cuerpos. Sin embargo, estos roles y controles se materializan en base a la racialización y división socioeconómica, categorías de opresión que sitúan a las mujeres racializadas como objetos de control explotador, deshumanizante, y violento. Este control existe bajo narrativas que romantizan la servidumbre y el control reproductivo.

2.2 La “otra” mujer y la exclusividad de la feminidad blanca

En el orden social colonial, la ciudadanía de las mujeres está condicionada a su grado de productividad para el funcionamiento del orden social (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-92). Dicha utilidad es medida a través del grado de cumplimiento de estándares de feminidad tradicionales, basados en la maternidad y el cuidado. De esta manera, las mujeres son socializadas con la expectativa de mantener relaciones de poder de género basadas en asumir la procreación y la organización de la vida privada. En esas tareas, las mujeres actúan como agentes del orden social en sus familias, reproduciendo en el ámbito privado dinámicas de

poder, instalándolas en las células de la sociedad. Así, en el caso de las mujeres blancas, su blancura y privilegio socioeconómico les permite acceder a los derechos implicados en la ciudadanía. En oposición a ello, las mujeres racializadas se encuentran excluidas de los conceptos de ciudadanía y feminidad tradicional, dado que se ven sometidas a, por lo menos, dos sistemas de vulneración que las explotan y cosifican. Ello sólo puede ser explicado mediante la interseccionalidad (Crenshaw, 1991, p. 1245). Por ello, las mujeres racializadas representan lo “otro” de la ciudadanía femenina blanca, y sus roles de cuidado asignados son diferentes y más explotativas: se ven forzadas a tolerar el control corporal laboral y reproductivo.

2.2.1 Las subjetividades femeninas estatalmente coordinadas y su funcionalidad para la productividad y maternidad

En el enfoque de la “invención del otro”, la subjetividad estatalmente coordinada ciudadana deseada para el proyecto de modernidad es: el hombre blanco propietario heterosexual (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-92). El propósito de estas subjetividades es materializar a sujetos funcionales al doble anclaje del Estado-Nación y la colonización: desde adentro, los estados disciplinan a sus ciudadanos y crean un orden social funcional a que, hacia afuera, se exporten las materias primas del sur global a las potencias europeas (Castro-Gómez, 2000, pp. 92-93). Esto es de suma importancia cuando entendemos el rol deseado de la mujer para el mantenimiento de la colonización. La mujer existe en un espectro de oposición al sujeto “ciudadano”, por lo que su “ciudadanía” está limitada a su grado de productividad. Dicha productividad se basa en el cumplimiento de los estándares de feminidad patriarcal, basados en la procreación, crianza, y cuidado del hogar. Este ideal de feminidad es funcional al orden social colonial pues convierte los cuerpos de las mujeres en espacios de reproducción de dinámicas de poder. Es decir, los cuerpos de las mujeres se vuelven dispensadores de sujetos, mediante la reproducción, a los que se tiene que criar y orientar de modo que internalicen dinámicas de poder. Así, las mujeres se convierten en agentes del orden social en la vida privada, instalando las dinámicas de poder coloniales en la célula fundacional de la sociedad: la familia. Estos roles de cuidado son particularmente nítidos en la socialización de las mujeres blancas pudientes, cuya no-racialización y privilegio económico les da acceso a la “ciudadanía” en la medida que cumplan con los estándares de feminidad establecidos.

Estos estándares de feminidad, al igual que la ciudadanía, son exclusivos, y se fundan en el culto a la blancura. Ello acarrea que las mujeres racializadas trabajadoras sean conceptualizadas como parte del “otro de la razón” que necesita ser disciplinado y cosificado, a modo de optimizar su utilidad. Esta situación de nulo acceso a la ciudadanía exacerba el control de los cuerpos racializados y su deshumanización, dado que se los ve no solamente como objetos reproductores, sino también como objetos de sumisión laboral, cuya primera naturaleza debe ser trabajar para su “patrón”.

2.2.2 La doble vulneración de las mujeres racializadas vista a través de dos “sentidos” de la interseccionalidad: interseccionalidad estructural y política

La interseccionalidad fue propuesta académicamente en los años noventa por Kimberlé Crenshaw, pero, como concepto, ya venía siendo usado en espacios feministas afroamericanos (Carastathis, 2014, p. 305). Las mujeres racializadas habían identificado, a partir de sus críticas al “feminismo blanco”, la necesidad de reconocer la acción simultánea de diferentes sistemas de opresión que construyen el mundo social. Enfatizaron la necesidad de conceptualizar el género, no como una categoría aislada, sino en sintonía con otras categorías de división como la racialización y el posicionamiento socioeconómico (Carastathis, 2014, p. 305). Desde su tematización inicial, la interseccionalidad es una herramienta vital para entender la experiencia de vulneración de las mujeres racializadas. Son particularmente útiles dos de los tres “sentidos” de la interseccionalidad: la estructural y la política.

Crenshaw define la faceta estructural como una herramienta para entender el posicionamiento de las mujeres racializadas en medio de la acción paralela del racismo y patriarcado (Crenshaw, 1991, p. 1245). La acción simultánea de estos sistemas de opresión definen la violencia vivida por las mujeres racializadas, y la diferencia de la vivencia de las mujeres blancas. Esta herramienta es vital para entender el factor que la racialización ejerce en la configuración del mundo social, y como define otras categorías de opresión como el género (Quijano, 2022, p. 29). Por otro lado, la interseccionalidad política define como cualquier intento de mejorar la situación de las mujeres sin entender la acción simultánea del racismo y la misoginia es fallido, pues previene entender la complejidad de la experiencia de las mujeres racializadas (Crenshaw, 1991, pp. 1251-1252). Estas dos facetas de la interseccionalidad son vitales para entender la compleja vivencia de las mujeres. El uso de estos enfoques nos explica cómo no se puede analizar el género sin comprender la racialización y la división de clases.

El uso de estos dos enfoques nos permite entender la exclusión de las mujeres racializadas de los estándares de ciudadanía como producto de una herencia colonial instalada en la sociedad peruana. Dicha herencia está basada en la acción simultánea de diversos sistemas de opresión que se definen recíprocamente y construyen el mundo social. Asimismo, estas dinámicas de opresión perjudican a un sujeto particular: la mujer racializada de clase trabajadora, el epítome del “otro”. Por ello, solo a través de estos enfoques podemos entender la experiencia de opresión de las mujeres racializadas y la exclusividad de la feminidad blanca.

2.3 La feminidad aristócrata: Las mujeres blancas Santiesteban y Alayza

Las mujeres blancas Santiesteban y Alayza se ven sometidas a roles tradicionales asociados a la feminidad patriarcal, basada en el cuidado de otros y en la cosificación. Ello acarrea la generalización de la misoginia internalizada y conductas de competencia entre mujeres. A su vez, estos roles —que comprendemos como parte de la herencia colonial— han sido internalizados y naturalizados por las mujeres, volviéndolas agentes de un orden social injusto.

2.3.1 Agentes cosificados de vigilancia: la señora Santiesteban y las señoras Alayza

Las señoras Carmen y Alicia son las lideresas de todo aquello correspondiente a la vida privada, su jurisdicción: la organización de las reuniones, las tareas domésticas, el mantenimiento de los lazos emocionales con los hijos, y el servicio a los otros. Observamos que las señoras están sometidas a dinámicas de cosificación para asegurar el cumplimiento de los estándares de feminidad patriarcal. Pese a que es muy claro que las familias están emocionalmente divididas, las madres son las encargadas de maquillar esa realidad, y fabricar esa impresión de “las mejores familias”. En ello se basa la cultura de las apariencias: controlar las pasiones, y minimizar las tensiones, para que la ilusión de unidad e integridad moral quede intacta. Para edificar esa ilusión, disciplinan a todo miembro de la familia que represente una amenaza a la armonía, particularmente, a sus hijos homosexuales, a quienes enjuician e invalidan. Aquí hallamos una contradicción: las madres cumplen relaciones de cuidado, pero son disciplinarias y emocionalmente distantes.

La cosificación lleva a la competencia entre mujeres, nítidamente expresada en la falsa amistad entre la señora Carmen y Alicia: pese a que mantienen una imagen de cercanía desde

la niñez, en el fondo se resienten y compiten entre ellas, demostrando actitudes pasivo-agresivas y de enjuiciamiento. Ambas compiten por quién es “más extranjera”, y son hiper críticas una de otra. Esto llega a un punto de enfrentamiento en el clímax de la trama, en el que la ilusión se rompe, llevando a un altercado físico entre las señoras. En este enfrentamiento, se expresa explícitamente lo que realmente piensan una de la otra: se dicen “huachafa”, “gorda”, “chancha”, “tienes apellido prestado”, “histérica”, “todas tus joyas son falsas”, “frígida”, “tu marido te metía los cuernos”, entre otros insultos, claramente fundados en una efervescente misoginia (Fuentes-León, 2020, 1:13:06). Esta es la expresión más nítida de lo profundamente instalada que está la misoginia internalizada en las dinámicas familiares.

Pese a que las mujeres Alayza y Santiesteban son víctimas de cosificación al verse sometidas al cuidado de los hombres, su no-racialización y privilegio económico les brinda una barrera de protección, y las convierte en agentes del orden social. Sus experiencias de deshumanización no son tan explotativas y violentas como lo son para las mujeres racializadas. En cambio, se sienten opuestas de las mujeres racializadas, y ejercen un poder disciplinador contra ellas. Las mujeres hablan de las mujeres empleadas del hogar como objetos de su posesión, destinados a entregarse a sus vanidades. Notamos así que las señoras Carmen y Alayza son dispensadoras de discursos orientados a la naturalización de la servidumbre. Ello se expresa nítidamente en una de las afirmaciones hechas por la señora Alicia, al referirse a la causa de las protestas ocurriendo en Lima: “¿Y yo que voy a saber hijo? Si todos los días sale alguien a quejarse de cualquier cosa. Deberían estar trabajando en vez de estar de vagos pidiendo tantos derechos” (Fuentes-León, 2020, 0:22:23). Al ser confrontada con el hecho de que es domingo, día de descanso, Alicia responde: “Bueno, si uno quiere salir adelante debe trabajar cuando le toque, domingos también. Hoy es domingo, ¿no? Y ustedes están trabajando. ¿Ya ven?” (Fuentes-León, 2020, 0:22:37). Se evidencia así el discurso del “progreso”, intentando naturalizar la división de clases, y situaciones de cuasi-servidumbre. Ello forma parte del posicionamiento de las empleadas del hogar como opuestas de las mujeres. Esto se expresa de manera interesante cuando la señora Carmen constantemente depende de Peta para elegir que collar usar: solo le pide consejo a Peta para elegir lo opuesto a lo que le sugiere, caracterizándose a ella y a Peta como diametralmente opuestas.

Las señoras Alayza y Santiesteban promueven también discursos orientados a normalizar el control reproductivo de las mujeres racializadas, e incluso ejercerlo. El epítome

de esta faceta explotadora es la madre de la señora Carmen, quien colaboró con el señor Alayza para forzar a Luz Mila a dar a su hijo en adopción, el hijo que tuvo con Álvaro Alayza. La “mamama” Alayza es quien se encarga de mantener el silencio de Luz Mila, y la silencia cuando se descubre que la novia del recién llegado Andrés Santiesteban es la hija en cuestión. La “mamama” le dice a Luz Mila: “Tú no puedes decir nada, nada de nada, ¿me entiendes? Piensa en la señora Carmen, en la señora Alicia, piensa en la señora Carolina, en el señor Álvaro que está por morir el pobre. Esto podría afectar su matrimonio. Y sobre todo piensa en Andrés y en la Merche misma, ¿te das cuenta lo que sería esto para ellos?” (Fuentes-León, 2020, 0:48:21). Le señala: “Esto también es por tu bien Luz Mila” y justifica el control reproductor al decir “mira como esta Merche ahora, mira lo educada, lo elegante que es, ella nunca habría podido-”, finalizando con “¿Entonces? ¿Quedamos en que no vamos a decir nada?” (Fuentes-León, 2020, 0:48:51). Vemos que la “mamama” Alayza es un agente del orden social que deshumaniza a las empleadas del hogar, y dispensa discursos que justifiquen el control reproductivo, como la responsabilización de la pobreza. Ello es reflejo de una tendencia en la sociedad peruana que justifica el control de los cuerpos racializados, expresado nítidamente en el episodio de esterilizaciones forzadas ejercidas por Alberto Fujimori. Para intentar justificar dichos crímenes de lesa humanidad, se responsabilizó la pobreza en las mujeres rurales, caracterizándolas como agentes en la potencialidad de reproducir o, en contraste, aliviar, la pobreza, mediante su control reproductivo (Boesten, 2003, p. 113). Retóricas similares existen en el discurso de la “mamama” Alayza, caracterizándola como una agente de mantenimiento del orden social, que inyecta dinámicas de poder injustas en la célula familiar.

Por ello, las mujeres Alayza y Santiesteban están inmersas en dinámicas de cosificación por su género que las someten al cuidado de la falsa integridad familiar, volviéndose agentes de vigilancia de todo aquel que represente una amenaza a la armonía. La deshumanización, a su vez, acarrea conductas de misoginia internalizada y competencia entre mujeres. Entonces, pese a que son víctimas de dinámicas patriarcales, su no-racialización y privilegio económico las protege, y les provee el poder para disciplinar y controlar a otros, particularmente a las mujeres racializadas, bajo discursos que romantizan la servidumbre y el control reproductivo.

2.4 La “contradicción”: La mujer racializada de clase alta

En la película, solo aparece una mujer racializada de clase alta, Merche, y su posicionamiento cultural está complejamente matizado. Es española, pero sus padres

biológicos son peruanos. Es de clase alta, pero no forma parte del tejido de prácticas sociales coloniales, incluso llegando a rechazarlas. Es una extraña, pero al mismo tiempo forma parte de la familia. Es racializada, pero termina sintiendo desprecio y vergüenza al estar relacionada con otra mujer racializada empleada del hogar. De esta manera, observamos a un sujeto que se ve insertado en dinámicas dicotómicas en las que no puede posicionarse nítidamente y que, en consecuencia, termina sufriendo un nivel de ostracización y otredad.

El momento en que Merche aparece en la reunión, todos los miembros de la familia la observan y enjuician. El ángulo de las escenas nos orienta a creer que la decepción de los familiares se debe a que su expectativa de Merche, dado que es española, era que sea no-racializada, de piel clara. Ello se confirma cuando Merche explica que es española y peruana por ser adoptada, llevando a que Lizzy, una de las hijas Santiesteban, susurre: “Con razón” (Fuentes-León, 2020, 0:30:30). En ese sentido, al ver que es una mujer racializada, se genera una emoción de desconcierto en todos los familiares, quienes se encuentran en un dilema: tienen que tratar como igual a alguien que perciben como “otro inferior”. En esta contradicción se basa el posicionamiento social de Merche: su género y racialización llevan a su percibida “otredad”, pero la expresión de esta es diferente por el privilegio socioeconómico del cual goza dentro del hogar familiar. En este, Merche disfruta de los privilegios de las familias. Sin embargo, Merche asume una posición crítica del conjunto de prácticas virreinales, y rechaza la cosificación de los empleados del hogar. Encontramos una ironía: es española, del país que colonizó al Perú, pero es a la vez peruana, y su identidad es vista a través de la herencia colonial limeña.

A medida que avanza la película, notamos que Merche forma una relación amistosa con Luz Mila, antes de saber que esa es su madre biológica. Al ser confrontada con la realidad de su familia peruana, en lugar de cuestionar a Álvaro, su padre biológico que es el culpable de toda la situación confronta a Luz Mila. Esta última le dice que es su madre, a lo que Merche responde: “Usted no es mi mamá. Mi madre está en España, y ella sí quiso tenerme” (Fuentes-León, 2020, 1:05:16). Luz Mila trata de explicar la opresión que vivió, a lo que Merche le cuestiona “Y, ¿tú qué hiciste?” (Fuentes-León, 2020, 1:06:25). Más tarde, en una conversación con su pareja, Andrés, Merche admite “Me había hecho la película de que mis padres eran campesinos, y que me habían entregado para que Sendero Luminoso no me mate. Pero resulta que soy la vergüenza de un niño rico y de”, sin siquiera poder decir la palabra “empleada”, por

el desprecio (Fuentes-León, 2020, 1:22:08). Continúa: “Yo me doy vergüenza” y “No me jode ser hija de él, aunque debería. Me jode ser hija de ella. En el fondo soy igual a la gente que hemos criticado siempre. Aquí yo también usaría esa campanita” (Fuentes-León, 2020, 1:22:42). Así, encontramos que, pese a ser considerada parte del “otro” por los familiares, Merche percibe a Luz Mila como la “otra” de ella, que rechaza, y se avergüenza de ser su hija. Dicha vergüenza, a su vez, está fundada en la división económica entre ambas, constituyendo la “campanita” que Merche admite que usaría. De esta manera, la división económica configura la otredad sentida por Merche, y su rechazo a Luz Mila.

De esta manera, Merche constituye una contradicción, y su posicionamiento cultural se basa en una identidad difusa: en no pertenecer definidamente a ningún grupo social entre el “nosotros” y el “otro”. Esto se evidencia en cómo su género y racialización lleva a que la familia la perciba como una “otra”, pero la división socioeconómica entre ella y Luz Mila la confronta con la manera en la que ella, también, es un agente del orden social injusto, constituyendo una contradicción viviente.

2.5 Las “otras”: Las mujeres racializadas empleadas de la casa

Las mujeres racializadas empleadas de la casa, Luz Mila y Peta, son los sujetos más vulnerados en el reservorio simbólico de identidades coloniales de hogar familiar, y representan el epítome del “otro” rechazado y disciplinado. La deshumanización y control corporal que experimentan en los hogares familiares, a su vez, es reflejo de la cosificación que sufren de manera generalizada en la sociedad peruana, excluyéndolas de conceptos de ciudadanía (Rousseau, 2006, p. 117). Como Boesten explica, la sociedad peruana es profundamente jerárquica y se encuentra atravesada por sistemas de diferencia que mantienen dinámicas de poder que, a su vez, se exacerbaban en políticas del gobierno de Alberto Fujimori (Boesten, 2018, pp. 38-44) Es de particular interés la política poblacional diseñada por Fujimori, que fue ejecutada bajo una matriz racista y sexista de esterilizaciones forzadas, que se ve prolongada en el control corporal ejercido contra las empleadas del hogar en la película (Boesten, 2007, p. 44)

Las mujeres racializadas se encuentran deshumanizadas por la acción simultánea del racismo, la misoginia, y la división económica, la cual las relega a una posición de servidumbre ante las familias. Las empleadas del hogar, en particular, se ven forzadas a entregarse a las

vanidades de sus empleadores, a cuidar de las casas, a cumplir tareas domésticas, y, aún más importante, a cuidar la falsa integridad familiar a través de su silencio y disciplinamiento. Por ello, las mujeres racializadas viven una experiencia de control corporal exponencialmente más violenta que la vivida por las mujeres blancas. En ese sentido, las asistentes del hogar se encuentran sometidas ante el poder disciplinador que las ata al modo de producción, y controla sus vidas (Foucault, 2010, pp. 118-123; Mbembe, 2011, pp. 17-25). En ello se basa su condición de cuasi-servidumbre en el hogar familiar, el cual existe bajo narrativas del “progreso” que condicionan los derechos a la productividad propagadas por las señoras Carmen y Alicia. En ese sentido, Luz Mila y Peta sufren la deshumanización que dichas narrativas acarrearán.

La otra faceta del control del cuerpo, el control reproductivo, encuentra su expresión más nítida en la coerción sufrida por Luz Mila para que dé a su hija en adopción, después de haber sido manipulada para mantener relaciones con Álvaro Alayza. Vemos que el control al cuerpo de Luz Mila es ejercido por diversos agentes del orden social: Álvaro Alayza, el señor Alayza, la “mamama” Alayza, y las señoras Carmen y Alicia. De esta manera, se da la impresión de que el cuerpo de Luz Mila es propiedad de la familia, como si ella fuese un objeto destinado a la servidumbre y al sometimiento. Vemos, además, que Luz Mila es confrontada con discursos que justifican su control reproductivo, que la responsabilizan de la potencial pobreza de Merche, y que la silencian para mantener la ilusión de integridad intacta. Cuando Luz Mila y Peta se rebelan, y Luz Mila explica lo que Álvaro hizo, vemos la acción simultánea de injusticias testimoniales y hermenéuticas. Estos últimos se definen, respectivamente, como un déficit de credibilidad atribuido al testimonio de una persona debido a prejuicios identitarios, y la incapacidad de entender y hacer entender una parcela de la experiencia como producto de una laguna en la piscina hermenéutica colectiva, es decir, la piscina colectiva de significaciones (Fricker, 2017, pp. 17-27). El testimonio de Luz Mila se encuentra menospreciado por su género, racialización, y dependencia económica, constituyendo una injusticia testimonial. Por otra parte, Luz Mila se encuentra incapaz de describir lo sucedido con Álvaro como un abuso producto de dinámicas de poder injustas, que le permitieron aprovecharse de una empleada del hogar, dado que, en el hogar familiar, no existe el abuso como tal, sino que forma parte de la normalidad.

La deshumanización de Luz Mila es reflejo de la cosificación generalizada de las mujeres racializadas en la sociedad peruana, expresada explícitamente en las esterilizaciones forzadas implementadas por el gobierno de Alberto Fujimori (Chirif, 2021, pp. 11-18). A través del estudio de Boesten, la misma coerción que Luz Mila sufrió fue vivida también por mujeres andinas frente a las políticas estatales de control de la natalidad, que las forzaron a tomar anticonceptivos o a esterilizarse en contra de su voluntad (Boesten, 2007, pp. 14-15). Vemos así, la tesis de Quijano, explicada en párrafos previos, comprobada: la racialización supone una exacerbación de la violencia, y la reconfiguración de la opresión por género (Quijano, 2022, p. 29)

Por ello, concluimos que la experiencia de las mujeres es de un control corporal explotador y deshumanizante, orientado a la productividad tanto laboral como reproductiva, que se funda en la “otredad” y la acción simultánea del racismo, el género, y la división económica. Este control es parte de la herencia colonial que excluye a las mujeres de la ciudadanía, y las condiciona a roles de mantenimiento del orden colonial. No obstante, estos roles de feminidad tradicional no son uniformes, sino que varían en términos de racialización y división socioeconómica, lo cual se explica a través de la interseccionalidad estructural y política. Estas dos facetas se complementan en el tejido de cosificación complejo que configura la experiencia de las mujeres racializadas. Por ello, encontramos tres vivencias muy distintas de opresión a las mujeres (la cual se contrapone, en algunos casos, a privilegios en otros aspectos). Primero, están las mujeres blancas Alayza y Santiesteban, que son víctimas de cosificación sexista, pero no de explotación, debido a su blancura y privilegio económico. Por otro lado, la mujer racializada pudiente es percibida como “otra”, pero actúa también como agente de un orden social injusto. Por último, las empleadas del hogar representan el epítome de la otredad, por su racialización, género y desventaja económica, llevando a su violenta deshumanización.

Conclusiones

Concluimos que la representación de las dinámicas sociales de las familias Alayza y Santiesteban en la película “Las Mejores Familias” (2020) de Javier Fuentes-León exhibe características de dominio colonial, atravesadas por el racismo, la misoginia, el clasismo, y la heteronormatividad. Dichas dinámicas de poder son funcionales a un orden social injusto fundamentado en el sometimiento de los “otros” que no son considerados ciudadanos. El análisis del orden familiar, llevado a cabo a través de las teorías de la “invención del otro” y la interseccionalidad, apunta a una realidad innegable: la permanencia tangible de la herencia colonial en las dinámicas familiares, expresada en la opresión interseccional del “otro” no-ciudadano. Este tejido complejo de entropías solo se puede analizar desde la unión del enfoque de la interseccionalidad y la “invención del otro”, dado que conjuntamente diseminan la herencia colonial y las múltiples dinámicas de poder que la edifican.

En el capítulo 1, exploramos cómo las dinámicas entre los hombres siguen códigos coloniales de masculinidad, la cual es la categoría fundacional de la ciudadanía. En el subcapítulo 1.1 sostenemos que las jerarquías familiares se basan en dinámicas patriarcales, marcos heteronormativos de conducta, culto a la blancura, y división socioeconómica, que terminan beneficiando a un sujeto particular: los hombres blancos heterosexuales Alayza y Santiesteban. Ello, a su vez, también acarrea la cosificación y deshumanización de los empleados del hogar. En el subcapítulo 1.2, sostenemos el rechazo colonial a lo “otro” abyecto en la masculinidad como fundación de las dinámicas entre los hombres, explicado desde las teorías de la “invención del otro” y la interseccionalidad. La primera teoría explica la creación de subjetividades estatalmente coordinadas: la dicotomía ciudadano/bárbaro, en la que este último es el “otro de la razón” (Castro-Gómez, 2000, pp. 88-92). Asimismo, la interseccionalidad explica la construcción del mundo social como producto de dinámicas de

poder que se interrelacionan en la opresión de este sujeto “otro”, y contribuye a la comprensión de la masculinidad como un poder social construido a partir de la racialización y la división económica (Crenshaw, 1991, p. 1245). La unión de estos dos enfoques apunta a la naturaleza de las dinámicas entre los hombres: mientras más uno se aleja, por categorías identitarias, del estándar ciudadano del varón blanco heterosexual pudiente, más se ve inmerso en opresiones interseccionales. En el subcapítulo 1.3, identificamos a los hombres Alayza y Santiesteban como el epítome de la ciudadanía colonial por su género, blancura, privilegio económico, y heterosexualidad. Este poder patriarcal les provee el privilegio de la ignorancia y la capacidad de disciplinar a los “otros”. En el subcapítulo 1.4, explicamos el enjuiciamiento social de los hombres blancos homosexuales Santiesteban y Alayza, que enfrentan la distorsión de sus identidades, y se les concibe como “otros abyectos”. Sin embargo, su blancura, género, y estatus económico llevan a que aún sean identificados como parte del “nosotros” familiar. Por último, en el subcapítulo 1.5, sostenemos que los hombres racializados empleados de la casa son los hombres que más sufren la “otredad”, y se encuentran inmersos en dinámicas de poder cosificantes, bajo narrativas que intentan naturalizar las brechas sociales. El análisis de las dinámicas entre los hombres apunta a una conclusión clara: la caracterización del poder patriarcal como un poder colonial socialmente construido, fundado en la opresión interseccional del “otro” con el fin del mantenimiento de la jerarquía familiar. Este poder es configurador de las dinámicas entre los hombres.

En el capítulo 2, sostenemos que las mujeres quedan fuera de los orígenes de la ciudadanía, y experimentan niveles diferenciados de otredad y control corporal. En el subcapítulo 2.1, sostenemos que las mujeres Santiesteban y Alayza son relegadas al ámbito privado por su cosificación, y perpetúan la misoginia internalizada. Sin embargo, sostenemos que la objetivación se ve definida por la racialización y la división económica, las cuales llevan a la deshumanización violenta de las mujeres racializadas. En el subcapítulo 2.2, exploramos el condicionamiento social de la ciudadanía de las mujeres al grado de cumplimiento de estándares de feminidad que, a su vez, se basan en el culto a lo blanco, por lo que son exclusivos. La “invención del otro” y los sentidos de la interseccionalidad contribuyen a entender cómo el cuerpo de las mujeres se transforma en una extensión del orden social en la familia, para inyectar dinámicas de poder injustas. Este control corporal se ve exacerbado violentamente en la vivencia de las mujeres racializadas (Crenshaw, 1991, p. 1245; Castro-Gómez, 2000, pp. 88-92). En el subcapítulo 2.3, exploramos cómo las mujeres Santiesteban y

Alayza, pese a experimentar niveles de cosificación patriarcal, se ven protegidas de la violencia por los privilegios de su no-racialización y estatus socioeconómico, llegando a actuar como agentes del orden social. En el subcapítulo 2.4, sostenemos que la mujer racializada de clase alta es caracterizada como una “contradicción” por la ambigüedad de su posicionamiento cultural: sufre un nivel de otredad, pero es amigable a la deshumanización de las empleadas del hogar. Estas últimas, como lo explicamos en el subcapítulo 2.5, representan el epítome del “otro” por su racialización, género y posición económica, por lo que se ven inmersas en dinámicas de poder interseccionales de cosificación y control corporal, tanto reproductivo como laboral. Además, aunque ello no fue explorado, las mujeres racializadas, usando su agencia, pueden demostrar mecanismos de resistencia frente al marco opresivo en el que se desenvuelven. Por ello, el análisis elaborado en el capítulo 2 nos lleva a concluir que la feminidad tradicional implica niveles diferenciados de control corporal, dado que las mujeres son consideradas “otras” en diferentes grados, en función de la racialización, y división económica.

Las premisas de los capítulos exhiben al género como un eje primario de relaciones de poder que, en tanto categoría binaria, divide al mundo social, y funciona bajo la influencia de otras dicotomías, tanto raciales, como heteronormativas, y de división socioeconómica. Estos binarismos suponen dinámicas de dominación que alimentan la dicotomía central del ciudadano/ “otro”, binarismo fundacional de la colonia. Dado que las familias se desenvuelven bajo términos dicotómicos, podemos concluir que se ven configuradas por la herencia colonial limeña, dispensadora de opresiones interseccionales. La película representa en el orden familiar, la dicotomía colonial de opresión interseccional que se encuentra instalada en el mundo social peruano. Por ello, podemos afirmar que la representación de las familias Santiesteban y Alayza exhibe características de dominio colonial, atravesadas por dinámicas de poder interseccionales: el racismo, la misoginia, el clasismo, y la heteronormatividad. Estas relaciones de poder están orientadas a la deshumanización y el disciplinamiento del “otro” no-ciudadano, y son constatables hoy en día en nuestra sociedad peruana.

Bibliografía

Boesten, J. (2003). Poor Women in Peru: Reproducers of Poverty and Poverty Relievers. *Women's Studies Quarterly*, 31(3/4), 113-128. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/40003323>

Boesten, J. (2007, Abril). Free Choice or Poverty Alleviation? Population Politics in Peru under Alberto Fujimori. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 82, 3-20. <https://www.jstor.org/stable/25676252>

Boesten, J. (2018). *Desigualdades interseccionales: mujeres y política social en el Perú, 1990-2000*. Instituto de Estudios Peruanos.

Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Tenth Anniversary Edition*. Taylor & Francis.

Carastathis, A. (2014). The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. *Philosophy Compass*, 9, 304-314. <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/phc3.12129>

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88-98). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8_castro.pdf

Chirif, A. (Ed.). (2021). *Perú: las esterilizaciones forzadas, en la década del terror: acompañando la batalla de las mujeres por la verdad, la justicia y las reparaciones*. Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA).

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>

Foucault, M. (2010). *La verdad y las formas jurídicas*. Editorial Gedisa.

Código:	2	0	2	3	6	2	0	9	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica* (R. García Pérez, Trans.). Herder Editorial.

Fuentes-León, J. (Director). (2020). *Las mejores familias* [Film]. Dynamo Films.
https://www.primevideo.com/dp/amzn1.dv.gti.9c7b3ba8-4241-4940-ba45-44c93134a4d8?autoplay=0&ref_=atv_cf_strg_wb

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. Falomir Archambault, Ed.; E. Falomir Archambault, Trans.). Melusina.

Quijano, A. (2022). *Vivir adentro y en contra: colonialidad y descolonialidad del poder*. Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.

Rousseau, S. (2006). Women's Citizenship and Neopopulism: Peru Under the Fujimori Regime. *Latin American Politics and Society*, 48(1), 117-141. JSTOR.
<https://www.jstor.org/stable/4490451>