

La política cultural de la risa

The cultural politics of laugh

 Francisco Hernández Galván¹

Resumen

Este artículo analiza un diseño de intervención sobre la reflexión crítica de la política cultural de la risa, planteando la pregunta: ¿cómo podemos detener un chiste machista? La intervención se realizó en marzo, en el marco del 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, con estudiantes de 16 a 23 años. Participaron tres grupos: uno presencial y dos virtuales, en talleres críticos y reflexivos sobre las opresiones que enfrentan las mujeres y otros cuerpos feminizados. El marco conceptual se basó en las ideas de Sara Ahmed, específicamente su análisis del imperativo de la alegría y la figura de la feminista aguafiestas como herramienta analítica. Este texto profundiza en el diseño del programa y reflexiona sobre su implementación, mostrando su capacidad para disputar normativas culturales que perpetúan el machismo a través del humor.

Palabras claves: imperativo de la alegría, feminismo aguafiestas, política cultural de la risa, estudios de género.

Abstract

This article examines an intervention design aimed at critically reflecting on the cultural politics of laughter and the imperative of happiness, framed by the question: How can we stop a sexist joke? Conducted in March as part of the International Women's Day on March 8, the intervention engaged Psychology students aged 16 to 23 at the Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Three groups participated: one in person and two virtually, through critical and reflective workshops addressing the oppressions faced by women. The conceptual framework drew on Sara Ahmed's work, particularly her critique of the happiness imperative and the figure of the feminist killjoy as an analytical tool. This text outlines the program's design and reflects on its implementation, highlighting its potential to challenge cultural norms that sustain sexism through humor.

Keywords: happiness imperative, feminist killjoy, cultural politics of laughter, gender studies.

Fecha de recepción: enero 2025

Fecha de aprobación: junio 2025

¹ Profesor de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Maestro en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: francisco.galvan@umich.mx

Introducción

¿Cómo se vincula cierta política de la risa con la justicia social?, ¿qué implicaciones y cuáles términos aceptamos al reconocer que algo es divertido?, ¿Cómo participamos en el consenso de lo que es gracioso? El humor está presente en la cultura, sin embargo, esa ironía que parece involuntaria depende de un consenso social e histórico. El sentido del humor implica pensar ciertas gramáticas de la alegría. El sentido del humor implica pensar en ciertas gramáticas de la alegría. Se suele pensar que una persona feliz o alegre posee un buen sentido del humor. Así, podemos decir que una persona feliz es aquella capaz de tomarse los eventos cotidianos con ligereza y sin generar conflictos. Entonces, ¿qué sucede cuando este imaginario social de la persona feliz no incluye a quienes se resisten a las estructuras de opresión? Los cuerpos feministas, por ejemplo, desafían esta construcción al “meterse en problemas”, al cuestionar las normas que invisibilizan o legitiman la violencia. Subraya Sara Ahmed (2017) que “el feminismo es una reacción sensible a las injusticias del mundo, que podemos constatar, primero, a través de nuestras experiencias personales” (p. 41). Esta sensibilidad feminista, cuando se relaciona con la risa y el humor, pone en la mesa de discusión las cuestiones sobre cómo ciertos chistes, momentos de la risa y dinámicas del humor perpetúan opresiones y legitiman ciertas violencias en su carácter estructural.

La figura de la feminista aguafiestas ilustra una figura donde un cuerpo interrumpe la fiesta de la misoginia, el racismo, las LGBTfobias y el clasismo. Su presencia incomoda porque confronta las bases aparentemente inofensivas del humor socialmente aceptado, exponiendo los mecanismos de opresión que operan mediante él. Reflexionar sobre la subjetivación de la sensibilidad en función de la risa y el humor nos lleva a preguntarnos: ¿qué se oculta detrás de un chiste machista? El presente texto surge del desarrollo de una intervención diseñada para promover una reflexión crítica sobre la política cultural de la risa y el imperativo de la alegría, tomando como eje esta pregunta. La intervención se realizó en marzo, en el marco del Día

Internacional de la Mujer, con estudiantes de entre 16 y 23 años de la licenciatura en Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Uno de los grupos participó de manera presencial y los otros dos de forma virtual. Por medio de talleres críticos y reflexivos, se abordaron las múltiples opresiones enfrentadas por las mujeres y los cuerpos feminizados, con el propósito de desnaturalizar las violencias que se reproducen mediante el humor.

El presente texto surge del desarrollo de diversos talleres que se mantuvieron con estudiantes de licenciatura en psicología con el objetivo de generar una reflexión colectiva en torno al humor como herramienta crítica para desnaturalizar las violencias contra los cuerpos feminizados desde una posición del feminismo interseccional y queer. El marco conceptual de este análisis se sustenta en las propuestas de Sara Ahmed, particularmente en su problematización del imperativo de la alegría y la figura de la feminista aguafiestas, complementado con la discusión de Henri Bergson sobre el aspecto social de la risa. En este sentido, el humor se presenta como un reflejo cultural y como un dispositivo político capaz de prolongar las normativas culturales que sostienen el machismo y otras formas de opresión. Tratando de problematizar la felicidad e infelicidad a través del humor quizá, efectivamente, puedan decirnos más de la felicidad que ella misma. Si la risa perpetúa un sistema de opresión sobre ciertos cuerpos: ¿por qué daría risa la precariedad de las mujeres indígenas?, ¿por qué daría risa la violencia arrasadora sobre los cuerpos trans*?, ¿dónde se encuentra el elemento que activa la risa de los cuerpos feminizados encontrados muertos? Y, por último, ¿de qué ríen los feminismos? Estas preguntas nos guiarán para explorar cómo el humor puede ser resignificado como una herramienta crítica frente a las violencias estructurales.

Enmarcar la política cultural de la risa

Nos centramos en el despliegue conceptual de Sara Ahmed, principalmente en *Vivir una vida feminista* (2017), donde se localiza y desarrolla el concepto de «feminismo aguafiestas»,.

También analizamos su Manual de la feminista aguafiestas (2023), obra en la que posteriormente profundizará su maquinaria epistémica para aguar la fiesta. Dicho esto, Ahmed caracteriza la figura de la “feminista aguafiestas” como alguien que interrumpe, desafía y pone en suspenso las estructuras de poder en la vida cotidiana, incluso a costa de ser vista como una persona que “arruina la diversión”. Así, Sara Ahmed define a esa figura como alguien que señala lo incómodo y cuestiona la complacencia, lo que lleva a incomodar a quienes prefieren mantenerse dentro de ciertos registros normativos.

La feminista aguafiestas, entonces, rompe el momento festivo, a la vez que denuncia la injusticia y las diferentes violencias que se encuentran implícitas en ese “chiste” o “broma” que los otros realizan, exponiendo cómo las dinámicas culturales de la risa pueden estar al servicio de aquellas formas de opresión, desigualdad y normalización de lo injusto y, ciertamente, sostienen estructuras sexistas, clasistas, xenofóbicas. Esta figura permite reflexionar sobre la política cultural de la risa y su rol en la legitimación de ciertos privilegios y normativas que invisibilizan y sostienen la opresión de sectores marginalizados, feminizados y precarizados. Partimos sobre la sentencia de que “el humor es una técnica muy crucial para reproducir la desigualdad y la injusticia” (Ahmed, 2020, p. 244). Por esas razones,

Sobre las formas en que trabaja Ahmed, antes que preguntarnos por lo que significa la felicidad, en términos esenciales, tendríamos que cuestionarnos cómo opera en tanto maquinaria y cómo define sus objetos. En efecto, no se trata de definir a nuestra amiga íntima la felicidad, sino de hacerle más interrogantes, hartarla de apóstrofes, poner tantas cosas sobre ella que podamos despersonalizarla [...] La apuesta aguafiestas de Ahmed intenta, como ella bien dice, abrir un espacio, una posibilidad azarosa de llenar la existencia con algo que no sea la felicidad normativa. Entonces, una crítica a la felicidad

colocaría algunos apóstrofes a los desenlaces normativos del “deber estar feliz” (Hernández, 2022, pp. 2-3).

Ahmed sugiere que la aguafiestas feminista, al “arruinar” el ambiente alegre, toma un acto político importante que, aunque incómodo, es necesario para romper el hechizo de los guiones culturales de la alegría, la felicidad y, por último, de la risa. Su intervención puede parecer incómoda, pero permite cuestionar los pactos sociales y culturales que mantienen la risa como un “espacio seguro” para el sexismo, el racismo y otras formas de opresión. En sus palabras, “la aguafiestas feminista, entonces, se convierte en una figura que no solo deja de participar en una cultura de la risa que normaliza la opresión, sino que se distancia de ella” (Ahmed, 2017). Para Ahmed, esta figura actúa contra las normas establecidas que ven la incomodidad como algo negativo, desafiando la creencia de que el placer de la mayoría (a través de la risa) es más importante que la dignidad de quienes son objeto de burla o exclusión.

Desde esta perspectiva, el feminismo aguafiestas de Ahmed ofrece un marco para pensar la política cultural de la risa como un acto que puede reforzar o cuestionar los sistemas de poder. La aguafiestas feminista, al rechazar la risa opresiva, transforma las dinámicas de poder y abre un espacio para la reflexión crítica y el cuestionamiento de la naturalización de ciertas prácticas. Para Ahmed, la risa no es neutra; tiene la capacidad de moldear las normas sociales y puede ser una herramienta tanto de dominación como de resistencia. La aguafiestas, al “arruinar” el momento festivo, desplaza el sentido de lo normal, revelando la violencia o exclusión que puede estar enmascarada en el humor. En este sentido, la figura de la aguafiestas feminista permite pensar en la risa como un espacio político, donde el humor puede ser un medio de resistencia o de perpetuación de las estructuras de opresión, según la postura y la intención con la que se emplee. Entonces, una política cultural de la risa podría definirse como el conjunto de normas y prácticas que determinan cómo y por quiénes pueden usar el

humor, y qué temas son válidos o inapropiados en el contexto cultural. Bajo esta mirada, la risa no es solo un reflejo de lo que una sociedad encuentra divertido, sino una expresión de sus valores, sus prejuicios y sus límites éticos. Una política cultural de la risa consciente, basada en la ética de la aguafiestas feminista, buscaría fomentar un humor crítico, capaz de señalar las jerarquías en lugar de reforzarlas, promoviendo una risa que sea liberadora en lugar de opresiva.

Los planteamientos de Henri Bergson orientan nuestra comprensión de una política cultural de la risa, especialmente cuando los contrastamos o combinamos con la perspectiva crítica que propone Sara Ahmed. En su ensayo *La risa* (1900), Bergson sostiene que la risa tiene una función social específica: sirve para corregir conductas y mantener el orden social. Siguiendo a Bergson, tanto el humor como la risa se utilizan para «enderezar» o «castigar» comportamientos que se desvían de lo considerado normal o aceptable. La risa, en su planteamiento teórico, no es solo un acto de gozo; es un mecanismo disciplinario que ridiculiza a aquellos que, a los ojos de la mayoría, actúan de manera torpe, absurda o “fuera de lugar”. Sobre esta conceptualización podemos sumar la reflexión de Diamela Eltit cuando afirma que “una de las formas más relevantes que adopta el lenguaje corporal es la risa” (2016, p. 93). Así, la risa deviene como “explosión espasmódica, como expresión desembozada o descarada o descontrolada de una pulsión irrefrenable, puede distender, confirmar o alterar el curso de un determinado espacio” (Eltit, 2016, p. 93).

Desde la perspectiva de Bergson, la risa funciona como un “correctivo social” que refuerza las normas de comportamiento y las expectativas de una comunidad, generando cohesión. Bergson entiende que la risa tiene un efecto “mecánico”, porque nos permite reducir a los individuos a sus fallos y a lo cómico de sus desviaciones, de modo que el humor crea una distancia emocional que deshumaniza a quien es objeto de la burla. La teoría de Bergson puede ayudarnos a entender cómo la risa funciona en contextos sociales para reforzar la

conformidad y castigar a quienes se desvían de las expectativas culturales predominantes. Este enfoque ayuda a conceptualizar la risa como un mecanismo para legitimar y normalizar estructuras de poder, donde los grupos dominantes ríen a expensas de aquellos que son considerados “diferentes”.

Aplicando esta visión bergsoniana a los postulados de Ahmed, podemos insistir en cómo la risa puede tener un rol opresivo que la aguafiestas feminista interrumpe. Cuando una figura como la de la aguafiestas se niega a reír ante una broma sexista, racista o discriminatoria, está desafiando ese “correctivo social” que busca deslegitimar ciertas experiencias. Dicho esto, la aguafiestas feminista confronta esta función de “normalización de la risa”, exponiendo la violencia simbólica que a menudo yace bajo el humor y desafiando las normas de conformidad que refuerzan las dinámicas de exclusión. Esto muestra que la risa puede ser un medio para imponer lo que Ahmed llama “el statu quo emocional”, en el cual ciertos grupos no deben sentirse incómodos (los privilegiados) y otros deben acostumbrarse a ser los objetos de la risa. La teoría de Bergson también destaca cómo la risa produce una forma de cohesión social en la que la normalidad es premiada y la anormalidad castigada. Desde el punto de vista de Ahmed, esta cohesión es precisamente lo que una política crítica de la risa debería polemizar. La aguafiestas feminista actúa para dislocar esta cohesión, mostrando que la risa a expensas de otros no es inocente, sino un ejercicio de poder que mantiene los valores hegemónicos y silencia o ridiculiza las experiencias alternativas o disidentes.

El planteamiento de Bergson sobre la risa como mecanismo de control social complementa el enfoque de Ahmed al mostrar cómo el humor puede ser una herramienta de opresión y una manera de reforzar las normas sociales. Una política cultural de la risa, inspirada en ambos autores, nos permitiría debatir qué tipo de cohesión estamos creando a través del humor y a quiénes dejamos fuera o silenciemos en el proceso. La risa, entonces, refleja valores y normas como una forma de disciplina social. La figura de la aguafiestas feminista de Ahmed

se convierte en una figura esencial para repensar esta política cultural, ya que al señalar lo problemático en la risa opresiva, invita a la creación de una risa más crítica, que desafíe las normas en lugar de reforzarlas.

La risa, lejos de ser un fenómeno meramente espontáneo, forma parte de una estructura afectiva que regula los límites de lo socialmente aceptable. Como señala Ahmed (2019), “nadie presta atención a los gestos de incomodidad y alienación, nada afecta la impresión colectiva causada por la risa. Un observador externo diría que el público encontró la película muy divertida, y que la risa se contagió a todos” (p. 92). Este contagio afectivo genera la ilusión de consenso: quien no se ríe queda desplazado, silenciado por el peso de la risa ajena.

Podemos decir en este punto que el humor no es imparcial. En su dimensión estructural, “la desigualdad es constantemente presentada como algo gracioso” (Ahmed, 2023, p. 36). Lo que se ríe y quién puede reír es un acontecimiento político, ya que la risa cumple una función disciplinaria: legitima jerarquías, normaliza violencias y castiga a quienes se resisten a participar en su circulación. La política cultural de la risa se sostiene, entonces, en la producción de una afectividad colectiva que neutraliza la queja y desplaza la posibilidad de disidencia. De ahí que muchas historias de la feminista aguafiestas “comienzan con la experiencia de no encontrar algo gracioso” (Ahmed, 2023, p. 36).

El acto de no reírse se convierte así en una forma de extrañamiento. “Cuando la risa llena la habitación, puede sentirse que ya no hay más espacio” (Ahmed, 2023, p. 42). La risa se expande y se solidifica como una norma afectiva, desplazando cualquier afecto que no la sostenga. “Experimentar esos chistes como ofensivos es alienarse no solo de los chistes, sino de la risa que los rodea, apuntándolos, dándoles un lugar adónde ir. Cuando otras personas siguen la corriente, nos están diciendo que no hay nada de malo en ello” (Ahmed, 2023, p. 42). La risa reafirma el contenido del chiste y protege su circulación, invalidando cualquier señal de

incomodidad o malestar. Es, justamente, por el humor “(digamos, a través de la ironía y de la sátira) que las personas pueden continuar haciendo declaraciones sexistas y racistas. El humor crea la apariencia de una distancia; al reírse de lo que repiten, repiten aquello de lo que se están riendo” (Ahmed, 2020, pp. 244-245). El humor actúa como un mecanismo de regulación afectiva: si la risa ocupa todo el espacio, la única opción que queda para quienes no la comparten es la alienación.

En este punto, la figura de la feminista aguafiestas se vuelve crucial. “Ser la feminista aguafiestas es más bien cómo diagnosticamos esa suposición de infelicidad feminista. La feminista aguafiestas es parienta de la feminista sin sentido del humor, son las que no entienden o no quieren entender el chiste” (Ahmed, 2023, p. 91). La acusación de aguafiestas se manifiesta como una operación de descalificación personal ya que refuerza la idea de que ciertas violencias deben ser tomadas en “broma”. La feminista aguafiestas que interrumpe el flujo de la risa, para Ahmed (2023), señala el carácter opresivo del humor porque evidencia la estructura que lo sostiene. En este sentido,

La feminista aguafiestas es un manifiesto. Ella se ensambla en torno a la violencia; ella comienza a importar, a significar algo, por cómo expone la violencia. Solo recuerden el kill (“matar”) en killjoy (“aguafiestas”). Esta figura nos recuerda que el feminismo es a menudo comprendido como una forma de asesinato (Ahmed, 2020, p. 237).

El asesinato al imperativo de la alegría entendida como la política cultural de la risa no se limita a lo que es gracioso o no, sino a las condiciones bajo las cuales ciertos cuerpos pueden o no encontrar algo divertido. A su vez, Ahmed también advierte que la risa puede ser, también, “una experiencia compartida, un patrón, una estructura, para que podamos reírnos de

eso. Reírnos de algo puede ser al mismo tiempo hacerlo más real, magnificarlo y reducir su poder o su control sobre nosotras” (Ahmed, 2023, p. 92).

Aquí se abre una posibilidad de resistencia: si la risa ha sido un instrumento de regulación social, también puede ser una herramienta para su desarticulación. Sobre esta cuestión podemos recordar, por ejemplo, las indagaciones de Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera* (2016) en donde explora cómo el humor fronterizo, de las comunidades chicanas, funciona como un gesto de desobediencia lingüística que subvierte, en alguna latitud, la censura cultural y política, convirtiendo al humor chicano en una suerte de afrontamiento y de sobrevivencia ante las diversas formas de opresión que se presentan. Por otro lado, *Alljoking aside* (2014) de Rebecca Krefting produce una reflexión sobre el humor feminista entendido como una herramienta estratégica que busca exponer y producir otras narrativas sobre las ficciones patriarcales. Los feminismos han generado sus propias formas de risa, no como una reproducción del humor hegemónico, sino como una práctica afectiva que cuestiona y subvierte la violencia simbólica normalizada.

En este contexto, la intervención con estudiantes permitió visibilizar las tensiones que emergen al intentar interrumpir la circulación del humor machista. El hecho de que algunos participantes asumieron que detener un chiste sexista era simplemente cuestión de pedirlo refleja la persistencia de una comprensión individualista del problema, que ignora la dimensión estructural de la risa. Al mismo tiempo, las experiencias compartidas de quienes intentaron frenar estos chistes y enfrentaron cierta resistencia —en la familia, en la universidad, en los espacios cotidianos— evidencian que la risa no es un acto aislado, sino un fenómeno profundamente enraizado en la dinámica de poder. Como insiste Sara Ahmed:

Aquellas personas que son acusadas de ser quejosas y pesadas tienen algo para enseñarnos sobre la queja, sobre la politicidad del modo en que algunas quejas son recibidas, sobre lo que hace falta para rechazar un mensaje sobre quién importa y qué es lo que importa (Ahmed, 2022, p. 11).

La feminista aguafiestas interrumpe la risa e interroga el orden afectivo que la sostiene, desplazando la pregunta del humor hacia una cuestión más amplia: ¿quién tiene derecho a la alegría? La política cultural de la risa no es simplemente una cuestión de gustos o sensibilidades individuales, sino un fenómeno estructural que regula la circulación de afectos en la vida social. La risa, lejos de ser neutral, forma parte de un régimen de normalización que excluye, silencia y disciplina a quienes no la comparten. No obstante, esta misma estructura abre la posibilidad de resistencia: si la risa puede ser un instrumento de opresión, también puede ser un arma para cuestionar el orden existente. La clave está en disputar el espacio de la risa, en abrir grietas en su circulación y en crear nuevas formas de gozo que no dependan de la humillación de otros cuerpos. Si la feminista aguafiestas incomoda, es porque nos recuerda que la risa no es un territorio neutro, sino un campo de batalla donde se juega la posibilidad de imaginar otros modos de estar juntas en el mundo.

Precisiones metodológicas

La metodología que utilizamos se enmarca en los márgenes de un enfoque cualitativo con un diseño de investigación-acción participativa (IAP), cuyo objetivo pretende analizar ciertos fenómenos sociales y culturales, a la vez que –en la medida de lo posible– intentar incidir en un cambio subjetivo o conductual, supeditado a la implicación de las y los participantes. Nos orientamos en una metodología cualitativa ya que este modo de acercamiento se centra en la comprensión de significados, las perspectivas y las posiciones subjetivas de las personas (Taylor y Bogdan, 1996; Castro y Castro, 2001). Y, siguiendo este rastro, la investigación-acción

participativa –en tanto enfoque metodológico y epistemológico– imbrica la producción de conocimiento con procesos y reconocimientos de orden social, como posibilidad epistémica de propiciar un espacio de reflexión colectiva, donde las personas involucradas son entendidas como agentes activos en la construcción del conocimiento.

En los planteamientos de Montero (2006), la IAP se fundamenta en una serie iterativa de planificación, acción y observación, que permite a quienes participan partir de la reflexión colectiva a la comprensión de la realidad. En efecto, se trata de un diálogo cuyo proceso se caracteriza por el compromiso ético y político con las colectividades, promoviendo reflexión crítica. Desde una perspectiva comunitaria, la IAP enfatiza la necesidad de construir «conocimiento situado» (Haraway, 1999), es decir, arraigado en las experiencias y realidades específicas de las y los participantes. Entendemos que esa localización es un anclaje de política de conocimiento situado (Rich, 1984; Haraway, 1999). Donde queremos pensar como distintos ejes interseccionales construyen una posición y una mirada encarnada (Crenshaw, 1991; Nash, 2019) que constituyen una política de la mirada y de lo que se mira.

De la misma forma, Balcázar (2003) destaca que la IAP se fundamenta en principios como la participación, la horizontalidad en las relaciones entre facilitador-participante y el enfoque en problemas sociales relevantes para las comunidades. Dicho lo anterior, Obando-Salazar (2006) subraya que la IAP es una herramienta metodológica necesaria para abordar problemáticas estructurales, como la discriminación y la violencia de género. Su enfoque dialógico permite a los participantes reflexionar sobre sus experiencias, identificar estructuras de opresión y proponer estrategias de acción. Valdría decir que, además, este modelo escinde las concepciones positivistas de la investigación social al priorizar un conocimiento que es construido y orientado a la acción. La conjunción de este enfoque en particular –sobre la metodología cualitativa y la investigación-acción participativa– reside en el interés compartido por reflexionar sobre los fenómenos desde la perspectiva de las y los participantes en su

vinculación con las normativas socioculturales que sostienen el machismo inscritas en las formas culturales del humor.

La muestra para estas intervenciones está conformada por estudiantes de tercer semestre de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Michoacán, México). Se trabajó con tres grupos distintos: uno de ellos participó de manera presencial, mientras que los otros dos lo hicieron por medio de plataformas virtuales. Este diseño permitió explorar las dinámicas de interacción en contextos presenciales y remotos, enriqueciendo el análisis de tales intervenciones.

Para la selección de la muestra, se empleó un método de muestreo por conglomerados o estratificado, lo que permitió garantizar la representatividad de los diferentes grupos estudiantiles. Esta técnica facilitó la organización de las intervenciones y aseguró la diversidad necesaria para profundizar en el fenómeno estudiado. Según Creswell (2014), el muestreo estratificado es particularmente útil cuando se busca garantizar la diversidad de características dentro de una muestra, permitiendo una mejor representatividad de las diferentes perspectivas presentes en la población. En este caso, los conglomerados fueron definidos por los grupos de estudiantes de la Licenciatura en Psicología, diferenciados según la modalidad de participación (presencial o virtual). Este enfoque asegura que se exploren tanto las interacciones cara a cara como las dinámicas en línea, ampliando el alcance de los hallazgos. Como señala Patton (2015), las estrategias de muestreo intencionado buscan “maximizar la variación” en las características de los participantes, con el objetivo de captar la diversidad de experiencias y narrativas presentes en la población de estudio. Además, se seleccionaron momentos clave de las intervenciones para un análisis más profundo. Esta decisión responde a la idea de saturación teórica, en la que las categorías emergentes alcanzan un punto en el que aportan suficiente información para comprender el fenómeno en estudio (Glaser y Strauss, 1967).

En total, participaron 58 estudiantes, de los cuales 41 se identificaron como mujeres y 17 como varones. Un aspecto relevante de la muestra es su relación con el feminismo: 19 participantes (14 mujeres y 5 varones) se autodenominaron como «feministas» o expresaron afinidad con algún tipo de pensamiento «feminista»; 11 participantes (8 varones y 3 mujeres) manifestaron incomodidad con la palabra feminismo y declararon no concordar con su enfoque, movimiento o principios, mostrando una actitud de reticencia; las 28 personas restantes no se consideran feministas y su postura respecto al tema es mayormente indiferente. Estas características evidencian una heterogeneidad de posturas que interfieren en la reflexión y en la crítica sobre la política cultural de la risa y su relación con las normativas sociales de género.

Cabe señalar que, aunque la intervención abarcó un total de 58 participantes, la atención se centró en explorar cómo se relacionaban sus posturas y experiencias con los conceptos clave del análisis: feminismo, justicia social, y las implicaciones éticas y culturales del humor. Por razones éticas, se mantuvo el anonimato de los participantes, asignando un código ficticio a cada uno para preservar la confidencialidad en las transcripciones y el análisis posterior. El tipo de enfoque permite centrar la diferenciación y tensión de las perspectivas estudiantiles sobre los feminismos y cómo estos se articulan sobre una reflexión crítica en torno al humor y su potencial para incidir sobre las estructuras de opresión.

En términos metodológicos, el análisis se centró en tres momentos clave de cada intervención, seleccionados por su relevancia en la activación de reflexiones críticas y en la generación de dinámicas participativas. Estos momentos se analizaron posteriormente para identificar patrones, tensiones y posibilidades de resignificación del humor como herramienta crítica. En un momento posterior, se detalla el contraste obtenido a partir de las intervenciones, así como las implicaciones teóricas y prácticas derivadas de este análisis.

Diseño del programa de intervención

La intervención fue guiada por un acercamiento sobre las posturas del feminismo interseccional y queer, los cuales –en su ensamblaje– generan un marco operativo para examinar las múltiples formas de opresión que interactúan en contextos específicos. El feminismo interseccional, tal como lo define Crenshaw (1991), reconoce cómo categorías como género, raza, clase y orientación sexual se entrelazan para producir experiencias de discriminación únicas. Mientras que las posturas del feminismo queer, siguiendo a Butler (2017) y Ahmed (2017), discuten sobre la matriz heteronormativa y binarista que estructuran la identidad y las relaciones sociales. Esta intersección resulta cardinal para analizar la política cultural de la risa, particularmente en su capacidad para desafiar estructuras de poder. Ahora bien, el diseño de la intervención estuvo basado en principios de pedagogías críticas, inspiradas en las propuestas de bellhooks (2022), val flores (2013) así como de Ortega y Villa (2021), que incitan la reflexión crítica como herramienta para desnaturalizar estructuras de opresión. Este enfoque pedagógico permite, a través del diálogo, disputar la producción de realidad social a la vez que se toma una postura ética en los ejercicios en las aulas de clase.

La intervención tuvo una duración aproximada de dos horas por sesión y se estructuró en torno a tres momentos clave: el primero consistió en una introducción conceptual y contextualización en la que se presentó el concepto de la política cultural de la risa, así como su relación con las normativas sociales y las estructuras de poder. A partir de ejemplos concretos (como chistes machistas, racistas o LGBTfóbicos), se fomentó un diálogo inicial para identificar cómo el humor puede funcionar como una herramienta de opresión o resistencia. En un segundo momento, ocurrieron algunas dinámicas participativas y análisis colectivo donde se llevaron a cabo actividades grupales diseñadas para promover la reflexión crítica, tales como el análisis de chistes o situaciones humorísticas en diferentes contextos culturales. Mediante estas dinámicas, los participantes exploraron cómo el humor refleja y reproduce desigualdades

sociales, poniendo énfasis en las experiencias personales y colectivas relacionadas con el género y la clase social. En este momento, se invitó a los participantes a desarrollar estrategias para enfrentar el humor opresivo en su vida cotidiana, partiendo de la pregunta: “¿Cómo podemos detener un chiste machista?” Este ejercicio práctico permitió vincular la teoría con acciones concretas, subrayando el papel del humor como un espacio para la resistencia y el cambio social.

Para llevar a cabo estas intervenciones se ejecutó un tratamiento operativo: así, se organizaron grupos de estudiantes, divididos en modalidades presencial y virtual, lo que permitió comparar las dinámicas participativas en ambos contextos. Cada sesión fue documentada mediante notas de campo y grabaciones de audio (con el consentimiento previo de los participantes), las cuales posteriormente se transcribieron para su análisis cualitativo. El análisis se centró en identificar patrones discursivos, tensiones y resistencias en torno al humor y su relación con las normativas de género y poder. La operativización de conceptos como “feminista aguafiestas” (Ahmed, 2017) y “política cultural de la risa” permitió articular un marco teórico-práctico que orienta tanto la intervención como el contraste de los resultados.

Fiestas y aguafiestas: fragmentos sobre la intervención

En lo siguiente, abordamos algunos fragmentos empíricos, narrados de forma secuencial, rescatando algunos relatos y conversaciones obtenidas en las sesiones de intervención. Para tales fines, mantenemos como eje transversal de discusión la reflexión sobre la política cultural de la risa como un régimen de producción y regulación de la risa que opera dentro de un sistema cultural entretelado en relaciones de poder. Esta política cultural establece qué es legítimo reír, quiénes pueden reír y a costa de quiénes o de qué se produce el humor. En este sentido, la risa no es neutral ni inocente, sino que es un dispositivo que puede tanto reforzar estructuras de opresión como buscar mecanismos o procesos de subversión.

¿Podemos detener un chiste machista?

Al comienzo de las sesiones planteamos un desarrollo conceptual sobre la política cultural de la risa y formulamos la primera pregunta detonante: ¿podemos detener un chiste machista? La mayoría de las y los estudiantes se quedaron reflexionando esa pregunta, sin embargo, al poco tiempo un estudiante de 22 años, con tono seguro, responde de inmediato que sí, respondiendo que es sencillo: «Basta con decir que pare o pedirle a la persona que se calle» —anunció. Su respuesta genera un breve silencio, como si la cuestión hubiese quedado resuelta en una lógica mecánica de acción-reacción. La mayoría de los estudiantes varones asintieron, pero otros tantos se quedaron tratando de responder ante la respuesta automática.

Otra estudiante, sentada al otro lado del aula, lo observa un momento antes de intervenir. Su tono es pausado, pero firme: "No es tan fácil", responde a la afirmación. Y ella relata cómo ha intentado frenar los chistes machistas de su familia, interrumpiendo las conversaciones, explicando su malestar, señalando lo violento de esas bromas, pero sin lograr un cambio. Dice que ha intentado que su padre, particularmente, deje de burlarse principalmente de chistes misóginos relacionados con las labores domésticas de su madre. Su testimonio introduce una grieta en la aparente simplicidad del problema. La risa, asentamos, no es solo un acto individual, sino un fenómeno estructural, un dispositivo cultural que distribuye lo decible y lo risible, que permite que ciertas violencias pasen desapercibidas bajo la apariencia de lo inofensivo.

Siguiendo este hilo empírico, la conversación se vuelve más densa. Algunos estudiantes cruzan miradas, otros revisan sus teléfonos con incomodidad. Un joven con sudadera negra y audífonos colocados en el cuello interviene: "Pero no podemos censurar todo. La risa también es una forma de sobrellevar muchas cosas. Lo que sucede es que ahora (en estos momentos de la historia) la gente se toma muy en serio las bromas que se dicen". Su comentario nos

conduce a una capa más profunda del problema: ¿qué pasa cuando la risa se convierte en un mecanismo de defensa, en una manera de diluir la violencia en el humor? ¿Es posible desafiar la cultura de la risa sin ser percibidos como aguafiestas?

Aquí es donde entra la figura de la feminista aguafiestas de Sara Ahmed. Aquel que interrumpe un chiste machista, el que señala que algo no es gracioso, se convierte en un perturbador del orden afectivo. Se le acusa de exagerado, de no tener sentido del humor, es decir: de ver problemas en todo estrato social. Pero esta interrupción no es trivial. Es un gesto que desajusta la maquinaria de la risa patriarcal, que expone cómo lo que se presenta como un simple chiste está anclado en estructuras de opresión más profundas.

La estudiante que había hablado antes retoma la palabra, ahora con más convicción: "En la universidad es lo mismo. Se ríen sin darse cuenta. Se ríen del racismo, de la homofobia, de la violencia contra las mujeres. Y cuando alguien dice que eso no está bien, lo ven como un problema y ustedes me han dicho muchas veces a modo de burla que estoy loca, que no es para tanto". Su intervención revela una paradoja: la risa normaliza la violencia y protege su continuidad. Decir que algo no es gracioso se vuelve un breve acto, quizá no de resistencia propiamente, pero sí de señalar un malestar cultural. El ejercicio nos deja más preguntas que respuestas. ¿Qué hace que ciertos cuerpos sean más fácilmente convertidos en objeto de burla? ¿Por qué el humor machista es tan difícil de interrumpir? ¿Cómo se despliega la política cultural de la risa en los espacios cotidianos? La certeza inicial del estudiante que afirmaba que era sencillo detener un chiste ha desaparecido. En su lugar, queda una incomodidad latente, un reconocimiento de que la risa –lejos de ser neutral– es un campo en tensión y disputa, un espacio donde se visibilizan las dinámicas del poder y del hacer.

Ser aguafiestas en la política cultural del humor

Siguiendo el transcurso de la intervención, la sesión continuó con una pregunta que, aunque breve, carga consigo toda la tensión de la experiencia compartida. Dejamos la pregunta sobre la mesa: ¿Alguna vez han sido señaladas como aguafiestas por no reírse de un chiste machista? El silencio ya no es el mismo del comienzo. Pero, la gente no responde. No es el tipo de silencios que surgen por la falta de respuestas, sino es el silencio que antecede a la memoria, a la evocación de episodios incómodos que muchas han preferido, justamente, callar.

Finalmente, una estudiante rompe la pausa con una afirmación tajante:

—A mí me pasa todo el tiempo. En mi familia, si no me río de los chistes de mi tío, me dicen que ya me volví feminista, que ahora todo me molesta —sentencia. En el aula se escuchan murmullos de aprobación.

Otra estudiante levanta la mano y continúa ese hilo de pensamiento:

—Lo peor es que ni siquiera son chistes “inofensivos”. Son cosas horribles, comentarios sobre mujeres, sobre gente pobre, sobre migrantes. Pero si dices algo, te miran mal. Una vez intenté explicar que no era gracioso que se burlaran de una compañera por su acento indígena y solo se rieron más.

El grupo se mueve inquieto. Algunas asienten con la cabeza, otras cruzan los brazos, mientras un estudiante sentado en la parte trasera de la sala frunce el ceño y suspira con impaciencia.

—Es que también, la gente se toma todo muy en serio. Un chiste es un chiste —dice finalmente—. Si nos vamos a ofender por todo, pues mejor que nadie hable. O, mejor que la gente que se ofenda no se junte con las demás personas.

Varias estudiantes giran la cabeza hacia él. Una de ellas le responde con calma, pero con firmeza:

—El problema es que no es solo un chiste. Si siempre nos reímos de lo mismo —finaliza. Ese pensamiento aclara en el grupo que la risa es un consenso social que normaliza ciertas condiciones y que la política cultural de la risa refuerza esas nociones culturales.

Otra estudiante interviene con voz pausada:

—Además, ¿por qué nosotras no podemos hacer ciertos chistes sin que nos llamen resentidas o “feminazis”? Pero ustedes sí pueden hacer chistes sobre nosotras y tenemos que reírnos.

La atmósfera en el salón va condensando bajo esas respuestas. Podríamos decir que no es hostilidad, sino confrontación. Una confrontación que no busca solo ganar una discusión, sino señalar algo más profundo, que se ha instalado en las experiencias compartidas: la risa no es neutral. Como se mencionó anteriormente, Ahmed (2019) sostiene que la risa es un mecanismo de regulación social. Así que quien se ríe y quien no lo hace marcan los límites de lo aceptable y lo risible. La feminista aguafiestas, apunta Ahmed, es aquella que interrumpe la festividad del humor. No se ríe cuando se espera que lo haga, sino que es incómoda e incomoda. Su falta de risa se convierte en una amenaza.

Siguiendo ese planteamiento en el aula se escucha:

—A mí me han dicho que exagero, pero ¿por qué tengo que hacer como que me da risa algo que me molesta? Es como si tuviera que fingir que no me afecta para que los demás no se sientan incómodos.

La política cultural de la risa opera como una forma de control. Reírse no es solo un acto espontáneo, sino una práctica que delimita pertenencias y exclusiones. No reírse, como señala

Ahmed, es un acto de rebeldía contra la política cultural de la risa, y es un acto que tiene consecuencias sociales. Ahora bien, la conversación regresa a la pregunta central. Una estudiante afirma que no es fácil ni cómodo hacer que un chiste machista pare, ya que no basta decir “basta” a la otra persona. La respuesta parece mucho más compleja.

—No es tan fácil —admite una estudiante—. Porque si lo dices, te conviertes en la exagerada, en la que arruina la conversación.

Mientras que otra estudiante agrega:

—Pero si no lo dices, sigues permitiendo que el chiste funcione, que se siga riendo.

El dilema en el aula persiste. Detener un chiste no es solo interrumpir una frase; es desafiar toda una estructura que se sostiene en la risa compartida. Alguien pregunta, entonces ¿qué hacemos? El grupo se queda en silencio como acordando que no hay una respuesta única, sino que la pregunta sigue abierta.

Detener la risa

El aula se encuentra iluminada por la luz dura del mediodía. Algunas sillas están desordenadas, arrastradas por quienes buscan acomodarse con comodidad. Se escucha el sonido de mochilas abriéndose, hojas que se doblan, teléfonos vibrando. Pero lo que más pesa es el silencio expectante después de la pregunta: Entonces, ¿qué hacemos? Los estudiantes miran hacia abajo, hacia sus cuadernos, hacia la mesa, esperando que alguien más hable primero. Hay incomodidad en el aire, como si el peso de la pregunta los hubiera dejado sin respuestas inmediatas.

Una estudiante se anima a participar:

—Yo... yo sí lo intento. A veces digo que no me da risa, que no está chido. Pero es difícil. En mi casa, si le digo algo a mi papá o a mi hermano, se ríen más. Mi mamá a veces me dice que mejor no me meta en problemas.

Otra estudiante, sentada al fondo del aula, asiente con fuerza:

—A mí me pasa igual. En mi casa, cuando digo algo, es como si hablara en otro idioma. Una tía hasta me dice que por qué ahora quiero pelear con todos. Y en la escuela... pues tampoco es como que puedas estar frenando todo el tiempo. Si lo haces, te ven raro. Y trato de hacerlo porque yo sí me considero feminista.

Se pronuncia una tensión ante la anterior afirmación. La conciencia del problema está ahí, pero el peso de las dinámicas familiares y sociales las deja reflexionando. Alguien comenta:

—Yo sí me he peleado con mis primos —interviene otra estudiante—. Se burlan, pero ya no me da miedo decirles que se pasaron. Aunque también sé que no cambia mucho, porque después siguen con sus chistes, solo que cuando yo estoy, bajan la voz o me miran antes de decir algo.

Mientras una de sus compañeras agrega:

—Claro, porque al final lo siguen pensando. Solo que ahora te ven como la exagerada de la familia.

Un estudiante que hasta ahora había permanecido en silencio, cruza los brazos y dice en tono serio:

—Yo la neta hago un chingo de chistes de humor negro. Me río de todo, de cosas bien pasadas de lanza. Y sí, también de cosas machistas. Y homofóbicas.

El grupo lo mira. Una de sus compañeras le dice:

—Lo sabemos.

Él sigue comentando:

—Es que... no sé. A veces siento que ni lo pienso. En la peda, con mis amigos, todo es risa. Pero ahora que lo dicen, sí, hay veces que cuando alguien dice algo bien culero, me río más por la presión de grupo que porque de verdad me dé risa. Bueno, a veces sí me da risa.

El grupo va acordando algunas reflexiones finales bajo el comentario:

—Nos reímos porque es más fácil decir que no da risa, o pelear con la gente para que entiendan algo. Porque, si lo dices, te quedas fuera de la broma, fuera del grupo. Y te van excluyendo —señala una estudiante.

Bajo esta reflexión se manifiesta lo que Ahmed (2019) llama la función disciplinaria de la risa. No es solo un acto espontáneo, sino una herramienta que refuerza estructuras de poder. No reírse es marcar una diferencia, interrumpir una complicidad, romper la armonía del grupo. El problema no es solo detener un chiste, sino lo que significa desafiarlo.

Una estudiante toma la palabra:

—A mí me gustaría pensar que sí podemos hacer algo. Como, no sé, empezar por nuestra gente cercana. Aunque sea poquito, aunque sea incómodo.

—O hacer preguntas —agrega otra—.

No decir “no digas eso”, sino preguntar “¿por qué te da risa?” A veces la gente ni sabe por qué se ríe de algo. El grupo empieza a intercambiar ideas. Nadie tiene una respuesta definitiva, pero la conversación ya no es la misma que al inicio. Ahora no se trata solo de describir el problema, sino de imaginar formas, aunque pequeñas, de enfrentarlo. O bajo sus términos: frenarlo.

Consideraciones parciales sobre la política cultural de la risa

Las intervenciones llevadas a cabo en el marco del 8 de marzo permitieron visibilizar la risa como un campo de disputa política donde se reproducen y desafían estructuras de poder. Sobre la pregunta: ¿cómo podemos detener un chiste machista?, se abrió un espacio de reflexión que reveló la complejidad de interrumpir el humor sexista en contextos cotidianos, marcados por jerarquías familiares, académicas y laborales. Lejos de ser un acto inmediato y simple, los testimonios de las y los estudiantes mostraron que detener un chiste machista implica una negociación constante con los códigos sociales, los afectos y las expectativas de la comunidad.

Siguiendo la propuesta de Ahmed (2017), la política cultural de la risa funciona como un dispositivo de regulación afectiva, donde el imperativo de la alegría refuerza la normatividad de los cuerpos y los discursos. En este sentido, el humor hegemónico no solo perpetúa la violencia simbólica, sino que también sanciona a quienes lo interrumpen, etiquetándolas como aguafiestas. La experiencia de las estudiantes que relataron haber sido señaladas por no reírse de chistes misóginos, clasistas y homofóbicos evidencia cómo la risa opera como un mecanismo de inclusión y exclusión, definiendo los límites de lo socialmente aceptable. Desde esta perspectiva, la risa es un mecanismo que mantiene el orden social, pues sanciona lo que se sale de la norma y refuerza lo que debe ser considerado “natural” o “aceptable”. En este marco, la feminista aguafiestas es aquella que interrumpe la risa hegemónica, desajustando las dinámicas de poder al negarse a participar en el humor que oprime. La reacción de rechazo hacia ella evidencia que la risa es una forma de exclusión y control. En el contexto de nuestra discusión con los estudiantes, observamos cómo la risa también puede ser una estrategia feminista. El humor feminista no busca reproducir los mismos mecanismos de dominación, sino desestabilizar las normas que rigen lo que se considera gracioso. La política cultural de la risa implica una disputa por el humor y por la posibilidad de imaginar otros mundos donde lo que

hoy nos hace reír desde la opresión, mañana nos cause indignación o extrañeza. Quizá, la política cultural de la risa es un campo de batalla donde se negocian significados, emociones y relaciones de poder. Interrumpirla, modificarla o resignificarla son estrategias políticas que desafían el statu quo, pero que también abren la posibilidad de otras formas de comunidad y afecto.

Sin embargo, la risa también puede ser un espacio de subversión, decíamos líneas arriba. La pregunta: ¿cómo podemos parar un chiste machista? abrió una línea de indagación que permitió pensar en la risa como una herramienta política y afectiva, capaz de desestabilizar las estructuras de poder. El humor de la feminista aguafiestas denuncia la violencia tratando constantemente de resignificar lo acontecimientos, esto es, generando una distancia crítica que permite imaginar otros futuros posibles. Por último, la intervención mostró que transformar la política cultural de la risa no es exclusivamente una cuestión discursiva, también es una tarea que requiere prácticas colectivas y afectivas sostenidas en el tiempo. La risa puede ser un acto de violencia, pero también una herramienta para la emancipación. En este cruce entre la opresión y la resistencia, la pregunta que persiste puede ser cómo detener un chiste machista, y también cómo construir espacios donde la risa no dependa de la humillación del otro, sino de la posibilidad de reír juntas, desde la dignidad y el reconocimiento.

Si bien al inicio algunos participantes afirmaban que detener un chiste sexista era sencillo: bastaría con señalar o pedir que se detuviera. El transcurso de la discusión reveló que la realidad es más compleja. Muchas estudiantes compartieron experiencias en las que intentar frenar un comentario misógino dentro de sus círculos familiares y escolares las había llevado a ser etiquetadas como exageradas, sensibles o, en términos de Sara Ahmed (2017), aguafiestas.

Este señalamiento no es trivial. Como apunta Ahmed, la figura de la feminista aguafiestas pone en evidencia la violencia estructural que se esconde detrás del imperativo de la alegría. En la política cultural de la risa, la capacidad de reírse de ciertos chistes quizá no define quién pertenece a la comunidad, sino que también regula quién puede hablar y desde qué lugar. Detener un chiste machista implica, en muchos casos, desafiar una estructura que utiliza la risa como mecanismo disciplinario. Este hallazgo fue fundamental en la intervención, pues permitió a los y las estudiantes reconocer que la risa es también un campo de disputa donde se negocian y reafirman relaciones de poder. En un segundo momento, se abordó la pregunta ¿alguna vez hemos sido señaladas de aguafiestas por no reírnos de un chiste machista? La respuesta fue un sí rotundo para la mayoría de las mujeres en el grupo. Relataron experiencias de incomodidad al escuchar chistes misóginos en reuniones familiares, en aulas universitarias e incluso en espacios laborales donde la risa colectiva funcionaba como mecanismo de validación masculina. Algunas compartieron que, al intentar señalar lo ofensivo de ciertos comentarios, ellas fueron desestimadas y ridiculizadas, como si el problema fuera su incapacidad de “tomarse las cosas con humor”. En contraste, un estudiante comentó que no entendía por qué tanto problema con los chistes y que los feminismos “se toman todo demasiado en serio”. Su comentario generó un debate que evidenció cómo el humor puede ser un espacio de resistencia, pero también de opresión.

A partir de estas discusiones, se hace evidente la necesidad de proponer pedagogías alternativas que desafíen la política cultural de la risa. En este sentido, planteamos tres estrategias pedagógicas. La primera, una pedagogía del extrañamiento: Inspirada en la crítica feminista de Ahmed, esta estrategia busca interrumpir lo que se da por sentado. Durante la intervención, una de las actividades consistió en reformular chistes sexistas desde otras perspectivas, evidenciando su carga violenta. Este ejercicio permitió que los estudiantes identificaran cómo el humor puede naturalizar la opresión. La segunda, una pedagogía del

afecto y la incomodidad: frente al imperativo de la alegría, proponemos reivindicar la incomodidad como una herramienta crítica. En lugar de evitar los momentos de tensión que surgen cuando se señala un chiste machista, esta pedagogía sugiere habitarlos, explorarlos y analizarlos colectivamente. La incomodidad, lejos de ser un obstáculo, se convierte en una vía para la reflexión y el cambio. Y, por último, una pedagogía del humor alternativo: si bien es crucial problematizar el humor sexista, también es necesario imaginar otras formas de risa. La pregunta “¿de qué se ríen los feminismos?” abrió un debate sobre el potencial del humor feminista como herramienta de resistencia. Se discutieron ejemplos de comediantes y creadoras que, en lugar de reproducir la violencia simbólica, generan un humor que desarticula estructuras de poder.

Transformar la política cultural de la risa, insistimos, parte de una cuestión discursiva que se vuelca un ejercicio práctico; mismo que implica transformar las pedagogías, los afectos y las prácticas cotidianas. La intervención mostró que detener un chiste machista va más allá de una mera cuestión de voluntad individual, que marca un desafío estructural que exige un cambio profundo en la forma en que entendemos la risa, la violencia y la colectividad. La pregunta que persiste, entonces, se coagula sobre cómo parar un chiste machista y sobre cómo crear espacios donde la risa no dependa de la humillación del otro, sino de la posibilidad de reír en conjunto.

Referencias Bibliográficas

- Ahmed, S. (2017). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ahmed, S. (2020). Vivir una vida feminista. *Mora*, 26(2), 121-130.
- Ahmed, S. (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ahmed, S. (2023). *Manual de la feminista aguafiestas*. Buenos Aires: Caja Negra.

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. España: Capitán Swing.
- Balcázar, F. (2003). Investigación Acción Participativa: Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. *Fundamento en Humanidades*, 4(1-2), 59-77.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castro, M., y Castro, L. (2001). Cuestiones de metodología cualitativa. *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (4), 165-192.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (4.ª ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Eltit, Diamela. (2016). *Réplicas. Escritos sobre literatura, arte y política*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- flores, v. (2013). *Interrupciones: Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Buenos Aires: Editora La Mondonga Dark.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernández, F. (2022). Feminismo aguafiestas y alguna promesa de la in/felicidad. *Debate Feminista*, 64(1), 241-246.
- hooks, b. (2022). *Enseñar pensamiento crítico*. Barcelona: Rayo Verde Editorial.
- Krefting, R. (2014). *All joking aside: American humor and its discontents*. United States of America: JHU Press.
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: El método en la Psicología Comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Nash, J. C. (2019). *Black feminism reimagined: After intersectionality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Obando-Salazar, O. L. (2006). La Investigación Acción Participativa (IAP) en los estudios de psicología política y de género. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 7(4), Art. 3.
- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods* (4.ª ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

- Rich, A. (1984). Notes towards a politics of location. En *Blood, bread, and poetry: Selected prose 1979-1985* (pp. 210-232). New York: W. W. Norton.
- Taylor, S., y Bogdan, R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. México: Paidós.