



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Entre bromas y mandatos: lenguaje sexista y construcción de la
subjetividad masculina hegemónica en dos espacios
homosociales en Tijuana

Tesis presentada por:

Fernando Daniel Valenzuela Sánchez

para obtener el grado de:

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México

2026

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis: Dr. Martín Humberto González Romero

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Janet Gabriela García Alcaraz, lectora interna
2. Dra. Priscilla Merarit Viera Alcázar, lectora externa

AGRADECIMIENTOS

De la música antes que otra cosa, y en ella, impares, los nombres. Toda tesis es un trabajo solitario que miente sobre su origen. Se firman en singular lo que se hizo en plural, y estas páginas [que se dan por escritas] fueron habladas antes en patios, en canchas, en mesas donde alguien sostuvo lo que yo no podía sostener todavía. Escribo aquí lo que el apartado académico no admite en su cuerpo, la deuda, que es larga.

A El Colegio de la Frontera Norte, casa de trabajo y de sombra, patio donde el pensamiento aprendió su paso. Aquí supe que una institución es más que un edificio, es una temporalidad. Un modo de hacer durar la atención. A la beca que sostuvo con dinero lo que la mano escribía, porque conviene decirlo sin pudor: sin ese sustento, el papel; con él, la palabra. A la Dra. Tatiana E. Lara San Luis y al Dr. Martín H. González Romero, que leyeron lo que todavía no estaba escrito [sin prisa, sin condescendencia] a que el texto llegara a decirlo; su lectura fue anterior a mi escritura, y lo que aquí se sostiene se sostiene por esa anterioridad. A la Dra. Merarit Viera y a la Dra. Janet García, lectoras. Suyas son las grietas que este trabajo aprendió a nombrar, y el rigor con que señalaron lo flojo fue, entiendo ahora, una forma alta del cuidado.

A Brooks, a Clark, a Evan, a Arthur, a Charles y a John [nombres prestados, voces ciertas] me dieron la tarde, la cerveza, la confidencialidad, me dieron también el silencio, que dice, y la incomodidad, que enseña. Escribí sobre ustedes, escribí, sobre todo, con ustedes, y si algo de verdad hay en estas páginas es porque ustedes decidieron, sin obligación alguna, hablar. A quienes corren detrás de un balón y al grupo que se abre y se cierra en el círculo, y cae, y es levantado antes de tocar el suelo. Diez años de estar ahí me enseñaron lo que ningún archivo enseña, que el cuerpo también argumenta, que hay pensamiento en el golpe y ética en la mano que levanta.

A mis compañerxs de generación. Entramos siendo desconocidos y salimos con una lengua en común, y fueron ustedes el seminario verdadero, la conversación en el pasillo, el café que se enfriaba mientras alguien deshacía una hipótesis con una sola pregunta. Aprendí de ustedes más de lo que este texto puede registrar, y aprendí, sobre todo, que pensar es una tarea que se hace en compañía. La soledad del escritorio es real, pero es la parte final de un proceso que empezó en voz

alta y con otros. Cada quien va ahora hacia su rumbo, hacia otras ciudades y otros archivos; queda entre nosotros esa temporada de aulas y desvelos que ningún título nombra.

A mi madre [primera gramática, primera insistencia], a mi padre, y a quienes en casa toleraron los meses de puerta cerrada y de luz encendida a deshora, sabiendo esperar sin preguntar demasiado. A mis tortugas, lentitud paciente, agua quieta, cierta lección de duración, mientras yo me apresuraba, ellas medían el tiempo de otro modo, y bastaba mirarlas para recordar que un trabajo largo se hace de días largos y de la disposición a permanecer. A Aitana, mi perita, que no leyó cada línea, pero sostuvo cada una. A los amigos que aparecieron sin ser llamados y se quedaron.

A Tijuana, niebla sobre el cerro, rumor de un mar que no vuelve, ciudad que no termina de ser dos cosas a la vez y hace de esa indecisión su forma. Aquí se piensa distinto porque aquí se vive en el borde, y toda escritura que sigue lleva esa marca. Queda la página, blanca hacia el margen, hacia abajo, hacia el silencio que ninguna tesis tiene clausura, lo dicho es poco frente a lo que se dijo en las conversaciones que lo hicieron posible. Todo pensamiento emite un golpe de dados; éste fue el mío.

RESUMEN

Esta investigación examina cómo se produce la subjetividad masculina hegemónica y el sentido de pertenencia en dos espacios de homosociabilidad masculina en Tijuana: un equipo de fútbol siete amateur (Sánchez FC) y un colectivo de escena hardcore (Crew Hardcore Fronterizo). El objetivo central consiste en analizar de qué manera el lenguaje sexista opera como dispositivo de pertenencia, sanción y jerarquización, articulado con prácticas corporales y afectivas que sostienen el orden de género en dichos espacios. El marco teórico articula los Estudios Críticos sobre Hombres y Masculinidades, los Estudios Culturales de orientación socioconstructivista y la crítica feminista. Las categorías operativas son: la masculinidad hegemónica, la homosociabilidad, el habitus y el modelo analítico discurso-cuerpo-afecto. La metodología es de carácter cualitativo e interpretativo y comprende observación participante desde una posición de implicación biográfica, registro sistemático en diario de campo y análisis de secuencias enunciativas producidas en contextos de interacción homosocial. Los hallazgos indican que el lenguaje sexista funciona, en ambos espacios, menos como expresión comunicativa que como condición de posibilidad del sujeto masculino: produce pertenencia, regula la jerarquía interna y naturaliza la violencia simbólica sin intención consciente. Si bien el fútbol amateur y el hardcore operan en registros culturales distintos, comparten el mismo sistema de género que se actualiza mediante el insulto, el apodo, el silencio cómplice y la sanción corporal. Se concluye que la configuración fronteriza de Tijuana; marcada por una inserción laboral intensa, pero vulnerable, la tensión transfronteriza y la normalización de la violencia; intensifica la adhesión al modelo hegemónico y restringe las posibilidades de transformación que el discurso crítico de género postula en el espacio social.

Palabras clave: Masculinidad Hegemónica, Lenguaje Sexista, Homosociabilidad, Subjetividad Masculina, Tijuana

ABSTRACT

This study examines the production of hegemonic masculine subjectivity and the construction of belonging in two male homosocial spaces in Tijuana: an amateur football team (Sánchez FC) and a hardcore collective (Crew Hardcore Fronterizo). The central objective is to analyze how sexist language operates as a mechanism of belonging, sanction, and hierarchization, articulated with bodily and affective practices that sustain the gender order within these spaces. The theoretical framework draws on Critical Studies on Men and Masculinities, socioconstructivist Cultural Studies, and feminist critique. The operative categories are hegemonic masculinity, homosociability, habitus, and a discourse-body-affect analytical model. The methodology is qualitative and interpretive, combining participant observation from a position of biographical involvement, systematic field diary recording, and analysis of enunciative sequences produced in

homosocial interaction contexts. Findings indicate that sexist language functions in both spaces less as communicative expression than as a condition of possibility for the masculine subject: it produces belonging, regulates internal hierarchy, and naturalizes symbolic violence without conscious intent. Although amateur football and the hardcore scene operate in distinct cultural registers, they share the same gender grammar, enacted through insult, nicknames, complicit silence, and bodily sanction. The study concludes that Tijuana's border configuration—characterized by economic precarity, transborder cultural tension, and the normalization of violence—intensifies adherence to the hegemonic model and restricts the transformative possibilities that critical gender discourse posits in the broader social field.

Keywords: Hegemonic Masculinity, Sexist Language, Homosociability, Masculine Subjectivity, Tijuana

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. MASCULINIDADES EN MÉXICO COMO PROBLEMA SOCIAL	8
1.1. Apertura latinoamericana.....	8
1.2. El norte de México: trabajo, mandato y crisis	10
1.3. El fútbol amateur y el hardcore como espacios masculinizados.....	14
1.3.1. El fútbol amateur en Tijuana	14
1.3.2. La escena hardcore de Tijuana	17
1.4. Tijuana como configuración fronteriza.....	20
1.4.1. El suelo económico: maquiladora, precariedad y reconocimiento desplazado	20
1.4.2. La herida que no cierra: tensión cultural transfronteriza	21
1.5. Violencia como paisaje ordinario: aguante y negociación con el peligro	23
1.6. El Sánchez FC	25
1.7. Crew Hardcore Fronterizo	26
 CAPÍTULO II. ¿CÓMO SE FABRICA PERTENENCIA? MASCULINIDAD, HOMOSOCIABILIDAD Y JERARQUÍAS	 29
2.1. Sistema sexo/género.....	31
2.2. Masculinidades	37
2.2.1. La presencia ausente: la masculinidad como objeto de conocimiento	38
2.2.2. Masculinidad hegemónica y jerarquías de género.....	39
2.2.3. El macho: figura local del mandato y masculinidad de protesta	42
2.2.4. Posición relacional y orden de género	44
2.3. La producción de la subjetividad masculina hegemónica.....	46
2.3.1. Subjetivación y desubjetivación: coordenadas conceptuales	47
2.3.2. Poder, dolor y economía psíquica.....	48
2.3.3. Códigos, prueba y vigilancia recíproca	50
2.3.4. Afecto y captura de la sensibilidad.....	51
2.4. Lenguaje sexista como práctica de regulación.....	54
2.5. Cuerpo, ritual e interacción.....	59
2.5.1. Encarnación y crítica del dualismo.....	60

2.5.2. Técnicas corporales y habitus.....	61
2.5.3. Eficacia ritual y cadenas de interacción	62
2.5.4. La escena pública: dramaturgia y verificación	65
2.6. Modelo operativo discurso-cuerpo-afecto	66
CAPÍTULO III. LA IMPLICACIÓN COMO CONDICIÓN DE ANÁLISIS	70
3.1. Desde donde enuncio lo que investigo.....	70
3.2. El lente	73
3.3. Trabajo de campo.....	76
3.4. Observación participante y notas de campo.....	77
3.5. Colaboradores	80
3.6. Casos y selección	81
3.7. Discurso, cuerpo y afecto.....	83
3.8. Procedimiento de análisis	84
CAPÍTULO IV. ENTRE LA CANCHA Y EL MOSH PIT: EL LENGUAJE SEXISTA, CUERPO Y PERTENENCIA EN DOS ESPACIOS HOMOSOCIALES.....	86
4.1. El Sánchez FC: el vestuario ampliado y sus mandatos.....	86
4.1.1. El vestuario digital: pornografía, chiste y moneda de cambio	87
4.1.2. La ausencia y el mandato: feminización como sanción	91
4.1.3. El cuerpo bajo evaluación: apodos, rendimiento jerarquía.....	95
4.2. Crew Hardcore Fronterizo: violencia, hermandad y lenguaje en el mosh pit.....	99
4.2.1. El insulto como afecto: homofobia y camaradería en el pit	99
4.2.2. El cuerpo en el pit: riesgo, rescate y código de pertenencia.....	104
4.2.3. Fisuras en el territorio: mujeres, expulsión y límites de la comunidad	109
4.3. Regularidades y diferencias: lo que los dos espacios dicen juntos	115
CONCLUSIONES: RUIDO RESIDUAL DESPUÉS DEL PARTIDO Y LA TOCADA....	119
ANEXOS	128
Ejemplo de guía de entrevista.....	128
BIBLIOGRAFÍA.....	131

ÍNDICE DE CUADROS Y FIGURAS

Cuadro 3.1. Visitas de campo Tijuana hardcore shows	78
Cuadro 3.2. Visitas de campo equipo de fútbol siete	79
Figura 3.1. Ejemplo del principio hologramático	82
Figura 4.1. El vestuario ampliado del Sánchez FC	88
Figura 4.2. Circuito de la ausencia y la sanción por feminización.....	94
Figura 4.3. Activación del mosh pit mediante la interpelación homofóbica.....	103
Figura 4.4. Caída y rescate: violencia y cuidado en la misma secuencia.....	106
Figura 4.5. El ajuste ante la mujer que entra al pit: la excepción que revela calibración	110
Figura 4.6. La expulsión del chat: sanción al que hace visible la regla	113

INTRODUCCIÓN

*La lengua siempre va negociar.
Callaremos antes, pero la lengua
seguirá negociando en nuestras ausencias.
Daniel Valenzuela*

Entre canciones de *post-hardcore*¹ y una estética emo, pasé años desplazándome por la página de inicio de Tumblr², compartiendo frases, y portadas de discos como si en ese archivo pudiese cifrarse una identidad estable. Ahí aprendí a performar una versión de mí mismo: triste pero irónico, sensible, pero “duro”, siempre protegido por una estética que hacía del dolor un estilo. Ese archivo disperso de posts, tags y comentarios era un laboratorio de silencios fugitivos. Es decir, todo lo que no podía decir en voz alta con los amigos aparecía filtrado en letras de canciones, imágenes en blanco y negro, chistes privados que nadie leía del todo, pero que me devolvían una sensación de pertenencia. La pantalla funcionaba como una prótesis afectiva donde podía ensayar emociones que, fuera de ahí, no tenía muchas herramientas para expresar.

Ese refugio adolescente no era solamente una fase o una subcultura pasajera, sino uno de los primeros dispositivos donde se fue afinando el guion de mi masculinidad. ¿Qué emociones mostrar sin que parezcan “demasiado”, cuáles ocultar para no romper el personaje, cómo hablar de las mujeres y cómo hablar entre hombres? Lo que entonces vivía como simple “cultura juvenil” aparece ahora como un síntoma de algo más amplio. Una subjetividad masculina producida en la intersección entre capitalismo tardío, patriarcado y homosociabilidades que van de la pantalla al cuerpo, de mis entornos físicos como en el fútbol con amigos al estar en un mosh pit tirando golpes y del *shitpost*³ al insulto sexista pronunciado entre risas. En esa circulación continua se va cerrando

¹ Subgénero derivado del hardcore punk que conserva su intensidad y energía, pero incorpora mayor experimentación sonora (cambios de ritmo, estructuras menos lineales) y, con frecuencia, un énfasis expresivo en la voz y las atmósferas. Funciona como etiqueta para escenas, identidades y circuitos musicales.

² Plataforma de microblogueo/red social basada en la publicación y circulación de contenidos multimodales (texto, imagen, audio, video, enlaces), caracterizada por la cultura del reblogueo y por comunidades (*fandoms*, escenas musicales, estéticas) que articulan identidad, archivo y curaduría cotidiana.

³ El término *shitpost* designa la producción y circulación de contenido digital deliberadamente absurdo o provocador.

el horizonte de lo que un hombre puede ser, hasta que sólo queda repetir una y otra vez el mismo papel, con pequeños desajustes, pequeños silencios que se escapan, como si la posibilidad de otra masculinidad estuviera siempre presente y siempre, también, sabotada.

Desde hace algunos años participo en un equipo de fútbol siete y en la escena hardcore de Tijuana. En esos espacios de convivencia masculina compartimos bromas, insultos y silencios que casi siempre se dan por sentado, pero que refuerzan, una y otra vez, jerarquías de género. Lo que parecía simple “carrilla entre compas” (chistes sobre las mujeres, sobre lo “joto”) empezó a incomodarme cuando pude ver que ahí operaba una forma de violencia simbólica, es decir, una violencia silenciosa y paciente que opera desde el reconocimiento. Se trata de una pedagogía cotidiana donde aprendemos qué se puede sentir, qué se puede decir y qué es sancionado como “femenino” u “homosexual”. Esa incomodidad fue lo que me llevó a cuestionar por qué ese lenguaje cotidiano ejerce tanto poder en nuestra subjetividad y sobre la manera en que los hombres nos relacionamos con los demás y con nosotros mismos.

Es por ello que esta investigación está situada en los espacios en los que yo me he formado como hombre heterosexual y con varones con los que convivo: mis compañeros del equipo de fútbol siete y miembros del crew hardcore de Tijuana. Son ámbitos de socialización masculina en los que he aprendido, reproducido y también cuestionado ciertas formas de hablar, actuar y pertenecer. Además, son escenarios que arrastran una historicidad que los ha configurado material y simbólicamente como espacios hechos para varones y, en gran medida, desde parámetros de masculinidad. Se trata de hombres de entre 20 a 35 años aproximadamente, con trayectorias laborales, familiares y de clase distintas, pero atravesadas por códigos muy similares de camaradería, burla, competencia y protección mutua. Mi acceso es un proceso biográfico, dado que comparto entrenamientos, partidos, conciertos, *afters* y conversaciones. Esto sitúa la investigación en un lugar muy particular porque observo la homosociabilidad masculina desde dentro, como alguien que ha sido educado bajo los mismos mandatos que ahora pretende analizar críticamente.

El fútbol amateur y la escena hardcore son dos espacios de homosociabilidad masculina, de sociabilidad organizada predominantemente entre varones y orientada hacia la producción de vínculos, reconocimiento y pertenencia entre pares del mismo género. Lo que los hace comparables es que son distintos en superficie y análogos en profundidad. Uno se organiza alrededor del

rendimiento y la competencia, el otro alrededor del ruido y la catarsis, pero en ambos el cuerpo y el lenguaje forman parte importante. Estudiarlos en paralelo permite ver qué de la masculinidad hegemónica tijuanaense es situacional y qué es estructural.

Antes de llegar a esta problemática hubo un recorrido que, sin que yo lo supiera en ese momento, ya apuntaba hacia el mismo problema. Una primera experiencia fue un acercamiento cuantitativo a la agresión entre varones en un contexto escolar, donde interesaba mostrar que los hombres también son objeto de violencia, burlas, presiones y humillaciones. El punto de inflexión fue una entrevista en torno a la pregunta de qué significa ser hombre y cómo la comunidad regula a los varones para que encajen en un modelo específico. Las dinámicas de jerarquía sexual en la escuela secundaria y preparatoria, esto es, la carrera por “ser más hombre” a través de la actividad sexual y la estigmatización del que “se tarda”, revelaron que el patriarcado se encuentra también en el grupo de amigos, los compañeros del salón, el equipo deportivo que se burla, golpea, nombra y expulsa. La comunidad masculina aparece, así, como agente de disciplinamiento que regula la sexualidad, el cuerpo, las emociones y la forma de hablar de cada varón; y la hace, sobre todo, a través del lenguaje.

De la “identidad masculina” como etiqueta pasé a la subjetividad masculina como proceso en disputa, es decir, cómo se nombra al varón y cómo fabrica su consistencia cotidiana a través de pruebas de pertenencia, vigilancias mutuas y pequeñas sanciones. En ese mismo desplazamiento, el patriarcado dejó de ser una estructura lejana y apareció como una trama de prácticas que se infiltraban en escenarios ordinarios, donde el lenguaje funciona como tecnología: describe, ordena, jerarquiza y fija qué emociones son permitidas y cuáles deben expulsarse para sostener una imagen de hombría. Ese es el peso específico que los estudios sobre masculinidades tienen en esta investigación como horizonte crítico.

Al mirar esta trama en la totalidad capitalista, se abre otra arista que suele quedar opaca cuando hablamos de “cultura”. Se trata de la administración social de la vida cotidiana. Hay momentos históricos en los que el orden necesita purgar lo indócil y convertirlo en advertencia, y lo hace marcando cuerpos, deseos y conductas como amenaza, como exceso o como “desviación”. Esta lógica, que alguna vez tomó la forma de persecución y castigo ejemplar cambia de forma y sigue operando. Es decir, disciplina afectos y domestica vulnerabilidades.

En esta investigación se aborda la producción de la subjetividad masculina hegemónica y el sentido de pertenencia en dos espacios de homosociabilidad: el Sánchez FC y el Crew Hardcore Fronterizo. La pregunta central que orienta el análisis es: ¿cómo se produce la subjetividad masculina hegemónica y el sentido de pertenencia en el fútbol amateur y en la escena hardcore de Tijuana a partir del lenguaje sexista, articulado con prácticas corporales y afectivas? Más concretamente, interesa saber cómo funciona el lenguaje sexista como forma de pertenencia, sanción y jerarquización, qué regularidades discursivas y corporales lo sostienen, y bajo qué condiciones aparece su tensión o disputa. El objetivo de la investigación es identificar las regularidades discursivas y corporales mediante las cuales el lenguaje sexista produce subjetividad masculina; comparar los mecanismos de operación de dicho lenguaje en el fútbol amateur y en la escena hardcore; y examinar las condiciones bajo las cuales emergen tensiones o disputas en ese orden simbólico.

El diseño de investigación es de carácter cualitativo e interpretativo. Se inscribe en los Estudios Culturales de orientación socioconstructivista porque esa perspectiva permite leer los espacios de homosociabilidad como formaciones culturales donde se articulan sentido, poder y subjetividad. Los Estudios Culturales ofrecen las herramientas para analizar cómo prácticas aparentemente cotidianas, es decir, un insulto, un apodo y una risa cómplice funcionan como micro-instituciones que producen y reproducen el orden de género. Esta cuestión política, parte del reconocimiento de que la cultura es un campo de disputa y que lo que se dice y cómo se dice tiene efectos reales sobre los cuerpos y las subjetividades.

El trabajo empírico combina la observación participante desde una posición de implicación biográfica, registro sistemático en diario de campo y análisis de secuencias enunciativas producidas en contextos de interacción homosocial. La herramienta analítica central es el modelo operativo discurso-cuerpo-afecto, que constituye la contribución metodológica original de esta investigación. Dicho modelo funciona como una matriz que articula tres dimensiones interdependientes: lo que se dice —el enunciado sexista como práctica discursiva— y lo que se moviliza afectivamente —el miedo, la risa, la vergüenza y el orgullo de pertenencia—. La unidad de análisis es la escena, entendida como una secuencia delimitada de interacción en la que los tres ejes del modelo son analíticamente identificables. La escena es la unidad mínima donde el patrón se vuelve observable,

donde el lenguaje deja de ser abstracción y se convierte en gesto, apodo, risa y silencio. Por eso mis dos espacios de trabajo son laboratorios donde esa gobernanza se vuelve audible. Lo que busco, siguiendo escenas y secuencias, no es coleccionar frases “fuertes”, es detectar el patrón: cómo lo colectivo fabrica, en tiempo real, un tipo de sujeto que pueda circular, un sujeto que convierta su propio quiebre en chiste y un sujeto que aprenda a anticipar la sanción y, por tanto, autocensurarse. La gobernanza más eficaz es la que logra que el individuo se vigile a sí mismo, y además lo viva como carácter, como “ser así”, como “personalidad”.

No hace falta un tribunal cuando hay vestidores. No hace falta un sermón cuando hay banca. No hace falta un catecismo cuando hay chat. Basta con el murmullo repetido, la mueca, el silencio oportuno, el “ya te la sabes”. Así, la masculinidad opera como identidad y como un pliegue de la razón, una síntesis disyuntiva en la que la figura “visible” se sostiene sobre un fundamento que no puede declararse sin temblar. Es una dinámica de contracción y expansión, es decir, o contraes el afecto hasta volverlo costumbre y signo legible, o se desborda y te vuelve opaco para el grupo. ¿Qué se cede? La interioridad como derecho. ¿Qué se obtiene? Una forma reconocible, siempre revocable. ¿Qué se pierde? La libertad de decir “me dolió” sin que el decir sea devuelto al abismo, transmutado en risa, reabsorbido, vuelto “nada”.

La angustia se privatiza y queda encerrada en la gestión individual, porque exhibirla implica romper la figura de “normalidad” que el grupo exige. El malestar se administra en solitario con un repertorio contemporáneo de anestésicos y compensaciones, es decir, trabajo extra para no pensar, pantalla para no sentir, alcohol, proteína, apuestas, pornografía, suplementos, “motivación” en cápsulas, “disciplina” como recurso de autocontrol. La consigna es simple y total: no te quiebres. No te abras. No pidas. Un “*Keep calm*” sin ironía, operando como señalización cotidiana, que dice: aquí no se llora; aquí no se duda; aquí no se pide ayuda.

Los actores sociales tienden a imaginar el poder como una voz grande (el Estado, la Ley, la “tradición”), pero aquí el mando circula en voz baja, en clave, como contraseña compartida, “aguanta”, “no exageres”, “así nos llevamos”, “carrilla”, “no seas gay”. Es lo que se dice y el clima que se instala alrededor de lo dicho. La risa como descarga inocente y como un dispositivo de alineamiento, es decir, o te ríes y perteneces, o no te ríes y te vuelves ajeno y sospechoso. Entonces aparece lo más fino (y lo más cruel) de esta administración. Su capacidad para hacer que el daño

parezca una cuestión de estilo. La herida queda traducida a “cotorreo”; la incomodidad, a “fragilidad”; el límite, a “exageración”; el miedo, a “falta de huevos”. La vulnerabilidad no se prohíbe; se ridiculiza. Se le pone un apodo. Se le asigna un lugar en el ranking del grupo. La comunidad, con su cordialidad viril, funciona como una matriz, es decir, te da forma a fuerza de roces. Y cada roce deja una marca que no siempre se ve, pero que se aprende a cargar.

Ese aprendizaje ocurre en cada marca que supone una historia y un territorio, es decir, condiciones materiales que fijan qué formas de hombría resultan y con qué costos. La carrilla y el golpe remiten a un orden de género con anclajes locales y, al mismo tiempo, exceden la anécdota, porque reproducen un sistema compartido que organiza la vida masculina más allá de estos dos espacios. Comprender ese doble registro, lo situado y lo estructural, exige suspender la familiaridad de las escenas y devolverlas convertidas en objeto de análisis. Ese desplazamiento nos remite a la historia, concepto y método que permita leer la escena.

Es desde esa lógica que esta tesis se organiza en cuatro capítulos articulados en torno a ese problema. El primero sitúa el problema en el contexto histórico y territorial, es decir, las masculinidades en México como formación social, con atención a la configuración fronteriza de Tijuana y a los dos espacios que articulan el trabajo empírico como expresiones localizadas de un orden de género con condiciones materiales específicas. El segundo construye el andamiaje conceptual que permite leer el lenguaje sexista como práctica que produce subjetividad que articula la masculinidad hegemónica, la homosociabilidad y el modelo operativo discurso-cuerpo-afecto como categorías analíticas interdependientes. El tercero explicita la posición desde donde se enuncia la investigación, el paradigma que la sostiene y las decisiones de campo que la hacen posible, incluyendo el lugar de la implicación biográfica como condición de análisis. El cuarto es analítico y lee las escenas de la cancha y del mosh pit como lugares donde esos conceptos dejan de ser abstracciones y se vuelven gestos, risas y silencios compartidos.

En la cancha y en el mosh pit (y en todo lo que los rodea: el traslado, la foto, la historia de Instagram, el audio reenviado, el comentario), la masculinidad se prueba como se prueba un producto, es decir, se testea, se ajusta, se corrige, se mejora. Versiones beta del aguante. Actualizaciones del insulto. Parcheo emocional. Y mientras tanto, por debajo del ruido, persiste la

operación silenciosa, en otras palabras, convertir el cuidado en debilidad, convertir el límite en traición, convertir la ternura en sospecha.

CAPÍTULO I. MASCULINIDADES EN MÉXICO COMO PROBLEMA SOCIAL

Este capítulo establece las condiciones históricas, territoriales y espaciales que hacen inteligible el problema que la investigación examina. Construye el contexto sobre el que esas categorías tendrán que operar: el norte de México como formación social específica, Tijuana como configuración fronteriza con sus determinaciones económicas, culturales y simbólicas propias, y los dos espacios de homosociabilidad masculina, el fútbol amateur y la escena hardcore, como escenarios donde el orden de género se actualiza de manera situada. El recorrido avanza en tres movimientos articulados: la inserción del problema en el debate latinoamericano sobre masculinidades, la caracterización del territorio tijuanense como condición de posibilidad del material empírico, y la presentación de los dos espacios de campo con sus lógicas internas y sus actores.

1.1. Apertura latinoamericana

Para comprender la magnitud de lo que se fracturó, hubo un momento en que ese orden parecía simplemente el mundo. El modelo previo a la crisis tenía una forma definida; la familia nuclear patriarcal, donde el varón ejercía autoridad y proveía sin contrapeso la vida doméstica, mientras que las mujeres se ocupaban del cuidado del hogar y los hijos. Ese arreglo era un pacto que, como señala José Olavarría (2003), “conciliaba trabajo y familia, producción y reproducción: el orden social descansaba en ello” (p. 92). La autoridad masculina se sostenía sobre una función económica específica; lo que significa que era, desde su origen, una posición vulnerable a cualquier transformación del mercado laboral.

La crisis de la masculinidad en América Latina tiene raíces estructurales que Olavarría sitúa a partir de los años setenta, y especialmente durante la década perdida de los ochenta, como resultado de procesos que se potenciaron entre sí; las políticas de ajuste económico, la reformulación del papel de Estado y la creciente incorporación de mujeres al mercado de trabajo.

Esa coyuntura hizo visible la fragilidad de un modelo de género construido sobre la figura del varón como proveedor único e incuestionable. Al deteriorarse ese modelo, “la capacidad de proveer del varón se vio y se ve, en muchos casos, disminuida e insuficiente para mantener su núcleo familiar” (Olavarría 2003, p. 94) y, con ello, su autoridad como jefe de hogar quedó comprometida. Este contexto continental es necesario para entender lo que ocurrió, y sigue ocurriendo, en el norte de México.

El repliegue del Estado produjo además la privatización del conflicto familiar, dado que, sin red de protección familiar, los problemas del hogar pasaron a ser responsabilidad exclusiva de quienes los padecían. Ese repliegue afectó de manera particular a los varones, cuya identidad estaba anclada en el rol de proveedor, ya que los dejó gestionando individualmente una crisis que era, en realidad, de carácter institucional. Atribuirle a la incapacidad personal fue, y sigue siendo, uno de los mecanismos más eficaces para desactivar su dimensión política. Este proceso reordenó las condiciones bajo las cuales muchos varones habían construido su autoridad, su reconocimiento y su sentido de legitimidad dentro del hogar y frente a otros hombres. La incorporación creciente de las mujeres al mercado de trabajo abrió márgenes de autonomía económica, movilidad social y disputa frente al confinamiento doméstico que había sostenido la división sexual del trabajo. Para fines de esta investigación, importa subrayar cómo esa transformación alteró los privilegios sobre los que se sostenía ese reconocimiento.

La crisis opera en el plano económico y también en la identidad masculina. La precariedad del rol proveedor produjo una distancia entre el modelo hegemónico y la experiencia centrada de los varones, muchos de los cuales encontraron que esa novedad “resulta lejana y ajena a sus vivencias, y contradice lo que quisieran ser y hacer” (Olavarría, 2003, p. 94). A ello se sumó el proceso de conquista de las mujeres, con mayor autonomía económica, más años de escolaridad y acceso creciente a puestos de trabajo calificados, lo que erosionó la separación rígida entre lo público y lo privado que sostenía la división sexual del trabajo. La masculinidad hegemónica quedó así cuestionada tanto en su dimensión económica como simbólica, sin que el modelo ofreciera recursos para procesar ese cuestionamiento de otra manera que no fuera la resistencia o el silencio. Es en el norte de México, donde esa crisis adquiere una expresión concentrada, y el apartado siguiente la examina.

1.2. El norte de México: trabajo, mandato y crisis

Para los hombres del norte de México, y particularmente para quienes habitaron y habitan las ciudades fronterizas del noroeste, la relación entre el trabajo y masculinidad tiene un peso histórico y cultural que la investigación regional de Óscar Hernández Hernández (2016) ha documentado. Él lo sintetiza en su balance de producción, es decir, el trabajo remunerado en el norte es “una representación histórica de los varones norteños, [...] una actividad física y cultural articulada con las identidades masculinas” (Hernández, 2016, p. 187), y lo hace con una lógica de doble filo, dado que “trabajar o chambear legitima a los hombres como proveedores, aunque por otro lado, no hacerlo también los cuestiona como tales” (Hernández, 2016, p. 184). La pregunta que articula Hernández en su investigación —¿Qué hace a un hombre, un hombre, en el norte?— tiene en el trabajo su respuesta más recurrente, porque ha sido históricamente la más legítima cuando se cumple y la más castigada cuando falta.

Así lo condensa el testimonio de Don José Pedro, un hombre mayor de la sierra de Sonora cuya concepción de la hombría documenta Guillermo Núñez Noriega (2014): para él, lo peor que puede hacer un hombre es “ser perezoso [flojo], no trabajador. Pregunta a cualquiera y te dirán lo mismo. Un vago no sirve de nada a nadie. No puede mantener a una familia; no impone respeto. ¿Qué puede ofrecer a su familia?” (Núñez, 2014, p. 35). Esa jerarquía moral, en la que el trabajo ordena el valor de un hombre frente a sus pares y frente a sí mismo, es un vestigio del pasado y una narrativa que atraviesa generaciones y que organiza, todavía hoy, los espacios donde los colaboradores de esta tesis se mueven y habitan.

El mandato se hereda en la experiencia concreta, se aprende haciéndolo, acompañando al padre, siendo reconocido por el grupo. Don José Pedro lo narra de la siguiente manera:

[...] por primera vez sentí que era un hombre cuando mi padre me llevó con él a trabajar en el campo, cuando me puso un sombrero y dijo: ‘Vale, vamos al maíz, a partir de ahora empezarás a ayudarme’. En ese momento me sentí realmente orgulloso. Orgulloso de acompañar a mi padre. Sentía que era como él de alguna manera. Incluso la comida que

cocinaba mi madre me sabía mejor, porque ahora me la estaba ganando (Núñez, 2014, p. 35).

El sombrero, la faena, la mirada del padre, todo funciona como un rito de paso que inscribe al hijo en el linaje de los que trabajan y, por tanto, de los que valen. La sanción para quien no entra en ese linaje es igualmente clara: quien no trabaja “un hombre porque tiene ‘eso’ [genitales], pero nada más que eso. Lo que se entiende como ‘un hombre’— un ‘hombre de verdad’—no, no lo sería” (Núñez, 2014, p. 35). El autor observa que, en este tipo de relatos, la hombría aparece como una lista de obligaciones: trabajar, proveer, no ceder, imponer respeto. Lejos de ser sólo una identidad es un sistema de rendimiento continuo que no admite pausa ni excepción.

Lo que ahí se describe es un modelo que se aprende generacionalmente y se refuerza en los espacios de socialización masculina, la cuadrilla, el rancho, la obra, la maquila, el grupo de pares. En esos espacios, los hombres aprenden que significa ser un hombre que trabaja, y aprenden a reconocerse y a reconocer a otros dentro o fuera de ese estándar. Esto es consistente con lo que Óscar Hernández, en un estudio con tres generaciones de varones sonorenses, documenta sobre como “el trabajo, al igual que la sexualidad, es un ámbito de adquisición de la hombría, formando parte de un aprendizaje cultural en esta región norteña” (Hernández, 2016, p. 185). El trabajo produce masculinidad y sostiene al hombre como hombre.

El problema más significativo para esta tesis emerge cuando ese modelo falla. En el norte de México, la economía no garantiza a todos los hombres la posibilidad de cumplir el mandato de proveedor, el empleo es precario, cíclico e insuficiente, y esa precariedad es la condición ordinaria de miles de varones en la región. Cuando el trabajo desaparece o se vuelve inalcanzable, desaparece con él el principal dispositivo a través del cual un hombre se reconoce y es reconocido como tal. Lo que queda son verdades frágiles sobre quién es y para qué sirve, culpas errantes que no encuentran nombre porque el modelo no ofrece ninguno, y una angustia que Óscar Hernández (2016) documenta cuando señala que el desempleo genera “crisis de la masculinidad, traducida en el deterioro de los estados de ánimo personales, pero también en conflictos domésticos ante la incapacidad de ser los proveedores económicos” (p. 186). Lo que esa frase describe es el efecto predecible de un modelo que ató la identidad masculina a una función que el sistema económico no siempre permite cumplir. Esa angustia es, en la mayoría de los casos, un grito invisible. Los

hombres la llevan a algún lugar, y ese lugar casi siempre tiene la forma de un espacio colectivo masculinizado.

Lo que Núñez Noriega (2014) captura en el monólogo de Raúl, quien es un hombre de cuarenta y cinco años que, bebido, abraza al etnógrafo en un callejón detrás de una cantina. Raúl explica que uno comienza a beber cuando pierde algo de su infancia, cuando acumula sentimientos que ya no puede expresar y aprende a cargar el dolor en silencio. Y en un momento más íntimo de esa misma conversación, describe esa carga como la sensación de llevar adentro a otro hombre que nunca habla. Ese hombre silencioso es el registro más honesto de lo que el mandato produce, es decir, olvidos recurrentes que no terminan de borrarse.

Lo que Juan Guillermo Figueroa Perea (2014) denomina masculinidades enajenadas ofrece un nombre conceptual para esa condición que el monólogo de Raúl expresa. El autor propone que los varones reproducen acríticamente los mandatos de género sin apropiarse de los medios de producción de su propia identidad, de modo que sus malestares quedan suspendidos en lo que él llama “los silencios masculinos” (p. 14): incapaces de formularse como experiencia reconocible fuera del registro del aguante, la ironía o la broma. La enajenación, en este sentido, es una descripción de un proceso estructural, es decir, el varón que ha internalizado el mandato como naturaleza propia queda escindido de su propia experiencia afectiva, sin recursos lingüísticos ni símbolos para nombrar lo que padece. El resultado es que sus malestares, aunque reales y concretos, son minimizados o desaprovechados como posibilidad de transformación, tanto por quienes lo viven como por quienes los observan desde afuera.

Este proceso es visible en los materiales que tanto Hernández Hernández (2016) como Núñez Noriega (2014) documentan en el norte de México. La angustia producida por el desempleo, que Hernández describe como un deterioro de los estados de ánimo personales sin nombre ni cauce institucional, y la imagen de Raúl llevando “adentro a otro hombre que nunca habla”, son la materialización empírica de lo que Figueroa Perea conceptualiza. Un varón cuya vida afectiva ha quedado colonizada por el mandato hasta el punto de que el malestar puede llegar a perder la pertenencia del grupo. La enajenación funciona, entonces, como la ausencia de sentimientos y como imposibilidad de reconocerlos públicamente, dado que el orden homosocial sanciona cualquier forma de vulnerabilidad.

En ese marco, la cancha del fútbol amateur y las tocadas hardcore son espacios de socialización o de reconocimiento y también lugares donde esa enajenación se administra colectivamente. Los hombres que ahí se encuentran llegan con un malestar que los espacios les devuelven en repertorio de formas legítimas: la competencia, el contacto físico, el insulto como afecto, la risa que clausura lo que no puede decirse de otro modo.

Lo anterior no remite únicamente a una dinámica simbólica. Sus efectos atraviesan el cuerpo y la vida material de manera concreta, la Estadística de Defunciones Registradas del INEGI (2025) muestra que los homicidios constituyen la sexta causa de muerte entre los hombres mexicanos y se concentran de manera desproporcionada entre los 15 y 54 años, precisamente el rango etario de los colaboradores de esta investigación. El dato no debe interpretarse como una relación casual directa entre determinadas prácticas discursivas y la violencia letal, más bien, permite observar un conjunto de disposiciones normativas asociadas a la socialización masculina que, en determinados contextos sociales, favorecen la legitimación del riesgo, la contención emocional y ciertas formas de exposición a la violencia como atributos valorados dentro del rol masculino. Detrás de la aparente normalidad de ciertos rituales masculinos, persisten formas de desgaste que se vuelven costumbre.

En Tijuana, ciudad fronteriza, la precarización laboral, la movilidad migratoria y economías permanentes de incertidumbre, la masculinidad se produce bajo condiciones de presión constante. Ahí, el mandato de dureza descende como abstracción ideológica y como experiencia concreta que organiza afectos, cuerpos y formas de pertenencia entre hombres. Lo que en la superficie aparece como camaradería, carrilla⁴ o simple convivencia masculina, guarda también soledades compartidas que raramente alcanzan a formularse fuera del registro de la broma o el silencio. La subjetividad masculina hegemónica se sostiene, entonces, mediante discursos explícitos y a través de esas ausencias que establecen qué puede decirse, qué debe soportarse y qué emociones quedan condenadas a permanecer fuera de escena.

⁴ El término *carrilla* es un regionalismo del habla coloquial fronteriza que designa una práctica de burla dirigida entre pares.

1.3. El fútbol amateur y el hardcore como espacios masculinizados

Los dos espacios que esta investigación analiza son, en su superficie fenoménica, mundos heterogéneos. Uno disciplina el cuerpo mediante el reglamento y el marcador como sentencia, jerarquizando a través del rendimiento; el otro lo intensifica por la vía del ruido y el contacto físico sin árbitro visible, produciendo orden y autenticidad subcultural. Sin embargo, bajo esta diferencia de superficie, el fútbol amateur y la escena hardcore comparten un sistema de género que los hace estructuralmente comparables. En ambos el cuerpo, el lenguaje y el afecto son dispositivos de producción de pertenencia masculina cuya eficacia se encuentra en lo no nombrado y declarado. Situarlos con detalle etnográfico es un acto hermenéutico, porque lo que ahí se dice y se hace tiene efectos, una estructura y un sistema que se aprende en colectividad.

1.3.1. El fútbol amateur en Tijuana

El fútbol que interesa a esta investigación es el que ocurre los viernes por la noche en una cancha sintética de barrio que se le ven los clavos en la alfombra, entre hombres que trabajan de lunes a viernes y guardan ese espacio semanal como si fuera un rito. Es el fútbol de las ligas amateur, el del equipo que lleva el nombre de la colonia, el de los uniformes sin patrocinador y los árbitros que a veces llegan y a veces no. Un espacio que se ha naturalizado como masculino.

Esa naturalización tiene historia, en México y América Latina, el fútbol amateur se fue constituyendo como espacio predominante masculino a lo largo del siglo XX, en articulación con procesos de migración interna, urbanización acelerada y formación de identidad de clase trabajadora. Piña Mata y Trejo Contreras (2022) documentan este proceso en Tijuana. Los autores mencionan que, los clubes de fútbol que surgieron desde la década de los cuarenta eran instituciones de arraigo para migrantes que llegaban desde distintos estados de la república y necesitaban espacios donde construir comunidad y pertenencia. El fútbol entonces es comprendido, como “el sedimento común de los migrantes para echar raíces en la región” (Piña y Trejo, 2022, p. 16). Ese proceso de arraigo no fue neutro con respecto al género. El fútbol popular funcionó, en

términos de Elias y Dunning (1992), como parte de un proceso civilizatorio que reguló las formas más extremas de violencia masculina sin suprimir la masculinidad como categoría organizadora del espacio. Las canchas se volvieron lugares donde la virilidad podía expresarse de forma controlada y socialmente legitimada. Como describe Frydenberg (2011), el fútbol amateur se instaló como “uno de los elementos constitutivos del mundo ‘natural’ de la vida cotidiana, tanto en el hogar como en los ámbitos casi exclusivamente masculinos” (citado en Piña Mata y Trejo Contreras, 2022, p. 8). La masculinización del espacio futbolístico fue producida en rutinas hasta volverse natural.

Lo que distingue al fútbol amateur, y lo vuelve particularmente relevante para el análisis de la subjetividad de la masculinidad hegemónica, es la centralidad del cuerpo como medio de legitimación. En el fútbol de barrio, de los viernes por la noche, el cuerpo es el único capital disponible: cuánto corres, cuánto aguantas, cuánto metes, qué tan bien das el pase. La jerarquía está en el desempeño corporal semanal, verificado y comentado por el grupo. Esta jerarquía opera según la lógica del habitus que Bourdieu (2007) define como “la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto” (p. 92), esto traducido al fútbol, en la cancha, los hombres llegan con los años de práctica, los golpes, las destrezas y los límites ya incorporados. Como señala Muñiz (2010) siguiendo a Mauss, las técnicas corporales son adquiridas socialmente, “modalidades de acción, secuencias de gestos, sincronías musculares orientadas hacia una finalidad precisa” (p. 7). En la cancha, la masculinidad se verifica en tiempo real a través del desempeño de ese conjunto de técnicas.

En la jerarquía corporal en el fútbol amateur, lo que cuenta tanto como el buen pase es el aguante. Caracterizado más adelante como competencia sedimentada frente a un entorno de violencia ordinaria, el aguante se desplaza aquí hacia el cuerpo propio: correr aunque estés cansado, jugar aunque estés lesionado, aguantar la banca sin quejarte. El aguante conecta directamente con el mandato masculino norteño trazado en las secciones anteriores, esto es, si Hernández (2016) documenta que, para los varones del norte de México trabajar equivale a ser hombre, el fútbol amateur prolonga esa lógica hacia el tiempo libre. Ambos, el mandato laboral y el mandato futbolístico, exigen un cuerpo que produzca, que resista y que no pida demasiado.

El partido semanal es, en términos de Collins (2009), una cadena de rituales de interacción que produce y distribuye energía emocional, establece jerarquías de reconocimiento y sedimenta disposiciones compartidas. El calentamiento, el partido, el vestuario o su equivalente digital en el grupo de WhatsApp, el análisis post-partido, cada momento es un eslabón de la cadena donde la masculinidad se actualiza, se confirma o se cuestiona. La eficacia de este ritual reside en que la percepción de las intensidades tiende a “fundirse en ellas y a reproducirlas miméticamente” (Citro, 2012, p. 81), esto es, el cansancio compartido, la euforia del gol, la frustración de la derrota se repite semanalmente y producen adhesión.

El tipo de vínculo que el fútbol amateur produce entre sus participantes tiene una gramática que no puede confundirse con la amistad ordinaria. Es una camaradería que opera, en los términos de Kaufman (1994), como esa “extraña combinación de poder y privilegio, dolor e impotencia” (p. 59). El afecto circula, pero solo en las formas que el código permite: el insulto como expresión de confianza, el apodo que permanece como marca de pertenencia. Lo que Kimmel (2008) identifica como el imperativo de “no ser percibido como débil, afeminado o gay” (p. 45) se expresa en el fútbol amateur como una interdicción sobre cualquier modalidad de afecto que no está mediada por la rudeza. El abrazo después del gol es legítimo porque ocurre en euforia colectiva; la preocupación sincera por un compañero lesionado suele disfrazarse de broma antes de salir. Esa economía afectiva, aparentemente espontánea, tiene una función disciplinaria que organiza lo que puede decirse, mostrarse y sentirse en el espacio de la cancha y sus extensiones digitales. Como señala Goffman (1981), “nuestra concepción del rol llega a ser una segunda naturaleza y parte integrante de nuestra personalidad” (p. 34), es decir, el rol del hombre que aguanta, que bromea, que no se queja, se naturaliza y pasa a sentirse como carácter.

En Tijuana, el partido del viernes es un espacio donde la identidad masculina, se reconstruye a través del desempeño corporal y el reconocimiento del grupo. Piña y Trejo (2022) observan que en Tijuana “el fútbol fue un pretexto para la identificación colectiva que a la postre marcó un ‘horizonte’ como gente de frontera, un nodo entre la mexicanidad y la migración” (p. 20), el equipo amateur sigue siendo un espacio de anclaje donde la masculinidad puede observarse con independencia, porque parece un juego, y porque el que no quiere seguir puede irse; puede

sostener sus jerarquías y sus mecanismos de sanción con mucho menos resistencia que cualquier institución formal.

1.3.2. La escena hardcore de Tijuana

El hardcore que interesa a esta investigación es el que ocurre un sábado por la noche en el patio trasero de una cervecería del centro, entre personas que se conocen de tocadas anteriores y que han hecho el trayecto desde Mexicali, Tecate, Ensenada o San Diego porque la banda que toca esta noche vale el viaje. Un espacio que también se ha naturalizado como masculino, que se presenta a sí misma como alternativo, horizontal e inclusivo, y que sin embargo organiza sus cuerpos, su lenguaje y su afecto de manera que reproducen, con otras estéticas, un sistema de género que en teoría buscan rechazar.

Esa tensión es tijuanense dado que, se nutre de la proximidad inmediata con San Diego, de donde provienen bandas, sonoridades y códigos estéticos que cruzan la garita en ambas direcciones, al tiempo que se afirma frente a esa misma influencia como producción propia. El hardcore en Tijuana se constituye así en la fricción entre la dependencia de la infraestructura cultural estadounidense y la necesidad de marcar una identidad fronteriza que no se reduzca a su reflejo. La tensión entre pertenencia y diferencia que organiza la escena reproduce, en clave sonora y corporal, la condición misma de la ciudad partida por el muro. Esa localización fronteriza es lo que distingue a la escena tijuanense de cualquier otra y la vuelve inseparable del territorio que la aloja.

El hardcore surge a finales de la década de los setenta como radicalización del punk británico, en un contexto de desindustrialización y desempleo juvenil. Lo que el punk inauguró como gesto de ruptura estética, el hardcore lo convierte en una propuesta más austera y físicamente demandante, con una ética DIY (*do it yourself*) que rechaza la mediación de la industria cultural. Esa ética tiene dos vertientes que Ross Haenfler (2006) ha analizado en el contexto *straight edge* (sXe). Por un lado, genera espacios donde los jóvenes pueden cuestionar mandatos de la masculinidad hegemónica; por otro lado, produce formas de hipermasculinidad que replican, en clave subcultural, los mismos mecanismos de exclusión que pretende rechazar. La escena

punk/hardcore llega a México en articulación con los procesos de urbanización y crisis económica de los años ochenta (Valenzuela Arce, 1997). Tijuana ocupó, y sigue ocupando, un lugar particular como ciudad fronteriza que recibe y filtra influencias culturales del norte antes de que estas lleguen al centro del país. Esa posición imprimió a sus escenas musicales un carácter bicultural que sigue siendo legible hoy en las tocadadas contemporáneas.

El uso de inglés como lengua parcial de la escena es una manera de posición que distingue a quienes conocen los códigos del *underground* anglosajón. El que la mayoría de los asistentes sea perfectamente bilingüe y sin embargo elija el inglés en ciertos contextos de interacción revela que la lengua funciona, como señala Maingueneau (2023), en condiciones ideológicas que la preceden, es decir, hablar en inglés sobre una banda de Sacramento es menos un acto comunicativo que un acto de demarcación identitaria. La pertenencia a la escena se encuentra en saber cuándo y cómo usar esos registros.

La escena hardcore contemporánea de Tijuana opera en colectivos informales, el colectivo HC⁵ es uno de ellos. Sus tocadadas ocurren en bares y espacios alternativos (Border Psycho Cantina, Moustache Bar, Nómada, Republica Hops), espacios pequeños y nocturnos donde el calor se concentra con rapidez y la proximidad física entre los cuerpos es ineludible desde el primer minuto. Es frecuente la presencia de bandas de Estados Unidos, lo que refuerza la circulación transfronteriza que caracteriza a la escena.

El núcleo de cada tocada es el mosh pit. El mosh pit es la zona que se abre frente al escenario cuando la música comienza, obedece a reglas no escritas de una precisión considerable, por ejemplo: quien cae, se levanta, quien empuja sin intención de daño, pide disculpas después de la canción. Esas reglas se aprenden en la participación repetida, en los cuerpos de quienes ya saben moverse ahí y cuya presencia funciona como modelo tácito para quienes llegan por primera vez. Ese aprendizaje es, como el de la cancha del fútbol, una técnica del cuerpo en el sentido de Mauss, es decir, una modalidad de acción adquirida socialmente que se vuelve disposición incorporada con la repetición, sedimentada en el habitus de quien lleva años en la escena. La diferencia entre quien moshea con soltura y quien todavía no sabe es inmediatamente legible para los demás

⁵ Se utilizarán las siglas HC para garantizar la confidencialidad y el anonimato de los participantes.

asistentes, y organiza posiciones de reconocimiento dentro del espacio de la misma manera que el rendimiento corporal organiza jerarquías en la cancha.

Desde el modelo discurso-cuerpo-afecto que orienta esta investigación, el mosh pit es el espacio donde las tres dimensiones se co-constituyen de manera más comprimida. En el plano corporal, se observan las disposiciones que definen quién pertenece y quién está aprendiendo todavía. En el plano afectivo, genera la energía emocional que Collins (2009) asocia a los rituales de interacción, una intensidad amplificada por el volumen de la música que liga a los participantes entre sí y produce una sensación de pertenencia que el cuerpo registra antes que la conciencia. En el plano discursivo, el mosh pit está rodeado de un vocabulario que regula participación: “*abre esa madre joto*”, expresiones que, pronunciadas como camaradería o desde el escenario, convierten la disposición a entrar al mosh pit en una prueba de virilidad cuya negación tiene un costo simbólico inmediato. La repetición mensual de esas intensidades produce, como en el fútbol, adhesión duradera al grupo y a la forma de ser hombre que el espacio habilita.

La presencia femenina en la escena es minoritaria, sin embargo, no es una exclusión declarada; el discurso de la escena se presenta como inclusivo, y en ocasiones algunas mujeres entran al mosh pit con plena competencia. Pero el espacio del performance corporal, ritual y afectivo ha sido construido desde la masculinidad, y esa construcción produce efectos reales independientemente de las intenciones declaradas de sus participantes. Como señala Merarit Viera (2016), las mujeres que participan en escenarios de rock en ciudades fronterizas deben “negociar constantemente y de múltiples maneras su carácter de sujetos de enunciación más allá de mero adorno” (p. 197), una negociación que no es necesaria para ningún varón que entra al mismo espacio. La escena, en este nivel contextual, se organiza en torno a una norma corporal y afectiva calibrada para varones, sobre la cual el análisis empírico permitirá precisar los mecanismos concretos de regulación.

La homosociabilidad de la escena se extiende más allá de las tocaditas a través del grupo privado de Instagram, donde circulan anuncios de eventos, fotografías y comentarios posteriores a cada show. A diferencia del chat de WhatsApp del equipo de fútbol, el contenido explícitamente sexualizado es menos frecuente, en parte porque hay participación femenina, pero los mecanismos de pertenencia operan con lógicas comparables, esto es: quien conoce las bandas, estuvo en la

tocada y puede comentar sobre ello con el vocabulario del grupo refuerza su posición; quien no participó queda temporalmente en los márgenes. La comunidad digital complementa y prolonga la presencia física, asegurando que la pertenencia a la escena tenga continuidad entre evento y evento.

Lo que hace a la escena hardcore un espacio masculinizado es que sus códigos de pertenencia, sus rituales de validación y su economía afectiva han sido contruidos desde una masculinidad hegemónica y reproducen su lógica, aunque nadie lo declare como propósito. En el hardcore como en el fútbol, la masculinidad hegemónica opera como fondo desde el cual se lee todo lo demás, como señala Connell (2015), siempre en oposición a la feminidad, y esa oposición se administra cotidianamente a través de lo que se valora y de lo que se devalúa mediante el insulto. Es un hábito que se aprende sin que nadie lo enseñe, y que produce sus efectos precisamente porque se experimenta como cultural. La lógica que ambos espacios comparten hunde sus raíces en una ciudad, esa ciudad es la materia del apartado siguiente.

1.4. Tijuana como configuración fronteriza

Tijuana es la condición que hace posible esta investigación, lo que el norte de México les hace a los varones jóvenes, como se planteó en el apartado anterior, adquiere aquí una forma específica, a saber, la de una masculinidad producida en la fricción permanente entre dos órdenes culturales que no se resuelven en ninguno de sus lados. Este apartado examina tres condiciones que organizan esa especificidad local, es decir, la economía de la precariedad y el desplazamiento del rol proveedor, la tensión cultural transfronteriza y la cotidianidad de la violencia como paisaje habitual de los hombres jóvenes tijuanenses. Las tres condiciones se articulan produciendo el suelo material y simbólico sobre el que los espacios que esta tesis analiza cobran sentido.

1.4.1. El suelo económico: maquiladora, precariedad y reconocimiento desplazado

La economía de Tijuana es inseparable de su condición fronteriza. Desde los años sesenta, la ciudad se configuró como polo de atracción de inversión extranjera bajo el modelo maquilador, a saber, una forma de producción que descansa en la contratación de mano de obra de bajo costo para el ensamble de productos destinados al mercado norteamericano. Lo que ese modelo produjo en términos de género, como señala Gloria Anzaldúa (1987) en su lectura sobre la frontera norte, es que la maquiladora incorporó de manera masiva a las mujeres al trabajo remunerado: “una cuarta parte de todos los mexicanos trabajan en maquiladoras; la mayoría son mujeres jóvenes” (p. 11). Mientras las mujeres entraron al mercado laboral formal, muchos hombres quedaron desplazados hacia empleos precarios, informales o simplemente fuera del mercado. Este desplazamiento erosionó el monopolio masculino de la proveeduría económica que, como documenta Óscar Hernández (2016) en el norte de México, es el eje sobre el cual se construye históricamente la legitimidad de los varones ante sus pares y ante sí mismos.

Este desplazamiento, lejos de producir un reconocimiento social equitativo, produjo una crisis de identidad masculina. Los hombres jóvenes de Tijuana se mueven en un mercado laboral que combina empleos fabriles de baja calificación, economía informal, trabajo por cuenta propia y, con frecuencia, desempleo cíclico. El mandato de ser proveedor, incorporado desde la infancia como condición de hombría, choca con una estructura económica que no lo garantiza. Cuando el mercado laboral falla en ofrecer el reconocimiento que el mandato promete, opera el desplazamiento ya descrito: la cancha del viernes y las tocadas del sábado quedan como respuestas situadas a una economía que no ofrece al varón joven tijuanaense otro lugar donde ser reconocido.

1.4.2. La herida que no cierra: tensión cultural transfronteriza

Tijuana es una ciudad que en el imaginario aparece como si no perteneciera a ningún lado y esa condición, que con frecuencia se describe eufemísticamente como “hibridez”, es en realidad una forma de tensión permanente entre dos sistemas de clasificación cultural que coexisten. García Canclini (1990) propuso, que las culturas contemporáneas son resultados de procesos de hibridación donde elementos de distintos orígenes se combinan. En Tijuana, esa hibridación se

produce bajo la presión asimétrica de un país del norte global que ocupa el otro lado del muro y cuyo poder económico, cultural y simbólico organiza el horizonte de aspiraciones de sus habitantes.

Anzaldúa (1987) nombró esa condición con una imagen que conserva su potencia analítica cuatro décadas después, la frontera es “una herida abierta donde el tercer mundo roza al primero y sangra” (p. 3). Lo que Anzaldúa describe es una condición subjetiva, una forma de habitar el mundo sin terminar de pertenecer a ninguno de esos lados. Para los hombres jóvenes tijuanenses, esa condición tiene consecuencias específicas en la construcción de la masculinidad. En consecuencia, el modelo de hombría que llega del norte coexiste con el modelo mexicano anclado en el aguante y ninguno de los dos termina de imponerse; ambos presionan simultáneamente, produciendo una masculinidad que Valenzuela Arce (1988:1997) ha documentado en las culturas juveniles tijuanenses como una forma de identidad que se construye precisamente resignificando elementos de ambos lados.

El registro de campo documenta dicha cuestión. En las tocaditas observadas, se registra que “muchos tijuanenses con una identidad híbrida entre lo gringo y lo mexicano, incluso entre ellos hablan en inglés cuando saben hablar perfectamente el español”. El spanglish es la forma concreta en que la tensión fronteriza se encarna en el habla cotidiana y, al hacerlo, traza una demarcación de pertenencia que solo existe en Tijuana. Los insultos bilingües en Tijuana convocan simultáneamente la autoridad de la escena norteamericana y el repertorio de regulación homosocial mexicano, acumulando en un solo gesto una doble carga simbólica que ninguno de los dos sistemas por separado podría producir.

En el fútbol, la tensión fronteriza se expresa de otra manera. El cruce cotidiano de la línea es la condición de vida de miles de tijuanenses, y el equipo que esta investigación observa la lleva inscrita en su composición y en su nombre. La masculinidad que se produce en ese equipo es, también, la masculinidad de hombres que viven en ambos lados sin terminar de instalarse en ninguno, que son de aquí porque ya no son de ningún allá. Esa condición de habitar sin terminar de pertenecer, moverse entre dos órdenes sin que ninguno ofrezca un lugar fijo, es también una forma de habitar la frontera y sus riesgos.

1.5. Violencia como paisaje ordinario: aguante y negociación con el peligro

La tercera condición que define la especificidad de Tijuana es la normalización de la violencia como parte del entorno cotidiano de sus hombres jóvenes. Esto no significa que todos los tijuanenses estén directamente involucrados en la violencia criminal, sino que la violencia como posibilidad siempre presente organiza el entorno en que se mueven y condicionan las disposiciones con que responden a él. Sayak Valencia (2010) ha propuesto que la frontera norte de México opera bajo una lógica que denomina capitalismo gore, donde la violencia extrema deja de ser excepcional y se convierte en parte del funcionamiento ordinario de la economía y la vida social, produciendo una normalización del riesgo en la experiencia cotidiana de sus habitantes. La frontera, en esta lectura, no solo separa dos países, separa dos regímenes de valor sobre la vida humana, y quienes la habitan aprenden a moverse dentro de esa diferencia.

Los datos permiten dimensionar ese paisaje. El INEGI (2025) registra que los homicidios constituyen la segunda causa de muerte en hombres en Baja California, solo por detrás de las enfermedades del corazón. A nivel nacional, la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH, 2021) sitúa a Baja California con una prevalencia de violencia contra las mujeres del 69.25 por ciento a lo largo de la vida, lo que habla de un entorno donde la violencia atraviesa múltiples dimensiones de la vida social, no exclusivamente la asociada al crimen organizado. Un entorno así produce también modos de ser masculinos adaptados a la amenaza, disposiciones que aprenden a no quebrarse porque quebrarse tiene costos reales. El mandato de la hombría se sedimenta sobre un suelo donde la violencia es, en efecto, posible. En ese entorno crecen y se socializan los hombres jóvenes que esta investigación analiza.

En ese contexto, el aguante adquiere una dimensión que va más allá de la performance masculina. Cuando Magazine y Varela (2005) analizan el aguante en las barras futboleras mexicanas, lo describen como una disposición a resistir y a soportar, distingue a quien verdaderamente pertenece de quien solo está de paso. En Tijuana, esa disposición tiene un anclaje material concreto que la lógica del capitalismo gore ayuda a precisar. Bajo un régimen donde la violencia es una negociación real con un entorno donde la violencia puede presentarse en cualquier momento y donde la capacidad de no quebrarse tiene consecuencias prácticas. El aguante, en este

sentido, es también una competencia de supervivencia sedimentada culturalmente, quien la posee puede pertenecer al círculo social. El aguante en el mosh pit o en la cancha condensa, en forma ritualizada y relativamente controlada, esa misma capacidad de resistencia que el capitalismo gore exige cotidianamente en las calles. Los hombres que entran al mosh pit y aguantan los golpes, o que juegan lesionados sin quejarse, están ejecutando una performance y están actualizando disposiciones que el entorno ha ido sedimentando como necesarias.

El diario de campo registra esta dimensión en momentos que aparecen como menores pero que condensan el paisaje de fondo. Al cierre de la temporada de fútbol, en noviembre, registré: “el eco distante de música nortea se mezcla con sirenas de policía, algo bastante común en la avenida 20 de noviembre”. La normalidad de ese sonido es en sí misma un dato sobre el entorno en que estos hombres construyen su masculinidad y no se necesita nombrar el narco para sentirlo.

Las tres condiciones descritas, es decir, la precariedad económica que desplaza el reconocimiento hacia la cancha y el mosh pit, la tensión cultural transfronteriza que produce una identidad masculina que no termina de resolverse en ninguno de los dos lados y la violencia normalizada como paisaje cotidiano que convierte el aguante en algo más que pose, son el suelo que le da sentido a las escenas que se analizarán en el siguiente capítulo; sin ellas, podrían leerse como anécdotas de grupos peculiares. Con ellas, lo que ocurre en los espacios analizados es la forma específica en que Tijuana exige y produce, en sus hombres jóvenes, ciertos modos de ser, de hablar y de pertenecer. Sobre ese suelo, dos comunidades masculinas de Tijuana construyeron sus propios rituales de pertenencia, y los apartados siguientes las describen.

La lectura conjunta de ambos espacios resulta simultáneamente productiva. Permite observar cómo una misma lógica de producción de pertenencia masculina se actualiza en registros distintos. Lo que cambia es la forma situada de la prueba; lo que persiste es la articulación entre lenguaje, cuerpo y afecto como mecanismo de reconocimiento y jerarquización entre varones. En ese sentido, en las dos escenas la homosociabilidad masculina encuentra formas específicas de reproducirse y volverse experiencia.

1.6. El Sánchez FC

El Sánchez FC es un equipo de fútbol siete amateur con sede en Tijuana, cuyos jugadores provienen en su mayoría de la Colonia Sánchez Taboada, una zona ubicada en el sector suroeste de la ciudad. El nombre del equipo condensa esa pertenencia territorial: “Sánchez” nombre de la colonia, “FC” como sufijo que evoca la nomenclatura de los clubes europeos; un gesto de apropiación simbólica que convierte un barrio con historia de estigmatización en referente de identidad colectiva. La colonia tiene su propio origen en los procesos de reordenamiento urbano de Tijuana. En 1972, la zona conocida popularmente como “cartolandia”, un asentamiento en el lecho del río habitado por familias migrantes de distintos estados del país, fue desplazada hacia los terrenos que hoy ocupan las colonias Sánchez Taboada, como parte de un reordenamiento urbano que, según diversas fuentes, se aceleró tras el desbordamiento de la presa. Ese origen en el reacomodo y en la precariedad inicial dejó una marca de estigma que perduró por décadas y que el equipo convierte, al nombrar con ese nombre, en fuente de orgullo local.

El trabajo de campo con el equipo se desarrolló entre febrero y diciembre de 2025, en paralelo a la observación de la escena hardcore. Actualmente, el equipo participa en la liga amateur que organiza NovoFut, un complejo de canchas sintéticas ubicado en la Colonia 20 de Noviembre, donde los partidos se disputan los viernes por la noche. Las instalaciones responden a la lógica del circuito amateur tijuanense, esto es, césped artificial con señales de uso intensivo, iluminación artificial, tribuna metálica reducida y árbitros cuya asistencia es habitual. El perfil de los jugadores oscila entre los veinte y treinta y cinco años aproximadamente, con trayectorias laborales, familiares y de procedencia heterogéneas. En términos de composición interna, el equipo distingue entre sus integrantes que fundaron y construyeron la identidad del equipo y los llamados talacheros, jugadores contratados por partido a quienes el coach remunera entre trescientos y ochocientos pesos por actuación. Esa incorporación de jugadores de nómina tensionó la cohesión interna del equipo durante la temporada observada, poniendo en evidencia que la pertenencia al grupo se adquiere con una historia de lealtad que los talacheros, por definición, aún no podían acreditar.

El coach ocupa una posición particular dentro del equipo, él cruza la frontera diariamente para trabajar en su taller mecánico en lado estadounidense y regresa a tiempo para partidos y

entrenamientos. Su autoridad es una combinación de solvencia económica, disponibilidad cotidiana y un estilo de liderazgo fraternal que genera respeto sin imponerlo. Esa forma de ejercer jerarquía produce un clima particular, en donde los jugadores acatan sus indicaciones desde la confianza, no desde la subordinación. La figura del coach encarna, en escala reducida, la misma tensión que Oscar Hernández (2016) documenta en el norte de México entre el mandato del proveedor y las condiciones concretas de un mercado laboral transfronterizo, es decir, alguien que cumple un mandato de manera cabal y cuya autoridad descansa, precisamente, en esa capacidad de cumplir.

La vida del equipo se extiende más allá de la cancha a través de un grupo de WhatsApp activo durante toda la semana. Allí circulan convocatorias, confirmaciones de asistencia, análisis pospartido y un flujo constante de contenido que incluye imágenes y GIFs de carácter sexual explícito, compartidos con la regularidad de un saludo cotidiano. El grupo registra también los conflictos internos a mediados de la temporada observada, una fractura en la dinámica del equipo llevó a que varios miembros fueran dados de baja del grupo; en cuestión de minutos se creó un nuevo grupo bajo el mismo nombre, con los mismos integrantes, a excepción de quienes habían generado el conflicto. La comunidad se reconstituye y el chat reinicia con los mismos rituales. Los partidos son transmitidos en vivo por Facebook y YouTube, lo que convierte cada encuentro en una actuación pública registrable con consecuencias para la reputación individual dentro del circuito amateur tijuanaense. El equipo tiene visibilidad, aunque no siempre positiva. En el circuito de NovoFut, su historial incluye expulsiones y vetos por incidentes dentro del campo, lo que señala que la intensidad que caracteriza sus interacciones no se limita al plano simbólico.

1.7. Crew Hardcore Fronterizo

El crew de hardcore fronterizo es un colectivo de Tijuana formado por jóvenes adultos, en su mayoría hombres de entre veinte y treinta y cinco años, que asiste de manera regular a los conciertos del circuito hardcore local y mantiene una comunidad activa a través de un grupo privado de Instagram. El colectivo se creó en 2023, su existencia se sostiene en la asistencia

sostenida a los shows, en el conocimiento compartido de los códigos de la escena y en una disposición corporal, afectiva y discursiva que define quién pertenece y quién está en proceso de aprender. El fundador del crew tiene su propia banda, lo que sitúa al colectivo en el nodo donde el público y la producción musical se tocan, no únicamente son espectadores, son parte del tejido que mantiene la escena en funcionamiento y le confieren una legitimidad particular dentro del circuito.

Los shows observados durante el trabajo de campo se realizaron entre febrero y diciembre de 2025 en distintos recintos del centro de Tijuana: el Border Psycho Cantina, Moustache Bar, Alta Brisa, República de Hops. Estos lugares son pequeños, nocturnos y con capacidad para entre ochenta y doscientas cincuenta personas, lo que produce una proximidad física entre los asistentes que es al mismo tiempo condición del espectáculo y generador de su dinámica social. La asistencia de bandas procedentes de California, Arizona, Florida y Minnesota es frecuente, lo que convierte a Tijuana en un nodo del circuito underground transfronterizo y refuerza la identidad bicultural de sus participantes, un concierto donde la mayor parte del público habla español y el inglés circula como códigos de pertenencia cultural.

La identidad del colectivo es informal, en el grupo de Instagram se anuncian los eventos con anticipación, se coordina la asistencia y se porta la camiseta del crew como señal de cohesión visible en el espacio. Existen mecanismos de regulación que operan sin necesidad de hacerse explícitos. Quien falta con frecuencia, quien desconoce los códigos del mosh pit o quien no puede sostener la presencia esperada queda posicionado en los márgenes del colectivo sin que nadie deba señalárselo. La pertenencia se aprende en la participación repetida y se verifica en la misma. El único episodio de exclusión formal documentado durante el trabajo de campo fue la expulsión de un integrante por comentarios racistas y misóginos dirigidos a una participante de origen asiático en el chat del grupo. La respuesta del colectivo fue inmediata y el miembro fue retirado sin deliberación.

Lo que distingue a este colectivo de otros grupos de asistencia al hardcore local es la articulación entre presencia sostenida, producción musical y organización digital que le confiere continuidad y visibilidad dentro de la escena. No es una pandilla ni una organización formal, pero tampoco es simplemente un grupo de amigos que asisten a los mismos shows. Es una comunidad de pertenencia donde la masculinidad se produce en registros que, aunque se presentan con estética

alternativa, no están exentos de los mecanismos de regulación que operan en otros espacios de homosociabilidad. La tensión entre el discurso declarado de horizontalidad e inclusión y las prácticas concretas de validación que el colectivo reproduce es, precisamente, lo que convierte en un caso analíticamente fértil.

Situado el contexto que produce el material empírico, corresponde precisar las categorías que permitirán leerlo: masculinidad hegemónica, homosociabilidad, lenguaje sexista, ritual, afecto y subjetividad. El capítulo siguiente se desplaza, por tanto, desde las condiciones que hacen posible estos espacios hacia los conceptos que permiten comprender cómo, en sus bromas, apodos, mandatos, silencios y golpes, se produce una subjetividad masculina hegemónica situada.

CAPÍTULO II. ¿CÓMO SE FABRICA PERTENENCIA? MASCULINIDAD, HOMOSOCIABILIDAD Y JERARQUÍAS

Este capítulo tiende el andamiaje desde el que se sostiene esta investigación. Las categorías que aparecen aquí: el sistema sexo/género, las masculinidades, la homosociabilidad, el lenguaje sexista, la articulación entre cuerpo, ritual e interacción, así como también el modelo operativo discurso-cuerpo-afecto. Estas herramientas de análisis pretenden responder a la pregunta que guía esta investigación: ¿Cómo opera el lenguaje sexista como mecanismo de pertenencia, sanción y jerarquización en dos espacios de homosociabilidad masculina? Para responder eso, el capítulo atraviesa varias tradiciones; el feminismo socioconstructivista, los estudios críticos sobre hombres y masculinidades, los estudios culturales y la sociología. Tomando de cada una lo que funciona para dilucidar el fútbol amateur y el hardcore en Tijuana como espacios donde la masculinidad se produce en tiempo real.

Antes de comenzar me gustaría comentar algunas precisiones que considero importantes y leer cada apartado entendiendo que el lenguaje funciona como territorio y como todo territorio, tiene dueños, fronteras y métodos para expulsar a quienes no pertenecen. La postura teórica que orienta este análisis se inscribe en los estudios críticos sobre hombres y masculinidades (CSMM) y sobre el paradigma de los Estudios Culturales socio-constructivista, lo que significa que la masculinidad es una producción, esto es, una posición relacional que se genera y regenera en interacciones concretas, que necesita reafirmarse precisamente porque nunca termina de fijarse. Me refiero a homosociabilidad masculina como esfera de reconocimiento recíproco cuya gramática moral distribuye estima social selectivamente, reforzando la dignidad de quienes cumplen los códigos del grupo y degradando a quienes los transgreden y la función de la exclusión de lo femenino forma parte constitutiva del orden social. El género, en este marco, opera como tecnología social, que organiza jerarquías, distribuye reconocimiento y traza fronteras entre lo que cuenta como sujeto legítimo y lo que queda fuera de esa contabilidad.

El lenguaje, entonces, es por supuesto un medio expresivo, sin embargo, también participa activamente en la construcción de realidad y en la regulación de pertenencias. Lo que se habla en círculos deportivos o musicales refleja una identidad preexistente que se fábrica, administra y

vigila. En este sentido, el lenguaje funciona como mecanismo de control simbólico cuando encoge el vocabulario disponible, simplifica el debate y naturaliza jerarquías hasta volverlas invisibles.

Los dispositivos culturales transmiten información sobre el mundo y producen el mundo que luego parecen simplemente describir. El orden patriarcal se instala en la frecuencia de lo cotidiano. El fútbol y el hardcore son escenas de alta densidad ritual y afectiva donde la masculinidad se fabrica en tiempo real, ante testigos con consecuencias. Dentro de las escenas encontramos comunidades de pertenencia donde el lenguaje sexista opera menos como opinión y más como moneda de cambio, se usa para pagar la entrada, para demostrar que se pertenece, para señalar quién sobra. Lo que se dice en esos espacios es la condición de posibilidad de esa identidad, sin ese repertorio, no hay sujeto.

El vínculo entre ciertas culturas futboleras británicas y las escenas punk tiene una base sociohistórica. Ambas pueden leerse como respuestas distintas y a la vez homologadas, a una misma coyuntura de desindustrialización, desempleo juvenil, fragmentación comunitaria y erosión de los soportes tradicionales de identidad obrera. A finales de los setenta, la recesión y el desempleo habían empujado a Gran Bretaña a una crisis social y política profunda donde la juventud cargó con el peso de ese proceso; así lo ilustra, desde la crítica cinematográfica, el análisis de Savage (2008) hace del film *This Is England* del director Meadows (2006) como documento de ese contexto. Distintas reconstrucciones periodísticas coinciden en ubicar a la ¡Oi!, ⁶ la cultura skinhead y el fútbol de las calles como expresiones de una misma lógica juvenil obrera de Gran Bretaña. Petridis (2010) subraya que la Oi! articuló coros de grada, identidad de clase y estética callejera, al tiempo que fue rápidamente leída a través de la violencia futbolera; Spence (2022) insiste en que su arraigo se dio entre juventudes trabajadoras y con frecuencia desempleadas en la primera etapa del thatcherismo. En suma, la sociabilidad skinhead circula precisamente entre estaciones, esquinas y fútbol llanero como veremos más adelante.

En ese contexto, el cuerpo, la territorialidad, el estilo y la intensidad afectiva funcionaron como dispositivos de pertenencia y de recomposición. La lectura crítica de estas dos formas de

⁶ La expresión ¡Oi! Proviene del cockney de Londres y es una forma coloquial de llamar la atención, es como decir “¡Oye! Fue popularizado por la banda Cocknney Rejects, esta expresión se centra en la realidad de la calle, el orgullo de barrio y la solidaridad de clase.

subcultura tiene anclaje en el lenguaje y en cómo se presenta el cuerpo en un equipo de fútbol siete amateur y en las tocaditas de hardcore donde se practica el mosh pit. En estos espacios la misma energía que desafiaba al orden establecido se volcaba hacia adentro para disciplinar a las mujeres, expulsar a los disidentes y cerrar filas alrededor de una masculinidad que se sentía amenazada. Esta lógica que planteo la sustento en la identidad que se construye sobre la base de la pertenencia a un grupo, la frontera que excluye se vuelve tan vital como la que incluye. El insulto sexista en ese contexto es lo que mantiene la cohesión cuando parece disolverse y para comprender la lógica que sostiene esas prácticas, conviene detenerse en el andamiaje conceptual que las hace legibles: el sistema sexo/género.

2.1. Sistema sexo/género

Este apartado no busca agotar la genealogía del género ese sería otro proyecto más vasto y quizás más paciente. Lo que interesa es algo más quirúrgico, es decir, extraer de esa tradición las herramientas que permitan entender cómo la masculinidad se fabrica mediante la socialización, y cómo ocurre entre relaciones de poder que la sostienen. El hilo que guía este recorrido es desde la crítica feminista al esencialismo, es decir, la idea de que el género describe una naturaleza fija e inevitable, hacia la comprensión del género como relación, como práctica, como algo que se hace antes que algo que se es y, de ahí, al análisis de la masculinidad como formación histórica se mantiene mediante normas, rituales y mecanismos de corrección que operan cotidianamente. Esto permite ver el lenguaje sexista de otro modo: como una práctica social con función estructural, que organiza pertenencias, distribuye jerarquías y regula las formas en que el reconocimiento circula dentro de los espacios de homosociabilidad masculina.

Joan Scott (2008) y Teresita de Barbieri (1993) coinciden en que la crítica feminista consistió en cuestionar las condiciones mismas desde las cuales ese archivo fue construido, las operaciones silenciosas que decidieron qué contaban como saber y quién contaba como sujeto. Scott (2008), lo nombra así, “la historia de las mujeres se caracteriza por tensiones extraordinarias: entre la política práctica y la erudición académica” (Scott, 2008, p. 35).

Si la teoría social se organizó históricamente sobre la experiencia masculina como referencia implícita de lo humano, entonces ampliar el repertorio de sujetos estudiados no resuelve nada, solo reproduce el problema con más rostros. Lo que se vuelve necesario es otra operación, desarticular las condiciones epistemológicas que convirtieron esa referencia en normas. Scott lo señala: “los hombres podían verse como un grupo más de actores históricos” (Scott, 2008, p. 37). Su particularidad fue leída como universalidad, y eso es exactamente el problema.

Teresita de Barbieri (1993) llega al mismo núcleo desde otro ángulo; cuando las disciplinas no pueden pensar la subordinación, o cuando la procesan bajo esquemas que la naturalizan, el problema es de categorías. La fórmula es que “no había información suficiente” (De Barbieri, 1993, p. 145), y los marcos disponibles “o bien no trataban la desigualdad entre varones y mujeres o bien la justificaban” (De Barbieri, 1993, p. 145). Esto registra un bloqueo estructural en el interior mismo del pensamiento disciplinar.

Este giro teórico desplaza el análisis desde la esencia hacia la relación de poder, y en ese desplazamiento, menciona De Barbieri (1993), que las desigualdades no pueden explicarse con categorías heredadas como la clase o el funcionalismo cuando éstas dejan intacta la naturalización de la diferencia sexual. Por eso, sostiene que “la subordinación que afecta a todas o casi todas las mujeres es [...] cuestión de poder” (De Barbieri, 1993, p. 146). La subordinación femenina responde a la organización histórica del poder, algo que se produce, se sostiene y puede ser interrogado.

La ruptura sintetizada por Simone de Beauvoir en “no se nace mujer; se llega a serlo” (De Beauvoir, 2015, p. 371) vuelve insuficiente al determinismo biológico como explicación total y desplaza la feminidad hacia el terreno de los procesos históricos, esto es, la educación, la socialización y la cultura. La noción del patriarcado fue clave para nombrar esa trama, pues permitió nombrar la dominación masculina como un orden social relativamente estable, y no solo como una suma de hechos aislados. Celia Amorós (1994) lo define como “[...] una especie de pacto interclasista, metaestable, por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se autoinstituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres” (p. 27). Los sujetos no son meros efectos de una estructura que los determina sin resto, también buscan volverse capturables, ajustarse a formas de reconocimiento que los vuelvan inteligibles dentro de un orden

que no eligieron pero que habitan. La utilidad de la categoría aumenta precisamente cuando deja de nombrar solo una estructura general y pasa a examinar los mecanismos concretos que producen obediencia y legitimidad en la vida cotidiana.

La distinción entre sexo y género se vuelve relevante precisamente porque impide confundir materialidad corporal con destino social. No son la misma cosa, aunque el orden social haya trabajado sistemáticamente para que parezcan serlo. Como advierte Marta Lamas “[...] si imaginamos las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas [...], veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más en realidad biológica, una realidad simbólica o cultural” (Lamas, 1994, p. 10). Lo que se presenta como naturaleza es, en gran medida, una operación cultural que se ha vuelto tan sedimentada que ya no parece operación sin hecho.

Sin embargo, la realidad del sexo biológico presenta una complejidad. La clasificación en dos casillas excluyentes responde más a una necesidad funcional del sistema social por mantener roles diferenciados y estables, que a una descripción de la variabilidad corporal observada empíricamente. El binarismo tiene una dirección en la construcción cultural de lo “masculino” y lo “femenino” que ha funcionado para organizar la vida social en función de la reproducción, justificación y las desigualdades entre los sexos. El binarismo sexual entonces, impone reglas sobre cómo debemos ser, desear y vivir nuestros cuerpos, pero no consigue controlar toda la diversidad que existe en la experiencia humana y en el deseo.

Los cuerpos intersex se presentan como expresiones intensivas de una diferencia que nunca fue homogénea. Leído así, el problema de la intersexualidad es un tema de fractura para el binarismo, porque este necesita sus bordes nítidos para funcionar. Como señala Eva Alcántara “La casuística intersex fractura la certidumbre de que las formas genitales, observables al nacimiento, son el ancla natural de una serie de eslabones que terminarían conformando identidades coherentes, estables y bien adaptadas a los requerimientos socioculturales” (2013, p. 190). La existencia de cuerpos que no caben en esos bordes revela que la claridad del sistema fue natural e impuesta mediante su propia repetición.

El orden que clasifica los cuerpos en dos sexos sostiene sobre una operación simbólica que Alcántara (2013) describe como “una lógica de dicotomía excluyente: es niño o niña, será hombre o mujer” (p. 191). Por eso reconocer la intersexualidad es, por tanto, más que un gesto inclusivo. Es una irrupción crítica que obliga a reabrir los archivos del pensamiento moderno y a poner en cuestión el orden simbólico que ha sostenido la ficción de dos sexos únicos, definidos y completos, “la aparente estabilidad de la diferencia sexual se produce a partir de la ceremonia de reiteración que ha sedimentando un horizonte bajo el cual la vida es posible” (Alcántara, 2013, p. 191). Desmontar esa ficción significa liberarla de su clausura binaria, permitir que la diferencia opere, y abrir a formas de existencia que no puedan ser anticipadas por el lenguaje heredado.

Desde esta perspectiva, Paul B. Preciado (2003) recupera a Monique Wittig para señalar algo que reorienta el análisis; la heterosexualidad se ve como “un régimen político, que forma parte de la administración de los cuerpos y la gestión calculada de la vida” (Preciado, 2003, p. 158), una tecnología de gobierno que organiza los cuerpos, distribuye posiciones y produce sujetos que se ajustan, con mayor o menor fricción, a las formas de vida que el sistema puede reconocer, sin que quienes los habitan lo perciban necesariamente como imposición. El sexo es una realidad material, pero esa materialidad no es absolutamente dicotómica. La insistencia en dividir a toda la humanidad en dos categorías estancadas responde más a una lógica simbólica y política que a un hecho natural. Son las normas las que traducen, lo estabilizan y lo jerarquizan, y son esas normas, no los cuerpos, el verdadero objeto de análisis.

Sobre esa base, Marta Lamas (2000) y Estela Serret (2011) permiten avanzar desde la crítica del binarismo hacia el género como sistema simbólico, como una agencia de sentido que no describe diferencias. Lamas lo define como “el conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres” (Lamas, 2000, p. 3). Serret va un paso más lejos y lo entiende como “la construcción cultural de la diferencia sexual” (Serret, 2011, p. 73), una estructura que opera en el nivel de la organización misma del mundo social, distribuyendo posiciones a través de oposiciones que ya vienen jerarquizadas de antemano. Lo que emerge de ese cruce es una categoría descriptiva de relaciones de poder. Es decir, un sistema que clasifica antes de que el sujeto pueda hablar, que asigna lugares antes de que haya elección posible, que decide qué es central y qué es residual, qué merece nombre y que queda en el margen sin uno.

West y Zimmerman (1987) llevan el análisis al nivel donde la teoría toca el suelo, el de la interacción cotidiana, de los gestos pequeños y las evaluaciones constantes que nadie declara, pero todos ejecutan. Su aporte desmonta la ilusión de que el género es algo que se tiene antes de actuar. Es “un estatus alcanzado: aquel que se construye a través de medios psicológicos, culturales y sociales” (West y Zimmerman, 1987, p. 125), lo que implica que su estabilidad proviene de la integración normativa que regula las expectativas recíprocas entre los actores. La atención se desplaza así desde lo que alguien es hacia lo que alguien debe desmontar para ser reconocido como tal, una demostración que se exige en cada situación y que no admite pausas sin consecuencias, operando a través de mecanismos de control social que sancionan las desviaciones y recompensan la conformidad.

En sus términos, “hacer género implica un complejo de actividades perceptuales, interaccionales y micropolíticas socialmente guiadas que presentan búsquedas particulares como expresiones de las ‘naturalezas’ masculinas y femeninas” (West y Zimmerman, 1987, p. 126). Lo que el sistema necesita es que los sujetos actúen como si fuera de manera natural, espontánea, sin esfuerzo visibles. Lo que en apariencia es integración funcional es también territorialización, el género como máquina que captura flujos, los codifica en formas reconocibles y expulsa lo que no puede ser asimilado. La masculinidad se produce y se verifica en rutinas y evaluaciones de un agenciamiento que territorializa los cuerpos y sancionan cualquier línea de fuga que amenace la coherencia del territorio. El orden de género es una máquina que se alimenta de su propia repetición, un rendimiento que no puede dejar de rendirse.

La metodología feminista incorpora, además, una atención sostenida a los procesos de socialización y a la ritualización del género. Estela Serret menciona que “el género está todo el tiempo actuándose, representándose, ritualizándose y haciéndose recordar lo que somos en tanto mujeres y hombres” (Serret, 2011, p. 83). La desigualdad en el sujeto adulto; llegó antes, por acumulación, instalada en rutinas repetidas, simbólicos cotidianos, prácticas pedagógicas y expectativas diferenciadas que enseñan qué conductas son aceptables y cuáles resultan reprimibles. Lo que en apariencia es formación es también territorialización acumulativa, un proceso que captura al sujeto en construcción, codifica sus disposiciones en formas reconocibles y expulsa lo que se desvía antes de que pueda articularse como diferencia.

El género se produce así por sedimentación gradual, se aprende, se ensaya, se corrige y se estabiliza a través de mecanismos que el sujeto raramente elige pero que terminan pareciendo propios. Por lo mismo, definir la masculinidad exige incluir los dispositivos de formación, familia, escuela, y los circuitos de recompensa y castigo. La masculinidad debe estudiarse como proceso de formación y como un territorio construido tanto por la sanción del desvío como por la recompensa del cumplimiento, en la medida en que ajustarse al mandato reporta estatus, pertenencia y reconocimiento del aguante, hasta que el sujeto ya no recuerda que alguna vez no lo habitaba.

En este punto, estas discusiones tocan directamente el objeto de esta tesis. Si el género es práctica, relación y ritualización, entonces el lenguaje sexista puede leerse como una de sus tecnologías cotidianas. En el fútbol amateur y en la escena hardcore de Tijuana, la masculinidad opera en mandatos, bromas, apodos, insultos, silencios, pruebas corporales y economías afectivas que circulan. Son flujos que el sistema captura, codifica y devuelve como naturaleza. Si el género opera como una relación de poder, entonces también estructura las definiciones sociales de personas y ciudadanía, así como las formas legítimas de participación en lo público. En ese ámbito, lo universal suele quedar ordenado por una norma masculina, es decir, quién puede hablar con autoridad, quién decide, quién aparece como sujeto de derechos, quién representa. La masculinidad, por tanto, funciona también como gramática institucional que organiza el acceso a la palabra, la decisión y el reconocimiento.

De ahí que el lenguaje sexista opera como un repertorio de clasificación social que distribuye reconocimiento y menosprecio, que premia unas formas de presentarse como hombre y degrada otras antes de que medie deliberación alguna. Lo que está en juego es la capacidad de relacionarse consigo mismo, de sostener una autovaloración que depende, en gran medida, de la estima que el colectivo otorga o retira. En ese registro, la homosociabilidad masculina funciona como infraestructura de reconocimiento. El grupo autoriza, corrige, legitima o ridiculiza, distribuyendo estima social como moneda de pertenencia, de modo que la identidad masculina se construye desde adentro lo que el grupo devuelve. Finalmente, el poder se incorpora como subjetividad, deseos, identificaciones, miedos y expectativas. Pensar la masculinidad exige, entonces, analizar simultáneamente sus reglas públicas, sus microregímenes cotidianos y los

procesos mediante los cuales el sujeto masculino llega a desear, actuar y reconocerse dentro de esos términos y límites normativos.

En suma, la genealogía aquí recuperada cumple la función de desmontar la falsa universalidad masculina y exige mostrar que lo que se presenta como neutro tiene sexo y posición, que detrás de cada norma que se anuncia como universal hay una distribución asimétrica de reconocimiento que beneficia a unos y subordina a otros. Comprender que el sexo ni el género pueden asumirse como datos neutrales, exige interrogar los dispositivos que los estabilizan, los mecanismos mediante los cuales ciertas formas de existencia reciben estima social y otras quedan expuestas al menosprecio sistemático. Sobre ese cruce se sostiene la tesis: la masculinidad es una producción situada, cómo veremos en unos instantes, y el lenguaje sexista es una de las prácticas de esa producción.

2.2. Masculinidades

Como hemos desglosado el sistema sexo/género clasifica los cuerpos y dentro de ese sistema la masculinidad ocupa un lugar, el cual funciona como referencia implícita de lo humano y por eso queda exenta su justificación. Esa exención tiene una consecuencia epistemológica que impide constituir la como objeto de análisis. Tratarla como objeto requiere entonces una operación específica, que consiste en examinarla como formación histórica producida por instituciones, repertorios simbólicos y mecanismos de sanción que regulan el acceso al reconocimiento.

El apartado de masculinidades se organiza en cuatro secciones. La primera reconstruye las condiciones que permitieron constituir a los varones como sujetos de género situados históricamente, junto con las tensiones que atraviesan el campo de los estudios críticos sobre hombres y masculinidades desde su propia dominación. La segunda introduce la masculinidad hegemónica como configuración que jerarquiza las formas de hombría y distribuye legitimidad entre ellas. La tercera examina al macho como figura local del mandato en México y la masculinidad de protesta como modalidad que impugna ciertos términos del orden y reafirma otros; ese desajuste vuelve al fútbol amateur y a la escena hardcore casi analíticamente productivos. La

cuarta sitúa la masculinidad como posición relacional dentro del orden de género, cuyo sentido depende del sistema de oposiciones que la sostiene. Estas categorías cumplen la función en la cual la masculinidad se define mediante la exclusión de lo femenino y la subordinación de otras formas de hombría, y su estabilidad depende de la verificación reiterada ante los pares.

2.2.1. La presencia ausente: la masculinidad como objeto de conocimiento

La masculinidad ha operado durante largo tiempo como una categoría naturalizada dentro del orden social. Tradicionalmente, el género se concebía “en gran medida una cuestión de y para las mujeres” (Hearn y Howson, 2020, p. 19). Bajo ese supuesto, la masculinidad funcionó como principio organizador del pensamiento social. El término que daba forma al “sentido común” de lo humano, lo racional y lo legítimo. Los autores Jeff Hearn y Richard Howson sintetizan esta paradoja cuando señalan que “los estudios sobre hombres y masculinidades son, en cierto sentido, antiguos. Los hombres han estudiado a los hombres durante siglos, aunque a menudo como una ‘presencia ausente’” (Hearn y Howson, 2020, p. 19)⁷. Esa presencia ausente estructura el campo y define las relaciones. Puede permanecer en la sombra precisamente porque opera como causa silenciosa de lo visible.

En términos más conceptuales, esa invisibilidad es un efecto necesario de estructura. Si la masculinidad se instala como fondo neutro, su eficacia depende de presentarse como sustancia o unidad de medida. Por eso se sostiene como evidencia y como “lo dado”, y su anterioridad se vuelve incuestionable en la experiencia cotidiana. Sin embargo, esa neutralidad es falsa. Está hecha de prescripciones y privaciones, de lo permitido y lo sancionado, de oposiciones que distribuyen valor y ordenan la diferencia. Así, la masculinidad se reproduce como norma porque regula expectativas sin nombrarse, y al mismo tiempo su nombramiento impide convertirla en objeto, ya que parecería que no hay nada que pensar allí donde sólo hay hábito

Romper con ese supuesto nos obliga a replantear desde qué lugar definimos la masculinidad y bajo qué criterios la convertimos en objeto de conocimiento. En términos metodológicos, esto

⁷ Las citas de estos autores son traducciones propias, dado que sus textos se encuentran únicamente en inglés.

nos incita a mirar a los hombres como sujetos de género situados en el tiempo, atravesado por la historia, contradicción y conflicto, y no como una norma neutra que se confunde con el “entero” de lo humano. En ese desplazamiento, la masculinidad deja de operar como trasfondo y aparece como relación, es decir, como una disposición socialmente producida que se sostiene por oposiciones, jerarquías y privaciones que rara vez se nombran. Por eso, el gesto de estudiar a los hombres consiste en alterar el principio desde el cual se organiza la inteligibilidad de lo social.

De ahí que el propio término “*Critical Studies on Men and Masculinities (CSMM)*” no sea insustancial. Hearn y Howson advierten que este hombre, “puede parecer el más obvio e inocente, pero no lo es; de hecho, el nombre puede ser políticamente peligroso” (Hearn y Howson, p. 20). Lo peligroso está en lo que habilita y en lo que encubre. La denominación implica una toma de posición que no siempre se explica, puede referirse a problemáticas propias de los varones como sujetos de género, o puede reforzar la anterioridad del punto de vista masculino, mirando desde ellos hacia “otro” objeto de estudio y reinstalando su centralidad como si fuera natural. Esa ambigüedad es un síntoma de la tensión constitutiva del campo. Señala, de entrada, que toda aproximación a la masculinidad carga una disputa por el sentido, por el lugar desde donde se enuncia y por la potencia política de nombrar o no nombrar al varón como género.

Este ejercicio crítico inicial equivale a reconocer que los atributos asociados a lo “masculino” fuerza, autoridad, racionalidad, entre otros resultan de una construcción social e histórica. Dichos atributos operan como cualidades normativas que se adhieren al varón mediante aprendizaje, repetición y sanción, hasta volverse parte del hábito y del “sentido común”. El objetivo de esta apertura consiste, entonces, en desplazar la masculinidad fuera del anonimato y tratarla como objeto, con el fin de analizar cómo emerge de condiciones históricas y culturales, así como de relaciones de poder que la sostienen y le confieren potencia social.

2.2.2. Masculinidad hegemónica y jerarquías de género

Al retirar el velo que naturaliza la masculinidad, emergen sus variaciones culturales y, con ellas, la evidencia de que “lo masculino” comparece como una forma de significación. R. W.

Connell lo plantea con claridad cuando advierte que, al hablar de masculinidad, en cada caso “estamos construyendo al género de una forma cultural específica” (R. W. Connell, 2015, p. 102). La frase obliga a una precisión metodológica, es decir, intervenimos en un campo de definiciones móviles donde la masculinidad se constituye como efecto de prácticas, discursos y relaciones. En este sentido, “masculinidad” nombra una posición, un punto de anclaje siempre inestable, cuyo significado se delimita por diferencia, por contraste, por aquello que excluye para parecer coherente.

De ahí que cada vez que definimos lo “masculino”, lo hacemos sobre una definición de género históricamente variable, atravesada por disputas culturales y por operaciones de poder que determinan qué cuenta como legítimo. Cada cultura produce modelos de virilidad, pero también produce los marcos que los hacen inteligibles y deseables, así como los dispositivos que sancionan sus desviaciones. En clave cultural, lo cotidiano se vuelve el lugar donde esa hegemonía se hace práctica: en los gestos, en el tono, en los modos de nombrar, en el uso del cuerpo, en las reglas no escritas de la convivencia. Allí se repite la norma, pero también se le rearticula. Por eso, la masculinidad deja de ser “naturaleza” y aparece como proceso de representación y regulación, un sistema de significados que se sostiene por la reiteración y por la negociación constante del sentido. En esa escena, las masculinidades coexisten, compiten, se jerarquizan y se disputan el derecho a representar “al hombre”, como si ese universal fuera posible, aun cuando su estabilidad dependa precisamente de ocultar su carácter construido.

Aun así, en la mayoría de las sociedades organizadas bajo el régimen patriarcal, estas múltiples formas de ser hombre no circulan en igualdad de condiciones. Se configura una forma dominante de masculinidad, marcada de legitimidad social, institucional y afectiva, que establece el parámetro desde el cual se jerarquiza todo lo demás. R. W. Connell la denominó “masculinidad hegemónica”, en su formulación clásica: “La masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de la práctica de género que encarna la respuesta actualmente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (R. W. Connell, 1995, p. 77).

Es decir, esta masculinidad hegemónica es una construcción social que se sostiene en la exclusión activa de sus otros posibles. Lo que se presenta como natural, es decir, el varón fuerte,

autónomo, heterosexual, racional, funciona como centro de una estructura de significación que requiere para afirmarse, la negación de lo que no entra en sus límites, la feminidad, pasividad, la debilidad, el deseo desviado. De este modo, la hegemonía opera desde la estructura misma de lo masculino, una estructura que produce presencia, sentido y verdad a costa de borrar, marginalizar otras formas de ser.

Ahora bien, como se señala en la traducción de Barbero y Morcillo (2021), del texto de Connell y Messerschmidt, esta hegemonía no se corresponde necesariamente con la vida de los hombres reales. Más que una descripción fiel, estos modelos funcionan como ideales culturalmente difundidos, capaces de estructurar relaciones con las mujeres y ofrecer soluciones simbólicas a las tensiones de género. En sus palabras:

[...] pueden construirse masculinidades hegemónicas que no correspondan estrechamente con la vida de ningún hombre real. Aun así, estos modelos expresan, en varios sentidos, ideales, fantasías y deseos muy difundidos; y proveen modelos de relaciones con las mujeres y soluciones a los problemas de las relaciones de género. Asimismo, se articulan imprecisamente con la constitución práctica de las masculinidades como formas de vivir cotidianamente en las circunstancias locales. (Barbero y Morcillo, 2021, p.41).

Sin embargo, en el uso común, el término suele reducirse a una versión simplificada que lo asocia al antiguo “machismo”, empleándolo como sinónimo refinado para describir la figura del varón autoritario, emocionalmente impermeable y socialmente dominante. Esta apropiación simplificada, aun útil para ciertos propósitos pedagógicos y políticos, diluye el carácter relacional y contextual que Connell propuso al acuñar el término. Su teoría describe un sistema dinámico en el que coexisten múltiples masculinidades jerarquizadas, en constante tensión y disputa, y cuya legitimidad se articula mediante relaciones de poder que subordinan a las mujeres y a otras formas de ser hombre. No obstante, esta jerarquía adquiere formas específicas en cada contexto histórico y cultural.

2.2.3. El macho: figura local del mandato y masculinidad de protesta

En el caso mexicano, esa masculinidad dominante encuentra uno de sus rostros más reconocibles en la figura del macho. No se trata únicamente de un personaje social, es una construcción simbólica persistente que organiza imaginarios, prácticas y discursos en torno a lo masculino. El macho encarna un guion donde convergen la autoridad incuestionable, el desprecio por la vulnerabilidad, la agresividad como lenguaje cotidiano y una heterosexualidad obligatoria. Octavio Paz (1999), en su lectura crítica del mexicano, ya había advertido sobre este tipo de figura masculina, cerrada sobre sí misma, violenta y solitaria, producto de una historia de humillación colonial que convirtió al “hombre” en máscara. Es decir, el macho funciona como un significante saturado, un centro simbólico que pretende estabilizar el campo de lo masculino, clausurando cualquier posibilidad de diferencia. Sin embargo, esa rigidez identitaria, sostenida por la violencia simbólica y física, se revela hoy en crisis ante la emergencia de nuevas formas de subjetividad masculina que escapan o resisten al guion hegemónico.

Teóricos como Pierre Bourdieu ayudan a entender las bases simbólicas de esta dominación masculina. Según Bourdieu (2000), “la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya” (p. 22). Es decir, la dominación masculina se sostiene reproduciendo un ideal cultural simbólico asociado con atributos como la fuerza, la racionalidad y objetividad, mientras se construye lo femenino como su contraparte con atributos como la debilidad, emotividad, subjetividad. Dicho de otro modo, la visión androcéntrica del mundo presenta lo masculino como estándar humano superior y lo femenino como desviación. Este orden simbólico se internaliza mediante la educación, la religión, los medios de comunicación y, por supuesto, la crianza familiar. Por eso, el macho ha sido tradicionalmente valorado y ha resistido en nuestra sociedad, mientras que los comportamientos afeminados son despreciados.

La cultura mexicana ofrece numerosos ejemplos de esta cuestión. En palabras de Aniceto Aramoni (2008), “el charro significa en México precisamente lo representativo. Especialmente para los extraños que lo conocen poco. Para el habitante de cualquier parte de la República es

sustancial el caballo, el traje y la pistola, la canción agresiva y cruel, grosera y pendenciera, abusiva e irrespetuosa de la mujer” (p. 112). Es decir, es la personificación del macho mexicano, ese que es orgulloso, valiente, agresivo, y dueño del código de honor que legitima la violencia. Esta imagen está íntimamente ligada a figuras como Pancho Villa, quien, según el autor, representaba un arquetipo del gallo de pelea, conquistador, viril e impulsivo. Tales figuras históricas o mitificadas han modelado generaciones de varones que aspiran a emular esa forma de masculinidad.

Además, el autor destaca cómo la música popular ha sido un medio de ese ideal.

El corrido y la canción ranchera en su relación con el machismo, comprueban una suposición teórica, la búsqueda intencionada y tendenciosa en un material fácil, abundante y simple, afirman claramente una actitud cultural social del individuo —masculina y femenina—, frente a la mujer, de temor, odio y desprecio, y su actitud peculiar hacia la muerte y la hombría. (Aramoni, 2008, p. 16)

Es decir, la canción ranchera glorifica el machismo, expone la muerte y hace del amor un terreno de dominio. La metáfora del gallo aparece una y otra vez como símbolo del hombre deseado socialmente, “el gallo tiene atributos de vanidad y de egoísmo, de crueldad y agresividad, de poligamia, de belleza de plumaje; gran potencia sexual indiscriminada” (Aramoni, 2008, p. 147). Este imaginario de ser hombre es mostrar la fuerza, autoridad y la sexualidad dominante sin fisuras emocionales.

No obstante, es importante mencionar que las masculinidades han ido evolucionando, nuevas formas de ser hombre han aparecido rompiendo la cadena del macho tradicional. Autores como Caudillo (2009) documentan como los estereotipos masculinos en México empiezan a alejarse del patrón tradicional para adoptar valores de paternidad afectiva, respeto a la equidad de género, entre otras. “Así, el estereotipo es la imagen más o menos real que las personas se hacen acerca de lo que son las conductas, los pensamientos, los conflictos, los sentimientos de otras personas” (p. 66). El orden patriarcal simbólico sigue ejerciendo presión sobre los varones para conformarse al modelo hegemónico, es decir, muchos hombres realizan despliegues del arquetipo del macho en un intento de demostrar su hombría y evitar ser percibidos como “menos hombres”.

Ese temor y esas destrezas mencionadas anteriormente son parte esencial en lo inculcado desde niños, en la familia y en las instituciones.

Ahora bien, no todos los espacios de masculinidad reproducen el modelo hegemónico de la misma manera. Escenas como el hardcore punk o las ligas de fútbol amateur generan sus propias formas de ser hombre, que no coinciden exactamente con el patrón dominante pero tampoco se desprende del todo de él. R. W. Connell (2015) distingue, junto a la masculinidad hegemónica, otras configuraciones (la subordinación, la cómplice y la marginal) que coexisten en un orden jerárquico sin ser estáticas ni fijas. Las masculinidades contraculturales pueden cuestionar ciertos mandatos patriarcales (la carrera profesional, la respetabilidad burguesa, la docilidad ante la autoridad institucional) y al mismo tiempo reforzar otros como la dureza corporal, la agresividad, la exclusión de lo femenino. Este desajuste entre lo que se impugna y lo que se reproduce es lo que convierte el fútbol amateur y al hardcore en Tijuana en casos analíticamente productivos. R. W. Connell y Messerschmidt (2021) denominan masculinidad de protesta a esta forma de hombría que cuestiona el orden desde afuera, pero lo reafirma desde adentro, operando sobre el mismo eje de exclusión y jerarquía que sostiene al modelo que dice rechazar.

2.2.4. Posición relacional y orden de género

A partir de este punto, R. W. Connell enfatiza que la masculinidad puede pensarse como una posición que solo adquiere sentido dentro de un orden social y en relación con otros términos del sistema de género. Por eso, descarta las definiciones esencialistas y lo formula de manera directa: “la masculinidad no existe más que en oposición a la feminidad” (R. W. Connell, 2015, p. 102). En consecuencia, hablar de “ser hombre” opera como un principio práctico que orienta conductas y regula la interacción, y su eficacia se mide en su capacidad de producir inteligibilidad social, esto es, de hacer que ciertas disposiciones parezcan correctas, plausibles o deseables en un contexto determinado.

Esa orientación relacional desplaza el problema hacia la historia. R. W. Connell subraya que al revisar documentos culturales antiguos se advierte que “nuestro concepto de masculinidad

parece ser un producto histórico bastante reciente” (R. W. Connell, 2015, p. 102). Lo relevante aquí es el efecto analítico de la masculinidad contemporánea, esta aparece como una configuración que se consolida bajo condiciones sociales específicas y, al consolidarse, adquiere consistencia moral, vocabulario propio y capacidad de normar. De este modo, la pregunta deja de ser “qué es la masculinidad” y se vuelve “cómo llegó a operar como categoría evidente”, qué instituciones y discursos la estabilizan, y qué tensiones deja fuera cuando pretende presentarse como natural.

Las representaciones culturales no operan como un simple decorado; intervienen activamente en la elaboración de la conducta, influyen en la personalidad y organizan repertorios de sentido que circulan en medios, instituciones y prácticas cotidianas (desde el refrán hasta el chiste). En ese marco, el “punto de vista” se entiende como posición cultural e histórica, no como opinión neutral. Describe desde dentro de un orden de significados ya jerarquizado, con reglas implícitas sobre qué cuenta como normas, legítimo o deseable.

Desde ahí se comprende mejor por qué el esencialismo falla. El problema es que intenta fijar como fundamento lo que en realidad funciona como resultado de un orden simbólico. Una pista decisiva es el funcionamiento androcéntrico del lenguaje, donde lo masculino tiende a subsumir lo femenino y a ocupar el lugar de lo universal, asegurando así una ventaja en el espacio comunicativo. En estas condiciones, definir la masculinidad mediante rasgos supuestamente universales suele repetir la economía cultural que ya privilegia como medida. Por eso, más que buscar esencias, resulta más sólido analizar cómo se producen y se estabilizan ciertos sentidos de “lo masculino”, quién los valida y qué mecanismos ideológicos los sostiene en el sistema de representaciones.

En conjunto, se subraya que la masculinidad se entiende como una posición que se define dentro de una estructura social más amplia. Por eso, Connell propone leerla como parte de un orden de género que distribuye lugares, expectativas y valoraciones; “entenderemos la masculinidad no como un objeto aislado, sino como un aspecto de una estructura mayor” (R. W. Connell, 2015, p. 101). Esta idea desplaza la pregunta hacia el modo en que esa estructura se vuelve operativa, se estabiliza y se hace evidente en la vida social.

Una vía sólida para hacerlo consiste en mirar el sistema de representaciones que organiza qué aparece como legítimo, qué se vuelve marginal y qué queda sin nombre. En ese plano, la reproducción del orden patriarcal descansa en recursos culturales y mecanismos políticos que operan mediante disuasión, amenaza, castigo, obligación y prohibición, y que incluyen el monopolio masculino del sistema de representaciones (literatura, medios, prensa, pensamiento “científico”, producciones artísticas, etc.). Dicho de manera más directa, se trata del control de los marcos desde los cuales esas ideas se vuelven pensables, deseables y repetibles. En consecuencia, la masculinidad se sostiene como posición estructural porque dispone de dispositivos simbólicos que la hacen como si fuera el punto de vista general.

Hasta aquí la masculinidad comparece como posición dentro de una estructura de género. Queda pendiente el problema del sujeto. Una posición que exige que alguien la sostenga, la actualice ante los otros y absorba el costo de mantenerla. Ese desplazamiento organiza el apartado siguiente, donde el orden de género se examina en el punto exacto en que se vuelve subjetividad, es decir, en el proceso por el cual un varón llega a ser reconocido como hombre en la interacción cotidiana.

2.3. La producción de la subjetividad masculina hegemónica

El apartado anterior situó la masculinidad en una estructura de posiciones jerarquizadas. Esa posición requiere sujetos que la ocupen y este apartado examina el procedimiento mediante el cual las exigencias de ese orden se convierten en disposiciones prácticas de varones concretos. La categoría que organiza este apartado es la subjetividad masculina hegemónica, cuya definición requiere precisión conceptual.

El apartado se organiza en cuatro secciones. La primera establece las coordenadas conceptuales del análisis y define la subjetivación como constitución del sujeto en el lenguaje que lo interpela, junto con la desubjetivación como retiro del estatus de sujeto masculino mediante la feminización como sanción. La segunda examina la distribución desigual de ventajas y costos que

produce ese proceso, con atención a la energía psíquica⁸ que sostiene el cumplimiento del mandato. La tercera analiza los códigos culturales que circulan en la socialización masculina, la verificación reiterada ante los pares y la vigilancia recíproca que administra el reconocimiento en el grupo. La cuarta sitúa el registro afectivo anterior a la deliberación consciente y examina la captura de la sensibilidad como plano donde la norma funciona con eficacia y menos resistencia. Cada una de ellas identifica un componente del procedimiento que el capítulo integra posteriormente en el modelo discurso-cuerpo-afecto.

2.3.1. Subjetivación y desubjetivación: coordenadas conceptuales

La subjetividad en este escenario estudiado, es el proceso mediante el cual un varón llega a reconocerse y a ser reconocido como hombre dentro de un orden de género determinado, a través de la incorporación práctica de disposiciones discursivas, corporales y afectivas que organizan lo que puede decir, sentir y hacer. Se trata de una producción continua que se sostiene en la interacción, se verifica ante los otros y se paga en términos de energía psíquica cotidiana. La subjetividad masculina es hegemónica cuando esa producción se organiza en torno al modelo dominante de masculinidad, es decir, cuando el reconocimiento se obtiene ajustándose a las exigencias de pertenencia, jerarquía y sanción que el grupo administra, y cuando apartarse de ellas se experimenta como una pérdida de hombría. Definida así, la subjetividad masculina hegemónica es aquello que el lenguaje sexista, las prácticas corporales y las economías afectivas examinadas en este trabajo producen y reproducen en cada escena.

Esta noción se apoya en dos coordenadas teóricas. La primera proviene de Butler (2021), para quien la palabra injuriosa “no sólo nombra a un sujeto social, sino que construye ese sujeto en el nombramiento” (p. 49). Desde esta perspectiva, el sujeto se constituye en y a través del lenguaje que lo interpela, incluidas las palabras que lo hieren, de modo que el insulto sexista y homófobo que circula en la cancha y en el mosh pit, produce masculinidad en el acto mismo de expresión. El

⁸ Se alude aquí a la forma en que la norma masculina invade la vida interior del sujeto, orientando su deseo, sus afectos y su autopercepción hacia modos de existencia compatibles con la cisnormatividad del sistema patriarcal.

lenguaje sexista funciona, en estos términos, como la operación performativa mediante la cual el varón es convocado a ocupar la posición de sujeto masculino. La segunda coordenada proviene de Wieviorka (2003), quien sitúa los procesos de “subjetivación y desubjetivación” (p. 44) en el centro de la relación entre violencia y sujeto. Su distinción resulta productiva para este trabajo, en la medida en que permite leer la feminización como sanción, como un movimiento de desubjetivación, esto es, como el gesto por el cual el grupo retira a quien falla su estatus de sujeto masculino pleno y lo desplaza hacia la posición devaluada de lo femenino. La subjetividad masculina hegemónica se produce, entonces, en la tensión entre una subjetivación que reconoce al que cumple el mandato y una desubjetivación que degrada al que se aparta de él, ambas operadas por el mismo lenguaje que este trabajo analiza.

2.3.2. Poder, dolor y economía psíquica

Esa producción del sujeto masculino tiene un costo, y el costo se distribuye de manera desigual. La relación entre masculinidad y poder puede formularse, en consecuencia, como un problema de reproducción y agencia. Michael Kaufman lo expresa con claridad: “en un mundo dominado por los hombres, el mundo de los hombres es, por definición, un mundo de poder” (Kaufman, 1994, p. 59)⁹. Esa afirmación señala un rasgo estructural del orden social: cómo ciertas disposiciones asociadas a lo masculino tienden a convertir(-se) en recursos disponibles en la interacción, facilitando acceso a autoridad, credibilidad o prestigio. En términos prácticos, ese “poder” se realiza y se confirma en contextos cotidianos donde los actores, al actuar, movilizan reglas y recursos que ya existen, y al mismo tiempo los reafirman.

Sin embargo, ese mismo proceso tiene una dimensión reflexiva y ambivalente, esa “extraña combinación de poder y privilegio, dolor e impotencia” (Kaufman, 1994, p. 59) puede leerse como un régimen afectivo, es decir, la masculinidad es solo una forma de subjetivación que exige rendimiento, autocontrol y disponibilidad permanente. El privilegio masculino opera, pero lo hace

⁹ Las citas de Kaufman son traducciones propias, dado que sus textos se encuentran únicamente en inglés.

a través de un dispositivo que captura la energía psíquica¹⁰. La norma no se limita a distribuir autoridad; organiza la sensibilidad, codifica el deseo y administra la emoción, volviendo sospechosa la fragilidad y costosa la pausa. En esa lógica, el poder se paga con ansiedad, con soledad y con una economía del afecto empobrecida.

Así la masculinidad funciona como una prótesis de inseguridad en un mundo competitivo, pero al mismo tiempo como un mandato que intensifica la impotencia. Cuanto más se exige “ser hombre” en términos de dureza, eficacia y dominio, más se estrecha el repertorio de lo vivible y lo decible. La represión afectiva es un efecto estructural de esa forma de vida y ahí aparece la paradoja: el varón puede ocupar una posición privilegiada en el orden patriarcal, pero su vida emocional queda sometida a una disciplina que lo separa de sí mismo y de los otros. El resultado es una subjetividad tensionada, saturada por obligaciones y atravesada por una carencia de cuidado afectivo, que reproduce la dominación hacia afuera mientras experimenta, hacia adentro, una precarización del vínculo y de la posibilidad misma de sentir.

En efecto, al analizar las masculinidades conviene tomar en serio esa trama de contradicciones, como parte del funcionamiento ordinario del orden de género. Kaufman propone hablar de “experiencias contradictorias de poder en plural” (Kaufman, 1994, p. 60). Esto permite evitar dos simplificaciones frecuentes: tratar el poder masculino como una propiedad homogénea, o reducir la experiencia masculina al sufrimiento como si éste anulara cualquier privilegio. Lo que aparece, más bien, es una distribución desigual de ventajas y costos que se realiza en la práctica cotidiana, donde los hombres movilizan recursos disponibles y, al hacerlo, reproducen las reglas del juego aun cuando no las controlen plenamente.

Esa pluralidad de experiencias se vuelve más nítida cuando se reconoce que el género no actúa solo. La clase, la racialización, la edad o la orientación sexual reconfiguran el acceso a reconocimiento, autoridad y protección, así como la exposición a humillación, precariedad o violencia. En este sentido, un varón ubicado en una posición ventajosa puede experimentar el patriarcado principalmente como expansión de posibilidades, mientras que otro, situado en un punto más vulnerable, puede sentir con mayor intensidad el dolor o la impotencia. Pero incluso

¹⁰ Se alude aquí a la forma en que la norma masculina invade la vida interior del sujeto, orientando su deseo, sus afectos y su autopercepción hacia modos de existencia compatibles con la cisnormatividad del sistema patriarcal.

cuando las vivencias difieren, ambos se mueven dentro del mismo orden y actualizan sus reglas en la interacción. A la vez, ese orden también captura afectos y energías, exigiendo el hiperdesarrollo del yo exterior (hacer, lograr, actuar), junto con una regulación constante de la expresión emocional y una rigidez en la presentación de sí. Por eso, aun el privilegio puede venir acompañado de mecanismo de subjetividad que normalizan la soledad o la represión emocional, mientras la vulnerabilidad se experimenta como presión doble, es decir, la del riesgo social y la del mandato de no mostrarlo.

2.3.3. Códigos, prueba y vigilancia recíproca

Michael Kimmel (2008) aporta una dimensión complementaria porque aterriza la masculinidad en el nivel de los códigos culturales que circulan con especial intensidad en la socialización juvenil. En su etnografía aparecen reglas breves, casi automáticas, que se enuncian como consejo, pero operan como norma informal; “lo primero que suele decir alguien ‘no llores’” (Kimmel, 2008, p. 44)¹¹. La fuerza de ese imperativo está en su eficacia práctica. En la interacción cotidiana, la frase funciona como una regla que ordena lo que puede mostrarse en público, distribuye legitimidades y orienta conductas futuras. En términos estructurales es una pauta que se reproduce en la rutina, y cuya repetición estabiliza un estilo de masculinidad reconocible.

A la par, existe un planteamiento que es un principio más duro, casi programático: “¡Nada de maricas! Ser hombre significa no ser un afeminado, no ser percibido como débil, afeminado o gay. La masculinidad es el repudio implacable de lo femenino” (Kimmel, 2008, p. 45). Aquí el problema es la lógica cultural que vuelve lo masculino el término positivo y no marcado, mientras lo femenino queda asociado a lo negativo y, por esa vía, se vuelve material disponible para el desprecio y la burla. Así se entiende por qué, entre jóvenes, etiquetas como marica puede operar como sanción que corrigen. Lo que está en juego es una disciplina que captura la vida afectiva del

¹¹ Las citas de Kimmel son traducciones propias, dado que sus textos se encuentran únicamente en inglés.

sujeto y la reconduce hacia la apariencia de invulnerabilidad, al tiempo que refuerza un orden donde lo masculino mantiene un control desproporcionado del espacio comunicativo.

Estas reglas culturales configuran la experiencia vital de muchos varones jóvenes, y el propio Kimmel deja claro desde dónde observa ese proceso. Su campo empírico se concentra en estudiantes universitarios; habla de “los casi 400 a los que he entrevistado en los últimos cuatro años” (Kimmel, 2008, p. 3), y los ubica situados entre la adolescencia y la edad adulta. Ese “entre” nombra una zona de tránsito donde la identidad masculina se vive como proyecto aún inestable. Se trata de “tener” masculinidad y sostenerla de manera reiterada frente a los otros, bajo condiciones de incertidumbre y comparación constante. En esa etapa, la hombría se practica como si estuviera siempre a prueba, porque el reconocimiento depende de la lectura que el grupo hace de gestos mínimos, tonos, silencios y modos de presencia.

Por eso los rituales de aceptación grupal, las bromas internas y las dinámicas de fraternidad funcionan como micro-escenarios donde se reponen reglas implícitas. En términos culturales, ahí se condensa una pedagogía informal que empuja a los varones hacia ciertas disposiciones (competitividad, agresividad, insensibilidad pública) y los aleja de otras (vulnerabilidad, expresión afectiva), del mismo modo en que la socialización amplia familia, escuela y la sociedad como grupo de presión tiende a reforzar canales de virilización y a mantener a los varones “alejados de sus propios sentimientos”. La masculinidad aparece entonces como una práctica continua de ajuste y vigilancia recíproca. Se reproduce en la interacción, pero también se paga en la economía psíquica cotidiana, porque exige sostener una imagen legible para el grupo aun cuando esa legibilidad implique restricciones afectivas y un repertorio emocional estrechado.

2.3.4. Afecto y captura de la sensibilidad

El repertorio afectivo estrechado tiene un soporte que antecede a la palabra. Antes de que un varón calcule qué conviene mostrar, su cuerpo ya fue alterado por la escena. Ese registro previo interesa examinarlo aquí, porque es el punto donde la norma funciona con profundidad y encuentra menor resistencia. La homosociabilidad masculina es una red de vínculos donde la pertenencia se

produce en la interacción cotidiana y es ahí donde ciertas maneras de ser hombre adquieren su legitimidad práctica. El efecto no constituye una dimensión exterior a esta trama, y tampoco un principio espontáneamente emancipador, pues el llamado “giro afectivo” o las ‘teorías del afecto’ más bien tratan ‘de un diverso espectro de lenguajes [...] que parecen haber encontrado en el estudio de la afectividad una forma de superar distintos impasses generados por la institucionalización de discursos originalmente concebidos como disidentes’” (Sánchez Prado como se citó en Del Sarto, 2012, pp. 43-44). Su límite más frecuente es la clausura en el presente, ya que “la autorreflexión que promueven sobre la expansión de los cuerpos en el instante de experimentar la subjetividad se limita a explorar y expresar las superficies, los contactos, las modulaciones, las intensidades del ahora” (Del Sarto, 2012, p. 44), lo que disuelve la estructura antes de poder analizarla, pura sensibilidad sin memoria.

El giro afectivo aporta una distinción analítica en la diferencia entre emoción (ya nombrada y socializada) y afecto (la capacidad presubjetiva de un cuerpo de ser alterado por otro). Spinoza, recuperado de Deleuze luego por Brian Massumi (2002)¹², ofrece aquí una dialéctica filosófica en donde el efecto nombra el impacto sobre el cuerpo antes de que la mente pueda duplicarlo como reflexión consciente, de modo que “la emoción es la intensidad calificada, el punto convencional y consensuado de inserción de la intensidad en progresiones formadas semántica y semióticamente, en circuitos de acción-reacción” (Massumi, 2002, p. 28), mientras que el efecto opera en un registro previo, autónomo, donde el cuerpo ya fue tocado, acelerado, contraído o expandido antes de que un “yo” que lo nombre. Lo decisivo de esta distinción para el análisis de la homosociabilidad masculina es que revela dónde opera la norma con mayor profundidad, es decir, en lo que se dice, se piensa, en lo que el cuerpo ya sintió antes de que hubiera palabra para ello, porque como señala Brian Massumi (2002), “la primacía del afectivo está marcada por una brecha entre contenido y efecto” (p. 25), en otras palabras, la intensidad corporal precede una lógica de correspondencia.

En la homosociabilidad masculina esa dimensión presubjetiva es donde la norma tiene más eficacia y más violencia, porque lo hace antes de que el sujeto pueda reconocerla. El orgullo de ser reconocido por el grupo, la vergüenza ante el fallo, la euforia del contacto físico en el mosh pit o la cancha, llegan como intensidades que ya organizaron el cuerpo antes de que hubiera

¹² Las citas de Brian Massumi son traducciones propias, dado que sus textos se encuentran únicamente en inglés.

deliberación, es decir, “la emoción es la presión más intensa y más contraída de esa captura” (Massumi, 2002, p. 36) del afecto. Lo que la teoría crítica lo llamaría falsa conciencia, que opera en las intensidades que su cuerpo aprendió a desear antes de que hubiera un yo capaz de interrogarlas. En este sentido, la masculinidad hegemónica se acata, se desea que se reproduzca y que se defienda, porque está instalada en ese medio segundo anterior a la conciencia donde todavía no hay decisión posible, solo un cuerpo que ya sabe lo que se espera de él.

El cuerpo ya sabe lo que la conciencia todavía negocia, y esa asimetría es precisamente donde opera la afectividad como “sustrato de las respuestas potenciales del cuerpo, a menudo respuestas autónomas, como exceso de conciencia” (Ticineto Clough y Halley, 2007, como se citó en Del Sarto, 2012, p. 47), sustrato que la norma ya colonizó antes de que el sujeto pudiera reconocerlo como propio, de modo que lo que se experimenta como impulso y euforia grupal es en realidad código ejecutándose en carne, protocolo afectivo que la homosociabilidad masculina incorporó en la pertenencia y rudeza.

La expresión afectiva entre varones opera como un sistema de señales cuya gramática está fijada de antemano, esto es: “los varones están inmersos en una dinámica en la que la expresión afectiva es limitada por las prescripciones sociales para el género, ya que se espera que ellos sean fuertes, productivos y protectores” (De la Cruz et al., 2019, p. 2), señales que los agentes reproducen y actualizan en cada interacción sin necesidad de deliberación consciente, pues la convicción estructural de “que un hombre afectivo es menos masculino” (De la Cruz et al., 2019, p. 4) ya está incorporada como recurso interpretativo antes de que la situación exija una respuesta. De ahí que el vínculo entre pares encuentre su forma más recurrente en “comportamientos agresivos a través de golpes, empujones, gritos e insultos [que] forman parte del ritual de aceptación de los varones” (De la Cruz et al., 2019, p. 8), agencia y estructura social coinciden en el mismo gesto.

La captura sistemática de los sentimientos, lejos de ser una clave de liberación es un control: “tanto la configuración de subjetividades como su disciplinamiento y control social pasan por la captura de los afectos [...] cuyo control cristaliza los procesos de mercantilización de la vida” (Del Sarto, 2012, p. 59). Esta captura además anula la creatividad del sujeto, es decir, es “la abstracción de esta forma signo-mercancía la que [...] despoja a los cuerpos de toda subjetividad creativa como

posibilidad humana de producir un valor alternativo al monetario” (Del Sarto, 2012, p. 60). En los espacios masculinos de pertenencia, esta lógica se vuelve especialmente visible. Los afectos se regulan, se deslazan y se codifican en formas compatibles con la masculinidad hegemónica a través de interacciones que los agentes viven en sus vínculos.

De ese modo, la norma deja de aparecer como una imposición externa y empieza a organizar la inteligibilidad misma de la experiencia. Bajo estas condiciones, el problema analítico consiste en examinar el dispositivo concreto mediante el cual esas economías afectivas se ordenan. En los espacios que aquí interesan, ese dispositivo se articula de manera conjugada con el lenguaje, en bromas, insultos, mandatos y silencios que convierten la pertenencia en prueba y la afectividad en regulación práctica. Por ello conviene pasar ahora al análisis del lenguaje sexista como mecanismo cotidiano de reafirmación de la masculinidad en la interacción.

2.4. Lenguaje sexista como práctica de regulación

Entender el sexismo como algo que se construye, se aprende y se reproduce en la trama misma de la cultura cotidiana es, quizás, el punto de partida más incómodo y más necesario a la vez. Lo que aquí se sostiene es que el sexismo no puede seguir siendo pensando como una simple cuestión de actitudes o prejuicios individuales, porque cuando uno se detiene a mirar con cierto cuidado cómo funcionan las cosas en la vida cotidiana, esto es, en las conversaciones de todos los días, en los pequeños gestos, en las palabras que se eligen casi sin pensarlo, lo que aparece es algo bastante más complicado y, en cierto sentido, más difícil de desactivar.

El sexismo ilustra un sistema de representaciones que organiza jerarquías de género a través de significados culturales compartidos, y que se reproduce precisamente porque está tan incorporado a las prácticas rutinarias que resulta casi invisible, que parece natural, que parece que siempre fue así y que no podría ser de otra manera. Y es ahí, en esa dimensión simbólica de lo cotidiano, donde la construcción social del género se vuelve más evidente, a saber, los sujetos actúan dentro de marcos de sentido que no eligieron del todo, y al actuar dentro de ellos, sin necesariamente proponérselo, contribuyen a que esos marcos sigan siendo hegemónicos. Y el

lenguaje sexista, para decirlo de una vez es justamente el territorio donde esa construcción se vuelve práctica concreta en mecanismos tan diversos como el masculino genérico, la degradación léxica asimétrica, o la performatividad como ese proceso por el cual el discurso, en el mismo acto de enunciarlas, las está produciendo.

Hablar de sexismo exige, antes que nada, desplazar la mirada desde las actitudes individuales hacia algo bastante más difícil de ver, esto es el modo en que ciertas representaciones culturales se vuelven hegemónicas, donde se instalan en el sentido común de tal manera que dejan de percibirse como construcciones históricas y empiezan a circular como si fueran simplemente la descripción neutral de cómo son las cosas. Es en ese desplazamiento donde cobra todo su peso, lo que Dale Spender¹³ señala en *Man Made Lenguaje* es que “la sociedad se ha construido con un sesgo que favorece a los hombres” (Spender, 1998, p. 14), y que el “sexismo” nombra las manifestaciones concretas de ese orden. Asimismo, las sociólogas Verdú Delgado y Briones Vozmediano matizan que el comportamiento humano siempre entraña “una dimensión simbólica” (Verdú y Briones, *et al*, 2016, p. 27), ese plano hecho de estereotipos, narrativas e imaginarios donde los significados culturales se sedimentan y se reproducen sin que nadie los haya decidido del todo conscientemente.

Esa cristalización del sentido se vuelve particularmente legible cuando uno se detiene en lo que el español hace, con una regularidad que ya no puede llamarse accidental, con los llamados duales aparentes, que son parejas de palabras que deberían ser simétricas y no lo son porque el orden cultural que las produjo operó siempre en una sola dirección y con un solo criterio de valor, como si el sistema necesitara mantener ciertas pautas normativas para seguir funcionando como sistema. Por ejemplo, zorro es astuto, zorra es prostituta; fulano es alguien indeterminado, fulana es una prostituta; hombre público es una figura relevante, mujer pública es, de nuevo y como siempre, una prostituta. Se trata de la evidencia más cotidiana y más difícil de refutar de que el lenguaje es un territorio de disputa donde se articulan y se naturalizan jerarquías de género que distribuyen representación, legitimidad y valor cultural de manera asimétrica. La violencia cultural es aquella con “razonamientos, actitudes e ideas que promueven, legitiman y justifican la violencia en sus formas estructural y directa, como los estereotipos sexistas.” (Verdú y Briones, *et al*, 2016,

¹³ Las citas de Spender son traducciones propias, dado que sus textos se encuentran únicamente en inglés.

p.28), construyendo, en el acto mismo de nombrar, posiciones de sujeto que son profundamente contingentes e impugnables.

Lo que Euláila Lledó introduce en este punto es que la lengua en sí no es misógina, que no hay androcentrismo inscrito en las estructuras gramaticales como si fueran un destino, sino que son las mentalidades, los imaginarios culturales históricamente contruidos, quienes la cargan de sesgos, al punto de que “no tan sólo el sexismo está en la mente de quien incurre en él (y no en la lengua), sino que la lengua también está absolutamente libre de androcentrismo” (Lledó, 2009, p. 75). Las ideologías que atraviesan nuestras mentes atraviesan el discurso, lo cual explica de manera elocuente por qué el masculino genérico se vive como neutro y como universal.

Lucía Sollazi, recuperando la herencia radical de Monique Wittig, advierte que el feminismo no se detiene a cuestionar las propias categorías de “hombre” y “mujer” (en lugar de simplemente reclamar igualdad dentro de ellas) corre el riesgo de terminar “contribuyendo a consolidar el régimen político heterosexual” (Sollazzi, 2024, p. 125). De esta manera, la opresión de género es “materialización de la lucha entre una clase dominante, la de los varones, y una clase dominada, la de las mujeres” (Sollazi, 2024, p. 125), algo que tiene una traducción perfectamente cotidiana en la experiencia concreta de millones de mujeres para quienes, como señala la propia Frye, (1983), “ser mujer es un factor importante en mí no tener un trabajo mejor que el que tengo; ser mujer me selecciona como una probable víctima de agresión sexual o acoso; es mi ser mujer lo que reduce el poder de mi ira a una prueba de mi locura.” (Fyre citada en Sollazzi, 2024, p. 125). Desde ahí cobra todo su sentido la apuesta de Lledó (2009) por una lengua donde la presencia femenina se encarne de verdad, porque reformar el lenguaje es un desafío directo a las representaciones culturales que hacen posible, y que siguen haciendo posible, ese régimen.

Cuando pasamos de la estructura a la interacción, algo cambia de manera bastante decisiva, porque las palabras dejan de ser objetos pasivos que circulan por el tejido social y se convierten en actos, en gestos que tocan los cuerpos, que los orientan en una dirección o en otra antes incluso de que el sujeto pueda procesar lo que acaba de recibir. Eso tiene consecuencias que van mucho más allá de lo que normalmente se entiende por comunicación, porque implica que cada vez que alguien habla está interviniendo sobre una realidad, contribuyendo o consolidando o agrietándola, según el caso. Es precisamente eso lo que Judith Butler intenta capturar cuando sostiene que “la

pronunciación es el acto de hablar al mismo tiempo que es la pronunciación de un acto” (Butler, 2021, p. 44), una formulación que apunta a algo bastante serio, a saber, que las palabras describen una realidad y la producen, la regulan y en ese proceso el sujeto se fabrica en y a través de esas mismas palabras, incluyendo las que hieren, las que lo reducen y las que deciden.

Un insulto sexista es una palabra de disciplinamiento que opera recordándole al cuerpo femenino y masculino los límites dentro de los cuales se les permite existir, los bordes que no deben cruzar, las conductas que serán sancionadas si se desviaba de la norma. Cuando Guadalupe Reinoso y Andrés Stisman señalan que los insultos sexistas contra las mujeres están cargados de “un fuerte componente normativo moralizante” (Reinoso y Stisman, 2024, p. 203), lo que están describiendo es un mecanismo de control social que funciona con una eficacia particular precisamente porque se disfraza de expresión espontánea, de reacción natural, de algo que simplemente se dice cuando alguien se pasa de la raya. Sin embargo, ese mismo insulto, en determinadas condiciones y con determinado esfuerzo colectivo, puede ser reapropiado y convertido en otra cosa, en una forma de resistencia que no cancela la violencia, pero sí la desplaza.

Lo que Dominique Maingueneau aporta es pensar el discurso desde la escuela francesa de análisis de algo que él llama la primacía del interdiscurso. Se trata de la idea de que “la identidad de un discurso se considera un proceso constante de determinación de sus fronteras” (Maingueneau, 2023, p. 86), lo cual quiere decir que ningún enunciado existe por sí solo, que cada palabra que se pronuncia llega cargada de todas las veces que fue pronunciado antes, en otros contextos, por otras voces, con otros propósitos, que hablan a través de y desde una memoria social que los precede y los excede. De esta manera, cuando alguien repite un insulto sexista o usa el masculino genérico sin pensarlo, está movilizand o toda esa memoria acumulada que legitima determinadas jerarquías y las presenta, una vez más, como si fueran simplemente el sentido común. Precisamente por eso la reforma lingüística no puede agotarse en la corrección normativa, en el reemplazar de una palabra por otra, tiene que reescribir las memorias que sostienen el orden patriarcal desde adentro, desde los propios mecanismos de producción del sentido.

Lo más inquietante de todo esto, es que esa memoria interdiscursiva es algo que funciona más bien como un horizonte, como el límite invisible de lo que puede decirse y de lo que puede pensarse, de manera que el orden patriarcal inscrito en el lenguaje se experimenta como el contorno

mismo de lo real, como la forma en que las cosas simplemente son, y esa es precisamente la operación más eficaz que cualquier sistema de dominación puede realizar. Volverse tan cotidiano, tan incorporado a la textura del habla y del sentido común, que imaginar algo distinto empieza a parecer casi ridículo, como si la pregunta misma por un lenguaje que no reproduzca jerarquías de género llegara ya cargada de su propia respuesta negativa. Es la sensación difusa pero persistente de que las cosas no pueden ser de otra manera, y en el mejor de los casos, un gesto bien intencionado pero ingenuo, lo cual es una conclusión ideológica.

De alguna manera, se trata de lo que lo que Karl Marx y Friedrich Engels ya había visto cuando sostuvieron que “los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura” (Marx y Engels, 1959, p. 32). Es una imagen que alude a una falsedad voluntaria y esa es la operación más profunda y más difícil de desactivar por la cual el mundo social se presenta al revés. La ideología es una estructura de percepción, de manera que el sexismo se sostiene solo porque esa repetición llega ya revestida de evidencia, llega como algo que no necesita justificarse porque se presenta como la descripción neutral de cómo son las cosas.

Si se sigue ese hilo hasta sus consecuencias lo que aparece es que el lenguaje sexista se normaliza porque está incrustado en una organización simbólica bastante más amplia que regula lo que se dice y lo que se puede ser, la manera en que los sujetos se reconocen a sí mismos y reconocen a los otros, el tipo de fachada simbólica que el orden cultural pone a disposición y que sanciona o directamente imposibilita. En ese sentido, hablar de lenguaje sexista sin hablar de subjetividad es quedarse en la superficie de un problema que tiene sus raíces bastante más abajo.

Es necesario entender la subjetividad, igualmente, como algo que se va formando en el espesor de las relaciones y no como una interioridad cerrada ni el resultado de una biología predeterminada. Si la experiencia es simultáneamente social y subjetiva, si lo que uno siente cuando habla o cuando escucha no es independiente de las jerarquías que ese habla reproduce, ni de las expectativas que activa, ni de los miedos que moviliza, entonces el lenguaje sexista deja de poder analizarse como un fenómeno puramente discursivo o puramente psicológico. Lo que aparece en su lugar es una práctica donde se cruza comunicación, afecto, prestigio, ansiedad y pertenencia de una manera que no siempre puede separarse limpiamente en sus componentes, y es precisamente esa densidad experiencial la que hace tan difícil desactivar ciertos repertorios verbales desde afuera,

desde la corrección normativa o la buena voluntad individual, sin tocar las condiciones relacionales que los sostienen y les dan sentido.

La eficacia de ciertos repertorios verbales en espacios homosociales en este marco, organizan experiencia, distribuyen lugares, prueban lealtades, marcan umbrales, recompensan adecuaciones y sancionan desvíos de una manera que no necesitan explicarse para ser efectiva. Opera precisamente porque se presentan como espontaneidad, como humor, como el modo natural en que los amigos se tratan entre sí.

De manera que lo que se dice entre pares circula dentro de una trama moral donde están permanentemente en juego el reconocimiento y el miedo a la descalificación, y donde el lenguaje sexista participa en la producción subjetiva porque ayuda a definir, en tiempo real y con presión del grupo encima, qué cuenta como viril, qué como ridículo, qué como prestigioso y qué como amenaza que hay que neutralizar antes de que contamine la cohesión del colectivo.

2.5. Cuerpo, ritual e interacción

Pensar la producción de la subjetividad masculina hegemónica exige desplazar la mirada de una comprensión exclusivamente verbal del orden social, hacia una analítica del cuerpo, de sus disposiciones incorporadas, de sus puestas en escena interaccionales, de todo aquello que ocurre antes de que haya palabras para nombrarlo y que sin embargo organiza ya el punto de lo que pueda esperarse de uno mismo. El cuerpo comparece aquí como condición histórica y sensible de la experiencia, esto es, algo que ya está formado cuando creemos encontrarlo, que carga en sus maneras de moverse y de ocupar el espacio una sedimentación que es social sin dejar de ser íntima.

El recorrido avanza desde la construcción corporal de la experiencia hasta su evaluación ante los otros. La crítica del dualismo cuerpo-mente abre ese trayecto, porque esa matriz asigna la razón y el autocontrol al polo masculino y la corporalidad al femenino, y esa asignación sostiene la jerarquía que aquí se examina. Las nociones de técnica corporal y habitus explican a continuación cómo la historia social se incorpora en disposiciones prácticas, es decir, en maneras

aprendidas de ocupar el espacio, resistir el dolor y regular el contacto físico. La eficacia ritual y las cadenas de rituales de interacción dan cuenta de la repetición que mantiene activas esas disposiciones y las carga afectivamente en escenas de prueba. La dramaturgia de la interacción cierra el trayecto en el punto donde el grupo observa la ejecución y administra el reconocimiento. El componente corporal queda así reconstruido en las escalas que lo producen, desde la disposición incorporada hasta la escena que la somete a juicio. Sobre esa base puede leerse la cancha y el mosh pit como situaciones de aprendizaje y verificación de la masculinidad.

2.5.1. Encarnación y crítica del dualismo

La antropología de la encarnación ofrece esa dirección. Thomas Csordas entiende la encarnación como la condición existencial que fundamenta el ser-en-el-mundo, un “campo metodológico indeterminado” (Csordas, 2011, p. 3)¹⁴ definido por la experiencia perceptual y el modo de presencia y compromiso en el mundo, formulación que importa menos por su precisión fenomenológica que por el desplazamiento que habilita. Lo que esto permite sostener es que la subjetividad debe pensarse como un interior puro que en algún momento posterior se expresa o se inscribe corporalmente y como algo que desde el inicio y no como metáfora se constituye en y desde la experiencia encarnada, sin reserva, sin un adentro previo que aguarde de ser dicho.

Lo que Thomas Csordas tomó de la tradición fenomenológica es la idea de que el cuerpo posee la capacidad de relacionarse con “algo distinto de su propia masa” (Csordas, 2024, p.4), que hay en él una apertura constitutiva hacia el mundo que ninguna reducción materialista puede capturar sin perder precisamente lo que importa. El blanco es el dualismo que separa materia y conciencia como si se tratara de órdenes independientes que en algún momento, misteriosamente, se articulan. La noción no cartesiana de “esquema corporal” que Merleau Ponty reintroduce, y que Csordas recupera para insistir en que el cuerpo debe aparecer como “sujeto de movimiento y sujeto

¹⁴ Las citas de Thomas Csordas son traducciones propias, dado que sus textos se encuentran únicamente en inglés.

de percepción” (Csordas, 2024, p. 4), clausura esa separación antes de que pueda establecerse. La corporalidad es el punto de contacto entre percepción, agencia y mundo sensible.

La tradición occidental ha organizado la comprensión del cuerpo a partir de una matriz de visibilidad que ordena todo lo demás: “el cuerpo se asimila como el polo ‘natural’ en tanto que la mente es el polo reflexivo, el destinado a controlar al cuerpo” y “la conexión entre cuerpo y mente es así antagonismo ontológico en los seres humanos” (Muñiz, 2010, p. 6). De ese antagonismo se desprende todas las dicotomías que el pensamiento moderno ha tenido a naturalizar hasta volverlas visibles como tales, naturaleza/cultura, cuerpo/razón, femenino/masculino, objeto/sujeto, “naturaleza corresponde a cuerpo, a femenino y a objeto, como cultura corresponde a razón, a masculino y a sujeto” (Muñiz, 2018, p.18).

Ese mapa es el que ha sostenido a la masculinidad hegemónica, y lo ha sostenido con la eficacia particular de todo aquello que no necesita justificarse porque ya parece dado. En la lógica dualista que Elsa Muñiz reconstruye, “los cuerpos a su vez se clasifican en masculino y femenino y adquieren diferente categoría” de modo que “femenino se convierte en una metáfora del polo corporal del binomio”, mientras “el cuerpo masculino” queda ubicado “en el polo de la razón y el autocontrol, eje de la supremacía y centro del poder social” (Muñiz, 2010, p. 10). Una distribución de facultades, permisos y jerarquías que se encarna y que se siente como la textura misma de lo que es posible ser.

2.5.2. Técnicas corporales y habitus

Marcel Mauss propuso la noción de técnicas corporales para nombrar los gestos codificados que una sociedad genera para obtener una eficacia práctica o simbólica, es decir, “modalidades de acción, secuencias de gestos, sincronías musculares orientadas hacia una finalidad precisa” (Muñiz, 2010, p. 7). El cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre, y precisamente por eso no puede tratarse como una base ahistórica, es moldeado por el contexto cultural y por las formas de poder que buscan volver útil, inteligible y regulable.

En ese sentido, la masculinidad también se aprende como técnica del cuerpo en el modo de ocupar el espacio, de resistir el dolor, de controlar el temor, de reaccionar al contacto físico, de intensificar la fuerza o de contener la vulnerabilidad. Las disciplinas, los discursos y las prácticas corporales surgen con la cultura, se institucionalizan y se constituyen en parte de los micropoderes que materializan los cuerpos, y en ese proceso se vuelven centrales para comprender la corporalidad y desestabilizar la dicotomía cuerpo-mente. El cuerpo es uno de sus medios más minuciosos de fabricación subjetiva.

¿Cómo se vuelve segunda naturaleza lo que es historia sedimentada? Lo que Mauss llamó técnicas corporales y Muñiz entiende como micropoderes que materializan los cuerpos encuentra en Pierre Bourdieu su formulación más sistemática, “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles” (Bourdieu, 2007, p. 86), producidos por los condicionamientos asociados a condiciones particulares de existencia, una historia social incorporada que orienta la acción práctica desde adentro, sin necesidad de recordarse a sí misma. El habitus es “la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto” (Bourdieu, 2007. p. 92), lo que significa que lo que se repite en la práctica es un pasado social que sigue operando en el presente, garantizando la continuidad de las prácticas sin que nadie tenga que imponerlas en cada ocasión.

Esa es la clave para entender cómo funciona la masculinidad hegemónica a nivel corporal. “El habitus no es otra cosa que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en el cuerpo” (Bourdieu, 2007, p. 96), y esa inscripción explica por qué ciertas prácticas masculinas, como competir, resistir, contener la emoción, responder con firmeza, aguantar la agresión o devolverla en formas reguladas, se experimentan como respuestas evidentes y reacciones que simplemente ocurren. La masculinidad se reproduce porque se vuelve hábito, esquema corporal de respuesta, horizonte tácito de lo que un cuerpo como ese puede y debe hacer.

2.5.3. Eficacia ritual y cadenas de interacción

Ahora bien, la continuidad del habitus masculino depende de escenas reiteradas de activación, intensificación y reconocimiento en las que el orden grupal vuelve a hacerse sensible y

eficaz. En este punto, la reflexión de Silvia Citro sobre la eficacia ritual resulta especialmente productiva. La autora recuerda que se trata de un problema clásico de la antropología, en tanto que remite a la capacidad de los rituales para hacer que sus participantes legitimen creencias, normas y valores. No obstante, su aporte consiste en desplazar la mirada desde la representación hacia los procesos corporales y afectivos mediante los cuales el vínculo ritual se produce. Por ello, cuestiona la posibilidad de analizar una técnica corporal sin considerar ese “triple punto de vista” (Citro, 2012, p. 65) que articula lo físico, lo social y lo psicológico. Lo que esta observación pone en cuestión es toda lectura del ritual como simple superficie simbólica, pues su eficacia ocurre, de manera decisiva, “en y desde los cuerpos” (Citro, 2012, p. 64).

Desde esta perspectiva, las pruebas masculinas pueden entenderse como micro-rituales de validación que se expresan corporal y afectivamente. La reiteración de movimientos modifica la materialidad del cuerpo, alterando ritmos respiratorios, circulatorios y tonicidades musculares. En consecuencia, lo ritual debe pensarse como una práctica capaz de generar intensidades corporales que consolidan la adhesión al orden compartido. Citro señala además que la percepción de esas intensidades tiende a “fundirse en ellas y a reproducirlas miméticamente” (Citro, 2012, p. 81). De ese modo, la reiteración del placer y la emoción en determinados contextos contribuye a la producción de otros cuerpos dóciles. La docilidad, en este marco, remite a la formulación de una disposición corporal y afectiva que vuelve habitable, reconocible y reproducible en la lógica del grupo.

Llevado al terreno de la homosociabilidad masculina, muchas escenas cotidianas de pertenencia funcionan como rituales de prueba en los que se intercambian palabras y que se exigen disposiciones corporales específicas, esto es, soportar el cansancio, aguantar el golpe, entrar en contacto físico, no retroceder, sostener la presencia, participar del riesgo. La pertenencia que liga al sujeto al grupo mediante intensidades compartidas y práctica que va sedimentando adhesión, al punto en que incluso el sufrimiento o el placer “infligido al cuerpo” (Citro, 2012, p. 89) puede fortalecer la adhesión a ciertas creencias o valores. Las pruebas corporales producen reconocimiento y jerarquía al mismo tiempo.

Esas pruebas no ocurren aisladas: se acumulan. La perspectiva de los rituales de interacción permite nombrar ese efecto acumulativo, porque desplaza la mirada hacia la escala

microsociológica donde se juega la consistencia de lo social. La atención se concentra en cómo los encuentros cotidianos y repertorios, generan y transfieren energía social, es decir, formas de ánimo compartido, pertenencia y validación. En ese esquema, la masculinidad aparece menos como una cualidad interior del individuo y más como un efecto acumulativo de secuencias de interacción. De ahí la tesis de que “la interacción a pequeña escala, aquí-ahora y cara-cara, es el lugar donde se desarrolla la acción” (Randall Collins, 2009, p. 17). Lo decisivo es que allí se activan reglas implícitas y se movilizan recursos de reconocimiento que, al ser reiterados, estabilizan expectativas sobre cómo debe “presentarse” un varón en determinada situación.

Bajo esta óptica, las masculinidades están entre ellos, en la corriente de los encuentros. Lo grupal se recarga cuando hay sincronía, complicidad, risa compartida o aceptación, y se drena cuando hay tensión, vergüenza o desautorización. Así, el orden de género se reproduce como una economía práctica de la atención y del afecto. En esa economía, ciertas formas de hombría se vuelven más “rentables” porque prometen protección simbólica y pertenencia, mientras otras quedan expuestas al riesgo de sanción o pérdida de estatus, incluso antes de que alguien lo nombre explícitamente.

La consecuencia metodológica deja de estar en las propiedades internas del individuo y se desplaza hacia la situación misma. Como se afirma, “el centro de la explicación microsociológica no es el individuo sino la situación” (Collins, 2009, p. 17). En términos de masculinidad, esto implica que el varón se define únicamente por los marcos de interacción que lo ubican, lo exigen y lo evalúan. Una cancha de fútbol, una reunión con amistades de infancia o un encuentro con desconocidos no son escenarios equivalentes. Cada situación activa reglas implícitas, distribuye expectativas y ofrece distintos recursos de reconocimiento. La hombría, entonces, se ajusta al contexto, porque lo que está en juego es la legibilidad social en tiempo real.

Por eso resulta tan provocadora la tesis radical de que “el individuo... es una CRI (Cadenas de rituales de interacción)” (Collins, 2009, p. 19). Leída en clave sociológica, su consistencia se entiende como el efecto de cadenas de rituales que dejan huellas duraderas. En cada secuencia de interacción se acumulan disposiciones, se refuerzan estilos de relación y se sedimentan respuestas afectivas. De ahí que el “carácter” masculino no pueda pensarse al margen de pertenencia y reconocimiento, pero también de rivalidad, vergüenza, sanción y prueba. En suma, lo que un varón

llega a ser en términos de hombría procede de la repetición de escenas sociales que lo entrenan, lo sitúan y lo obligan a sostener cierta forma de presencia ante los otros.

En este punto, la masculinidad puede concebirse como una trayectoria dentro de esa red de interacciones. Cada situación deja una carga afectiva y simbólica que se arrastra hacia el siguiente encuentro, modulando disposiciones y expectativas. Así, lo masculino aparece como una configuración que se actualiza en la secuencia de escenas, en la manera en que el sujeto entra, se sostiene y es leído por los demás.

2.5.4. La escena pública: dramaturgia y verificación

¿Qué ocurre cuando esas disposiciones tienen que volverse visible ante otros? La dramaturgia de la interacción desarrollada por Erving Goffman muestra que la actuación social termina incorporándose como hábito, de modo que “nuestra concepción del rol llega a ser una segunda naturaleza y parte integrante de nuestra personalidad” (Goffman, 1981, p. 34). La masculinidad puede entenderse entonces como una fachada socialmente inteligible que se actualiza frente a un público específico mediante repertorios disponibles y jerarquizados, pues “las fachadas suelen ser seleccionadas, no creadas” (Goffman, 1981, p. 42), es decir, los sujetos ejecutan formas reconocibles cuyo repertorio incluye la apariencia “fachada”, los modales, la postura, la firmeza y el desborde regulado.

En espacios masculinos de competencia y pertenencia no basta con poseer cierta capacidad; hay que volverse visible, dramatizarla, hacerla creíble ante el grupo, porque lo que Goffman (1981) llama “realización dramática” (p. 45), exige que el actuante exprese de forma inmediata sus capacidades y resulte convincente. Esa actuación está siempre expuesta al riesgo del fracaso, esto es, “la presentación puede quebrarse por pérdida de control físico, por expresiones emocionales inadecuadas o por fallas en la dirección de la escena” (Goffman, 1981, p. 67), desajustes que en economía de vigilancia recíproca se convierten en signos de insuficiencia o falta de pertenencia. La interacción es una escena de verificación pública donde las disposiciones incorporadas se

dramatizan y se someten al juicio del grupo, y la subjetividad masculina hegemónica se produce ahí, porque ese ideal se vuelve observable.

La articulación entre cuerpo, ritual e interacción produce dimensiones de un mismo proceso, esto es: la corporalidad como condición existencial relacional, las prácticas que la materializan, las disposiciones que se sedimentan durablemente en el cuerpo, las secuencias que las intensifican afectivamente y las escenas públicas donde se confirman o se sancionan. Lo que este entramado revela es que la subjetividad masculina hegemónica es el efecto de una pedagogía práctica y encarnada que no necesita anunciarse como tal para funcionar, que opera precisamente porque aparece como naturaleza, porque lo que fue imposición histórica se experimenta como disposición propia.

Este es el marco desde el que se analizan el fútbol amateur y la escena hardcore en Tijuana. En ambos espacios, el cuerpo debe aparecer como lugar de aprendizaje, validación y dramatización de la masculinidad, y las disposiciones se revelan en enunciados, en ritmos, posturas, contactos, formas de aguante, manera de reaccionar a la presión y modos de exponerse ante los otros. La masculinidad hegemónica opera ahí como efecto inestable pero insistente de un orden que se reproduce porque logra hacerse sentir como inevitable, como la única forma posible de ocupar ese lugar en el mundo.

2.6. Modelo operativo discurso-cuerpo-afecto

Lo desarrollado hasta aquí es una clave de lectura que obliga a ver en cada escena cotidiana el trabajo continuo y nunca terminado de producirla. Bajo qué condiciones ciertas formas de ser hombre se vuelven legibles, deseables, exigibles, y bajo qué condiciones su ausencia se convierte en amenaza que hay que neutralizar. El desplazamiento es hacia una subjetividad que se organiza, se tensiona y a veces se fractura en la articulación práctica de repertorios discursivos, disposiciones corporales y economías afectivas que no siempre van en la misma dirección.

Bajo esa lógica, el peso analítico del lenguaje está en que organiza lo decible, distribuye posiciones, pertenencia y vuelve inteligibles ciertas jerarquías al tiempo que hace impensables, ridículas o directamente peligrosas otras posibilidades. En los espacios de homosociabilidad masculina que aquí interesan, lo que se dice es parte del trabajo mismo de producirla, de mantenerla en pie, de impedir que se deshaga. Mandatos, bromas, apodos, insultos y silencios funcionan como prácticas que orientan la interacción, regulan la distancia entre pares, deciden quién merece reconocimiento y señalan, antes de que nadie lo nombre explícitamente, qué conductas deben corregirse antes de que amenacen la cohesión del grupo. El lenguaje sexista desde este punto de vista, es un repertorio relacional, un sistema de clasificación que jerarquiza y que funciona con tanta eficacia precisamente porque parece el modo en que son las cosas.

Pero es, desde el principio y sin reserva, la superficie histórica de incorporación, prueba y exposición. La masculinidad hegemónica se porta, se dramatiza, se entrena y se evalúa en maneras de moverse, resistir, ocupar el espacio, controlar el gesto, administrar la proximidad, sostener una presencia socialmente legible ante otros varones que están mirando, aunque finjan no hacerlo. Por eso el cuerpo interesa aquí como lugar donde se sedimentan disposiciones y donde esas disposiciones son observables, verificables, sancionables para el grupo. En la cancha, en el mosh pit, en el trayecto compartido, en la espera, en el contacto físico o en la reacción ante la presión, lo corporal lo prolonga, lo intensifica o lo desmiente antes de que haya palabras para nombrarlo. Hay una pedagogía práctica de la masculinidad que funciona precisamente porque parece naturaleza, se aprende en la repetición de escenas donde el cuerpo deviene archivo de disciplina, medio de pertenencia y también, cuando falla, superficie de sanción.

El afecto es una economía relacional que circula entre los cuerpos, que modula la intensidad de las escenas y decide cuánto pesa lo que ocurre. Vergüenza, orgullo, miedo, euforia, humillación, complicidad, ninguna de esos estados llega después de la interacción como comentario sobre lo que ya pasó. Son parte de su eficacia. La fuerza de un insulto, de una broma, de una prueba corporal reside en la carga afectiva que moviliza y en su capacidad para alterar la posición del sujeto dentro de la trama grupal. Sin miedo a la descalificación, sin deseo de reconocimiento, sin vergüenza ante el fallo, buena parte de la regulación homosocial simplemente no funcionaría. Por eso el análisis

exige atender a la intensidad y cómo ciertas escenas los varones atan al grupo, los exponen al juicio de los otros o los inducen a corregirse.

Estas tres dimensiones discurso, cuerpo y afecto nombran planos de una misma escena. En la práctica, lo discursivo, lo corporal y lo afectivo, llegan juntos, articulados, sin que sea posible saber cuál llegó primero. Una broma ocurre en un tono, se apoya en gestos, exige una respuesta corporal, confirma alianzas o deja una marca de vergüenza que nadie nombra, pero todos registran. Un mandato tampoco se reduce a su contenido semántico, se sostiene en una relación de fuerzas, en una postura, en un ritmo de la escena y en una atmósfera afectiva que lo vuelve obedecible o disputable antes de que medie deliberación alguna. Una prueba corporal está saturada de significados, de expectativas y de evaluaciones que circulan verbal o tácitamente entre quienes participan. Lo que aquí se propone es una lectura situada de escenas donde discurso, cuerpo y afecto se co-constituyen¹⁵, y donde la subjetividad de la masculinidad hegemónica aparece como efecto inestable de esa articulación.

Esa matriz orientará el trabajo con entrevistas y observaciones de manera concreta. En las entrevistas lo central será observar cómo los entrevistados narran escenas de prueba, momentos de sanción, dinámicas de pertenencia, formas de aguante, experiencias de vergüenza, orgullo, miedo o reconocimiento. No importa qué dicen que piensa, importa cómo reconstruyen las situaciones en que aprendieron a sostener cierta imagen de sí, qué episodios recuerdan como decisivos para ser aceptados o ridiculizados, qué cuerpos aparecen como válidos o impropios en sus relatos, y qué carga afectiva acompaña esas memorias. Las entrevistas serán leídas como reconstrucción narrativa de escenas donde pueden rastrearse la trama mediante la cual el sujeto se reconoce y se justifica, ante un orden de expectativas que aprendió a habitar sin que nadie se lo explicara del todo.

La observación funciona como una economía libidinal en los gestos que nadie firma y que el cuerpo que entra al mosh pit y recibe la palmada de sus pares lo sabe cómo músculo antes de saberlo como palabra. El GIF pornográfico que circula en el chat del equipo al anochecer de cada viernes es una forma de clausura. Hay actos que producen masculinidad en su pura ocurrencia, sedimentados en el cuerpo colectivo como afecto que no logra nombrarse y por eso persiste. Las

¹⁵ Hablar de co-constitución implica rechazar toda lectura sustancialista o secuencial de estas dimensiones. Discurso, cuerpo y afecto son momentos simultáneos de un mismo proceso de producción de subjetividad.

notas de campo guardan precisamente los gestos que los sujetos aprenden a no nombrar, los actos de una trama que se produce sin que nadie lo haya pedido. La masculinidad aquí no es una ideología que se profesa, es un estado del cuerpo que se transmite y el lenguaje en su señal más inmediata.

Desde esta perspectiva, el lenguaje sexista adquiere un espesor analítico, es decir, ya no se presentará como parte de una práctica social más amplia que regula posiciones, pertenencias y jerarquías. Su eficacia depende de que participa en la administración cotidiana del reconocimiento entre varones, que nadie diseñó conscientemente pero que todos reproducen. Puede operar como prueba de lealtad, como mecanismo de corrección, como marca de confianza, como amenaza latente o como recurso para restaurar una frontera que parece haberse debilitado. Por eso su análisis exigirá situarlo siempre en relación con la escena donde emerge, con los cuerpos que lo enuncian o lo reciben, y con la economía afectiva que le otorga peso. Solo así será posible mostrar un dispositivo relacional que ayuda a producir sujetos y estabilizar una cierta normalidad masculina que necesita reafirmarse.

Lo que esta matriz permite leer, en última instancia, es la producción interactiva de la subjetividad masculina hegemónica. Se trata de reconocer los mecanismos mediante los cuales ciertas formas de presentarse, hablar, sentir, resistir y vincularse son momentáneamente legitimadas como más válidas, más viriles, más autorizadas que otras. La pregunta analítica será cómo se produce esa hegemonía en la interacción, qué escenas la reafirman, qué repertorios la sostienen, qué afectos la vuelven deseable o temible, y qué fisuras permiten advertir su carácter profundamente inestable.

CAPÍTULO III. LA IMPLICACIÓN COMO CONDICIÓN DE ANÁLISIS

En este capítulo se presentan las decisiones metodológicas que sostienen la investigación. Se explicita la posición desde la cual se enuncia el estudio, reconociendo que el lugar desde donde investigo es una herida que cargo en el cuerpo antes de cargarla en el método. A continuación, se desarrolla el marco epistemológico que orienta el trabajo, situado en la intersección entre los Estudios Culturales y los *Critical Studies on Men and Masculinities* (CSMM). Desde ese cruce, la masculinidad deja de ser una identidad fija para convertirse en un régimen que se impone sobre los cuerpos y los distribuye en jerarquías antes de que tenga lenguaje para resistirlo.

Lo que este capítulo pone sobre la mesa son apuestas políticas y epistemológicas. Cada decisión metodológica produce visibilidad y deja fuera ciertos fenómenos; reconocer eso obliga a ser honesta sobre sus propios límites. El fútbol y el hardcore en Tijuana son lugares donde el orden de género se reproduce sin necesitar anunciarse. Leer esas escenas exige un método que asuma su propia implicación como condición de análisis. La masculinidad hegemónica es algo que también aprendí a ejecutar. Nombrar eso es el primer gesto crítico que sostiene este capítulo.

3.1. Desde donde enuncio lo que investigo

La posición desde donde se enuncia la investigación importa. El método no es un procedimiento aséptico, una secuencia de pasos que cualquier investigador replicaría con los mismos resultados, como si el objeto de estudio flotara ahí afuera esperando ser recogido con pinzas limpias. El campo está atravesado por relaciones de poder, y yo estoy dentro de ese campo, no por encima de él.

Lo que me interesa es lo siguiente: ¿Cómo se producen las subjetividades hegemónicas masculinas? ¿Qué lenguajes las legitiman? ¿Qué formas de hablar sobre ellas ya llevan incorporada una manera de ver el género y las relaciones de poder? El enfoque metodológico emerge de este interés, lo que significa que las decisiones sobre cómo leer el corpus, cómo construirlo, cómo

articular discurso, cuerpo y afecto en los espacios observados, son decisiones teóricas antes que técnicas.

El procedimiento analítico que sostiene esta investigación no es neutral respecto a qué puede observarse. Nunca lo es. Cada elección metodológica produce un umbral de visibilidad, un límite más allá del cual ciertos fenómenos se vuelven invisibles porque el apartado de observación está diseñado para no verlos. Reconocer eso es una condición metodológica. Las consideraciones éticas y la reflexividad atraviesan todo el proceso, porque en una investigación sobre masculinidades, el investigador no es exterior a lo que estudia.

Crecí dentro del problema. La heteronormatividad llegó como mandato incorporado antes de cualquier conciencia, antes de cualquier posibilidad de nombrarlo, esto es, un reparto previo de cuerpos, gestos, deseos y destinos que ya operaban cuando yo todavía no tenía lenguaje para interrogarlo. Bauer et al. la definen como: “[...] creencias y expectativas que estructuran las prácticas e instituciones sociales sobre el supuesto de que todas las personas que fueron asignadas al sexo masculino al nacer serán hombres y que todas las que fueron asignadas al sexo femenino serán mujeres” (Bauer et al, 2009, citado en Radi, 2020, p. 112).

Lejos de ser una descripción, es un guion dentro del cual jugué con otros varones. Consumí héroes masculinos en caricaturas, donde el centro de la escena era ocupado por alguien como yo, y aprendí, sin preguntármelo, que esa centralidad era el orden natural de las cosas. Y no lo era. Era efecto acumulado de un orden patriarcal y capitalista que enlaza masculinidad, autoridad y poder con tanta repetición que la asociación termina pareciendo inevitable y anterior a la historia y a la cultura. La operación ideológica más eficaz se naturaliza hasta volverse invisible; lo que queda expuesto a sanción no lo es, es decir, se administran los gestos, en los silencios, en lo que nadie necesita explicar porque todos ya lo saben. Yo también lo sabía. Eso es lo que hace necesario nombrarlo.

Esa formación se pegó al habla cotidiana, el lenguaje de mi entorno (familia, escuela, amistades). Llegaba saturado de ideología antes de cualquier uso consciente. Palabras como “humanidad” o “ciudadanía” operaban como universales, pero arrastraban al varón como medida silenciosa de lo humano, lo femenino quedaba reducido a excepción, añadido, marca secundaria.

Crecí en un mundo donde los hombres no necesitábamos nombrarnos porque ya ocupábamos la posición de referencia. La masculinidad hegemónica se vuelve más eficaz cuando logra borrarse como posición y presentarse como sueño común, como evidencia, como sentido común endurecido.

La violencia pequeña, repetida, casi automática, que circulaba entre nosotros, tardé en reconocerla como tal. Los insultos homofóbicos, los comentarios misóginos, las burlas contra cualquier desvío del libreto viril no eran residuos inofensivos del habla juvenil. Cuando feminizábamos a otro hombre para degradarlo, cuando convertíamos a las mujeres en blanco de burla, cuando medíamos la pertenencia al grupo a través de la crueldad verbal, estábamos administrando posiciones, repartiendo prestigio, disciplinando cuerpos. Participé en esa economía. Mi subjetividad masculina se armó ahí, en esa lengua que enseña a ser hombre mediante la distancia con lo feminizado, lo homosexualizado y lo vulnerable.

El silencio también produce. Guardé silencio frente a comentarios machistas, dejé pasar chistes sexistas, sostuve la lógica afectiva del grupo a costa de no tensar la escena, de no quedar yo mismo bajo sospecha, y ese silencio era parte constitutiva de la reproducción de la situación, yo era un engranaje menos, pero funcional dentro de una maquinaria que le basta con la circulación ordinaria de lo que se presenta como broma, costumbre y simple convivencia entre varones.

La incomodidad que sentía en esos momentos era el registro somático de una relación de poder en acto, la fricción que produce el cuerpo cuando participa en algo que ya sabe, aunque todavía no lo nombre, que está disciplinado. Esas prácticas degradan a las mujeres, convierten la homofobia en mecanismo cotidiano de vigilancia masculina y sancionan cualquier fisura respecto del mandato de dureza, control, virilidad y cualquier gesto que amenace con hacer visible que el libreto existe.

Asumo esa implicación y desplazarla hacia una versión retrospectiva de mí mismo que ya sabía es también una forma de evasión, una manera de salvar al sujeto presente a costa de condenar al pasado como si fueran personas distintas. Callar produce efectos, dado que permite que ciertas formas de violencia continúen operando bajo la apariencia de normalidad, y la normalidad es siempre el nombre que recibe el poder cuando ha logrado volverse invisible.

3.2. El lente

El lente de esta investigación se encuentra dentro de los Estudios Culturales y los *Critical Studies on Man and Masculinities* (CSMM). Esta intersección responde a que la masculinidad, leída desde ahí, deja de ser identidad fija o atributo individual para convertirse en efecto cultural, histórico y político que se reproduce en prácticas, lenguajes, afectos y relaciones de poder.

Desde los Estudios Culturales, trabajo con una noción de cultura como trama de interacciones que atraviesan el conjunto de la vida social. La cultura no remite únicamente a valores o repertorios simbólicos, también involucra las prácticas mediante las cuales esos sentidos circulan y se disputan en contextos concretos. Ese marco me permite leer el fútbol amateur y la escena hardcore de Tijuana como espacios donde organizan jerarquías y se legitiman posiciones de pertenencia masculina, espacios masculinizados que guardando las proporciones no se enuncian como tal.

Nadie va al fútbol amateur a estudiar la masculinidad. Nadie entra al mosh pit con una libreta. Sin embargo, si te quedas el tiempo suficiente (si aguantas el olor a sudor y la acumulación de pequeñas violencias cotidianas) empiezas a escuchar algo. Se trata de una estructura recurrente que atraviesa espacios heterogéneos; pese a sus diferencias, ambos se organizan conforme a una misma lógica de sentido.

El campo y el pit organizan sus cuerpos de manera distinta. Uno disciplina, jerarquiza, somete el afecto a la lógica del reglamento; el otro intensifica, promete horizontalidad, deja la sanción sin árbitro visible. Son regímenes distintos de interacción. Pero en ambos el lenguaje sexista circula con la misma función, como una tecnología de afiliación. Lo usas y perteneces. Ahí es donde la comparación deja de ser un capricho metodológico y se vuelve un argumento, porque lo relevante no es que “se digan las mismas cosas”, lo relevante es que operan igual. A la masculinidad hegemónica le basta con que los espacios repitan, cada a uno a su manera, la misma lógica de cuerpos que se regulan mutuamente.

Los CSMM apoyan mi investigación, dado que este campo interdisciplinario analiza las construcciones sociales, culturales y políticas de la masculinidad atendiendo a cómo se configuran

a partir de relaciones de poder, normas de género y procesos históricos de diferenciación. Lo que me interesa de esta perspectiva es su punto de partida, es decir, que los hombres no son una evidencia natural ni la masculinidad una esencia previa. Es una formación relacional, inestable, atravesada por clase, etnia y sexualidad. Su dialogo sostenido con los estudios feministas y de género resulta central porque permite pensar la masculinidad en su vínculo con estructuras más amplias de dominación, no como fenómeno aislado que se explica a sí mismo.

Mi enfoque epistemológico es constructivista e interpretativo, con ello me refiero a que la realidad se considera una construcción contingente configurada en la interacción simbólica de los actores sociales. Desde esa perspectiva, se asume que los significados existen por que se generan históricamente en la praxis social. Como señala Herbert Blumer (1982), “el interaccionismo simbólico considera que el significado es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que estos interactúan” (p. 4). En la misma dirección el autor subraya el carácter relacional de la acción: “cada sujeto ajusta su acción a la de los demás, enjuiciando lo que estos hacen o pretenden hacer, aprehendiendo el significado de sus actos” (Blumer, 1982, p. 62). Desde esta perspectiva, los fenómenos se exploran tal como aparecen en la vida cotidiana y en la comunicación cotidiana de los actores, en contraposición a enfoques positivistas que tienden a reificar o cuantificar el sentido. Este marco epistemológico enfatiza el carácter construido y dinámico de la realidad y, con ello, la contingencia de categorías que a menudo se presentan como obvias, naturales o universales.

Esta posición epistemológica adquiere especial relevancia para abordar la socialización de género en espacios masculinizados, donde “ser hombre” es un proyecto colectivo, en donde se entrecruzan valores, actitudes y comportamientos asociados a “lo masculino” y se moldean en prácticas situadas. En clave con la problemática estudiada, estos serían bromas entre pares, rituales de pertenencia, pruebas de aguante y códigos verbales, donde se distribuye reconocimiento, jerarquía y pertenencia. Sin embargo, el análisis busca comprender cómo la interacción produce disposiciones compartidas, normaliza fronteras simbólicas y sedimenta reglas prácticas sobre lo que cuenta como “ser hombre” en determinados entornos.

Ahora bien, si el interaccionismo simbólico permite ver el nivel microsocial donde se aprende la masculinidad, por sí solo no basta para explicar por qué ciertas formas de decir y valorar

se vuelven tan persistentes y “evidentes”. Por ello, en conjugación con lo anterior, adopto la estrategia de análisis discursivo que se enmarca en la Escuela Francesa, con influencia Dominique Maingueneau la cual centra la atención en los procesos de enunciación y el carácter ideológico del lenguaje. Según Maingueneau (1995, como se citó en Bermúdez, 2011) “al análisis del discurso, le compete dar cuenta de la intrincación de un modo de enunciar con un determinado lugar social de enunciación, afectado por regímenes institucionales, comunidades discursivas, géneros, etc.” (p. 262). Es decir, su objetivo es describir cómo se conecta lo dicho con los elementos que le dan forma al marco enunciativo.

Este enfoque considera que el sentido surge del entramado social e institucional en el que se produce el habla en términos convergentes. Eni Orlandi (2001), advierte que “la relación con el lenguaje nunca es inocente, no es una relación con la evidencia y podrá situarse en la articulación de lo simbólico con lo político” (p. 95). Si el habla cotidiana opera como un mecanismo de inmunización, permite ejercer y circular violencia simbólica sin nombrarla como violencia (“no te lo tomes a pecho”, “es cura”), y con ello vuelve entrenable y exigible un cierto modo de ser hombre. Desde esta articulación, las expresiones sexistas que circulan en espacios de homosociabilidad masculina¹⁶ pueden abordarse como mecanismos normativos del sistema de interacción que operan como recursos comunicativos que refuerzan expectativas de rol.

Mi lente articula lo cultural con lo relacional. El lenguaje sexista es una práctica reguladora que ordena la interacción en espacios de homosociabilidad masculina y produce efectos concretos en torno a formas específicas de masculinidad hegemónica. El punto de partida son las condiciones socioculturales que vuelven normal cierta forma de masculinidad, y, esas condiciones permiten rastrear los puntos donde esa aparente solidez empieza a agrietarse, y ahí es donde la investigación tiene algo concreto que mirar.

¹⁶ Me refiero a homosociabilidad masculina como esfera de reconocimiento recíproco cuya gramática moral distribuye estima social selectivamente, reforzando la dignidad de quienes cumplen los códigos del grupo y degradando a quienes los transgreden y la función de la exclusión de lo femenino forma parte constitutiva del orden social.

3.3. Trabajo de campo

La producción de datos se sostuvo en el trabajo de campo de orientación etnográfica. Entré en los espacios, me moví dentro de sus ritmos, y lo que pude comprender dependió de mi presencia concreta en esas escenas. La etnografía descansa en una forma de implicación que reclama haber estado ahí. Como recuerda Clifford Geertz, “muchos de estos relatos, establecían ante sus lectores una autoridad de “haber estado allá” y haber sido testigo de primera mano de lo que refería” (Clifford citado en Restrepo, 2016 p. 35-36). Esa autoridad es la condición que hace posible leer lo que no se enuncia, lo que circula en los gestos, en los silencios de un grupo que nunca va a declarar explícitamente sus jerarquías.

Esa autoridad no equivale a transparencia ni acceso total al mundo social. Mi entrada al fútbol llanero y a los encuentros de un crew de música hardcore en Tijuana estuvo mediado por mi propia posición, en clave teórica esto es que “el etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros [...] observa desde un ángulo particular” (Rosaldo, citado en Restrepo, 2016, p. 37). Lo que eso significa en la práctica, es que mi condición de varón tijuaneño con trayectoria en ambos espacios, abrió accesos que otro perfil no hubiera tenido, y al mismo tiempo produjo puntos ciegos.

La relación con quienes participo en estos espacios operó desde una lógica distinta a la extracción, según Eduardo Restrepo “si no se cuenta con el tiempo ni con la actitud de considerar a las personas mucho más allá de ser simples fuentes de información, entonces las técnicas etnográficas no son las adecuadas” (2016, p. 38). Dedicué tiempo en construir vínculos, a escuchar más allá de la escena inmediata, a reconocer que el campo nunca se deja encerrar en un plano previo. Los ritmos de observación, conversación y acceso no siguieron el cronograma que imaginé al inicio, y esa desviación fue una condición constitutiva del trabajo. Es decir, “los ritmos del campo no se ajustan necesariamente a los cronogramas planeados con antelación. Igual suelen pasar con las fronteras del terreno, el ‘esta allí’, y el ‘estar aquí’ son fronteras que pueden no estar tan claras” (Restrepo, 2016. P. 38).

El conocimiento por su parte no podía estar solamente en respuestas producidas por un cuestionario. Rosana Guber en ese sentido menciona que, “[...] la información de encuestas y cuestionarios puede resultar de lo que el informante supone que el encuestador desea oír, o bien, de intentos de encubrir normas infringidas, valores dominantes no practicados, etc.” (Guber, citado en Restrepo, 2016, p. 38). Lo que me interesaba seguir era la circulación concreta de palabras, silencios, bromas, incomodidades y jerarquías en el espesor mismo de la interacción, porque ahí es donde la masculinidad se produce sin ninguna vigilancia y presión.

3.4. Observación participante y notas de campo

La observación participante fue la técnica principal. La elegí porque necesitaba meter el cuerpo en la escena, soportar sus ritmos, dejar que la proximidad desacomodara las certezas con las que uno cree llegar al campo. Eduardo Restrepo (2016) en este sentido menciona que “mientras que la observación participante sugiere distancia, la participación sugiere proximidad. [...] lo distante se hace familiar (participación) al tiempo que aquello que se comprende se contextualiza” (p. 40). Esa tensión organizó el trabajo. Estar en el campo no garantiza comprender nada, y la mera residencia puede volverse una coartada vacía, una forma de permanencia sin lectura donde como investigador habito el espacio sin romper marcos de percepción.

Por otro lado “la residencia sin observación participante no tiene mayor significado etnográfico” (Restrepo, 2016, p. 41) En mi caso, eso significó no asumir que la familiaridad con ciertos códigos masculinos me daba acceso automático a su sentido. La familiaridad es una trampa epistemológica, porque produce una ilusión de comprensión justamente donde hay más ideología sedimentada, donde las escenas de poder circulan como “lo que pasa” y “lo de siempre”.

Las notas de campo fueron el lugar donde la experiencia empezó a volverse pensamiento. Las entendí como una superficie de elaboración donde lo visto, lo oído y lo sentido comenzaban a reorganizarse; escribir fue parte del campo mismo y lo resumo en una frase “como escribir es pensar, cuando el investigador se enfrenta a la escritura, a menudo aparecen cuestiones que no habían sido siquiera consideraciones durante el diseño del proyecto” (Restrepo, 2016, p. 44).

Redacté mis notas de manera cotidiana, en la escritura diaria aparecieron conexiones que no estaban claras mientras la situación ocurría. El seguimiento se construía en pliegues, es decir, aquello que se decía, aquello que se evitaba decir, las formas en que el cuerpo acompañaba la palabra, los momentos en que una escena aparentemente menor dejaba entrever toda una pedagogía de la masculinidad operando sin necesitar anunciarse dada su eficacia silenciosa de lo que ya nadie necesitaba explicar porque todos, de algún modo, ya lo saben ejecutar.

Además de las notas de observación, llevé un diario de campo orientado a registrar emociones, incomodidades y reflexiones surgidas durante el proceso, entendido como “el momento mismo de producción de los datos y elaboración del conocimiento” (Guber citada en Restrepo, 2016, p. 48-49). El diario de campo funcionó como espacio de elaboración donde pude seguir el rastro de mis silencios, complicidades, resistencias e incomodidades. Las emociones son datos, por que registran la fricción que produce el cuerpo cuando algo en la escena activa una alerta que el análisis todavía no sabe nombrar y en la escritura se revela más sobre la estructura del campo que cualquier declaración explícita de sus participantes.

En el hardcore, el recorrido comenzó el 22 de febrero de 2025 en el Border Psycho, con Contention, Dogmatic y Grayout abriendo el año. Después vino Truth Be Told en el Moustache Bar en abril, Out4blood y Chain en agosto en el mismo recinto, el Post Halloween Show en Alta Brisa en noviembre, y cerró el ciclo Hoods de Sacramento, California en el Nómada a mediados de diciembre. Seis tocadás. Seis entradas al pit. En todas, observación participante.

En el fútbol el esquema fue distinto, fue presencia sostenida, mes a mes, de mayo a noviembre de 2025, en la misma cancha de NovoFut en la Colonia 20 de noviembre. Cada mes, de jugador y observador al mismo tiempo. No hay mejor manera de ver cómo opera una jerarquía que vivirla desde adentro con los tacos puestos y el aliento que grita a tu lado.

Cuadro 3.1. Visitas de campo Tijuana hardcore shows

Nº de visita	Nombre del evento	Lugar	Fecha	Observación

1	Contention and Dogmatic (con Grayout)	Border Psycho Cantina, Tijuana	22 de febrero 2025	Observación participante
2	Truth Be Told	Moustache Bar, Tijuana	4 de abril 2025	Observación participante
3	Out4Blood and Chain	Moustach Bar, Tijuana	8 de agosto 2025	Observación participante
4	Post Halloween Show	Alta Brisa, Tijuana	1 de noviembre 2025	Observación participante
5	Reunión de Nuestra Sangre	República de Hops, Tijuana	8 de noviembre 2025	Observación participante
6	Hoods (Sacramento, CA)	Nómada (Moustache), Tijuana	11 de diciembre 2025	Observación participante

Fuente: elaboración propia.

Cuadro 3.2. Visitas de campo equipo de fútbol siete

N° de visita	Mes (2025)	Participación	Lugar
1	Mayo	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC
2	Junio	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC
3	Julio	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC
4	Agosto	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC
5	Septiembre	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC
6	Octubre	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC

7	Noviembre	Jugador y observador	NovoFut, Col 20 de noviembre, Tijuana BC
---	-----------	----------------------	--

Fuente: elaboración propia.

3.5. Colaboradores

Evito el término “informante” porque arrastra una lógica que coloca una parte como poseedora legítima del saber y a la otra como simple proveedora de datos. Prefiero hablar de colaboradores, es decir: “[...] los informantes también son sujetos de reflexividad en la medida en que orientan su acción de acuerdo con diversos factores y con las circunstancias concretas que les toca enfrentar” (Guber citada en Restrepo, 2016, p. 53). Nombrarlos colaboradores reconoce que el conocimiento producido en esta investigación se construye en el intercambio de saberes entre quienes habitan los espacios estudiados y quien escribe. Desde la perspectiva de los estudios culturales, las experiencias de los colaboradores funcionan como el lugar mismo desde el cual se elabora el conocimiento, de modo que ellos son co-productores de análisis. Asumir esta posición implica que las categorías que organizan este trabajo se decantan en el diálogo con sus prácticas y sus palabras, y que la autoridad del texto se sostiene en esa relación compartida antes que en una mirada externa que se pretenda neutral.

Realicé seis entrevistas en total, tres en el espacio del fútbol y tres en la escena hardcore. La selección llegó después de un periodo de observación que me permitió reconocer diferencias internas, trayectorias y formas desiguales de ocupar la escena. En el fútbol busqué voces con distintos niveles de centralidad, desde figuras con liderazgo visible hasta jugadores más silenciosos. En el espacio hardcore hice algo semejante, incluyendo participantes más extrovertidos y otros con una presencia menos dominante. Esa variación me permitió contrastar relatos y registrar tensiones en la producción de la subjetividad de la masculinidad hegemónica.

3.6. Casos y selección

Para construir el material empírico adopté un diseño de caso múltiple. Mi interés estaba puesto en el fenómeno que se despliega en ambos espacios de manera desigual en escenas distintas. A este fenómeno en clave metodológica se le conoce como *quintain*, es decir: “un objeto, fenómeno o condición que debe estudiarse: un objetivo, pero no un blanco. Es la arena, sociedad *holding* o paraguas para los casos” (Stake, 2005, pp. 21-22). En esta investigación, ese *quintain* es la homosociabilidad masculina en Tijuana; los casos que lo vuelven legible son un equipo de fútbol amateur y un crew de música hardcore. No los elegí para producir una generalización estadística ni para tratarlos como muestras equivalentes de una totalidad previa. La fuerza del estudio de caso radica en prestar atención a la complejidad concreta de cada situación local. Por eso trabajé cada espacio en su propio espesor, atendiendo a su lógica interna y a sus formas de pertenencia antes de buscar convergencias apresuradas.

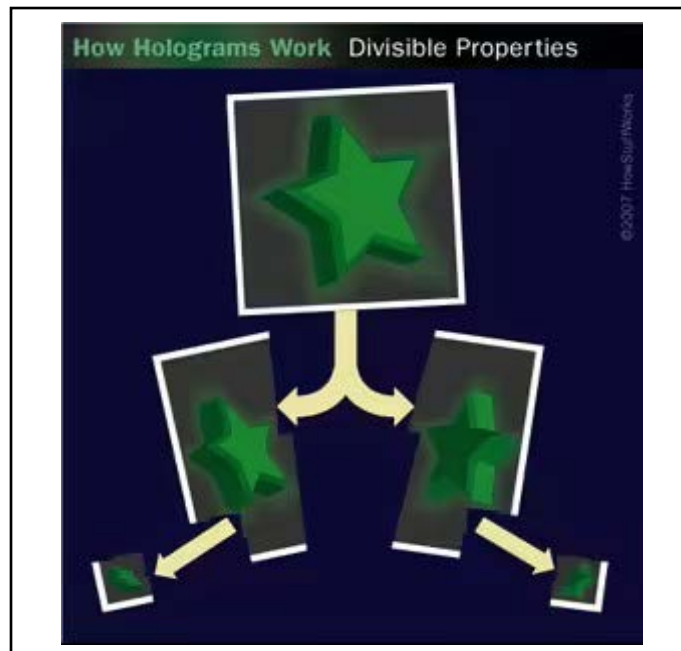
La comparación vino después, como trabajo de síntesis. Ambos espacios reúnen principalmente a hombres jóvenes y adultos de entre 20 a 35 años, una franja en la que los mandatos de género siguen disputándose, reafirmandose y tensándose en la práctica cotidiana. En el fútbol participé como jugador suplente y observador de la dinámica de la liga; en el espacio hardcore también participé en asistencia a las tocaditas y bailando mosh; en ambos espacios complementé con grupos privados, por un lado, un grupo de WhatsApp del equipo de fútbol, y, por el otro, un grupo de Instagram del colectivo de hardcore en Tijuana. Lo que me interesó fue poner ambos espacios en relación para ver qué se repite, qué cambia y qué se vuelve visible solo cuando una escena se lee junto a otra. Según Stake (2005) lo decisivo es reconocer también qué los diferencia. Esa tensión organizó el análisis, es decir, primero trabajé cada caso de manera intra-caso, después avancé hacia un análisis entre casos para reconocer patrones, incoherencias y puntos de articulación.

La unidad básica de análisis es la escena. Episodios situados (observación, experiencia vivida), en el que se entrecruzan repertorios discursivos, disposiciones corporales y economías afectivas. La decisión responde a una doble trampa que quiero evitar, por un lado, la abstracción que habla de “la masculinidad” como si flotara por encima de la vida social, y, por otro lado, el

material en enunciados sueltos, como si una broma, un gesto o un silencio pudieran explicarse por sí solos. La escena trabaja en ese punto de tensión donde lo mínimo deja de ser menor.

Ahí entra el principio hologramático, según el cual “la idea del holograma, trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes, y al holismo que no ve más que el todo” (Morin, 2005, p. 107). Cada escena no reproduce de manera mecánica la totalidad del orden de género, pero condensa algo de su lógica, sus mandatos, sus jerarquías y formas de sanción. Un insulto, una risa, un orden en la cancha y en el mosh pit dejan ver en miniatura la presión de una estructura más amplia que organiza de antemano lo que ahí se vuelve posible y que opera en los cuerpos.

Figura 3.1. Ejemplo del principio hologramático



Fuente: HowStuffWorks (2007)

Ese principio hologramático permite leer en doble dirección, de la parte al todo y del todo a la parte. Es decir: “podemos enriquecer al conocimiento de las partes por el todo y del todo por las partes, en un mismo movimiento productor de conocimientos” (Morin, 2005, p. 107). No parte de una estructura abstracta para imponerla sobre el material, y tampoco trata cada interacción como

producto de la libre voluntad de los sujetos, porque esa figura (la del sujeto que elige) es precisamente el mito que este análisis busca desmontar.

La escena es una inscripción situada donde se cruzan dialéctica, dispersiones corporales, afectividad y el orden que las hace posible. Morin lo ilustra de la siguiente manera: “La relación antro-po-social es compleja, porque el todo está en la parte, que está en el todo. Desde la infancia, la sociedad en tanto todo entra en nosotros a través [...] de la lengua, la cultura” (Morin, 2005, p. 108). Entramos al vestuario ya configurados. Llegamos a la tocada con los gestos aprendidos. Lo que parece espontáneo es el sedimento de un orden que lleva décadas inscribiéndose en los cuerpos antes de que nadie lo nombre. Leeré las escenas como condensaciones parciales de ese orden, donde el orden social se vuelve funcional.

3.7. Discurso, cuerpo y afecto

Tres planos organizan la lectura de cada escena discurso, cuerpo y afecto. La matriz no busca clasificar. Su lugar opera en cómo esos registros se ensamblan en tiempo real, cómo una broma activa una postura, cómo una postura genera complicidad, cómo la complicidad sella una jerarquía que después nadie recuerda haber negociado. Es en esa cadena donde se produce la pertenencia masculina, en ese ensamblaje fugaz que parece espontáneo precisamente porque sus piezas llevan años encajando de la misma manera.

Los enunciados son producciones inscritas en condiciones ideológicas que los preceden; es decir: “Producen, reproducen y transforman la vida social en todas sus dimensiones [...] Tienen una función performativa, porque pueden producir diferentes tipos de prácticas sociohistórico-cultural-políticas” (Haidar, 2024, p. 25). El análisis no psicologiza intenciones más bien rastrea cómo regularidades discursivas naturalizan un orden de género que los sujetos actualizan sin plena conciencia de hacerlo.

El efecto donde la norma se vuelve carne; la risa ante el chiste sexista, la angustia de quien es objeto de burla y el silencio cómplice opera con una eficacia que ningún mandato explícito

igualada porque actúa antes que el pensamiento. El análisis del discurso en su versión transdisciplinaria permite rastrear esas economías afectivas sin reducirlas a psicología individual, leyendo cuándo una broma disciplina y cuándo un silencio sanciona.

Este proyecto no es una tesis prescriptiva sobre el habla ni una evaluación del lenguaje incluyente. Su objeto es la articulación entre prácticas discursivas, disposiciones corporales y afectividad en escenas de homosociabilidad masculina donde el poder produce pertenencia y jerarquía sin necesidad de anunciarse. En este sentido no llega a decirle a nadie cómo debería hablar, no propone reemplazar una palabra por otra, no construye un índice de términos prohibidos. Ese gesto, (el de intervenir el vocabulario como si cambiar las palabras cambiara el orden que las produce), parte de un supuesto que esta investigación no comparte, esto es, que el problema está en el diccionario y no en la estructura que lo hace posible. Limpiar el lenguaje sin tocar las condiciones que lo generan es, en el mejor de los casos, cosmética. En el peor, es una forma de hacer visible la preocupación por el problema mientras se deja intacto el problema mismo.

3.8. Procedimiento de análisis

Para el procedimiento de análisis se utiliza la codificación cualitativa y se organiza en tensión entre el material empírico y los ejes conceptuales. Transcribí entrevistas y notas de campo y organicé el corpus mediante codificación cualitativa en Atlas-Ti, lo que permitió identificar recurrencias y contrastes en torno a insultos, contextos de uso, reacciones, justificaciones y los dispositivos corporales y afectivos que los acompañan. La comparación entre fijar diferencias estáticas e interrogar cómo operan los repertorios de presión homosocial y si emergen desplazamientos frente a las formas dominantes de masculinidad, es en donde el análisis es interpretativo y orienta a comprender las condiciones de eficacia de ciertas prácticas, no a establecer secuencias causales.

En conjugación con lo anterior, la pertinencia de trabajar un mismo fenómeno desde más de un método permite evitar malas interpretaciones y poner el énfasis en el contenido sobre el método. Desde los Estudios Culturales, esa combinación opera en un registro no positivista. Según

Saukko (2003), la triangulación articula perspectivas que problematizan cualquier noción simple de verdad, reconociendo que los métodos portan supuestos teóricos e ideológicos. En suma, elaboré matrices que vinculan episodios de campo con categorías de análisis y con los tres planos definidos: discurso, cuerpo y afecto. Las interpretaciones se revisaron en clave con los Estudios culturales y los CSMM, manteniendo el foco tanto en la historicidad de los discursos como la materialidad de sus efectos.

CAPÍTULO IV. ENTRE LA CANCHA Y EL MOSH PIT: EL LENGUAJE SEXISTA, CUERPO Y PERTENENCIA EN DOS ESPACIOS HOMOSOCIALES

Nadie llega al fútbol llanero pensando en masculinidad, del mismo modo en que nadie entra al mosh pit con ese propósito declarado. Sin embargo, algo se sedimenta en los ruidos del espacio, en los mensajes que circulan en las redes sociales, en la risa quebrada que aparece después de un insulto, en lo que ocurre después, que es casi siempre nada. Lo que el trabajo de campo con el Sánchez FC y el Crew de Hardcore Fronterizo permite observar es una masculinidad que organiza la pertenencia, que establece reconocimiento y quien queda como fondo sobre el que ese reconocimiento se recorta, sosteniéndose en mandatos flotantes.

La escena importa como lugar donde distintas dimensiones de la experiencia se condensan al mismo tiempo. Discurso, cuerpo y afecto funcionan en paralelo, lo que se dice arrastra gestos de lo que el cuerpo aprendió a soportar. El cuerpo anticipa las sanciones afectivas que ordenan la interacción, y los afectos sedimentados fijan aquello que puede reconocerse como legítimo dentro del grupo. Todo esto ocurre tan rápido que antecede a la reflexión, de modo que para cuando alguien intenta detenerse sobre lo sucedido, las huellas precipitadas ya operaron.

Las escenas trabajadas provienen del trabajo de campo y de las entrevistas realizadas. El recorrido avanza primero dentro de cada espacio, siguiendo sus ritmos internos y sus modos específicos de sanción, antes de desplazarse hacia las resonancias cruzadas que emergen en ambos. El propósito es observar cómo dinámicas insistentes reaparecen bajo estéticas divergentes. En este sentido, los lenguajes encarnados del sexismo dejan de aparecer como exceso verbal y comienzan a volverse visibles como parte de la organización cotidiana de las relaciones sociales, es decir, como la práctica mediante la cual los mandatos sedimentados de la masculinidad hegemónica encuentran continuidad dentro de ambos espacios.

4.1. El Sánchez FC: el vestuario ampliado y sus mandatos

“El chat se convirtió en algo que antes me identificaba con el equipo, ahora no”(Brooks, comunicación personal, 12 de marzo de 2026)

Lo que Brooks, de 31 años, describe como una pérdida de identificación es el registro de cómo un espacio de convivencia masculina se transforma cuando la lógica del rendimiento desplaza a la lógica de la amistad. Ese desplazamiento se sedimentó en los mensajes que circulaban, en los GIFs que nadie cuestionaba, en los silencios de quien preferían no abrir el chat en público. Lo que sigue es el análisis de cómo ocurrió.

4.1.1. El vestuario digital: pornografía, chiste y moneda de cambio

El Sánchez FC es un equipo de fútbol amateur fundado por chicos de la colonia Sánchez Taboada de Tijuana, una zona con historia propia y estigmas que sus propios habitantes se han encargado de resignificar. Al llegar al campo por primera vez, en mayo de 2025, lo que registré fue un grupo de hombres de veintitantos a treinta tantos años que se conocían bien, que se saludaban con apodos y palmadas, cuya dinámica cargaba afectos ásperos sin tensión aparente. El equipo carga ese nombre como marca de origen, y esa identidad territorial era lo que sostenía al grupo.

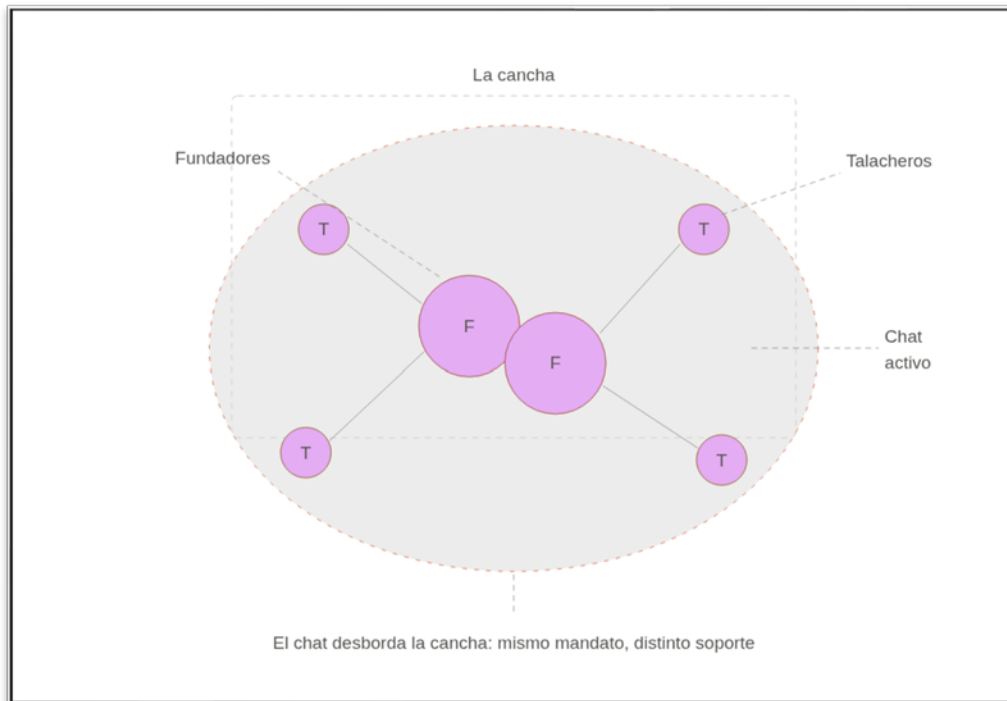
Desde el inicio del torneo observado, el grupo de WhatsApp del equipo permanecía activo los siete días de la semana, mucho más allá de los viernes de partido. Ahí circulaban avisos de asistencia, resultados y comentarios sobre el juego, pero también, y con regularidad que terminó por volverse en un tono cotidiano del espacio, GIFs pornográficos, imágenes de mujeres con poca ropa, *stickers* de contenido sexual explícito y dobles sentidos que funcionaban como liturgia cotidiana. No había una declaración ni nadie que hubiera decidido que el chat sería así; simplemente lo fue siendo, en la medida en que la llegada de los jugadores de nómina, a quienes el grupo llamaba “talacheros”, trajo consigo un repertorio consolidado que fue desplazando el tono anterior del espacio.

Los talacheros eran jugadores contratados por el coach, quien trabajaba al otro lado de la frontera y tiene un taller mecánico. Les pagaba entre trescientos y ochocientos pesos por partido, dependiendo del rol. Elevaban el nivel de juego, eso nadie lo discutía, aunque tampoco compartían

la identidad grupal de quienes llegaron al equipo por amistad o por lealtad territorial. Uno de los integrantes nativos del equipo mencionó “andan metiendo gente de afuera... talacheros, y pues uno acá dándole”. El comentario refleja en como el equipo estaba dejando de ser lo que había sido. Alguien comparte un GIF subido de tono, mujeres con poca ropa o escenas sexualmente sugerentes, como si ese fuera un “buenos días”. Lo que observo es cómo inmediatamente responden varios con emojis de risa o con frases que cuentan la misma narrativa.

Lo que circula en el chat no es únicamente contenido sexual, en la medida en que cada GIF subido de tono, cada imagen de mujeres con poca ropa compartida como si fuera un saludo matutino y respondida con emojis de risa, es un sistema de señales cuyo pulso regula quién pertenece y en qué medida. Como señala Bourdieu (2000), la violencia simbólica logra volverse invisible al presentarse como el orden natural de las cosas, condición que en este caso se cumple con especial eficacia en tanto nadie lo experimente como violencia, antes que como “cotorreo”, como “la cura” del grupo (véase figura 1.2).

Figura 4.1. El vestuario ampliado del Sánchez FC



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo (2024-2025).

La figura muestra que el chat no ocupa un lugar posterior al partido, ocupa el mismo lugar. El área sombreada rebasa el perímetro de la cancha porque el vínculo se traslada de soporte y conserva sus criterios. En el centro permanecen quienes fundaron el equipo, y su posición derivada de la antigüedad del lazo. Alrededor, los talacheros participan sin acceder al núcleo. Esa distribución se ejerce en quien bromea primero, quién puede faltar sin explicar y quién responde cuando alguien envía material al grupo.

Participar en el intercambio sexista deja de ser una selección deliberada para convertirse en la condición de posibilidad de la pertenencia, tal como se registra en el diario de campo: “El dilema frente a esta situación es participar en este intercambio sexista o mantener distancia. Generalmente omito responder. Me da incomodidad y también intento no abrir en público el grupo porque está lleno de emojis pornográficos.”

Brooks lo confirma desde su propia posición, la separación entre el antes y el después coincide exactamente con la llegada de los jugadores de nómina. El chat migró hacia otro registro, uno en el que el contenido deportivo dejó de ser el principal; “no se habla de fútbol, no se habla ni de cómo jugamos, ni de lo que hicimos, ni de si vamos a tener uniforme o nada. Todo es vamos a comer, todo es el jefe ya tiene esto. Se convirtió en algo que antes me identificaba con el equipo; ahora no” (Brooks, comunicación personal, 12 de marzo de 2026).

Kimmel (2008) describiría este desplazamiento como el repertorio del varón que demuestra hombría a través de la distancia con lo afectivo y la exhibición de lo sexual, sin necesidad de que nadie lo nombre así. Lo que el propio Brooks ensaya como explicación apunta en esa dirección, aunque con un vocabulario más cercano a la experiencia que a la teoría: “Yo pensaría que hay dos tipos de hombres. El hombre que, tomando ese tipo de actitudes sexuales con los gifs y videos, es como: mira lo que estoy haciendo yo ahorita y lo que ustedes no están haciendo. Yo lo percibo como el vato que siente que es vato por mostrar” (Brooks, comunicación personal, 12 de marzo de 2026).

Clark, de 28 años, añade una observación que profundiza el análisis, él ubica el porno humor como dispositivo de cierre grupal. Donde quienes no participan en esa dinámica queda automáticamente fuera del círculo de confianza: “Esta parte del porno chat es muy cerrada entre ellos y es como una cura muy específica que tienen. No dejan que se acoplen a él. Cuando alguien

trata de integrarse a esa dinámica y está fuera de ese círculo, vuelve la burla y el círculo se cierra otra vez” (Clark, comunicación personal, 13 de marzo de 2026).

Evan, de 27 años, desde una posición más distante respecto del contenido, ofrece una lectura que involuntariamente revela la naturalización del repertorio: “Simplemente siento como que es de lo más hombre que existe. Es como mandarlo porque nos dan risa ciertas cosas como hombres, creería yo. Entonces, pues por eso no me provoca nada, ni para bien ni para mal” (Evan, comunicación personal, 9 de marzo de 2026). La autodiagnos de Evan nos revela en cómo existe una contradicción entre el repertorio de contenido sexual con seguir participando, haciendo compatible el reconocimiento con la reproducción.

Un episodio surgido en septiembre fue cuando un integrante avisa que no podrá asistir al partido del viernes porque es el cumpleaños de su esposa. La respuesta que llega al chat condensa en una sola frase la violencia simbólica de ese espacio: “Estaría al vergazo que le digas a la señora que nos aguante una hora y vamos y la tocamos todos de cumpleaños”. Cuando en realidad quiso poner “y le tocamos las mañanitas todos de cumpleaños”. La lectura de la elisión se sostiene en dos indicios registrados en el diario de campo. Por un lado, la estructura misma del enunciado, que omite el verbo esperado en la fórmula ritual de felicitación —tocar las mañanitas— y deja en su lugar un “tocamos” sin objeto que habilita la lectura sexual, y la reacción inmediata del grupo, cuyas carcajadas confirman que el doble sentido fue reconocido por los participantes como tal. La interpretación atribuye una intención privada que reconstruye el sentido que el propio colectivo activó en la interacción. La expresión opera en un registro deliberadamente ambiguo, el doble sentido sexual se deja circular antes que ser explícito, a partir de lo cual varios responden con carcajadas. Leída desde el modelo operativo, la escena muestra las tres dimensiones en ensamblaje simultáneo, es decir, en el plano discursivo, el enunciado sexualiza a la mujer ausente y la convierte en objeto de circulación entre varones, al tiempo que estrecha el vínculo entre quienes la enuncian; en el plano corporal, los cuerpos que ríen y reenvían el mensaje ejecutan una coreografía de aprobación; en el plano afectivo, la risa compartida produce una descarga que sella la cohesión del grupo y sanción, en el mismo movimiento, cualquier posible incomodidad ante lo dicho.

Lo que esa escena mínima condensa, si se lee en dirección hologramática, es algo del orden más amplio que la hace posible, cuando la mujer no está en el chat, pero el chat gira en torno a su

cuerpo, el varón demuestra pertenencia sexualizando lo que no está presente para responder. Lo que el chat del Sánchez condensa a escala doméstica es un fenómeno social, en marzo de 2026, durante el clásico entre Rosario Central y Banfield, la hinchada canalla lanzó muñecas inflables desde la tribuna con alusiones sexuales explícitas dirigidas a los hinchas rivales, episodio que derivó en la interrupción del partido y en sanciones al club (Conti, 2026). El análisis publicado en Pagina 12 mencionó que no es folklore, es violencia sexual simbólica e instigación a la violación como ejercicio de poder (Fernández, 2026). La escala cambia, sin embargo, lo que en una tribuna argentina adopta la forma de un objeto lanzado al aire, en el chat de un equipo de fútbol adopta la forma de un GIF o un doble sentido, pero en ambos casos el cuerpo femenino ausente circula entre varones como recurso de posicionamiento y como prueba de pertenencia. La ausencia, en este punto, es estrictamente física, dado que la mujer no participa en la interacción ni puede responder a ella. En el plano simbólico y libidinal, en cambio, su cuerpo se vuelve hiperpresente. Organiza la conversación, concentra la atención del grupo y funciona como soporte de la circulación entre varones. Lo que el dispositivo produce es entonces una desaparición y un no reconocimiento de las mujeres como sujetos, condición que habilita la cosificación y el consumo de su representación, con la carga de dominación sexual que ello supone.

Clark lo menciona de la siguiente manera: “Hay una pelea de poderes: yo soy más gallo. Se hacen ver en el chat como más empoderados en la parte sexual. Creo que es un rasgo de esta personalidad con complejo de superioridad” (Clark, comunicación personal, 13 de marzo de 2026). La cita permite observar que la sexualización es un gesto de posicionamiento, una forma de mostrarse ante los demás y convertir el cuerpo femenino ausente en recurso de validación.

4.1.2. La ausencia y el mandato: feminización como sanción

La ausencia de un compañero en el entrenamiento o en el partido adquiere, un peso interpretativo, pues el grupo la procesa y traduce dentro de los códigos disponibles, es decir, apunta antes que a motivos laborales, de salud o de agenda, hacia la presencia de una mujer que retiene al varón y le impide cumplir con su obligación de estar. En junio, cuando un integrante no logra llegar al entrenamiento, la lectura que circula en el grupo es la siguiente: Antes de analizar la escena

conviene fijar la posición desde la cual se la examina, dado que la feminización como sanción constituye un mecanismo de regulación de género profundamente violento y sexista, y describir su funcionamiento no equivale a avalarlo. El análisis reconstruye la lógica interna del dispositivo con el fin de hacerla visible y, con ello, criticable, sin suspender el juicio sobre el daño que produce ni sobre la jerarquía que sostiene. Quien escribe forma parte de la escena y asume esa pertenencia como condición del conocimiento, no como neutralidad ante lo que el mecanismo ejerce sobre quienes quedan situados en el lugar de lo femenino. “Anda desaparecido, seguro la novia no lo deja jugar. Lo traen bien cortito” (Valenzuela, 2025).

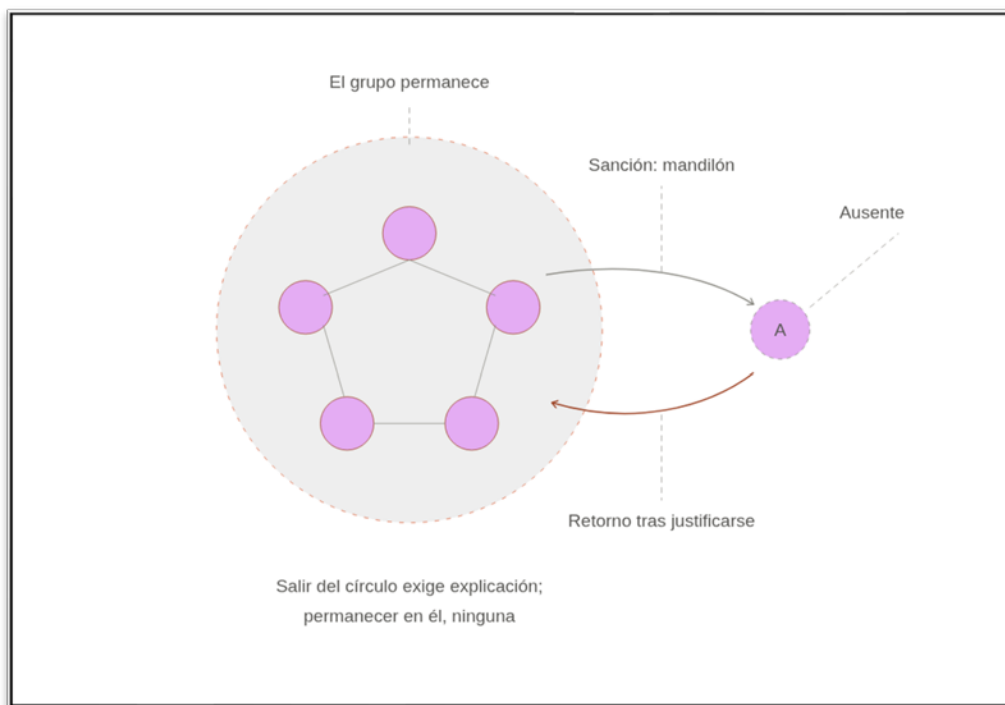
La frase responde a la lógica que Connell (2015) describe como regulación interna del propio grupo, el que vigila y corrige las desviaciones respecto del mandato de disponibilidad masculino. Decirle a alguien que está de mandilón, es una sanción simbólica que señala una falla en la jerarquía de compromisos que se espera de un hombre en este espacio. La reacción es significativa en más de un sentido cuando el mismo compañero aclara después que su esposa fue operada: Integrantes mostraron comprensión y mencionaron: “Que se mejore la patrona, aquí le dedicamos un gol”. Pero también hubo quienes dijeron: “Ya ven cabrones, nos casamos y valimos madre” con un sinfín de emojis de risa.

La solidaridad y la broma sexista no se excluyen, en tanto ambas funcionan dentro del mismo registro. En el plano discursivo, la expresión “ya ven cabrones, nos casamos y valimos madre” convierte un evento de salud en evidencia de una amenaza estructural: el matrimonio como captura masculina. En el plano corporal, los emojis de risa que acompañan el comentario son gestos ejecutados por cuerpos que aprueban colectivamente, que hacen visible su pertenencia al código en el mismo acto de reír. En el plano afectivo, la solidaridad con el compañero enfermo y la broma que la acompaña son, respectivamente, el cuidado permitido y la corrección del orden que ese cuidado amenazaba con desplazar. La pareja aparece así en la lógica del grupo como una amenaza potencial a la disponibilidad masculina, y nombrarla como “la patrona” convierte una decisión personal en una falla de carácter que el grupo sanciona con humor, aunque no por eso con menos eficacia. Evan lo señala: “La idea antes era más ir, jugar, divertirnos. Ahora la idea es ganar. Entonces cambió el 85-90 por ciento de la gente que estaba cuando yo llegué. El ambiente antes era mucho más relajado porque no estábamos exigiéndonos ganar” (Evan, comunicación personal, 9 de marzo de 2026).

Brooks, por su parte, articula el mismo desplazamiento en términos de pertenencia y de lo que se pierde cuando la lógica del rendimiento sustituye a la lógica de la amistad: “Cuando las cosas no han estado bien, ellos no van a sacar el dinero de su bolsa para pagar un arbitraje. Si el coach deja de darles dinero, ellos no van a venir, porque de eso viven y no van a venir a perder su tiempo, su energía y su gasolina a un lugar al que no van a generar dinero”. (Brooks, comunicación personal, 12 de marzo de 2026).

El mandato de disponibilidad no se enuncia literalmente o explícitamente y, sin embargo, funciona infiltrándose en la rutina grupal como una presión que vuelve la presencia una condición mínima de pertenencia, mientras la ausencia, lejos de asumirse como una decisión individual, exige ser explicada, negociada y finalmente evaluada por el colectivo según una moralidad propia. En donde la influencia femenina ocupa el escalón más bajo de legitimidad. No se castiga únicamente el hecho de faltar; lo que verdaderamente se sanciona es aquello que la ausencia deja entrever, es decir, la posibilidad de que exista un vínculo afectivo, doméstico o íntimo capaz de desplazar la lógica homosocial del grupo. De ahí que muchas de las bromas o comentarios inofensivos funcionen como mecanismos de vigilancia destinados a recordar que el compromiso masculino debe demostrarse corporalmente. El recurso con que el grupo sanciona ese desplazamiento es significativo, dado que feminiza a quien falla y lo desplaza hacia abajo en la jerarquía interna, de modo que fallarle al equipo equivale a perder posición en el orden masculino. Esa operación, intensa en este espacio, ofrece una lectura que muestra cómo la feminización del que se aparta opera como dispositivo que sostiene los pactos entre varones, al fijar el costo de incumplirlos en la pérdida de reconocimiento como hombre (véase figura 1.3).

Figura 4.2. Circuito de la ausencia y la sanción por feminización



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo (2024-2025).

El esquema despliega un procedimiento que ilustra lo siguiente: quien falta abandona el área de pertenencia y su círculo se vuelve punteado, es decir, sigue siendo del equipo, pero en suspenso. El grupo produce una interpretación disponible de antemano “hay una mujer que lo retiene” y emite la sanción correspondiente. El regreso llega por la vía de la justificación, y por eso la flecha de retorno lleva el color del grupo mientras la de salida permanece en gris.

Clark lo menciona desde una perspectiva que, funciona también como evaluación moral: “Percibo que hay un grupo como de relegados, como en los salones de clases, que hay un grupito como de los bullies y un grupito como de los relegados. Creo que tiene que ver con el ego: los jugadores de nómina relucen mucho su ego por su talento, y en vez de integrar es como repeler a los otros jugadores que ya estaban” (Clark, comunicación personal, 13 de marzo de 2026). Lo que Clark nombra como ego era también una consecuencia de la llegada de los talacheros, varones que cobran por partido y cuya lealtad al equipo dependía de que el coach siguiera pagando, condición que los situaba en una posición distinta a la de quienes habían llegado por amistad o por lealtad territorial.

Los jugadores fundadores podían faltar y su lugar seguía siendo reconocido, los talacheros no faltaban porque su vínculo con el equipo era laboral antes que afectivo. Esa diferencia de origen producía una jerarquía que organizaba quien marcaba el tono del grupo, quien tenía autoridad para evaluar el rendimiento ajeno y quien quedaba en posición de fragilidad. Clark (2026), lo menciona explícitamente: “Para ellos es como un trabajo, pues. Entonces es lo mismo que en el fútbol profesional, simplemente que a escala. A veces es por el mejor postor. Si no cobraran en ningún equipo, probablemente harían excepciones”. Lo que Clark menciona es que la pertenencia no es homogénea, es decir, unos se sostenían desde la memoria del grupo, otros desde el rendimiento. La masculinidad, en este sentido, es aquella que ocupa una posición en donde el cuerpo disponible adquiere mayor valor que el vínculo afectivo

4.1.3. El cuerpo bajo evaluación: apodos, rendimiento jerarquía

El cuerpo ocupa un lugar central dentro de la dinámica grupal, en la medida en que todos poseen un apodo que funciona como una forma de clasificación producida por el propio equipo. Los sobrenombres condensan evaluaciones sobre el cuerpo, el rendimiento deportivo, la utilidad táctica y la posición que cada integrante ocupa dentro de la jerarquía interna. “El tetas” nombra el cuerpo excedido, mientras “el amuleto” me nombraba a mí. El apodo surgió en el torneo anterior, cuando el equipo llevaba cuatro partidos sin ganar y comencé a asistir, con mis gritos de apoyo el equipo comenzó a ganar, y el grupo atribuyó esa mejora a mi presencia. Así quedé convertido en objeto de superstición colectiva, el apodo describía un cuerpo que traía suerte, lo cual era también una forma de situarme fuera de la jerarquía deportiva real sin excluirme del grupo.

Los sobrenombres identifican a los integrantes y organizan la jerarquía distribuyendo formas de reconocimiento o desvalorización, mientras el lenguaje cotidiano fija criterios sobre qué cuerpos resultan útiles y cuáles pueden ser desplazados sin alterar la estabilidad colectiva. En una de las observaciones registre lo siguiente: “A un chico que está subido de peso le pusieron el apodo de “el tetas” y le gritaron en varias ocasiones, pero el muchacho no mostró molestias, solo se reía y les levantaba el dedo”. El apodo opera mediante una feminización peyorativa del cuerpo, dado que nombrar como femenino un rasgo corporal del varón equivale a enunciar que no cumple con

la norma masculina, un “no eres hombre” encubierto bajo la forma del apodo. La sanción recae sobre el cuerpo mismo en cuanto se aleja del modelo esperado. La risa del apodado funciona como una forma de sanción dentro de los márgenes que el propio grupo considera aceptables, mientras rechazar el apodo o mostrar la incomodidad implicaría la incapacidad de soportar la presión del grupo. Así el problema se encuentra en la obligación de demostrar que puede tolerarse sin afectar la imagen masculina que el grupo espera sostener. Esa respuesta se inscribe en el código del aguante propio de la homosociabilidad, según el cual reír del propio apodo y devolver el gesto demuestra la capacidad de resistir la presión sin quebrarse, condición que el grupo lee como prueba de pertenencia.

Esa escena leída en dirección hologramática, es algo que en el cuerpo que cumple con estándar de rendimiento o de forma física esperada se convierte en superficie donde el grupo inscribe una evaluación que es moral, porque remite a la figura del varón que se cuida y que está disponible. Evan describe desde su experiencia en distintos espacios deportivos, bajo la premisa de que la integración depende también en aceptar las formas de ridiculización: “Somos hombres, y no lo digo con orgullo, es que es un hecho: nos enfrentamos a eso todo el tiempo. Si hay una cierta tendencia a tirar mucha carrilla, tanto por cómo juegas, por tu calidad de juego, o por rasgos físicos, lo que sea. En todos los equipos es el mismo patrón.” (Evan, comunicación personal, 9 de marzo de 2026). La formulación de Evan condensa el modo en que el mandato se naturaliza, dado que enunciar la condición masculina como “un hecho” ante el que “nos enfrentamos todo el tiempo” convierte una construcción social en un dato de la realidad. La carrilla deja entonces de percibirse como elección del grupo y pasa a vivirse como rasgo inevitable del ser hombre, de modo que la aceptación del patrón se vuelve indistinguible de su reproducción.

Brooks lo formula desde su experiencia de no cumplir con la intensidad física esperada, dejando ver la tensión entre el estándar impuesto por los jugadores de nómina y las condiciones reales de quienes no viven del fútbol: “Creo que es de lo que más se quejan de mí, que por qué no llego fuerte o por qué no meto el pie. Pero simplemente son estilos de juego diferentes y hay razones por las cuales uno no quiere llegar así. No es como ellos, que viven de eso y tienen que llegar así todo el tiempo porque si no, no les pagan” (Brooks, comunicación personal, 12 de marzo de 2026).

La evaluación del cuerpo en la cancha deja de funcionar como un criterio exclusivamente deportivo, en la medida en que reproducía una jerarquía que el propio Brooks identificaba en los talacheros, quienes funcionan como el estándar bajo el cual los demás son medidos, mientras aquellos que no alcanzan ese nivel quedan situados en posiciones de menor reconocimiento dentro de la dinámica colectiva. Las consecuencias sobre el sentido de pertenencia aparecen en dos situaciones convergentes:

(Brooks, comunicación personal, 12 de marzo de 2026): Antes había una personalidad y ahorita siento que ya no está. Se perdió la personalidad, pero se ganó calidad. Siento que el equipo tiene mucha más calidad que cuando se comenzó, pero fue porque han ido llegando jugadores nuevos y eso ha hecho que haya mejorado el equipo. Pero siento que se perdió identidad. Cada quien por su interés está acá. Yo te digo, estoy acá por el presidente, estoy acá porque no tengo amigos y porque quiero ser campeón. Esa gente que no aguantó esa carrilla, esa carrilla de la competitividad de las bancas y esperas tu turno, no aguantaron, se vale. (Evan, comunicación personal, 9 de marzo de 2026).

El episodio de agosto ilustró el modo en que la masculinidad se quiebra y se recompone en estos espacios. El detonante fue una tensión acumulada durante ese mes por las ausencias reiteradas, dado que apenas se completaba el equipo para los partidos semanales. Esa tensión encontró su catalizador en el chat grupal, cuando ante una nueva baja el coach lanzó el comentario “¿alguien que sí duela su baja?”, con el que daba a entender que quienes faltaban no eran cruciales para el equipo. En los días siguientes, tras diferencias por el bajo rendimiento y la falta de responsabilidad de algunos integrantes, varios fueron sacados del equipo, y fue entonces cuando comenzaron las salidas abruptas del grupo. Varios integrantes comenzaron a salirse del grupo de WhatsApp abruptamente, incluyéndome a mí. El chat quedó vacío. Minutos después se creó otro grupo con el mismo nombre. El integrante que intentó sacar al equipo de la liga después de ser expulsado, exhibió en ese gesto lo que en el diario de campo interpreto como el honor vulnerado: “El querer sacar el equipo de la liga por parte de ‘caguas’ muestra algo en su masculinidad, tal vez ese honor vulnerado por hacerle ver que no encaja en el equipo. La cultura masculina aquí prefiere la ruptura silenciosa a la confrontación sentimental”.

Por otra parte, Evan describe los límites de una amistad que solo puede existir bajo ciertas condiciones. Para pertenecer hay que conocer a la gente correcta, “como un trabajo”, pero también hay que rendir de inmediato, romperla y demostrar que el cuerpo sirve. La cancha aparece como un espacio donde la amistad masculina se sostiene por asistir, aguantar, jugar bien, no fallar demasiado y estar disponible cuando el grupo lo requiere.

La formulación se vuelve más cruda cuando Evan dice que, “todos son mercenarios” porque van por el dinero del viernes (Evan, comunicación personal, 9 de marzo de 2026). La frase muestra que el lazo entre varones puede sostenerse al mismo tiempo en la cercanía, en la risa compartida, en la vigilancia del grupo y en la sospecha de que cada cuerpo debe justificar su rol en el equipo. Nadie dice “te queremos aquí”, se dice que juegas bien, que metes goles, que defiendes y que respondes cuando hace falta.

Ahí se vuelve visible una forma específica de amistad masculina. Esa amistad no excluye su reverso, dado que el mismo espacio que produce complicidad gesta también rivalidad y enemistad, y ambos vínculos se alimentan del mismo régimen de evaluación recíproca. Los afectos circulan, pero lo hacen por vías oblicuas, es decir, apodos, reclamos, pases, gritos, silencios, etcétera. La masculinidad en El Sánchez FC pasa por el rendimiento. El afecto queda subordinado a funciones de integración, lealtad y rendimiento, la pertenencia se sostiene como una forma de condicionamiento dentro del equipo. Conviene precisar que esta subordinación no equivale a una ausencia ni a una represión del afecto, dado que el reclamo, la carrilla y la presión grupal son también formas plenas de intensidad afectiva que sostienen el vínculo entre los jugadores. Lo que el rendimiento subordina son las formas de afecto que escapan al registro autorizado por el grupo, la afectividad permanece activa aunque canalizada por vías del código masculino. El jugador conserva su lugar en la medida que su cuerpo produce valor. Permanecer en el equipo implica responder a expectativas relativamente estables, esto es, asistir, resistir, cumplir una función, sostener el nivel de juego y confirmar el propio lugar dentro de la organización interna del grupo.

Esa lógica de la pertenencia por rendimiento se volvió observable en el propio trabajo de campo cuando entró en tensión con otra forma de pertenencia. La llegada de los “talacheros”, es decir, jugadores contratados y pagados por partido, generó una tensión identitaria dentro del equipo. Los integrantes históricos, quienes habían construido su pertenencia a través de años de

juego y lealtad territorial, vieron llegar a hombres cuya pertenencia se adquiría con dinero. El conflicto expresó, en escala mínima, la misma tensión que el mercado laboral produce a mayor escala, es decir, el reconocimiento como bien escaso, disputado y sensible a las condiciones económicas del entorno. La jerarquía del cuerpo útil, que el apodo y la evaluación cotidiana administran, se enfrenta así a una jerarquía distinta, la del cuerpo comprado, y esa fricción revela que la pertenencia al grupo no se sostiene solo en el desempeño, sino en un vínculo que el dinero amenaza con volver contingente. En estos espacios, el reconocimiento opera como un bien escaso y disputado, sensible a las mismas condiciones económicas que organizan el entorno, de modo que la pertenencia masculina se vuelve objeto de negociación constante.

4.2. Crew Hardcore Fronterizo: violencia, hermandad y lenguaje en el mosh pit

“La música se da para hacer un baile brusco. Es el momento de sacar enojos, frustraciones, coraje, tristeza, todo. Ahí el baile es un momento para desahogarse”
(Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026)

Lo que Arthur, de 32 años, describe como desahogo es también la condición que hace posible un vocabulario específico, uno que solo funciona en ese espacio y organiza quién pertenece al momento de la descarga. En el baile brusco se produce algo que se presenta cómo ser leído por los demás que excede a la descarga de energía individual.

4.2.1. El insulto como afecto: homofobia y camaradería en el pit

Hay un vocabulario que solo funciona en este espacio, fuera de él sería una ofensa, dentro de él es camaradería, es aliento, es el tono que le corresponde al momento. En la tocada del 22 de febrero en Border Psycho Cantina, cuando un asistente llega tarde y se entera de que se perdió el set de Contention, el saludo que recibe de sus amigos es el siguiente: “¡Pinche maricón, te la perdiste!” la frase lanzada con tono de camaradería, fue recibida de buena forma y con una sonrisa.

Esa burla homofóbica casual ilustra cómo en este grupo la línea entre el insulto y el afecto es tenue, es decir, las palabras fuertes forman parte de su léxico cotidiano de amistad.

El insulto homofóbico, que se lanza con sonrisa, no cancela su contenido, en la medida en que sigue nombrando lo femenino y lo gay como el lugar donde termina lo respetable, pero su eficacia dentro del grupo depende de que nadie lo reciba como insulto, de que el destinatario sepa que pertenece lo suficiente como para que la ofensa se transforme en guiño. En el plano afectivo, lo que circula es una descarga de energía que produce cohesión precisamente porque todos saben que el insulto no va en serio, aunque su contenido siga siendo el mismo. La broma homofóbica no excluye a nadie en particular, refuerza la pertenencia de los que están. El refuerzo opera porque la broma funciona como una prueba de competencia compartida; reconocer el insulto como guiño y no como agresión exige dominar el código del grupo. Quien reía en el momento adecuado demuestra que pertenece, y esa demostración, repetida en cada intercambio, traza el límite entre quienes comparten el código y quienes quedarían fuera si lo recibieran literalmente. La pertenencia se confirma así no a pesar del contenido homofóbico, sino a través de la capacidad de manejarlo sin tomarlo en serio.

El mismo mecanismo se vuelve legible en los momentos de quiebre de la tocada. En una de las presentaciones observadas, el vocalista de una banda foránea lanzó al público: *“are you tired or what?? Come on, you fucking pussy!”* seguido de un breakdown instrumental. El insulto misógino funcionó como mecanismo de activación del mosh pit, interpelando a los hombres mediante la amenaza de una categoría identitaria. Como señalan De la Cruz, Olarte y Rodríguez (2019), los insultos en espacios de homosociabilidad masculina operan menos como descripción que como regulación, definen qué cuerpos pueden ocupar el centro del espacio y cuáles deben permanecer en los márgenes. Que la interpelación provenga de una banda de otro país y funcione sin fricción muestra, además, que el repertorio depende del sistema de género que el público reconoce de inmediato.

Lo anterior describe cómo el repudio colectivo de todo aquello que el grupo codifica como femenino, un repudio que no requiere de un enemigo externo para sostenerse porque se sostiene en la repetición cotidiana de un léxico que traza el perímetro de lo masculino. El mismo registro aparece en el cuerpo del mosh pit, allí donde el lenguaje y el movimiento se vuelven indistinguibles.

Esa misma noche en Border Psycho, cuando un asistente se atreve a moshear por primera vez, la respuesta desde el círculo es inmediata: observé cómo el decirle “muévete cabrón” con una sonrisa, y a otro mencionar “¡así se hace, puto!” cuando un asistente se atreve a moshear. Ese “puto” no va dirigido a nadie en particular y nadie se ofende, es parte de la camaradería. Palabras como esas, repetidas sin pensar, están haciendo masculinidad en este espacio. El mismo término que en el chat del equipo de fútbol opera como sanción del que falla funciona aquí como detonador compartido de la descarga colectiva, contraste que sitúa una tensión propia de la homosociabilidad. Lo que decide el valor de la palabra es su contenido, constante en ambos casos, y las condiciones del espacio que la aloja. El grado de cierre del grupo, el reconocimiento previo entre quienes intervienen y la función ritual que cada escena le asigna. En los dos espacios, sin embargo, la operación de fondo es la misma, dado que feminizar al otro permanece como el recurso que organiza la pertenencia, ya sea para excluir a quien falla o para integrar a quien responde con el cuerpo.

Arthur lo confirma desde su experiencia como asistente veterano, reconociendo la función del insulto como detonador sin reconocerlo todavía como problema: “Es una ofensa, pero desgraciadamente se normalizó, como pues de tocaditas y shows, ¿no? Porque sabes que lo que viene a continuación de eso va a ser una explosión, bailable, por así decirlo. Va a ser una nota donde todo el mundo se va a empezar a golpear y destrozar entre todos” (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026). Lo que Arthur llama normalización es exactamente la condición que hace eficaz este tipo de lenguaje, dado que funciona precisamente allí donde se vuelve cotidiano. El insulto homofóbico en el mosh pit es parte del dispositivo que regula la energía del espacio, que convierte la agresividad en pertenencia y que indica, a quien sabe leerlo, que algo está a punto de ocurrir. Charles, de 28 años, lo formula desde una posición que intenta distancia crítica sin terminar de abandonar la familiaridad con el código:

Lo considero un poco normalizado bajo situaciones desafortunadas. Es bien sabido que el hardcore no es un ambiente que no sea bienvenido hacia personas femeninas, no es eso. Es que tenemos normalizadas esas palabras, como joto, puto, maricón, porque el hardcore siempre, sobre todo en México, ha sido muy estereotipado en cuanto al machismo. (Charles, comunicación personal, 28 de marzo de 2026).

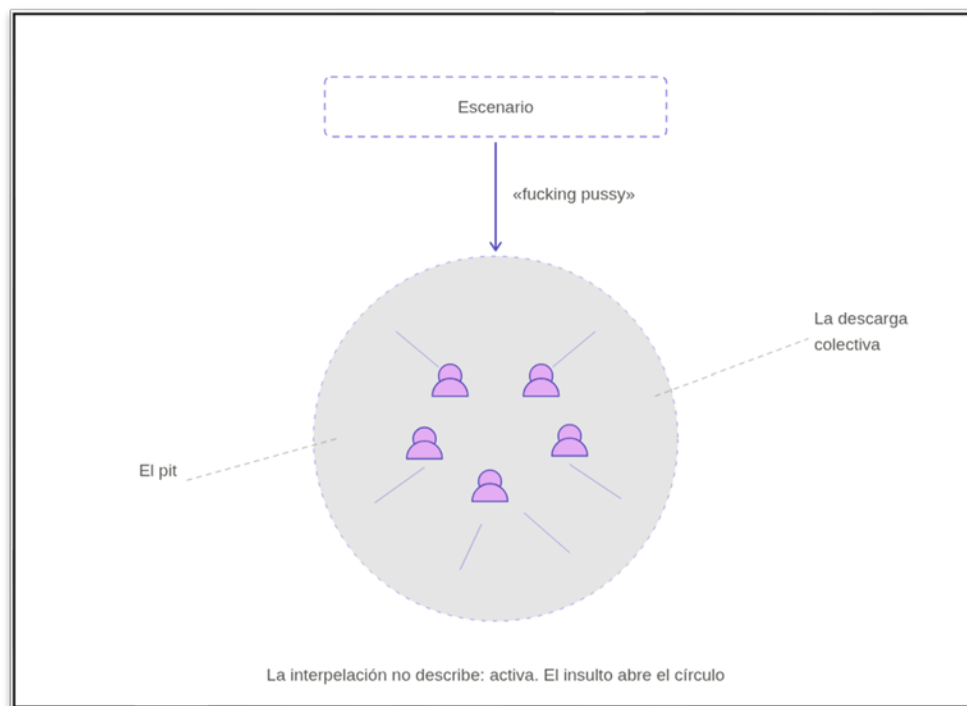
Arthur, sin embargo, reconoce que ese límite existe y que el vocablo cambio de registro cuando el espacio se vuelve multicultural. Lo que funciona entre un grupo cerrado de conocidos puede convertirse en conflicto cuando el espacio se abre: “Debes de cuidar bien lo que dices en ese aspecto. Ahora sí que hay cierto lenguaje nada más, ¿no? No puedes utilizar todo. ¿Por qué? Porque pues obviamente estás con culturas de todo tipo, color y sabor, y razas también de todo tipo, color y sabor. Así que debes de cuidar bien lo que dices en ese aspecto” (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026). El insulto homofóbico se desplaza, entonces, hacia formas menos audibles o se reserva para los círculos cerrados. En este sentido, lo que Arthur menciona como cuidado es también una forma de la capacidad que tiene el código de adaptarse.

Por otra parte, Charles sabe que esas palabras son un paso hacia atrás y al mismo tiempo sabe que no son las únicas que usará en la siguiente tocada. Esa distancia entre el saber y el hacer es el efecto de una estructura que logra reproducirse incluso en los sujetos que la reconocen. El caso más explícito de ese vocabulario ocurre en la tocada del 1 de noviembre cuando el guitarrista de una banda extranjera toma el micrófono entre canciones y grita hacia el público:

El guitarrista de LDAW tomó el micrófono y gritó en broma “are you guys tired or what? Come on, you fucking pussy” seguido de un gutural. Para mí, fue un momento revelador de cómo incluso una banda extranjera recurre al mismo repertorio de insulto homofóbico para animar al público. Sin duda la performatividad de género tóxica cruza fronteras.

Que una banda foránea active el mosh pit con el mismo recurso que emplean los grupos locales muestra que el insulto misógino y machista funciona como un lenguaje compartido, legible por encima de la lengua y la procedencia. El sexismo funciona aquí como un código que circula entre escenas y territorios, el rechazo a lo femenino aparece como el contenido común que lo hace traducible de un público a otro. La frontera lingüística se cruza sin fricción porque el repertorio que se moviliza depende de una gramática de género que ambos lados reconocen (véase figura 1.4).

Figura 4.3. Activación del mosh pit mediante la interpelación homofóbica



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo (2024-2025).

La figura ilustra que la interpelación desciende desde el escenario como un vector único, “*you fucking pussy*” y al tocar el público se multiplica en cuerpo que se dispersan. El insulto abre el círculo y nombra lo femenino como aquello que hay que expulsar del cuerpo mediante la descarga, y quien responde moviéndose confirma que pertenece. La figura muestra que el mecanismo es de activación y que su eficacia depende de un sistema de género que el público reconoce antes de que la frase termine.

La nacionalidad no cambia el sentido de las palabras, lo que cambia es el idioma. El mismo insulto que en español dice maricón en inglés dice *pussy* o *gay*. En ambos casos la operación es idéntica: feminizar al que no se mueve, masculinizar al que responde con el cuerpo. John, de 28 años, lo describe con una analogía que, sin pensarlo, revela la estructura de la escena: “Cuando el vocalista propiamente de hardcore hace eso, es una manera como para decirte, canijo, te voy a jalar hasta que te hierva la sangre, como manera de hacer que le afloren los sentimientos para que no se quede quieto. Es llegarle. Y eso representa una buena estrategia” (John, comunicación personal, 22 de marzo de 2026).

El episodio ocurrido el 8 de agosto de 2025, durante la tocada de Out4Blood, cuando la presencia de público visitante de Estados Unidos generó una tensión dentro del mosh pit. Desde la primera canción, la atmósfera se percibía más cargada que en tocadadas previas: patadas giratorias, empujones y una intensidad corporal muy marcada por parte de los gringos. En un momento uno de los visitantes entró con codazos más duros de lo habitual, alterando el ambiente de contacto que el localmente es reconocido como aceptable. La respuesta local fue igualar la dinámica y elevó el performance con frenesí y violencia en su lenguaje corporal. Lo que generó ese episodio fue que reforzó la homosociabilidad del grupo. La presencia del visitante produjo una frontera práctica entre quienes pertenecen al espacio y quienes llegan desde afuera. El crew no necesitó verbalizar, solo actuó como bloque, mediante una coordinación corporal.

En diciembre, durante el set de Hoods en el Nómada, el vocalista reitera la misma fórmula ante el mosh pit que responde: “Algo que suelen gritar mucho los vocalistas es: *“Open that shit you fucking pussy”*”. Asimismo, si bien aquí no hay GIFs pornográficos, porque hay participación femenina, sí existen los chistes de “pinche maricón”, “métete al pit no seas gay”, “te duele la vagina papi”, entre muchas otros. Lo que el diario registra en esa última anotación es el contexto en que aparecen, un espacio que se presenta como inclusivo, donde la participación femenina existe, aunque sea marginal, y donde el sexismo se desplaza hacia formas menos visibles, más internalizadas, más difíciles de señalar porque ya nadie las experimenta como problema. En este sentido, el insulto queda disfrazado/edulcorado y se vuelve una manera de organizar el espacio.

Esa participación está condicionada, las mujeres acceden al espacio en la medida en que acatan las normas que los hombres situados en el centro han instaurado. Pueden entrar al mosh pit, comentar en el grupo y ocupar un lugar reconocido, pero ese reconocimiento depende de que ajusten su presencia al código corporal y verbal vigente, sin cuestionar los términos que lo organizan. La inclusión funciona como una concesión revocable antes que como una transformación de la norma. La pertenencia femenina queda subordinada a la conformidad con un espacio que sigue calibrado desde la masculinidad.

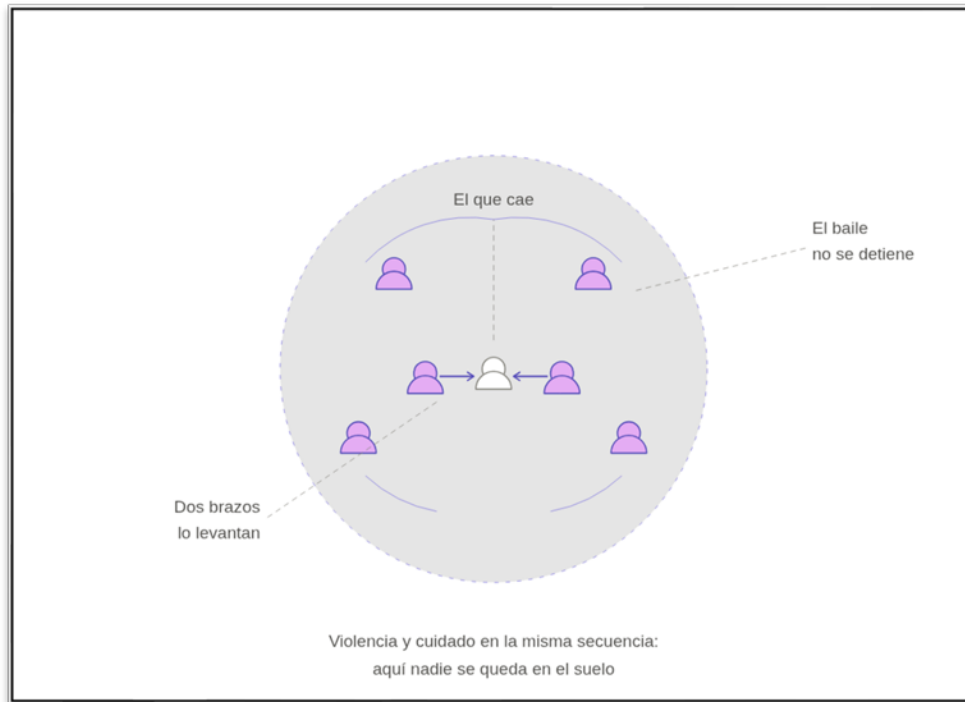
4.2.2. El cuerpo en el pit: riesgo, rescate y código de pertenencia

Si el lenguaje en el pit se caracteriza por la feminización, el cuerpo contiene un código diferente, uno que mezcla la violencia con una ética de cuidado que no aparece en ningún otro espacio de estas observaciones con la misma nitidez. Conviene precisar el sentido de esta noción, dado que no coincide con la ética del cuidado en la acepción de Gilligan (1985), centrada en la responsabilidad relacional, la empatía y el reconocimiento de la vulnerabilidad del otro. Lo que el espacio produce es más bien una regulación de la violencia, un código que fija el umbral hasta el cual el daño resulta admisible y a partir del cual el juego se detiene. Levantar al que cae no responde a una preocupación por su fragilidad, sino a la necesidad de sostener las condiciones mínimas que permiten que la violencia siga siendo compartida y disfrutable, de modo que la regla funciona como una normatividad de la agresión antes que como un marco ético-relacional. Hay una regla que todos los colaboradores mencionan sin que nadie se las haya enseñado, esto es, si alguien se cae, se levanta. Arthur lo formula con una claridad que convierte lo que podría parecer un gesto mínimo en el fundamento ético de la comunidad:

Si algo se le reconoce a la escena hardcore es que, si uno se cae, pues todos van sobre eso y lo levantan. Se levanta la persona. Si se te cae el teléfono, la cartera, unas llaves, pasártelo. Eso sí es muy reconocido como el valor de la escena hardcore. Uno se cae, todos nos caemos. Tienen mucho eso, que no es así en otros lados. (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026).

El diario de campo registra lo anterior durante la tocada de febrero, en un episodio que ilustra cómo el encuentro físico entre cuerpos produce algo que no puede reducirse a sus componentes individuales, esa energía emocional que circula en los rituales de interacción y que aquí adopta la forma paradójica de un cuidado ejercido en medio de la violencia: “Alguien cayó al suelo durante la canción de Contention, y de inmediato otros dos lo levantaron tomándolo de los brazos, sin interrumpir la coreografía violenta del baile. Ese código de cuidar al caído, a la vez que se incita la violencia performativa, me invitó a reflexionar con más detenimiento como una ética encarnada del hardcore” (véase figura 1.5).

Figura 4.4. Caída y rescate: violencia y cuidado en la misma secuencia



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo (2024-2025).

El esquema fija a un cuerpo que cae y sale momentáneamente del código [por eso va en gris]; dos figuras contiguas convergen sobre él y lo devuelven al color del grupo, mientras alrededor los arcos del baile no se interrumpen. Esa simultaneidad es la centralidad del argumento, es decir, el rescate sostiene la violencia. Levantar al caído responde a la necesidad de mantener las condiciones que permiten que la violencia siga siendo compartida. EL cuidado y la agresión ocupan la misma secuencia.

Esa dualidad, golpearse adentro y cuidarse al mismo tiempo, es esa lógica misma del espacio. En el plano discursivo nadie anuncia la regla del rescate, al tiempo que opera como código tácito que todos conocen. En el plano corporal, los dos brazos que levantan al caído sin interrumpir el baile son el gesto más preciso de lo que este espacio produce, a saber, un cuerpo que puede ejercer violencia y cuidado en la misma secuencia. En el plano afectivo, lo que ese gesto transfiere es reconocimiento: “aquí nadie se queda en el suelo”. Nombrar este gesto como cuidado exige precisar la posición desde la cual se lo analiza: quien escribe forma parte de la escena y reconoce en ella el vínculo que la sostiene y el orden de género que la atraviesa. Lo que aquí se designa como cuidado se afirma en un mecanismo que fija el umbral de daño aceptable y administra la intensidad

de la violencia compartida. Mantener esa distancia analítica permite describir la tensión entre violencia y cuidado sin celebrarla ni naturalizarla, y deja ver hasta qué punto el aguante organiza, en este espacio, la frontera entre lo que se considera juego y lo que se considera ofensa.

En una escena que se registró en el diario de campo, un chico sale del mosh pit sudado y cansado y sus amigos lo reciben con palmadas en la espalda, como insignia de aceptación y orgullo. La homosociabilidad masculina se hace visible después; se golpean dentro, pero al terminar la canción se abrazan riendo, leída hologramáticamente, condensa algo del orden más amplio que organiza el espacio. Lo afectivo puede expresarse de manera encarnada y no dicha por miedo a la sospecha. El gesto puede leerse, además, como una recompensa por haber aguantado, el abrazo y las palmadas llegan después de la prueba corporal y la sancionan como cumplida. La ternura se vuelve así admisible, premia la resistencia demostrada, de modo que el afecto se autoriza precisamente cuando confirma que el cuerpo soportó lo que el espacio exigía. Charles añade una lectura que matiza la regla en la medida en que introduce la distinción entre quienes saben leer el espacio y quienes no:

Hay una regla que yo siempre pongo, que es que si alguien se cae lo levantas, es una regla completamente que ya dejó de ser no escrita y es una regla completamente de oro. Hay ciertos shows en los que esa regla existe por existir. Pero la gente de hasta atrás, grabando para su contenido, y llega alguien y los golpea, ahí se dice ok, relájate un tramo, porque ya es más que nada hacer un daño que formar parte del pit en cuanto al show. (Charles, comunicación personal, 28 de marzo de 2026).

Esa distinción entre participar y hacer daño es también la forma en que el código se transmite de una generación a la siguiente. El evento de Nuestra Sangre, en noviembre, donde la banda local volvía a los escenarios después de quince años, produjo un cruce invisible entre veteranos y jóvenes. Los veteranos se movían en círculo con una cadencia austera mientras los jóvenes tendían a contenerse; conforme avanzaba el set, sin embargo, los más jóvenes comenzaron a ajustar su corporalidad al tempo con mayor precisión, atendiendo al ritmo instrumental como una indicación que determinaba tanto el momento como la forma del movimiento. Lo anterior ilustra que, los veteranos encarnan el peso histórico del código de convivencia, los jóvenes introducen una precisión técnica orientada al ritmo y a la visibilidad del gesto, y la tensión entre ambos se negocia

con el cuerpo. La regla de levantar al caído hace visible la continuidad del código a través de generaciones.

La distinción que Charles traza entre participar en el mosh pit y hacer un daño apunta hacia una lógica, y esa lógica es violencia regulada, violencia que sabe cuándo detenerse, que produce reconocimiento entre quienes la comparten y suspicacia hacia quienes la ignoran. John lo articula en términos que convierten el baile en una práctica de lectura colectiva:

Alguien alguna vez me dijo que eso es como el equivalente de poderle pegar un mazazo a algún familiar tuyo que te tenga hasta la madre y que obviamente no puedas hacerlo por educación. Es tener la motivación necesaria para sacar toda la mala energía que tienes dentro de ti. Al final del día el estilo libre tiene la libertad de desplazarse como sea, pero se debe de estudiar porque hay tiempos para cada tipo de performance en el baile. (John, comunicación personal, 22 de marzo de 2026).

Quien domina esa lectura musical ocupa una posición distinta dentro del grupo. Arthur lo señala al hablar de las jerarquías que se producen por tiempo de asistencia, donde la experiencia vivida se impone sobre la experiencia vista: “Desgraciadamente sí hay jerarquías. Si tal persona viene de tal banda, o ya tiene tantos años, o ya también tiene tantos años asistiendo. Y luego es como, tú no sabes nada, básicamente. Yo siento que es más para mal, no es como para, ah, mira, él tiene diez años aquí. No, es más como echar tierra” (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026). Lo que Arthur describe como echar tierra es la forma de jerarquía que se extiende hacia la vida social de la escena. Quien tiene más tiempo baila mejor y tiene autoridad para evaluar a quienes llegan después, dando o no reconocimiento lo que es también una forma de organizar quien manda.

El momento de mayor densidad afectiva de todo el trabajo de campo ocurre en la tocada de abril en el Moustache Bar, durante el set de Truth Be Told. En el último tema, muchos chicos se apretujaron frente al micrófono para cantar junto al vocalista, tomándose unos a otros de los hombros, en un momento de comunión ruidosa donde la afectividad masculina, usualmente enmascarada tras gestos rudos, asomó de forma sutil como observé y redacté en mi diario de campo: “El choque de puños convertidos en apretones fuertes, sonrisas nerviosas conteniendo la emoción

de la despedida. Al finalizar, la banda agradeció visiblemente conmovida, entre gritos de “a huevo” y brindaron apoyo muy amigablemente”.

Esa escena condensa que la energía psíquica de este espacio es un afecto que encuentra su expresión en el golpe consentido, en la palmada que dice “llegaste”, en el apretón que dice “esto importa”, en el grito colectivo que dice “aquí estamos”. Arthur lo describe desde adentro, con una honestidad que el análisis raramente obtiene de los colaboradores:

Es para liberar. Para desestresarme, esa es la palabra, para desahogarme. No lo hago con el afán de conectarle, o que le quiero dar a este vato, eso no, lo hago con el afán de liberarme. Es como con 10 citas con el psicólogo. Se siente repasado, se siente muy bien físicamente, agotado: saltando y brincando y sacudiéndose y gritando. (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026).

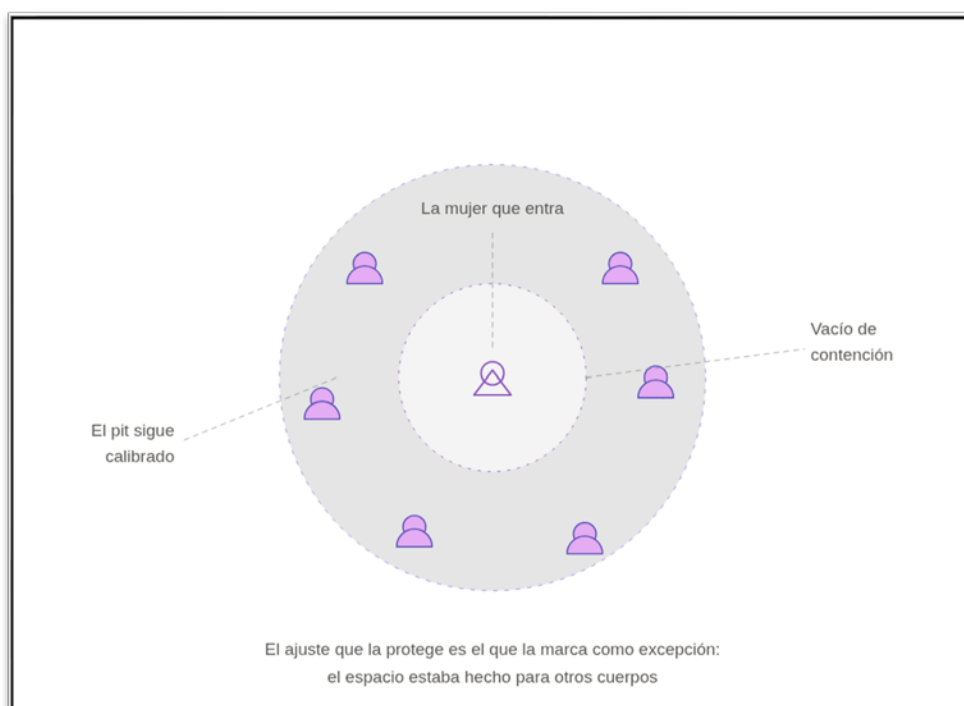
Lo que Arthur describe como liberación individual permite observar una de las formas en que el sentido afectivo de este espacio produce. El cuerpo que golpea, empuja, cae y se agota descarga algo que de otro modo no tendría por dónde salir, condición personal y estructural a la vez, producida por un orden que estrecha el repertorio de expresión emocional para los varones que lo habitan y que, por esa misma restricción, convierte el cansancio, el impacto y la euforia física en una vía de tensiones propias del espacio. En el mosh pit, la afectividad aparece desplazada hacia la intensidad corporal. Se siente en el sudor, en esa forma de estar con otros donde la vulnerabilidad no se declara, aunque sea visible en la fuerza, resistencia y aguante.

4.2.3. Fisuras en el territorio: mujeres, expulsión y límites de la comunidad

La escena hardcore en Tijuana se presenta a sí misma como un espacio inclusivo, contracultural, abierto a quien comparta la música y los códigos colectivos. Esa autopresentación no es falsa, pero tampoco es completa, en la medida en que convive con una serie de tensiones que solo se hacen visibles cuando el orden se fractura, cuando alguien se pasa de la raya, cuando una presencia inesperada pone en evidencia los límites de lo que el espacio puede sostener.

La participación de las mujeres en el mosh pit es uno de esos límites. En la mayoría de las tocaditas observadas, las mujeres están presentes, pero en los márgenes, junto a sus parejas o en pequeños grupos que observan desde atrás. Cuando una mujer entra al pit, el espacio reacciona de manera que los colaboradores describen como cuidado pero que el análisis lee como una forma de distinción que reproduce la excepción como categoría: En este espacio, al ser tan reducido, es raro ver a una mujer dentro del mosh pit. No es una división tácita, lo que pasa es que el espacio es reducido y los golpes suelen tener destino, no son al aire (véase figura 1.6).

Figura 4.5. El ajuste ante la mujer que entra al pit: la excepción que revela calibración



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo (2024-2025).

La figura sitúa a una mujer que entra al pit, los cuerpos masculinos contiguos ajustan sus golpes y se abre a su alrededor un vacío de contención que ningún otro cuerpo genera. Ese ajuste, que los colaboradores nombran como cuidado, es lo que revela la calibración del espacio, es decir, el pit está hecho para cuerpos que se golpean por defecto, y la presencia femenina introduce una variable que obliga corregir. La protección confirma que el halo que la resguarda es, al mismo tiempo, la marca de que no forma parte del cálculo con que el espacio funciona.

Arthur lo confirma describiendo un ajuste que, aunque se presenta como protección, reproduce la asimetría de género que organiza el espacio:

Desde que hay una muchacha está más cuidado en el aspecto de no pegarle, o sea, cuidar más los golpes. Hay puros hombres como pues ahora sí que le toquen, igual también no están así al que le toquen. Pero hay una mujer, es como, ah pues mucha más cautela, que no sabes cómo está la persona, puede estar en estado de ebriedad, lo tome mal, esto, el otro, y para qué ocasionarse problemas. (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026).

Lo que Arthur describe como cuidado es también una forma de señalar que el pit está calibrado para los cuerpos masculinos, que la presencia femenina introduce una variable que requiere ajuste, y que ese ajuste, lejos de cuestionar la norma, la hace aún más visible. John lo celebra sin saber el problema que contiene:

Me late muchísimo que más mujeres se estén incluyendo y sobre todo que estén utilizando también la escena del hardcore como estandarte para promover, por ejemplo, un movimiento feminista. Lo que me gusta mucho es que en el último show que a mí me tocó ir a Estados Unidos, en San Diego, me tocó ver un pit de puras mujeres. Eran unas seis o siete que literal no veía yo ningún hombre ahí en el pit, únicamente ellas haciendo el performance. (John, comunicación personal, 22 de marzo de 2026).

La imagen que John evoca sitúa en San Diego lo que Tijuana no puede ofrecer. Allá, la participación femenina en el pit es suficientemente numerosa para no requerir protección especial. Acá, una sola mujer que baila es ya una excepción que el grupo gestiona con cautela. Lo que John celebra en abstracto, sin embargo, adopta una forma concreta cuando se trata de alguien cercana, menciona que su propia pareja ha intentado integrarse al hardcore dancing, y su repuesta contiene el mismo patrón que el análisis identifica como protección: “Mi novia también ha intentado como que meterse y todo ese rollo. Digo, tienes que aprenderle, déjame que yo te enseñe y todo. Pero sí, en la escena nunca se les han cerrado las puertas a las mujeres y para ellas bienvenido lo que quieran aportar” (John, comunicación personal, 22 de marzo de 2026). La generosidad del “bienvenido”

confirma que la mujer entra al espacio bajo la tutela masculina, aprende de la mano de quien ya sabe, y su propia participación queda enmarcada como un aporte al que el grupo concede espacio.

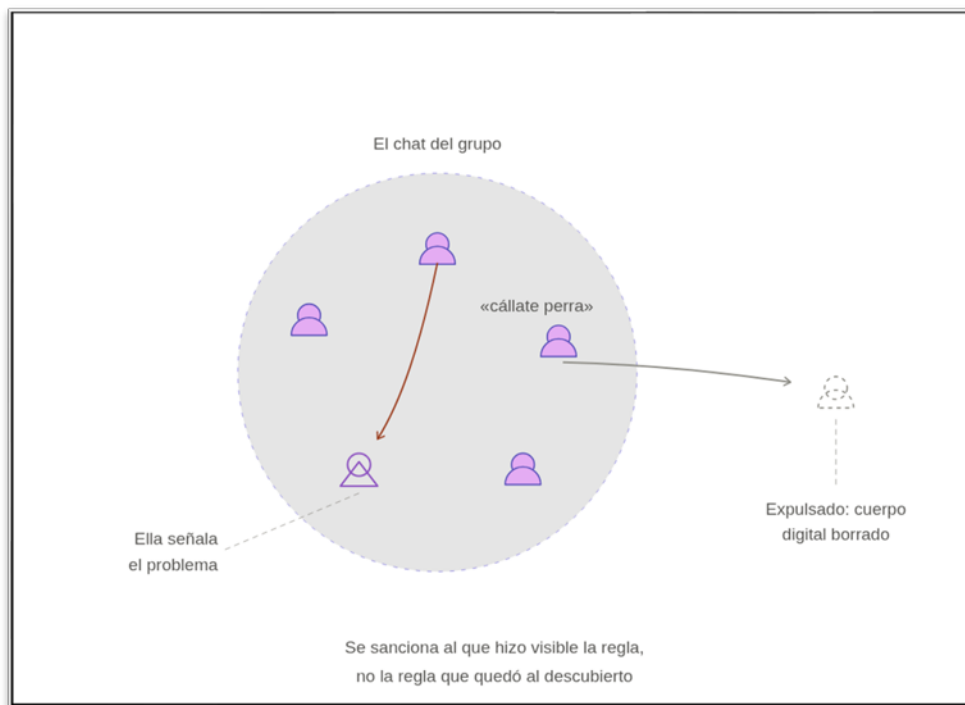
Esa distancia entre lo que se celebra como posible y lo que el espacio efectivamente produce habla de algo que Charles nombra con más lucidez:

El problema es que no hay shows para que tantas personas, menores de edad, o que sean de la comunidad LGBT, puedan disfrutar un show de hardcore. El hardcore siempre ha tenido normalizadas esas palabras, y es porque el hardcore en México ha sido muy estereotipado en cuanto al machismo. No lo veo imposible que cambie, pero no nos va a tocar a nosotros ver ese cambio. (Charles, comunicación personal, 28 de marzo de 2026).

El episodio más revelador de los límites del espacio ocurre fuera del mosh pit, En el chat grupal un integrante hace un comentario sobre una persona de descendencia asiática que había en el grupo. La chica responde señalando que el comentario no es gracioso y la respuesta del exintegrante es la siguiente: “el comentario era sobre un chiste contra la gente asiática y en el grupo había una chica con descendencia asiática que le respondió diciendo que no era gracioso, a lo que él respondió con un “cállate perra”, lo que generó molestia dentro del grupo y lo sacaron”.

La expulsión es significativa en más de un sentido. En el plano discursivo el “cállate perra” es un enunciado que cancela la voz de quien señaló el problema y lo reproduce, en el mismo gesto, que pretende ser ordinario, la jerarquía que organiza el espacio. En el plano corporal, la expulsión del chat es una forma de desaparición, el cuerpo digital del integrante deja de estar presente y se borra del grupo sin posibilidad de respuesta. En el plano afectivo la molestia que genera el episodio dentro del grupo es la perturbación del orden, ante el hecho de que alguien cruzó una línea que hizo visible lo que el grupo prefería que siguiera siendo invisible (véase figura 1.7).

Figura 4.6. La expulsión del chat: sanción al que hace visible la regla



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo (2024-2025).

El esquema traslada la sanción al plano digital cuando un integrante lanza “callate perra” contra quien señaló un comentario racista, y el grupo responde borrándolo del perímetro: su figura queda fuera, punteada sin posibilidad de respuesta. Lo que se sanciona es haber hecho demasiado visible la ofensa para ignorarla. El grupo dispone de un umbral de tolerancia que se activa cuando la violencia simbólica se vuelve pública, y que la expulsión restituye el orden sin modificar aquello que lo organiza.

Leída hologramáticamente, esa escena confirma que el espacio tiene un sentido de tolerancia que puede activarse cuando la violencia simbólica se hace demasiado visible para ser ignorada. También revela que el integrante fue sancionado por cruzar la línea de lo que el grupo pudo sostener públicamente. Arthur lo resume de manera que contiene complicidad: “Le tienes que dar las gracias a todo ese tipo de acciones, porque nos está perjudicando, está perjudicando un círculo social que, pues por así decirlo, está estable o en paz. Si tú llegas con ese tipo de comportamientos, pues vas a fomentar pura violencia, o incomodidades.” (Arthur, comunicación personal, 11 de abril de 2026).

Dicha escena admite una segunda lectura dado que antes de la expulsión hubo una enunciación, esto es, que el comentario no era gracioso, y esa respuesta nombró como ofensa aquello que circulaba bajo la forma del chiste. El “callate perra” que sigue es la medida de la eficacia de esa enunciación, en tanto la violencia explícita aparece cuando el registro humorístico deja de bastar para sostener la jerarquía. La reacción posterior del grupo confirma el mismo punto desde el otro extremo, la expulsión obligó a los integrantes a formular, aunque fuera de manera mínima y transitoria, un límite que hasta entonces operaba sin necesidad de decirse.

Ese es el costo que el orden paga, es decir, un mandato que funciona por naturalización pierde parte de su eficacia en el momento en que debe volverse explícito para aplicarse, porque la explicitación lo expone como convención y lo sustrae, siquiera brevemente, del régimen de lo evidente. Charles afirma que no ve imposible que la escena cambie, aunque el cambio no le tocara verlo, la critica la sitúa en lo que su enunciado documentó como un diagnóstico estructural del problema junto con una evaluación realista de los ritmos en que ese tipo de estructuras se modifica.

Por otro lado, en otro acontecimiento; el nombre de una de las bandas que tocó en Alta Brisa esa misma noche, “Payaso come niñas” pasa sin comentarios en términos de profundidad en el diario de campo, sin embargo, es preciso mencionar que me dejó reflexionando sobre las normalizaciones peligrosas en este espacio dominado por hombres.”

Esa normalización, es la condición que hace posible el espacio tal como existe. La escena hardcore de Tijuana es un espacio donde el sexismo y la homofobia operan como fondo sonoro, como el tono que nadie eligió pero que todos reproducen, que se aprende bailando, que se hereda de los que llegaron antes y que se transmite sin darse cuenta a los que llegan después. John lo enuncia en un registro que podría pasar por optimismo pero que el análisis lee de otra manera.

La escena sola se limpia o sola se sabe discernir entre quienes les late este flow y quienes no les late. Regularmente hasta ahorita han llegado buenas propuestas, han llegado propuestas que han dejado su huella y luego se van. Hay gente que llega y luego regresa. Pero pues, para mí la escena sigue intacta y limpia. (John, comunicación personal, 22 de marzo de 2026).

Que la escena se perciba como limpia significa que los mecanismos de limpieza son lo suficientemente eficaces como para no requerir intervención explícita, condición que es

precisamente la forma más duradera en que opera la masculinidad hegemónica en este tipo de espacios.

4.3. Regularidades y diferencias: lo que los dos espacios dicen juntos

Leer el equipo de La Sánchez y el Crew de HC Fronterizo de Tijuana en relación exige, como primer gesto analítico, resistir la tentación de equiparlos. Son espacios con lógicas distintas, estéticas distintas, poblaciones distintas, y esa distinción funciona aquí como condición de posibilidad del análisis. Lo que se vuelve visible cuando ambos se leen juntos permanece opaco desde cualquiera de ellos por separado, en tanto cada espacio ilumina, por contraste, lo que el otro naturaliza.

La primera regularidad que emerge es de orden funcional, es decir, en ambos espacios el lenguaje sexista cumple una función productora de pertenencia, antes que comunicativa en el sentido convencional. Decir “pinche maricón” produce un efecto de posicionamiento dentro del grupo más que una descripción del mundo. Quien lo dice ocupa un lugar, quien lo recibe confirma que sabe en qué registro está; quien no lo dice queda en una posición de fragilidad que el grupo sanciona con indiferencia o exclusión. En el equipo de La Sánchez, el precio de la pertenencia pasa por la participación en el intercambio pornográfico del chat. En la escena hardcore, pasa por la capacidad de recibir y lanzar el insulto homofóbico sin mostrar incomodidad.

La segunda regularidad concierne a los mecanismos de sanción. Ambos espacios disponen de formas de corrección que operan prescindiendo de cualquier instancia explícita de autoridad, en tanto el grupo se regula a sí mismo mediante una vigilancia recíproca que no necesita anunciarse. En el equipo de fútbol, la sanción adopta la forma de feminización, esto es, al que falta se le dice: “anda de mandilón”, el que no rinde “no mete el pie”, el que expresa afecto sin mediación humorística recibe el *sticker* de los dos hombres bebiendo leche. En la escena hardcore por su parte, la exclusión es territorial, el que no entra al mosh pit “no seas gay”, el que se excede recibe un “estate quieto” ejecutado de manera colectiva, el que rompe el código del chat es expulsado. En ambos casos, la corrección recae sobre aquello que el grupo codifica como desvío respecto del

mandato masculino vigente, aun cuando ese mandato nunca se formule de manera explícita, precisamente porque su eficacia depende de que no necesite formularse.

La tercera regularidad, y quizás la más significativa para los propósitos de esta investigación, concierne al sistema afectivo que organiza los vínculos entre varones en ambos espacios. El afecto existe en la palmada en la espalda después del pit, en el “a huevo” que celebra el gol, en el grupo que levanta al caído sin interrumpir el baile, en el insulto lanzado con sonrisa que dice “te reconozco”. En ambos espacios, sin embargo, su expresión está sistemáticamente mediada por el gesto rudo, por el humor, por la distancia irónica que convierte el cuidado en algo que puede circular. Esa mediación funciona como un filtro que dice qué formas de afecto resultan legibles y aceptables dentro del grupo y cuáles quedan expuestas a la sospecha, de modo que lo que en apariencia es estilo de relación también es un dispositivo de regulación que estrecha el repertorio emocional disponible para los sujetos que lo habitan.

Las diferencias entre ambos espacios son reveladoras, la más evidente concierne a la posición que ocupan las mujeres dentro de cada espacio. En el equipo El Sánchez FC, las mujeres son presencias ausentes, aparecen en el chat como objetos de circulación simbólica, como obstáculos a la disponibilidad masculina, como el cuerpo que se sexualiza colectivamente sin estar presente para responder. Léida desde el modelo discurso-cuerpo-afecto, esa circulación no se agota en la cosificación, dado que activa además una dimensión homoerótica sublimada en el interior de la homosociabilidad. En los términos de Sedgwick (1985), el cuerpo femenino opera como un término que triangula el deseo, esto es, como la moneda de cambio mediante la cual los hombres comunican afecto y validación entre sí sin nombrarlo como tal. Lo que circula en el envío del GIF o del doble sentido es el placer compartido de su intercambio, de modo que el vínculo grupal se erotiza a través de un cuerpo consumido en común y el gesto funciona, a la vez, como prueba de pertenencia y como obsequio que sella la complicidad entre varones.

En la escena hardcore, tienen presencia física, aunque marginal, y esa presencia introduce una tensión que el espacio gestiona con un cuidado que, lejos de cuestionar la norma, la confirma, en la medida en que el ajuste del comportamiento ante la mujer que entra al mosh pit revela que el espacio estaba calibrado para cuerpos masculinos. Esa calibración permite formular una hipótesis que excede el foco central de esta investigación, a saber, que lo que se disputa con la presencia de

mujeres en el pit es el monopolio masculino sobre el goce de la descarga y la catarsis a través de la agresión colectiva. Mientras a las mujeres se les ha negado históricamente el derecho a expresar la rabia y a habitar el desborde corporal, los varones han construido pautas y rituales legitimados para hacerlo, de modo que el ingreso de una mujer al pit pone en cuestión el reparto del derecho al placer de la violencia ritualizada y a la relación entre placer, dolor y aguante que ese placer supone.

Una segunda diferencia concierne al modo en que el espacio procesa su propia contradicción, es decir, en el equipo de La Sánchez no existe un discurso crítico interno sobre las prácticas que lo organizan. Los colaboradores describen el chat como algo que cambió, que ya no los representa, aunque ninguno lo nombra como problema estructural. En la escena hardcore, en cambio, circula un discurso de la escena sobre sí misma que incluye, al menos en algunos colaboradores, una conciencia del problema. Charles reconoce que el uso de “joto” y “puto” opera como un paso hacia atrás, John celebra la participación femenina, Arthur señala que hay palabras que ya no deberían decirse. Esa conciencia, en todo caso, no transforma las prácticas. Produce una capa discursiva que el fútbol no tiene, a partir de lo cual el hardcore deviene un espacio contradictorio en un sentido más explícito: se sabe progresista y actúa de manera que contradice ese saber, condición que es el efecto de una estructura que logra reproducirse incluso en los espacios que creen haberla superado.

Afirmar que la conciencia crítica no transforma las prácticas describe con exactitud lo observado y conduce a una conclusión que el desfase entre discurso y práctica carece de consecuencias. Lo que ese desfase documenta es un estado determinado del habitus aquel en que las disposiciones incorporadas y los esquemas reflexivos disponibles dejan de coincidir. Ese estado supone que el mandato ha perdido su carácter de evidencia y se ha vuelto enunciado como problema.

La diferencia entre ambos espacios adquiere así un peso analítico distinto del que tendría si se trata como una variación estética. En el equipo de La Sánchez el mandato conserva el estatuto de lo obvio y los colaboradores describen los cambios del chat sin disponer de un vocabulario que les permita nombrarlos como problema. En la escena hardcore ese vocabulario existe, circula y produce evaluaciones explícitas sobre las propias prácticas, aun cuando las prácticas persistan. Se trata de dos posiciones distintas respecto de un mismo orden, y la distancia entre ellas es entre un

mandato que no requiere justificarse y uno que ya ha sido puesto en cuestión sin haber sido desplazado. Nada de esto autoriza a leer la escena hardcore como un espacio en proceso de transformación, autoriza a no tratar la contradicción que la atraviesa como un efecto de superficie.

Lo que los dos espacios dicen juntos, es que el lenguaje sexista en espacios de homosociabilidad masculina produce activamente la subjetividad de la masculinidad hegemónica, con independencia de las intenciones de quienes lo usan, en tanto se sostiene en la naturalización. La diferencia entre el fútbol y el hardcore no es la diferencia entre un espacio sexista y uno que no lo es, en la medida que ambos reproducen un mismo orden que ha aprendido a funcionar en registros distintos, con vocabularios distintos, hace la misma función. Es decir, organizar quien pertenece, en qué condiciones, y a qué precio.

Lo que el análisis de ambos espacios permitió mostrar es que el lenguaje sexista opera en la vida cotidiana de estos grupos como un dispositivo de producción subjetiva cuya eficacia descansa en su invisibilidad, en tanto se reproduce mediante prácticas que nadie diseñó, que nadie nombra como mandato y que precisamente por eso resultan difíciles de señalar desde adentro. Las escenas del equipo de fútbol de La Sánchez y el Crew Hardcore, leídas en sus especificidades y en su relación, muestra que ese dispositivo adopta formas distintas según el espacio que lo aloja, aunque en ambos casos organiza de manera consistente quién pertenece, cómo se sanciona la desviación y qué formas de afecto resultan legibles entre varones.

CONCLUSIONES: RUIDO RESIDUAL DESPUÉS DEL PARTIDO Y LA TOCADA

Llegados a este punto es posible responder a la pregunta de investigación: cómo se produce subjetividad masculina hegemónica y el sentido de pertenencia en el fútbol amateur y la escena hardcore de Tijuana a partir del lenguaje sexista. El análisis de ambos espacios permite sostener que esa subjetividad se produce mediante un mismo procedimiento que el lenguaje sexista pone en marcha en cada escena: nombrar lo femenino y lo homosexual como lugar de lo no masculino, sancionar con la feminización a quien se aparta del mandato y recompensar con reconocimiento a quien lo encarna. En el equipo de fútbol ese procedimiento opera sobre la disponibilidad, el rendimiento corporal y la circulación de la mujer ausente; en la escena hardcore, sobre el aguante, la descarga compartida y la regulación de la violencia en el pit. En ambos casos, el varón llega a reconocerse como hombre en la medida en que su cuerpo, su discurso y su afecto resultan leíbles para el grupo, de modo que la pertenencia y la masculinidad hegemónica se produce en el mismo acto. La subjetividad masculina hegemónica es su efecto sedimentado, una posición que el sujeto ocupa al precio de un ajuste permanente y de una restricción afectiva que él mismo contribuye a sostener.

La aportación central de esta investigación reside en ese “como” específico. La literatura sobre masculinidades ha documentado extensamente que la violencia simbólica se reproduce de manera estructural; esta tesis aporta el mecanismo concreto de esa reproducción en la condición fronteriza de Tijuana. El lenguaje sexista produce simultáneamente pertenencia, corporalidad legible y economía afectiva, y esa simultaneidad constituye al sujeto masculino como tal. El aporte consiste, entonces, en mostrar el procedimiento preciso mediante el cual la sanción produce sujetos, corrige cuerpo y administra afectos en dos espacios homosociales concretos de la frontera norte.

Esta investigación propone, además, una contribución metodológica: el modelo operativo discurso-cuerpo-afecto, que permite observar de manera simultánea las tres dimensiones mediante las cuales se produce subjetividad masculina hegemónica, en lugar de tratarlas como niveles independientes que se suman después del análisis. La escena, entendida como la unidad mínima donde el patrón se vuelve observable, hizo posible leer un mismo episodio, el envío del GIF

pornográfico, la palmada tras el pit, el insulto que activa el mosh, como acontecimiento discursivo, corporal y afectivo al mismo tiempo, sin privilegiar una dimensión sobre las otras. Esta herramienta, aplicada aquí a dos espacios homosociales tijuanenses, es transferible a otros escenarios de socialización masculina que esta investigación no pudo cubrir.

‡ El lenguaje sexista funciona como condición de posibilidad del discurso que produce, de manera simultánea, pertenencia, corporalidad legible y afecto.

La cancha del fútbol amateur, el mosh pit y el chat grupal constituyen espacios donde se produce cotidianamente la subjetividad masculina hegemónica, presentada por el grupo como algo normal. Los hombres que participan en estos espacios constituyen su identidad masculina, en buena medida, en el acto mismo de enunciar, de recibir y de devolver los signos del grupo. El insulto homófobo, la alusión a lo femenino como pérdida o degradación y la risa colectiva ante la torpeza corporal del compañero son, al mismo tiempo, actos discursivos, actos de pertenencia y actos afectivos. Quien produce esos signos ocupa un lugar en la estructura del grupo; quien los recibe sin protestar ocupa igualmente ese lugar; quien objeta se sitúa en el punto donde la pertenencia se vuelve inestable.

El cuerpo es el sitio donde el discurso se inscribe, es decir, la forma en que se mueve, la distancia que guarda respecto de otros cuerpos masculinos, la manera en que absorbe el golpe sin devolver el dolor, produce legibilidad social en tiempo real. Le dice al cuerpo que el sujeto sabe en qué registro está y que puede sostenerse en él. El cuerpo que resiste el golpe en el mosh pit, que corre hasta el agotamiento bajo el mandato del aguante, que soporta la carga del vestuario digital sin acusar la incomodidad, produce esa legibilidad de manera continua, escena tras escena.

El afecto es la tercera dimensión articulada con el discurso y el cuerpo. La intensidad compartida que circula en la risa colectiva, en la palmada tras el pit, en el “a huevo” que celebra el gol, en el insulto lanzado con sonrisa que dice “te reconozco”, une a quienes la producen y excluye a quienes no puede o no quieren sostenerla. La teoría del habitus explica que buena parte de este proceso ocurre por debajo del umbral de la conciencia reflexiva, es decir, los agentes reproducen

el orden porque ese orden es constitutivo de las disposiciones que ellos mismos son, incluidas sus disposiciones afectivas (Bourdieu, 2007). Discurso, cuerpo y afecto llegan articulados, sin que sea posible establecer cuál llegó primero.

! La comparación entre los dos espacios revela dos regularidades funcionales y una diferencia significativa en el modo en que cada uno procesa su propia contradicción.

Leídos en relación, el equipo de La Sánchez y el Crew Hardcore Fronterizo comparten dos regularidades. La primera es de orden funcional: en ambos espacios el lenguaje sexista cumple una función productora de pertenencia antes que comunicativa en el sentido convencional. En el equipo, el precio de la pertenencia pasa por la participación en el intercambio del vestuario digital, los GIFS pornográficos que circulan como moneda de cambio entre varones. En la escena hardcore, pasa por la capacidad de recibir y lanzar el insulto homófobo sin mostrar incomodidad, de entrar al mosh pit y aguantar. La segunda regularidad concierne a los mecanismos de sanción, que en ambos espacios operan mediante vigilancia recíproca antes que mediante una instancia explícita de autoridad. En el equipo, la sanción adopta la forma de la feminización: el que falta “anda de mandilón”; el que no rinde “no mete el pie”. En la escena hardcore, la exclusión es territorial, es decir, el que no entra al mosh pit se le dice no seas gay, el que cruza la línea se expulsa del chat.

La diferencia más significativa entre ambos espacios concierne al modo en que procesan su propia contradicción. En el equipo de La Sánchez no circula un discurso crítico interno sobre las prácticas que lo organizan. En la escena hardcore circula, al menos entre algunos colaboradores, un discurso crítico de superficie: Charles reconoce que el uso de “joto” y “puto” opera como un retroceso; John celebra la participación femenina; Arthur señala que hay palabras que ya no deberán decirse. Ese discurso, sin embargo, deja intactas las prácticas. Según el material analizado, la diferencia entre el fútbol y el hardcore reside, ante todo, en el grado de reflexividad que cada espacio permite sobre sí mismo, más que en la sustancia del dispositivo que ambos reproducen. El hardcore se sabe contradictorio en un sentido más explícito, se presenta como progresista y actúa

de manera contradictoria, mientras que en el fútbol el mandato conserva, casi sin fisuras, el estatuto de lo obvio.

! La ausencia de las mujeres es un resultado del dispositivo analizado, y el orden de género que ambos espacios reproducen se sostiene mediante un trabajo permanente cuyo costo se distribuye de manera desigual.

Que las mujeres aparezcan en estos espacios como ausencia, como excepción o como objeto de circulación simbólica constituye un resultado de la investigación, describe una operación de la problemática analizada. Que los movimientos feministas no hayan encontrado en estos espacios una implicación efectiva con las dinámicas que los estructuran constituye, en cambio, un límite del alcance del estudio, dado que el diseño no contempló el seguimiento de esa relación fuera de los dos casos observados. La primera cuestión pertenece a los hallazgos; la segunda, a las condiciones en que fueron producidos.

El material registra, de manera sistemática, que el orden de género en estos espacios requiere ser producido una y otra vez, y esa producción tiene un costo operativo visible. La feminización del que falta a los partidos, el *sticker* que sanciona el afecto no mediado por el humor, la interpelación homofóbica que empuja el cuerpo hacia el pit, el “estate quieto” ejecutado de manera colectiva, la expulsión del chat: cada uno de esos dispositivos existe porque hay algo que corregir. Un mandato que se cumpliera sin resto no necesitaría un aparato de vigilancia recíproca de esa densidad. El material permite identificar tres registros en que ese margen se hace observable. El primero es el de la enunciación que nombra la regla: cuando la integrante del chat responde que el comentario no es gracioso, obliga al grupo a formular un límite que hasta entonces operaba en silencio. El segundo es el desfase entre discurso reflexivo y disposición incorporada que atraviesa la escena hardcore. El tercero es la fricción somática registrada en el diario de campo, esto es, la incomodidad acumulada ante el vestuario digital, la imposibilidad de abrir el chat en público, la decisión de retirarme de la fiesta. Ninguno de estos tres registros documenta una transformación del orden; los tres documentan que el orden encuentra resistencia, la procesa y paga por procesarla.

Ese hallazgo obliga a precisar el estatuto del costo que esta investigación atribuye a la masculinidad hegemónica. El repertorio afectivo estrechado, la ansiedad de quien debe sostener una imagen legible, la soledad que no encuentra registro fuera de la broma, se documentaron en ambos espacios; tratarlos como una forma de sufrimiento equiparable a la que el mismo orden produce en quienes ocupan posiciones subordinadas sería, sin embargo, un error. Kaufman (1994) formuló esa asimetría al hablar de una experiencia contradictoria del poder: el malestar masculino es el precio de ese privilegio, y no su reverso simétrico. Los varones observados pagan en energía psíquica una posición que, en el mismo movimiento, les otorga autoridad interpretativa, disponibilidad del espacio y acceso al reconocimiento. Las mujeres, ausentes del chat de La Sánchez salvo como cuerpos que circulan, y marginales en el pit salvo como excepción que obliga a calibrar, pagan el costo de estar excluidas de esa posición. Lo mismo vale para quienes son interpelados a través de la figura del joto, cuya función en estos espacios consiste en marcar el borde exterior de lo masculino legítimo.

‡ Los hallazgos confirman, amplían, matizan y cuestionan distintos puntos de la literatura sobre masculinidades

Confirman la tesis de Connell (2015), para quien la masculinidad es una posición que debe conquistarse y sostenerse en la práctica. En ambos espacios estudiados, esa posición se conquista y se pierde en cada escena, no se adquiere de una vez. Amplían, al mismo tiempo, la revisión que Connell y Messerschmidt (2021) hicieron del concepto de masculinidad hegemónica, al mostrar en detalle empírico el trabajo de vigilancia recíproca, feminización, expulsión, interpelación homofóbica, mediante el cual esa hegemonía se sostiene y que la revisión teórica había señalado, sin documentar, como condición de su inestabilidad.

Frente a Bourdieu (2007), cuya noción de habitus explica el ajuste práctico entre disposiciones y estructura, estos hallazgos matizan el peso de lo prerreflexivo: en la escena hardcore, ese ajuste convive con un discurso crítico explícito que no logra desplazar la disposición incorporada, de modo que el habitus resulta más resistente a la reflexividad de lo que una lectura

optimista del cambio cultural podría suponer. Con Butler (2021) dialogan en torno a la performatividad, en tanto el insulto homófobo produce al sujeto que interpela, y el vestuario digital y el mosh pit son dos escenarios donde esa producción puede describirse en su detalle material. Kaufman (1994) proporciona el marco para leer el costo psíquico documentado en ambos espacios sin perder de vista su asimetría respecto de quienes ocupan posiciones subordinadas; los hallazgos confirman esa asimetría y la sitúan, además, en un contexto fronterizo donde la precariedad económica intensifica la necesidad de obtener entre pares el reconocimiento que otros ámbitos no proporcionan. Hearn y Howson (2020) señalan que los hombres constituyen, en tanto categoría, una presencia ausente en buena parte del análisis social; esta investigación cuestiona esa ausencia al convertir a los varones tijuanaenses en objeto explícito del escrutinio, sin que ese escrutinio los exima de la responsabilidad que la literatura feminista atribuye a una posición estructural.

‡ La condición fronteriza de Tijuana funciona como condición de posibilidad de las formas específicas que asume el mecanismo descrito, más allá de operar como escenario.

La economía de Tijuana es inseparable de su condición fronteriza. Desde los años sesenta el modelo maquilador incorporó de manera masiva a las mujeres al trabajo remunerado (Anzaldúa, 1987) y desplazó a buena parte de los hombres jóvenes hacia empleos precarios, informales o fuera del mercado laboral, erosionando el monopolio masculino de proveeduría económica sobre el que se construye históricamente la legitimidad de los varones ante sus pares (Hernández, 2016). Ese desplazamiento mantiene vigente el mandato de ser proveedor sin garantizar su cumplimiento. Cuando el mercado laboral falla en ofrecer reconocimiento que el mandato promete, ese reconocimiento se busca, y se obtiene, en el lenguaje sexista que produce pertenencia entre pares. La intensidad con que ambos espacios exigen la prueba corporal y la vigilancia recíproca es proporcional a la escasez del reconocimiento disponible en otros ámbitos de la vida de estos varones.

La tensión cultural transfronteriza funciona de manera igualmente concreta sobre el lenguaje analizado. Anzaldúa (1987) describió la frontera como una herida abierta donde dos

órdenes de clasificación cultural coexisten; en Tijuana, esa condición produce un habla masculina que combina, en el insulto, la autoridad de la escena underground anglosajona y el repertorio de regulación homosocial mexicano. El uso de inglés en la escena hardcore funciona como demarcación simbólica que posiciona a quien lo emplea como alguien que ha circulado por ambos lados de la línea, y el spanglish registrado en el diario de campo condensa la hibridación cultural que Valenzuela Arce (1997) documentó para las culturas juveniles fronterizas. El insulto bilingüe acumula una carga simbólica doble que ninguno de los dos repertorios, por separado, podría producir.

La tercera condición fronteriza es la normalización de la violencia como paisaje cotidiano. Sayak Valencia (2010) describe la frontera norte bajo la lógica del capitalismo gore, donde la violencia extrema se incorpora al funcionamiento ordinario de la vida social. El INEGI (2025) registra que los homicidios son la segunda causa de muerte en hombres en Baja California, y la ENDIREH (2021) sitúa a la entidad con una prevalencia de violencia contra las mujeres del 69.25 por ciento a lo largo de la vida. En ese entorno, el aguante que se performa en la cancha y en el mosh pit ritualiza, de forma controlada, la misma disposición a no quebrarse que la ciudad exige cotidianamente. Esto explica la severidad de la sanción que ambos espacios aplican a quien no aguanta, es decir, corrige una disposición que, en el contexto fronterizo, tiene consecuencias que exceden el juego y la tocada.

Estas tres condiciones, la precariedad económica que desplaza el reconocimiento hacia la cancha y el mosh pit, la tensión transfronteriza que intensifica el repertorio verbal de sanción y la violencia normalizada que vuelve literal el mandato del aguante, no son contexto, son parte de la composición material del mecanismo descrito en los hallazgos. Por eso las intervenciones limitadas al discurso explícito, campañas, consignas, declaraciones de principios, resultan insuficientes. La transformación exige intervenir en las condiciones estructurales, económicas y territoriales que organizan la homosociabilidad masculina en la frontera norte.

‡ Los límites de este estudio son tan parte de sus hallazgos como sus conclusiones sustantivas.

El primer límite es el tamaño de la base empírica, seis entrevistas, tres por espacio y un ciclo de observación participante que abarcó seis tocaditas de la escena hardcore entre febrero y diciembre 2025, y siete meses consecutivos de la temporada de fútbol siete en la cancha de NovoFut, de mayo a noviembre del mismo año. El diseño de caso múltiple que organiza la investigación no persigue una generalización estadística: el campo de fútbol y el crew hardcore fueron elegidos, siguiendo a Stake (2005), como casos que vuelven legible un fenómeno, la homosociabilidad masculina en Tijuana, no como muestras representativas de “el” fútbol amateur o “el” hardcore tijuanense en general.

El segundo límite es la temporalidad, es decir, el trabajo de campo documenta un corte de un año calendario, condición que permite describir el funcionamiento del dispositivo, no permite observar su transformación en un plazo mayor. El tercer límite es la posición del investigador; la implicación biográfica que hizo posible el acceso a estos espacios, jugador y observador en la cancha, participante y observador en el pit, produjo también puntos ciegos que otro perfil, sin trayectoria, habría podido advertir de manera distinta. El cuarto límite, ya señalado, concierne al alcance del diseño respecto de la relación entre estos espacios y los movimientos feministas: que las mujeres aparezcan en el material como ausencia significativa es un hallazgo; que su relación con estos espacios no haya sido objeto de seguimiento sistemático es una limitación que una investigación futura, con otro diseño, podría subsanar.

‡ Este trabajo deja abiertas varias líneas de investigación.

La primera concierne a la dimensión homoerótica sublimada que recorre la homosociabilidad analizada. Su exploración sistemática, apoyada en la noción de deseo triangular (Sedgwick, 1985), permitiría comprender mejor cómo el vínculo entre varones se erotiza a través del cuerpo femenino consumido en común. La segunda apunta al monopolio masculino sobre el goce de la descarga y la catarsis: por qué el desborde corporal y la rabia ritualizada permanecen reservados a los hombres, y qué ocurre cuando las mujeres disputan ese derecho.

A estas se suman otras líneas que esta investigación no pudo cubrir. Un diseño comparativo con otras ciudades de la frontera norte, Mexicali, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo, permitiría precisar qué de lo aquí documentado es específico de Tijuana y qué pertenece a una condición fronteriza más general. El modelo discurso-cuerpo-afecto podría aplicarse también a espacios mixtos, donde la presencia femenina forma parte de la condición estructural del grupo y no de su excepción calibrada, para observar si el dispositivo descrito opera de manera distinta. Los entornos digitales y audiovisuales constituyen otra veta relevante, particularmente los contenidos generados mediante inteligencia artificial cuando reproducen imaginarios jerárquicos de género, y las comunidades de videojuegos en línea, donde la homosociabilidad masculina se organiza bajo condiciones de anonimato distintas de las que ofrece la cancha o el pit.

Otros espacios de homosociabilidad masculina en la frontera norte, el trabajo maquilador, el gimnasio, las corporaciones policiales, los grupos religiosos, podrían leerse bajo la misma matriz para precisar qué de lo documentado aquí responde a una lógica general de la masculinidad hegemónica fronteriza y qué responde a la especificidad de cada escenario institucional. Estas vetas confirman que el lenguaje sexista, lejos de agotarse en los espacios aquí estudiados, constituye un campo de indagación cuya productividad analítica excede los límites de esta tesis.

Esta investigación no documentó una transformación sostenida en ninguno de los dos espacios y no está en condiciones de anticipar si esa transformación ocurrirá. Documentó algo más modesto y, para los fines de un análisis situado, más útil, a saber, que la configuración fronteriza de Tijuana estrecha los márgenes de agencia disponibles sin clausurarlos, y que el orden de género que organiza la cancha y el mosh pit se sostiene mediante un trabajo permanente cuya necesidad es, ella misma, la prueba de que ese orden podría no sostenerse.

ANEXOS

Ejemplo de guía de entrevista

Antes de empezar:

¿Te parece bien si grabo la entrevista?” Luego sacas rápido: edad, lugar de nacimiento, tiempo en Tijuana y origen familiar.

1. ¿Cómo llegaste al fútbol y, en particular, al Sánchez FC, y por qué te quedaste?

Repreguntas:

¿Quién te invitó o cómo te fuiste acercando?

¿Qué fue lo que te hizo sentir parte del equipo?

¿Tu lugar dentro del grupo ha cambiado con el tiempo?

2. Para ti, ¿qué significa realmente ser parte de Sánchez FC?

Repreguntas:

¿Qué distingue a alguien que solo juega de alguien que sí pertenece?

¿Cómo te das cuenta de que alguien ya “encajó”?

¿Hay personas que participan pero no terminan de ser reconocidas como parte del grupo?

3. ¿Cómo describirías el ambiente cotidiano del equipo y la manera en que se relacionan entre ustedes?

Repreguntas:

¿Cómo se llevan normalmente dentro y fuera de la cancha?

¿Qué tono domina más: confianza, carrilla, competencia, apoyo?

¿El ambiente cambia mucho entre partido, banca, convivencia y chat?

4. ¿Qué tipo de carrilla, bromas, apodos o formas de hablar son comunes en el equipo?

Repreguntas:

¿Qué temas se repiten más?

¿Hay expresiones que ya son muy normales entre ustedes?

¿Recuerdas ejemplos concretos de cómo se hablan entre sí?

5. ¿En qué momentos se intensifica más esa carrilla o ese tipo de lenguaje?

Repreguntas:

¿Antes, durante o después del partido?

¿En la banca, en convivencias o en el chat?

¿Hay contextos donde se permite más que en otros?

6. ¿Cómo distinguen ustedes una broma que todavía forma parte del juego de una que ya se pasó?

Repreguntas:

¿Dónde está el límite?

¿Depende de quién la diga, de a quién se la digan o del momento?

¿Recuerdas una ocasión en que una broma sí incomodó o generó tensión?

7. Cuando alguien recibe carrilla, ¿qué se espera normalmente que haga?

Repreguntas:

¿Aguantarse, reírse, responder, devolverla?

¿Qué pasa si alguien se enoja o pone un límite?

¿Eso cambia la forma en que los demás lo ven?

8. ¿Cuáles dirías que son las reglas no escritas del equipo, dentro y fuera de la cancha?

Repreguntas:

¿Qué cosas “se saben” aunque nadie las diga?

¿Qué conductas se valoran y cuáles molestan?

¿Qué cosas aquí de plano no se valen?

9. ¿Cómo se nota quién tiene más peso, respeto o autoridad dentro del equipo?

Repreguntas:

¿Quién puede corregir o ubicar a otro y quién no?

¿De qué depende ese peso: antigüedad, juego, carácter, cercanía?

¿La autoridad se gana, se hereda o se impone?

10. Cuando alguien falla, rompe una regla no escrita o se pasa de la raya, ¿qué suele ocurrir?

Repreguntas:

¿Cómo lo corrigen: jugando, seriamente, en público, aparte?

¿Se le sanciona con silencio, carrilla, regaño, exclusión?

¿Recuerdas algún caso concreto?

11. ¿Circulan bromas, comentarios o etiquetas relacionadas con la sexualidad o con la idea de “ser hombre”? ¿Cómo funcionan dentro del equipo?

Repreguntas:

¿Qué tipo de expresiones aparecen?

¿Se usan para reírse, ubicar, medir a alguien, marcar confianza o poner límites?

¿Qué pasa cuando alguien cuestiona ese tipo de comentarios?

12. ¿Qué tipo de actitud, cuerpo o forma de comportarse se valora más en este equipo?

Repreguntas:

¿Qué sería aquí “rifarse”, “aguantar” o “ser fuerte”?

¿Qué rasgos hacen que un jugador sea respetado?

¿Eso tiene que ver solo con jugar bien o también con cómo habla y convive?

13. ¿Qué se considera aquí como debilidad, y qué pasa cuando alguien aparece de ese modo?

Repreguntas:

¿Qué ocurre con el cansancio, la lesión, el miedo, la vergüenza o estar emocionalmente mal?

¿Qué emociones sí se pueden mostrar entre hombres aquí?

¿Cuáles cuesta más expresar?

14. ¿Qué papel tiene el chat del equipo en la convivencia diaria?

Repreguntas:

¿Sirve solo para organizarse o también para hacer ambiente?

¿Qué tipo de contenido se comparte para convivir, presionar o marcar pertenencia?

¿Qué cosas se dicen ahí que no necesariamente se dirían en persona?

15. Cuando se comparten memes, videos, audios, imágenes o contenido sexualizado o de pornohumor, ¿cómo interpretas esa práctica y qué función cumple dentro del grupo?

Repreguntas:

¿Sirve para hacer reír, provocar, medir confianza, incomodar o reforzar cercanía?

¿Todos lo toman igual?

¿Alguna vez ese contenido ha generado tensión, incomodidad o discusión?

¿Crees que ese tipo de intercambio también enseña algo sobre cómo debe comportarse un hombre dentro del grupo?

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. Paidós.
- Amorós, C. (1994). Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de “lo masculino” y “lo femenino”. En C. Amorós, *Feminismo, igualdad y diferencia* (pp. 23–52). UNAM, PUEG.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Aramoni, A. (2008). *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo (México, tierra)*. Cuadernos Demac.
- Beauvoir, S. de. (2015). Infancia (A. Martorell, Trad.). En *El segundo sexo* (6.^a ed., pp. 371–431). Ediciones Cátedra.
- Bermúdez, N. (2011). *La cuestión de la enunciación en el marco de los estudios del discurso: Diálogos y diferencias entre la escuela francesa y la escuela de A. Culioli*. *Lenguaje*, 39(1), 253–267. Universidad del Valle.
- Blumer, H. (1982). *Interaccionismo simbólico*.
- Bourdieu, P. (2000). Una imagen aumentada. En *La dominación masculina* (pp. 17–58). Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). Crítica de la razón teórica. En *El sentido práctico* (pp. 41–228). Siglo XXI Editores Argentina.
- Butler, J. (2021). Burning acts, injurious speech. En *Excitable speech: A politics of the performative* (pp. 43–69). Routledge.
- Caudillo, C. (2009). Las transformaciones de los estereotipos de la masculinidad. En J. de J. González Núñez (Comp.), *Conceptos y reflexiones actuales sobre la masculinidad a partir de Freud* (pp. 61–82). UAM-X.

- Citro, S. (2012). La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *Revista Antropológicas*, 14(2), 61–78.
- Collins, R. (2009). Cadenas de rituales de interacción: Proemio y traducción de Jan Manuel Iranzo. Digitalia.
- Connell, R. (1995). *Masculinities*. Polity Press.
- Connell, R. (2015). La organización social de la masculinidad. En *Masculinidades* (2.^a ed., pp. 101–124). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Connell, R. y Messerschmidt, J. W. (2021). Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto (M. de Stéfano Barbero y S. Morcillo, Trans.). *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 6.
- Conti, G. (2026, marzo). Muñecas inflables, repudio y sanción: Central quedó expuesto por excesos en los festejos tras el clásico. *La Capital*.
<https://www.lacapital.com.ar/ovacion/munecas-inflables-repudio-y-sancion-central-queda-expuesto-excesos-los-festejos-el-clasico-n10249517.html>
- Csordas, T. J. (2024). Something other than its own mass: Embodiment as corporeality, animality, and materiality. *Anthropological Theory*, 25(1), 3–29.(<https://doi.org/10.1177/14634996241230169>)
- De Barbieri, T. (1993). Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica. *Debates en Sociología*, 18, 145–169.
- De la Cruz, G., Olarte, C. A., y Rodríguez, J. (2019). Entre golpes y empujones, la comunicación afectiva entre varones universitarios. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 21(1–9).
- Del Sarto, A. (2012). Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez. *Cuadernos de Literatura*, 16(32), 41–68.

- Fernández, C. (2026, 17 de marzo). No es folklore, es violencia sexual simbólica e instigación a la violación como ejercicio de poder. *Página 12*.
<https://www.pagina12.com.ar/2026/03/17/no-es-folklore-es-violencia-sexual-simbolica-e-instigacion-a-la-violacion-como-ejercicio-de-poder/>
- Figuerola Perea, J. G. (2014). *Un apunte sobre varones y masculinidades enajenadas*. El Colegio de México.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrotu.
- Haidar, J. (2024). El campo del análisis del discurso desde la complejidad y la transdisciplinariedad. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 26(42), 13–33.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01227238.17515>
- Hearn, J. y Howson, R. (2020). The institutionalization of (critical) studies on men and masculinities. En L. Gotzen, U. Mellström y T. Shefer (Eds.), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies*. Routledge.
- Hernández Hernández, O. M. (2016). Estudios sobre masculinidades en México. Una década de investigaciones y debates. *Culturales*, 4(2), 1–15.
- HowStuffWorks. (2007). *How holograms work* [Ilustración].
<https://science.howstuffworks.com/hologram.htm>
- INEGI. (2022). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2021. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI. (2025). Estadísticas de Defunciones Registradas. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Kaufman, M. (1994). Men, feminism, and men's contradictory experiences of power. En H. Brod y M. Kaufman (Eds.), *Theorizing Masculinities* (pp. 59–85). Sage Publications.

- Kimmel, M. (2008). *Guyland: The perilous world where boys become men: Understanding the critical years between 16 and 26*. Harper Perennial.
- Kimmel, M. (2018). *Healing from hate: How young men get into and out of violent extremism*. University of California Press.
- Lamas, M. (1994). Cuerpo, diferencia sexual y género. *Debate Feminista*, 5(9), 5–24.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18).
- Lledó Cunill, E. (2009). De lengua, diferencia y contexto. Departamento de Educación, Gobierno de Navarra.
- Londoño Zapata, O. I. (2012). *Poliedros discursivos: Miradas a los estudios del discurso*. Villa María: Eduvim.
- Magazine, R. y Varela, M. A. (2005). Regarded husband, respected father, mobilized patriarch: Engendering the Mexican 'crisis' at the end of the twentieth century. *Social Analysis*, 49(1), 22–45.
- Maingueneau, D. (2023). La escuela francesa de análisis del discurso. En P. Cap (Ed.), *Manual del discurso político* (pp. 79–92). Edward Elgar Publishing.
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.; 5.^a ed.). Ediciones Pueblos Unidos / Ediciones Grijalbo.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Duke University Press.
- Meadows, S. (Director). (2006). *This is England* [Película]. Warp Films.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo* (M. Pakman, Trad.). Gedisa.
- Muñiz, E. (2010). *Disciplinas y prácticas corporales: Una mirada a las sociedades contemporáneas*. Anthropos Editorial; Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

- Orlandi, E. P. (2001). *Análise de discurso: Princípios e procedimentos*. Pontes.
- Paz, O. (1999). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Pêcheux, M. (1975). *Les Vérités de La Palice: Linguistique, sémantique, philosophie*. François Maspero.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes: Lingüística, semántica, filosofía* (M. Glozman, P. Karczmarczyk, G. Marando y M. Martínez, Trans.). Ediciones del CCC–Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. (Obra original publicada en 1975).
- Petridis, A. (2010, 18 de marzo). Misunderstood or hateful? Oi!'s rise and fall. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/music/2010/mar/18/oi-cockney-rejects-garry-bushell-interview>
- Preciado, B. [Paul]. (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”. *Nombres. Revista de Filosofía*, 19, 157–166.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338>[(<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338>)]
- Radi, B. (2020). Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la epistemología trans, en D. Maffía et al., eds., *Apuntes epistemológicos*, UNR Editora, Argentina, pp. 107-121.
- Reinoso, G. y Stisman, A. (2024). Una aproximación a la reapropiación de insultos sexistas: formas de vida políticas. En A. F. Stisman (Ed.), *Lenguaje y género: Un abordaje teórico desde una perspectiva feminista* (pp. 189–206). Ediciones Diapasón.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envió Editores.
- Saukko, P. (2003). *Doing research in cultural studies: An introduction to classical and new methodological approaches*. SAGE Publications.
- Savage, J. (2008, 24 de octubre). The golden age of the dispossessed. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/film/2008/oct/24/1>

- Scott, J. W. (2008). La historia de las mujeres. En *Género e historia* (pp. 33–47). Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Sedgwick, E. K. (1985). *Between men: English literature and male homosocial desire*. Columbia University Press.
- Serret, E. (2011). Hacia una redefinición de las identidades sexuales. *Géneros*, 9(2), 71–97.
- Sollazzi, L. (2024). Contra el sentido obligatorio: Monique Wittig y su caballo de Troya. En A. F. Stisman (Ed.), *Lenguaje y género: Un abordaje teórico desde una perspectiva feminista* (pp. 123–154). Ediciones Diapasón.
- Spence, S. (2022, 19 de noviembre). 'We are everything that scares curtain twitchers': The bands resurrecting the spirit of Oi! *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/music/2022/nov/19/crown-court-uk-punk-band-resurrecting-oi-movement-interview>
- Spender, D. (1998). To believe or not to believe... Language/sex research. En *Man made language* (2nd ed., pp. 7–50). Pandora Press.
- Stake, R. E. (2006). *Multiple case study analysis*. Guilford Press.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Valenzuela Arce, J. M. (1988). ¡A la brava ese! Cholos, punks, chavos banda. *El Colegio de la Frontera Norte*.
- Valenzuela Arce, J. M. (1997). *Vida de barro duro: Cultura popular juvenil y graffiti*. Universidad de Guadalajara / El Colegio de la Frontera Norte.
- Verdú Delgado, A. D. y Briones Vozmediano, É. (2016). Desigualdad simbólica y comunicación: el sexismo como elemento integrado en la cultura. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 5(44), 24–50.
- West, C. y Zimmerman, D. H. (1987). Doing gender. *Gender and Society*, 1(2), 125–151.

El autor es Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California. Cuenta con experiencia como ayudante de investigador, entre ellos en el Sistema Nacional de Investigadores en El Colegio de la Frontera Norte. Sus líneas de trabajo son el análisis del discurso y los estudios de las masculinidades. Egresado de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: fdanielvschz@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar:

Valenzuela Sánchez, Fernando Daniel (2026). "Entre bromas y mandatos. Análisis del lenguaje sexista y la construcción de la masculinidad en dos espacios homosociales en Tijuana". Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México. 147 pp.