

Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias

**Estela Serret
Jorge Sánchez Cruz
Fer Vélez Rivera
(editorxs)**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Rector general

DR. JOSÉ ANTONIO DE LOS REYES HEREDIA

Secretaria general

DRA. NORMA RONDERO LÓPEZ

Coordinadora General de Difusión

DRA. YISSEL ARCE PADRÓN

Dirección de Publicaciones y Promoción Editorial

UNIDAD IZTAPALAPA

DRA. VERÓNICA MEDINA BAÑUELOS

Rectora

DR. JAVIER RODRÍGUEZ LAGUNAS

Secretario

DRA. SONIA PÉREZ TOLEDO

Directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

DRA. MARTHA ORTEGA SOTO

Jefa del Departamento de Filosofía

Consejo Editorial

Biblioteca de Signos

JÖERG ALEJANDRO TELLKAMP / JORGE ISSA GONZÁLEZ / SERGIO PÉREZ CORTÉS /
ESTELA BÁEZ VILLASEÑOR / IRMA HERNÁNDEZ BOLAÑOS / ALMA MEJÍA GONZÁLEZ /
FREJA ININNA CERVANTES BECERRIL / ELIZABETH SANTANA CEPERO /
AÍDA MARIANA OROZCO ARREOLA / JAVIER VIVALDO LIMA

ELIZABETH BALLADARES GÓMEZ

Responsable editorial

Colección *Biblioteca de Signos*

Estela Serret, Jorge Sánchez Cruz,
Fer Vélez Rivera
(*Editorxs*)

Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

México, 2025

*Teoría queer/cuir en México:
disidencias, diversidades, diferencias*
Estela Serret, Jorge Sánchez Cruz
y Fer Vélez Rivera (*Editorxs*)

Primera edición, 2025

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina,
Iztapalapa, 09340, México D.F.
Teléfono; 5804-4600 ext. 2547
bibliosignos@grupos.xanum.uam.mx

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN: 978-607-28-3388-3

Este libro ha sido evaluado mediante dictamen anónimo
por al menos dos especialistas en la materia.

Impreso en México
Printed in México

CONTENIDO

Introducción
Estela Serret, Jorge Sánchez Cruz, Fer Vélez Rivera 9

DIÁLOGOS CON LO TRANS*.
EL FEMINISMO Y LAS CIENCIAS

¿Feminismo cuir? La construcción de lo cuir
a partir de la teorización feminista
sobre las identidades de género
Estela Serret 25

¡¿Inqueersiciones ilustradas?!
La teoría queer y sus críticas
Siobhan Guerrero. 49

El cuerpo sexuado en disputa
Leah Muñoz 73

FILOSOFÍA Y TEORÍA CUIR

Lo psicopolítico en el deseo. Ontologías sexo-género
disidentes en México
Fer Vélez Rivera 109

La memoria torcida de la teoría queer en las academias de México y Latinoamérica <i>Cuitláhuac Moreno</i>	135
---	-----

LITERATURA, CULTURA Y DECOLONIALIDAD

Drag bunny: travestismo, feminismos y <i>reggaeton</i> <i>Roxana A. Curiel</i>	167
---	-----

Utopías lumpen: liderazgos trans y crisis pandémicas <i>Héctor Domínguez Ruvalcaba</i>	193
--	-----

Transcribir una vida. La autobiografía de Samantha Flores (México) como prueba del relato coescrito <i>Antoine Rodríguez</i>	219
---	-----

Apuntes para un giro queer decolonial: prácticas y movimientos disidentes en el Oaxaca contemporáneo <i>Jorge Sánchez Cruz</i>	251
---	-----

<i>Acerca de los autores y las autoras</i>	283
--	-----

INTRODUCCIÓN

Estela Serret
Jorge Sánchez Cruz
Fer Vélez Rivera

Este libro tiene como antecedente el coloquio del mismo nombre, “Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades y diferencias”, llevado a cabo el 25 de marzo de 2022 en la Casa Rafael Galván de la Universidad Autónoma Metropolitana. El objetivo del encuentro era detonar un diálogo transfronterizo, plural y situado, en torno a lo que en ese entonces denominamos “el pensamiento queer/cuir en México y otras regiones de Latinoamérica”. La intención fue sumarnos a los diferentes, enriquecedores y siempre complejos debates teóricos, filosóficos y humanísticos acerca de las diversidades y disidencias de sexo-género que se realizan en nuestros contextos, debido al creciente interés y a las coyunturas políticas sobre estos temas. *Teoría queer/cuir en México* se agrega a otras contribuciones como *Resentir lo queer: diálogos desde y con el Sur* (Falconí Trávez, Castellanos y Viteri, 2014), al número especial “Queer/cuir de las Américas: traducción, decolonialidad y lo inconmensurable” (Pierce *et al.*, 2021), a las aportaciones de Pedro Paulo Pereira (2006; 2015; 2019), Héctor Domínguez Ruvalcaba (2016, 2019, 2021) y Sayak Valencia (2023), entre otros, que repiensan lo queer desde América Latina. *Resentir lo queer*, por ejemplo, propone sentirlo desde otras experiencias situadas, interpelando también a los estudios latinoamericanos —o los estudios sobre América Latina— en dialogar con los estudios queer.

“Queer/cuir de las Américas”, en otro aspecto, sitúa lo cuir como una resignificación que se exploya a las Américas, el

Caribe y sus diásporas, enfatizando que lo cuir no tiene un solo significante (4). Pereira, en el caso de Brasil, reinventa la teoría en un contexto del Sur donde las subjetividades negras cuir se ven atravesadas por las sobrevidas del colonialismo y la esclavitud. Valencia, por otro lado, considera que pensar las vidas precarizadas por el capitalismo, la violencia y el vaivén transfronterizo son vidas cuir precisamente porque están fuera de los marcos hegemónicos de representación (142). Lo cuir, agrega Valencia, se refiere a todes que evaden una “unidireccionalidad interpretativa”, marcados por raza, género, clase, geografía, capitalismo y colonialidad. *Teoría queer/cuir en México* se inscribe en estos debates proponiendo pensar lo queer/cuir como método y como modo de estar en el mundo que se contamina con otros campos y otras geografías. Con esto en mente, invitamos a algunas personas que, desde la academia mexicana y estadounidense (especialistas en estudios humanísticos mexicanos con líneas de investigación afines a las teorías queer/cuir), creímos que podrían interesarse en este ejercicio.

Ya desde la conceptualización del eje principal de nuestro evento nos percatamos de la complejidad de la tarea de construir horizontes e imaginarios en los que pudiéramos encontrarnos. Tanto el término *queer/cuir* como la idea de una cierta perspectiva queer/cuir de abordar la mexicanidad, o bien de un cierto modo mexicano de percibir lo queer/cuir, las disidencias y diferencias conllevan un sinnúmero de problemáticas. Así, desde el sentir queer/cuir, en México se han asumido distintas descripciones, identidades, posicionamientos y marcos explicativos acerca de las subjetividades, corporalidades y deseos en relación con el sexo-género y la sexualidad no normativa, es decir, de nuestras realidades erótico-afectivas (Moreno y Cruz, 2021; Davó Ortiz, 2020; List Reyes, 2018, 2019; Parrini y Brito, 2014; Parrini, 2018; Peralta, 2006, 2017). Por ejemplo, hemos sido, y en muchos casos seguimos siendo: sodomitas, jotos, maricas, homosexuales, putos, gays, lesbianas, tortillas, vestidas, travestis, queer, cuir, alguna de las letras del

acrónimo LGBTQ+, etc. Hemos pertenecido al régimen de la perversion y la inversión, de la diferencia, de la diversidad, de la disidencia. En la lucha por el reconocimiento de nuestra dignidad, hemos significado y resignificado conceptos como los de sexo, género, sexualidad, identidad, orientación y deseo. La cuestión es cómo y desde dónde abordar el tema hoy. Quizá, lo importante sea entretejer una práctica crítica que recupere todos estos significantes, no solo como un ejercicio de memoria histórica o de solidaridad entre quienes construyen y habitan su mundo a partir de algunas de estas categorías —aunque no con todas—, sino también es imprescindible asumir que, en gran medida, nuestro presente y porvenir están marcados por estas huellas de lo vivido. Quizá lo queer/cuir sea un punto de entrada. No siempre con los mismos resultados, pero en cada ocasión repetimos la herencia de nuestras historias. Para reelaborarlas, apropiárnoslas o desecharlas hay que recordarlas, hay que activarlas de nuevo y explorar qué nos tienen que decir actualmente. De este modo, hay que enrarecer lo queer/cuir, como lo ha propuesto Sayak Valencia,¹ descolonizarlo podríamos decir,² desde las vidas racializadas y desclasadas del Sur global. Lo cuir de lo queer es no solo una inflexión lingüística sino también un retorcer y una resignificación geopolítica.

Lo que sea o no, este término podría indicar algunas de las distintas tácticas y estrategias para la construcción de una nueva propuesta crítica que asuma un pensamiento situado. En el contexto actual, eso significa que ya no es posible dar sentido a quienes somos sin entretejer nuestro deseo con la materialidad de nuestro cuerpo viviente y vivido dentro de los marcos de un sistema androcéntrico, cisheterosexista, racista, capacitista, especista y colonial específicamente capitalista. Geográfica

¹ Valencia ha estado proponiendo lo cuir como desfamiliarización geográfica y epistémica de lo queer. Véase “Del queer al cuir: Ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local” (2015).

² “Reflecting on Decolonial Queer” (2019) por Pedro Paulo Gomes Pereira y *Translating the Queer* (2016) de Héctor Domínguez Ruvalcaba.

y políticamente, hablamos desde un espacio distinto al que vio nacer a la teoría queer; por lo tanto, apostamos por la construcción de otros mundos posibles. En nuestra concepción de otros mundos evocamos la pregunta de Judith Butler (2008): en este orden del ser: ¿quién puedo ser? Si bien el ser está constituido y condicionado por su entorno —y los diferentes dispositivos que lo configuran—, el ser, queremos sugerir en esta intervención, está hecho y des-hecho por otros, por nuestra relación con quienes están en un *afuera constitutivo* del ser (Butler, 2002). De esta manera, pensamos lo cuir también en afinidad afectiva, disciplinaria y militante con los estudios feministas, los estudios trans*, los pensamientos travesti, los estudios lésbicos y las apuestas descoloniales. Proponiendo así una expansión de los estudios queer/cuir que va más allá de su lente inicial, es decir, insularista (del Norte) para re-posicionarlo con otros campos al igual que con otras geografías, y lograr una mirada transnacional donde México figura como espacio político de producción cuir.

El problema del carácter de la teoría y del pensamiento surgidos en México es un tema tratado en múltiples ocasiones a lo largo de la historia intelectual de este país (Monsiváis, 2000, 2010; Parrini y Brito, 2014) aunque haya tomado especial relevancia a partir del auge de los estudios culturales sobre decolonialidad (Curiel, 2007; Gil, 2011, Gargallo, 2012; Espinosa Miñoso, 2017). Por ejemplo, existen algunas reflexiones acerca de si el trabajo académico surgido en nuestros contextos recibe el carácter de mexicano (en el sentido de presentar rasgos específicos con un estilo peculiar) o si simplemente es un pensamiento sin más que se origina en este territorio (Zea, 2005). Quizá, en este caso, si lo que se tiene es el deseo y la voluntad de construir un espacio de diálogo y escucha transfronterizo entre una multiplicidad de propuestas concretas y culturalmente enriquecedoras, la opción más pertinente será apreciar ambas alternativas y buscar, o bien un pensamiento con un carácter mexicano, o bien un pensamiento de y desde

México. Esta interpretación tiene la virtud de des-esencializar, al tiempo que pluraliza y temporiza, lo mexicano; tal des-esencialización ha figurado decisivamente en las máquinas de lectura de los estudios queer y de los estudios queer de color, ya que las esencializaciones han contribuido a la construcciones de identidades rígidas y constreñidas encontradas en las ciudadanías nacionales que, por ende, terminan administrando los cuerpos.

Así, al abordar lo queer/cuir que nos es propio será una tarea de arqueología, genealogía, cartografía, fenomenología y de hermenéutica crítica acerca de nuestro entorno. Lo queer/cuir mexicano/en México será, entonces, susceptible de ser explicado a partir de ciertas prácticas continuas históricamente comprendidas, pero también de ser traducido para su comprensión en otros contextos. En tales procesos de traducción, *Teoría queer/cuir en México*, se detiene ante retos, riesgos e *impasses*, para situar términos que emergen en otros contextos, puesto que es precisamente desde el *impasse* que la teoría queer/cuir identifica su límite y propone resituar las diferencias y diversidades de género y sexuales en las experiencias glocales —locales y a la vez globales—. Con estas consideraciones, preparamos el coloquio.

Todo marchaba relativamente bien y esperábamos con entusiasmo el evento. Sin embargo, unas semanas antes nos llegó la información de que, justo un día antes de llevarlo a cabo, el 24 de marzo de 2022, el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México realizaría un coloquio titulado “Aclaraciones necesarias sobre las categorías *sexo* y *género*”. En dicho coloquio se sostuvieron una serie de afirmaciones no solo académicamente controvertidas, sino políticamente cuestionables: se atacaba, sin argumentos o evidencia científica, a la teoría queer/cuir y a las personas pertenecientes a las diversidades y disidencias de sexo-género (haciendo un mayor énfasis en las mujeres trans y las personas no-binarias e intersex)

acusándolas de ser una amenaza tanto para el feminismo como para la sociedad en general.³

El que una institución tan ampliamente reconocida e importante, y en la que algunas de las personas que participamos en el coloquio trabajamos, pudiera haber acogido un foro con estas características trastocó el sentido de nuestro encuentro. Nuestro esfuerzo colectivo se vio encaminado ya no solo a la discusión en torno a las potencias y limitaciones que lo queer/cuir pudiera tener en la región, sino que ahora tenía mucho más presente dónde y cuándo nos situábamos y cómo nos posicionábamos al respecto. A pesar de que la historia académica del México contemporáneo atestigua múltiples esfuerzos teórico-humanísticos que pretenden dar cuenta tanto de las diversidades y disidencias de sexo-género como de las valiosas y específicas aproximaciones que estas tienen de cualquier fenómeno,⁴ no fue sino hasta que se produjo este acontecimiento que comenzamos realmente a dimensionar la enorme importancia epistémica, ética y política de proponer, gestionar y sostener espacios donde primen el conocimiento científico-humanístico y los saberes ético-políticamente comprometidos.

El objetivo de estos encuentros consiste no solo en garantizar una escucha plural entre distintos puntos de vista (algo que, se decía, estaba detrás del espíritu del coloquio “Aclaraciones necesarias sobre las categorías *sexo* y *género*”), sino también en reconocer la dignidad de las personas —sobre todo aquellas a las que, históricamente, se les ha negado la posibilidad de existir—. Sin este último criterio, un evento podrá ser políticamente transgresor, pero nunca radicalmente democrático.

³ La Universidad Autónoma de Chiapas publicó una página a propósito de estas declaraciones enfatizando “el peligro de sustituir la palabra ‘mujeres; por ‘género’”: <https://igualdaddegenero.unach.mx/foro-aclaraciones-necesarias-sobre-las-categorias-sexo-y-genero-0>

⁴ Véase Parrini; Moreno Cruz; Peralta; Ruvalcaba; Monsiváis, entre otros.

*

El libro que tiene la persona lectora en sus manos es el resultado de un esfuerzo colectivo por seguir sosteniendo ese diálogo después del coloquio, ahora en un formato textual. En esta ocasión, la mayoría de quienes asistieron como ponentes tuvieron la oportunidad de reelaborar los textos que presentaron para convertirlos en capítulos; también hubo quienes quisieron presentar una reflexión completamente distinta. Además, en este volumen se compilan los textos de otras y otros académicos que se integraron para expandir el horizonte de la discusión. Decidimos conservar el título del evento, pues nos parece que recoge toda una serie de diferencias, diversidades y disidencias no solo respecto al sexo-género y la sexualidad, sino también respecto a qué sea lo queer/cuir, lo queer/cuir mexicano/en México y desde dónde es conveniente abordar la cuestión hoy. Asimismo, al ser un libro de humanidades, nuestras aproximaciones recorren una variedad de enfoques y disciplinas para dar cuenta de lo queer/cuir. Tenemos textos que se cruzan y entrecruzan con la filosofía, la filosofía de la ciencia, las ciencias sociales, los estudios literarios y culturales, los estudios trans, así como los diversos feminismos, el psicoanálisis y el pensamiento decolonial. Las intervenciones que aquí se encuentran emergen desde experiencias personales situadas, condicionadas y afectadas por los regímenes de sexo, género y sus interacciones con estructuras raciales, de clase y de discapacidad.

El libro está dividido en tres secciones: “Diálogos con lo trans”, el feminismo y las ciencias”, “Filosofía y teoría queer/cuir” y “Literatura, cultura y decolonialidad”. En la primera parte, el capítulo “¿Feminismo cuir? La construcción de lo cuir a partir de la teorización feminista sobre las identidades de género”, Estela Serret muestra cómo, lejos de lo que se tiende a sostener recientemente, la llamada teoría queer tiene sus orígenes en el pensamiento feminista, particularmente en aquel que, tomando como eje la categoría género, explica el

funcionamiento de los sistemas de dominación masculina y de las subjetividades que lo encarnan. La autora expone las bases de una propuesta teórico explicativa para dar cuenta de estos fenómenos, que recuperan las preocupaciones de la antropología feminista de los años 1970, así como las elaboraciones filosófico políticas de Celia Amorós sobre el concepto de *pactos patriarcales*. Serret enfatiza en su texto que los rasgos de deconstrucción del orden de género, resultado de los procesos de racionalización propios de las sociedades modernas, han impulsado la proliferación de identidades de género y que, a su vez, la progresiva presencia social de estas subjetividades género-diversas (alrededor de las cuales se organiza el pensamiento queer), profundiza la desarticulación de los sistemas androcráticos.

Por su parte, en “¿Inqueersiciones ilustradas?! La teoría queer y sus críticos”, Siobhan Guerrero da cuenta de los fallos y, en algunos casos, contradicciones internas, de las críticas que se han planteado a la teoría queer desde una vertiente del feminismo neoilustrado contemporáneo. Esta última tradición, sostiene Guerrero, considera a la teoría queer contraria a los ideales del universalismo ilustrado al ser, en su opinión, irracionalista, antifeminista, antiliberal y, en definitiva, antifilosófica. En contra de esta opinión, la autora centra su crítica en desarticular los supuestos antirracionalismo y antimaterialismo del pensamiento queer, para lo cual muestra las fuentes kantianas que lo nutren, aunque no se posicione frente a ellas acríticamente. A la vez, Guerrero expone el vínculo del pensamiento queer con los nuevos materialismos feministas, que se distancian de los constructivismos radicales. El texto también se pronuncia contra un supuesto del sentido común que identifica sin más a los transfeminismos con la teoría queer, en la medida en que los primeros son diversos y están atravesados por distintas influencias teóricas y políticas.

El capítulo de Leah Muñoz, “El cuerpo sexuado en disputa”, que cierra esta sección, incide también en el debate con la

filósofa española Amelia Valcárcel, en particular con aquellas nociones sobre sexo que esta presentó en el ya citado foro “Aclaraciones necesarias sobre las categorías *sexo* y *género*”. En la parte medular de su argumento, Valcárcel presenta al sexo como autoevidente, y una expresión incontestable de la materialidad, que puede ser descrita con llana objetividad. En su respuesta, Muñoz acude al nuevo materialismo feminista, la filosofía feminista de la ciencia y la teoría queer para demostrar las profundas debilidades teórico-epistemológicas del realismo del sexo a la Valcárcel. La autora no deja de apreciar la paradoja encerrada en el que algunas filósofas defiendan un supuesto en el que el sexo parecería transparentemente objetivo y material, mientras que son las biólogas quienes cuestionan esta mirada y entienden que el sexo, como el género, no puede conocerse al margen de lo social y lo contextual. Su texto expone detalladamente los argumentos, provenientes de una diversidad de fuentes, en contra de ese realismo del sexo que, a decir de Muñoz, trasluce un pánico moral desatado por la presencia social y política de las personas trans.

La segunda sección, “Filosofía y teoría cuir”, consta de dos textos. En el primero, “Lo psicopolítico en el deseo. Ontologías sexo-género disidentes en México”, Fer Vélez Rivera propone un análisis y una serie de herramientas discursivas para pensar la constitución ontológica de las disidencias de sexo-género. Para ello, reflexiona sobre el deseo como una fuerza indispensable para una política transformadora de las condiciones de sociabilidad humana, fuerza enmarcada actualmente mediante el dispositivo de la sexualidad cisheterosexual. Como parte de las herramientas que propone, Vélez Rivera señala la posibilidad de pensar la diferencia sexual-colonial de forma semiótico-material, así como las diversidades y disidencias de sexo-género que derivan de esta matriz de inteligibilidad. A su vez, señala la posibilidad de una reapropiación crítica del término *queer/cuir* y la necesidad de generar narrativas situadas que construyan sentido sobre los momentos de resistencia ante

el cisheterosexismo en la historia de México. Así, presenta tres momentos clave en la historia de las sexo-género disidencias: las luchas contra las doctrinas moralizantes de la Iglesia colonial, la sospecha ante las configuraciones sexuales del proyecto de soberanía criolla (homofilia racista y clasista *versus* homofobia revolucionaria) y el antiasimilacionismo a las lógicas liberales del Estado y del mercado (en la crisis epidemiológica del VIH-sida y la incorporación del capital colonial supuestamente amigable a lo LGBT+).

En el capítulo, “La memoria torcida de la teoría queer en las academias de México y Latinoamérica”, Cuitláhuac Moreno realiza un ejercicio deconstructivo sobre la memoria política de la teoría queer en México y Latinoamérica. Efectuando un desplazamiento discursivo, se pregunta por los juegos de poder y complicidades coloniales que atraviesan los ejercicios académicos queer. Quizá, al torcer la memoria de los movimientos de resistencia de las disidencias de sexo-género registradas en la región, la teoría académica repite el gesto colonial de pensar según saberes poco situados, o mal situados, las vivencias queer de las locas, las vestidas, los jotos, las tortillas, etc. Su escritura desemboca en una reflexión acerca de la huella y la memoria en Jacques Derrida, en donde realiza un pasaje por el mandato imposible de la construcción del archivo y el inherente fallo en la inclusión de una realidad de sexo-género desplazada de un supuesto origen. Con ello, lejos de invitarnos al abandono de la memoria sexo-género disidente, nos sugiere considerar las condiciones siempre imposibles de justicia que la atraviesan constitutivamente. Quizá, mediante una escucha hospitalaria, podamos suspender por un instante indeterminado de tiempo las ontologías, epistemologías y demás discursividades acerca de lo queer/cuir, para considerar su íntima y bufona relación con la nada.

En la última sección, “Literatura, cultura y decolonialidad”, Roxana A. Curiel, en “Drag Bunny: travestismo, feminismos y *reggaeton*” investiga las prácticas y estéticas que surgen

mediante el travestismo y el *drag*, y cómo operan como herramientas políticas para dismantelar lógicas y estructuras patriarcales. Curiel toma “Yo perreo sola (2020)” de Benito Antonio Martínez (Bad Bunny) como punto de partida para pensar las articulaciones críticas y coalicionales ante un Estado mexicano feminicida. Curiel traza primero los usos y actos del travestismo y del *drag* para después situarnos en el *reggaeton* —históricamente criminalizado y penalizado— y el perreo combativo como modo de interrupción, proponiendo así un diálogo entre “Yo perreo sola”, los feminismos contemporáneos y el “*Drag combativo*” de la autore misma. En “Utopías lumpen: liderazgos trans y crisis pandémicas”, Héctor Domínguez Ruvalcaba propone qué tipos de mundo nacen en tiempos de crisis y cómo son reflejados en prácticas literarias y prácticas culturales. Mediante una lectura de *Salón de belleza* (1996) de Mario Bellatin y las organizaciones Casa de las Muñecas Tiresias y Casa Hogar Paola Buen Rostro, el autor nos ofrece una lente desde liderazgos trans que fomentan la posibilidad de avanzar hacia el futuro en tiempos de VIH-sida y de COVID-19. En este sentido, Domínguez Ruvalcaba enfatiza los modos de cuidado sobre los enfermos, los excluidos y los condenados de la tierra como una “hoja de ruta” para imaginar otros mundos posibles.

Mientras que Domínguez Ruvalcaba hace énfasis en el trabajo trans* —tanto en *Salón* como en las casas de albergue— en tanto forma de hacer comunidad, en “Transcribir la vida. La autobiografía de Samantha Flores (México) como prueba del relato coescrito”, Antoine Rodriguez pone en relieve la intersección entre lo queer y lo trans por medio del proceso escritural. Desde una narrativa del yo personal, el autor traza el encuentro con Samantha, una mujer trans, y los procesos de negociación y transcripción para generar una narrativa trans. El autor nos lleva por un recorrido acerca de cómo se ha pensado el género desde el siglo XVII hasta el presente. Destaca también que lo “cuir de la autobiografía” se lleva a cabo en el

modo en que Samanta influye, “cuiriza” al autor, desde su experiencia diferenciada, para así generar una coescritura autobiográfica.

En el último capítulo, “Apuntes para un giro queer decolonial: prácticas y movimientos disidentes en el Oaxaca contemporáneo”, Jorge Sánchez Cruz propone los modos en que los estudios queer, especialmente los de color y los estudios decoloniales se cruzan y se informan para generar una metodología coalicional que estructura género, raza, clase y trabajo. Sánchez Cruz hace un breve y necesario recorrido acerca del nacimiento de estos estudios, cómo se articulan y cómo se encuentran a través de condiciones y aparatos hegemónicos patriarcales que aterrizan en los cuerpos sexo-racializados. Llevándonos por diferentes tradiciones de la decolonialidad y de los estudios queer, pasando por los feminismos, incluso por aportaciones teóricas del Caribe, Sánchez Cruz apunta sobre la construcción de una lente queer-decolonial anclada en experiencias situadas del Sur global. El giro cuir-decolonial se sitúa para el autor en las movilizaciones de la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT) y del poemario *Ramonera* (2020) de Elvis Guerra, prácticas que despliegan una deconstrucción de los aparatos del presente donde, en nombre del progreso y de la modernización, se exacerba la condición diferenciada de las poblaciones minoritarias.

BIBLIOGRAFÍA

- Bellatin, Mario. 2005. *Salón de belleza*. Buenos Aires: Eloísa Cartonera.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2008. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En *Producción cultural y prácticas instituyentes*. Madrid: Traficantes de sueños.

- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas*, 2: 92-101.
- Davó Ortiz, Michelle. 2020. "Celebraciones al placer cuir en la metrópoli. Propuestas para el estudio de las fiestas de sexo diverso". *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 6 (52): 219-240.
- Domínguez-Ruvalcaba, Héctor. 2016. *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. Londres: Zed Books.
- Domínguez-Ruvalcaba, Héctor. 2019. *Latinoamérica queer*, trad. de Sonia Verjovsky Paul. México: Ariel.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. 2017. "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad". *Revista Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12 (1): 141-171.
- Falconí Trávez, Diego, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri. 2013. *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales.
- Gargallo, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
- Gil L., Silvia. 2011. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gomes Pereira, Pedro Paulo. 2006. "A teoria queer a Reinvenção do corpo". *Cadernos Pagu*, 7: 469-476.
- Gomes Pereira, Pedro Paulo. 2015. "Queer decolonial: quando as teorias viajam". *Contemporânea*, 5 (2): 411-437.
- Gomes Pereira, Pedro Paulo. 2019. *Queer in the Tropics. Gender and Sexuality in the Global South*. Suiza: Springer.
- Gomes Pereira, Pedro Paulo. 2019. "Reflecting on Decolonial Queer". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 25 (3): 403-429.
- Guerra, Elvis. 2020. *Ramonera*. Barcelona: Letra Versal.

- List Reyes, Mauricio. 2018. "Gay a la mexicana". En *Inflexión marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina*, 109-122. Barcelona: Egales.
- List Reyes, Mauricio. 2019. "Ciudad de México. Capital de la homosexualidad mexicana". En *Antes del orgullo. Recuperando la memoria gay*. Barcelona: Egales.
- Mónsiváis, Carlos. 2010. *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. México: Paidós.
- Moreno, Hortensia y Torres, César. 2021. "¿Sociología cuir en México? Apuntes sobre las tensiones conceptuales para los estudios sociológicos de la sexualidad". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 7 (1): 1-34.
- Parrini, Rodrigo. 2018. *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: UAM/ UNAM.
- Parrini, Rodrigo y Alejandro Brito. 2014. *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*. México: CIEG.
- Peralta, Braulio. 2006. *Los nombres del arcoiris. Trazos para redescubrir el movimiento homosexual*. México: Nueva Imagen.
- Peralta, Braulio. 2017. *Otros nombres del arcoiris. Alegatos contra el machismo*. México: Ediciones B.
- Pierce, Joseph et al. (eds.). 2021. "Queer/cuir de las Américas: traducción, decolonialidad y lo inconmensurable". *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, 3 (5): 136-146.
- Valencia, Sayak. 2015. "Del queer al cuir: Ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local". En *Queer y cuir: Políticas de lo irreal*, 19-37. México: Fontamara.
- Valencia, Sayak. 2023. "Tijuana Cuir". En *The Border Reader*, 136-146. Durham: Duke University Press.
- Zea, Leopoldo. 2005. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

**DIÁLOGOS CON LO TRANS*.
EL FEMINISMO Y LAS CIENCIAS**

¿FEMINISMO CUIR? LA CONSTRUCCIÓN DE LO CUIR A PARTIR DE LA TEORIZACIÓN FEMINISTA SOBRE LAS IDENTIDADES DE GÉNERO

Estela Serret

Un eje central de la teoría feminista del siglo xx, planteado a partir del problema de la subordinación social de las mujeres, fue dar cuenta de cómo el sistema de dominación androcrático configura subjetividades que encarnan y performan los significados que dan cuerpo al orden de género. En la producción de identidades, a partir de los diversos dispositivos de género, se aprecia tanto una dimensión estructural o sincrónica como otra histórica y socialmente situada en la que se advierte una variación importante en las expresiones subjetivas de género que dependen de los contextos específicos. Tanto estas preocupaciones como las herramientas conceptuales —derivadas de ellas— nutrieron lo que acabó llamándose *teoría queer*, la cual impulsó, a su vez, perspectivas y problematizaciones que han alimentado al feminismo.

Este trabajo se propone dar cuenta de las categorías para describir y explicar el funcionamiento del orden de género que he podido derivar, desde una preocupación feminista, de la interacción con lo cuir en México, expresado particularmente en los discursos políticos y las subjetivaciones trans*. Antes de exponer cuáles son estas categorías y describir su funcionamiento, haré un breve repaso genealógico del proceso mediante el cual el feminismo dio contenido al concepto *género* como eje de su explicación del sistema de dominación masculina.

Esto me obliga a dar un rodeo en la exposición del tema, abordando algunas ideas que no revelan a primera vista su relación con la reflexión que aquí nos convoca y que tal vez reclame un ejercicio de paciencia por parte de quien esto lee.

Siempre que se intenta este ejercicio genealógico parece buena idea comenzar con Gayle Rubin, quien, en su famoso artículo de 1975, demuestra que la dominación masculina (que se halla en la base de toda organización social),¹ se estructura a partir de los sistemas de parentesco. En efecto, cuando esta antropóloga norteamericana, recurriendo a Lévi-Strauss, da cuenta de la forma en que funcionan esos sistemas, subraya que la clave de su estructura radica en el intercambio de mujeres. Cuando el antropólogo francés tematiza este fenómeno, recurriendo a su vez a la teoría del “don” de su maestro Marcel Mauss, no parece sorprendido en absoluto por la constatación de que todas las sociedades sellen sus vínculos a través de un mecanismo en el que los hombres del grupo intercambian mujeres de acuerdo con reglas específicas. De hecho, a nuestro autor apenas le parece lo suficientemente llamativo el hecho como para señalar que tal vez resulte chocante a sus lectoras mujeres. También parece curioso que su explicación del fenómeno sea tan banal y superflua.

¹ Sostengo esta idea pese a que sé que ha cobrado fuerza una tesis en contrario, especialmente alimentada por algunas autoras del feminismo poscolonial, que sostendría la inexistencia de un sistema de dominación masculina en multitud de pueblos de África, América y Asia antes de la colonización europea. Frecuentemente, se cita como autoridad para sostener esta idea a la autora nigeriana, formada y asentada en los Estados Unidos, Oyeronke Oyewumi, y en especial su trabajo *The Invention of Women*. Encuentro las tesis de esta académica de la Universidad de Stony Brook, Nueva York, teórica y empíricamente erradas. Las razones de este desacuerdo forman parte de la exposición, en el presente capítulo, de las diversas maneras en que el género opera, y del modo en que el sistema de dominación masculina constituye la base de la organización misma de la cultura en todas las sociedades no modernas y pervive inercialmente en las sociedades modernas (cf. Serret, 2006).

Claramente, el tema es comprendido de una manera muy distinta por Gayle Rubin. A través de su mirada, no puede sino sorprendernos que, en todos los casos, los vínculos sociales se establezcan entre hombres a través del intercambio de mujeres. La estructura social que esto edifica es por eso llamada por la autora *sistema sexo/género*, en la medida en que la clasificación de todo grupo humano en dos categorías, tomando como referencia el cuerpo sexuado, es el punto de partida para la configuración primaria del tejido social. Rubin procede a describir, desde esta perspectiva, las dos reglas clave, descubiertas por Lévi-Strauss, que ponen en marcha el sistema social, que funciona ante todo como un sistema sexo/género: el tabú del incesto y la división sexual del trabajo. Ambas tienen una dimensión estructural, quiere decir, están presentes en toda sociedad, y una dimensión histórica, esto es, que varía según el contexto. En su dimensión estructural, el tabú del incesto implica una prohibición de sostener relaciones sexuales y/o de matrimonio entre determinados grupos de personas; en su dimensión histórica, varía la definición de qué relaciones están prohibidas y cuáles otras se favorecen dependiendo de cómo se conciban los lazos de parentesco. Por ejemplo, Lévi-Strauss constata, en su famoso análisis de los primos cruzados, que, mientras en la sociedad **A** se prohíben el sexo y el matrimonio entre *primes maternes* y se prescriben entre *primes paternes*, en la vecina sociedad **B** ocurre justamente lo contrario. También es de llamar la atención que algunas sociedades tótem prohíban el matrimonio entre grupos de personas, hermanadas por un tótem, que no tienen sin embargo relación alguna de consanguineidad, y que, en cambio, no obstaculicen relaciones entre parientes consanguíneos pero que pertenecen a distinto linaje totémico.

El caso de la segunda regla que organiza el sistema sexo/género al normar el intercambio de mujeres, la división sexual del trabajo, es similar. De manera estructural, toda sociedad tradicional prohíbe a los hombres realizar tareas propias de

mujeres y viceversa. Sin embargo, cambia en cada contexto aquello que se considera el grupo de tareas propias de cada sexo. Una mirada atenta a esta segunda regla nos permite llamar la atención sobre la compleja naturaleza del sistema sexo/género, que es francamente contraintuitiva. Se trata del peculiar hecho de que, aunque en una sociedad tejer canastas se considere tarea de hombres y pescar tarea de mujeres, y en la sociedad contigua estas mismas tareas se asignen de manera inversa a cada género, siempre serán menos prestigiosas las tareas consideradas propias de mujeres. Miremos este fenómeno más detenidamente.

Los análisis de etnografía comparada, que estudian los modos de estructuración diversa de distintas sociedades, nos enseñan que, lejos de lo que nuestra intuición podría hacernos concebir, la división sexual del trabajo, aunque opera como regla general, no parte en modo alguno de algo que pudiera entenderse como la *naturaleza*. Hay un extendido sentido común que afirmaría cosas como: “Es natural que las mujeres se hagan cargo de las tareas domésticas y del cuidado de las criaturas, pues ellas son las encargadas de parir y amamantar”; “Es natural que los hombres sean los proveedores, porque su mayor fuerza física les permitió, desde los orígenes, dedicarse a la caza y a la protección del hogar”. Los estudios etnográficos y los arqueológicos, sin embargo, nos muestran que estas ideas se construyen de acuerdo con significados que están lejos de ser generales y, mucho menos, provenientes de algo a lo que denominaríamos “la naturaleza”. Por ejemplo, cuando Margaret Mead vive entre los Tchambuli de Nueva Guinea, alrededor de 1932, observa que los varones adultos, quienes cohabitan en casas comunes, se dedican a cultivar tareas artístico/religiosas, para las que se piensa que están dotados por nacimiento. Se consideran sensibles y creativos, aunque tímidos y huraños. Son las mujeres de este pueblo quienes realizan las actividades productivas y proveen el sustento de la comunidad. Ellas, a diferencia de los hombres, no gustan de los

adornos ni los afeites; lucen austeras, con la cabeza rapada, sin tintes ni adornos. También son ellas quienes ejercen la iniciativa sexual. Todas estas condiciones confunden a Mead y le hacen afirmar que, pese a evidencias en contrario —como la venta de mujeres, la poligamia o el derecho masculino, ejercido con frecuencia, de golpear a sus esposas—, en Tchambuli existe un matriarcado. La talentosa etnógrafa se equivoca, y entendemos por qué. Ese pueblo organiza la clasificación de género otorgando a hombres y mujeres cualidades personales y tareas exclusivas que se pueden leer como una inversión de aquellas que la sociedad norteamericana de los años 1920 consideraba naturales. Nuestra sociedad, como la de Mead, asocia las tareas económicas y la iniciativa sexual con el ejercicio del poder, lo que lleva a nuestra autora a confundirse y pensar que son las actividades mismas las que otorgan prestigio o la carencia de él. Un análisis más cuidadoso, en cambio, nos hace ver que ese marcador, el del prestigio y el poder, está siempre vinculado con la masculinidad, con independencia de las características que se asignen a los hombres. En otras palabras, no importa qué tareas realicen los hombres, desde criar a los infantes, como los arapesh de las montañas en 1931, tejer canastas como los mundugumor de esa misma época o participar en justas deportivas como en el Medioevo europeo: ellos transmitirán su prestigio simbólico a esas actividades. Recíprocamente, no importa si en una sociedad las mujeres se entienden austeras como las tchambuli, forzudas como las arapesh o altivas como las padaung: tanto ellas como sus actividades, pensadas en cada caso como naturales a su sexo, se considerarán carentes de prestigio y poder, en relación con los varones.

La pregunta que subyace es: ¿por qué? ¿Qué hay en las mujeres que se presta a que sean inferiorizadas socialmente? De nuevo, el análisis de Rubin sobre un tema de Lévi-Strauss nos da una pista. En la construcción primordial del tejido social constituido por las relaciones de parentesco intervienen, como antes vimos, hombres y mujeres, pero lo hacen jugando

papeles muy distintos. Ellos, como sujetos, como los actores a través de cuya mutua interacción se construye el vínculo que inaugura lo social. Ellas, como los objetos transaccionales privilegiados a través de cuyo intercambio ellos sellan ese vínculo. No hay relación social sin mujeres, pero, para los imaginarios, la participación de ellas no se produce nunca si no es como bienes, simbólicamente específicos, que los sujetos, siempre masculinos, se otorgan mutuamente en una red solidaria de dones.

Quizá convenga ejemplificar esto. Cuando Margaret Mead cuestiona a uno de sus informantes arapesh sobre los motivos de su pueblo para prohibir el incesto, la respuesta que recibe es más que significativa:

No, no dormimos con nuestras hermanas. “Damos nuestras hermanas a otros hombres y ellos nos dan las suyas”. [Si hubiera un consejo que darle a un hombre que quisiese obrar de otro modo, ellos le dirían:] “¡Vaya! ¿Te gustaría casarte con tu hermana? ¿Qué quieres decir? ¿No quieres un cuñado? ¿No te das cuenta de que si te casas con la hermana de un hombre y otro hombre se casa con tu hermana tendrás al menos dos cuñados, mientras que si te casas con tu propia hermana no tendrás ninguno? ¿Con quién cazarás, con quién cultivarás el campo, a quién irás a visitar? (Mead, 1982 [1935]: 82).

Como evidencia esta cita, el propósito del matrimonio se le aparece claramente al hombre arapesh como la vía para sellar sus vínculos con otros hombres. La relación social “cuñados”, vital para la estructura económica, religiosa y social de este pueblo, depende enteramente del intercambio de mujeres que, en este caso, juegan el papel de hermanas. Cada hombre quiere tener una mujer que califique como adecuada para proporcionarle un cuñado, de lo contrario se verá marginado de los lazos esenciales de la relación social.

En otra parte, Mead nos comparte una serie de aforismos que evidencian cómo las mujeres forman parte de la cadena de

objetos transaccionales, aunque sin duda, no pueden considerarse idénticas en valor simbólico a los demás aquí enlistados:

Tu propia madre,
 Tu propia hermana,
 Tus propios cerdos,
 Tu propios ñame que has apilado,
 No puedes comer.
 Las madres de los otros,
 Las hermanas de los otros,
 Los cerdos de los otros,
 El ñame que otros han apilado,
 Puedes comer (Mead, 1982: 81).

Agreguemos ahora una observación que no se tematiza por Rubin ni por Lévi-Strauss. No resulta indiferente que en estos aforismos se aluda a la apropiación sexual de las mujeres usando el mismo verbo que se emplea para consumir alimentos: “comer”. Ambas ideas emplean el mismo significante porque el orden de lo que señalan es similar. Tanto las reglas que organizan los alimentos permitidos y prohibidos como las que señalan las mujeres permitidas y prohibidas permiten distinguir quién es un hombre en virtud de qué tipo de bien incorpora, consume, asimila.

En todo caso, el tema central es que los sujetos del intercambio social son, por definición, hombres, es decir, como veremos, personas que encarnan socialmente significados de masculinidad. Los objetos privilegiados de esos intercambios son, por definición, mujeres, o las personas que, en el grupo, encarnan significados de feminidad. En esto consiste la diferencia sustantiva que instauro al género en los cuerpos y las subjetividades, pero que, en términos lógicos, *no inicia con ellos*.

Me explico. Usualmente, al hacer referencia al diferente papel que desempeñan en este nivel estructural de la cultura los hombres y las mujeres, el sentido común plantea la pregunta

de ¿por qué son precisamente los hombres quienes juegan el papel de sujetos y las mujeres son las reducidas a objetos de intercambio? ¿Por qué no al revés?

Justamente, son estas preguntas, formuladas desde el lugar que el orden de género construye para cada persona, las que vician la discusión, tomando como punto de partida lo que en realidad no puede ser sino un punto de llegada. En efecto, el problema con esos cuestionamientos es que suponen que en el mundo existen de entrada entidades autoevidentes denominadas *hombres* y *mujeres* (u *otrxs*), quienes luego entran en una relación de dominación, y lo que entonces deberíamos averiguar es por qué son unos quienes dominan y otras quienes son dominadas (a través, como vimos de ser utilizadas como objetos transaccionales). Nos encontramos frente a una petición de principio, pues lo que la investigación conceptual y la contrastación empírica nos enseñan es que, en realidad, las categorías *hombre* y *mujer* son el resultado de la relación de dominación-subordinación, y no el punto de partida de la misma.

No existen hombres en el mundo, que un día se juntaron y dominaron mujeres. Por el contrario, la definición misma de alguien como hombre indica su lugar como sujeto que construye lo social al vincularse con otros como él, intercambiando a las que, también en esa relación, son configuradas como mujeres. Lo que se pierde de vista usualmente al reflexionar sobre este tema, causando confusión conceptual, es que el punto de partida lógico en la construcción de estos vínculos de poder no son ni pueden ser los cuerpos, la naturaleza, las personas concretas, sino el orden significativo en referencia al cual la cultura en general, y las sociedades en particular, construyen categorías sociales y estas, subjetividades. Para explicar esto con detenimiento, desarrollé una tipología (cf. Serret, 2011) que muestra la concatenación de los distintos niveles de operación del género, que va del más abstracto al más analítico. Los expongo sintéticamente a continuación:

1. *Nivel simbólico del género.* Hace referencia al género como ordenador primario de significaciones que aporta el carácter dinamizador, propio de la fuerza impulsora de lo libidinal a la intelección de todo lo que existe. Está conformado por la relación entre lo masculino y lo femenino; entendidos respectivamente como el significante de lo que actúa, modifica, transforma y del objeto polivalente de esa actuación. Esta relación puede esbozarse de la siguiente manera:

Categoría central. <i>Inteligibilidad</i>	Categoría límite. <i>Ininteligibilidad</i>
masculinidad	feminidad
sujeto fuerza impulsora iniciativa	objeto de deseo objeto de temor objeto de desprecio

2. *Nivel imaginario social del género.* Se expresa en las tipificaciones imaginarias sociales que definen, en cada contexto particular, el significado que en cada comunidad se da a ser un verdadero hombre y una verdadera mujer. Estas tipificaciones conjugan elementos tales como las características de personalidad, temperamento, habilidades, capacidades, gustos e inclinaciones, así como las actividades y trabajos específicos que se entiende son naturalmente propios de hombres y de mujeres. Todos estos elementos son social e históricamente variables, aunque el contenido más abstracto permanece: un hombre es aquella persona del grupo que encarna privilegiadamente significados de masculinidad, que como vimos consisten en la inteligibilidad, el ser la fuerza impulsora, que trasciende, que edifica, que construye. En esa medida, los significados que encarnan aquellas que serán concebidas como mujeres, son prioritariamente los de feminidad; por ello, de ininteligibilidad, objetos a la vez de deseo, de temor y de desprecio. Tanto las unas como los otros contagiarán estas valencias

simbólicas a las cualidades y labores que les caractericen socialmente.

3. *Nivel imaginario subjetivo del género.* Alude a la manera en que las personas concretas, dentro de una sociedad, se constituyen subjetivamente en referencia con las tipificaciones imaginarias sociales de género. Este último nivel, el que califica la dimensión más abigarrada de actuación del género, implica que los referentes imaginarios *hombre* y *mujer* aportarán fórmulas clave de intelección para las subjetivaciones particulares, lo cual no se traduce en que estas últimas performen fielmente lo que esos tipos sociales indican. Las personas específicas se conformarán como hombres, mujeres o algo más, que sigue teniendo a estos marcadores como referencia, aunque sea negativa, a partir de la actuación concreta cuyos límites de sentido son proporcionados por el género imaginario social. Hay que agregar aquí que la variabilidad respecto de los tipos sociales *hombre* y *mujer* aumenta en proporción directa con el nivel de reflexividad social. Es por ello que son las sociedades que tienen una estructura denominada moderna o racional las que presentan una progresiva diferenciación en la encarnación subjetiva de los referentes simbólico-imaginarios del género.

En síntesis, lo que indica esta tipología es que las personas concretas, en cada sociedad, encarnamos significados de feminidad y masculinidad simbólicos tamizados por las representaciones imaginarias sociales que indican las formas canónicas que en cada contexto visten los tipos de *hombre* y de *mujer* socialmente contruidos y aceptados. Pero esa encarnación, a nivel particular de cada subjetividad se vive de distintas maneras, que combinan acuerdos, tensiones y conflictos. No hay sociedad en que esto no ocurra, al nivel de lo que llamamos el género imaginario subjetivo. Diversas sociedades tribales, comunidades urbanas o civilizaciones complejas, a lo largo de la historia, han agregado a las tipificaciones imaginarias sociales de hombre y mujer otras que se posicionan en un lugar

intermedio entre esos tipos. Son encarnaciones también de significados de género en tanto se les atribuyen valores combinados de masculinidad y feminidad. Sin embargo, lo que ocurre en la sociedad moderna (no en el sentido de nueva, sino de afectada por lógicas de racionalización) es específico. Como he tratado de mostrar en diversos estudios, la modernidad produce, por razones difíciles de sintetizar aquí, una expresión paradójica de los niveles imaginario social e imaginario subjetivo del género. En el primero, fuerza un binarismo excluyente y extra constrictivo, difícil de replicar. Los requisitos para que alguien se considere un verdadero hombre o una mujer aceptable, que en la mayor parte de las sociedades esbozan un perfil, se agregan aquí de manera preciosista. Mandatan no solo trabajos y personalidades diferenciadas, sino gustos, habilidades, manierismos, aspiraciones, elecciones personales, tonalidades de la voz. Se torna progresivamente difícil para más gente, a partir del siglo XIX europeo, cumplir con los diversos requisitos. Esto produce, a nivel de la conformación subjetiva, que el ajustado corsé de la norma de género estalle. Las fórmulas propias de la reflexividad moderna se dejan ver en la imparable diversificación de expresiones de género a nivel de las identidades particulares. El siempre creciente número de siglas que integran la llamada comunidad de la disidencia sexual (en realidad, de género) atestigua que la lógica específicamente moderna, consistente en la progresiva diversificación en todos los órdenes que integran lo social está, en los hechos, deconstruyendo al género; no solo como expresión identitaria, sino, desde sus raíces, como ordenador simbólico primario. Es este el territorio de lo queer/cuir.

En lo que sigue, hablaré sobre las definiciones de estos términos a la luz de los desarrollos teóricos feministas que antes expuse, para intentar dar respuesta a algunas preguntas que se expresan de distinta manera (unas veces como dudas, otras como axiomas, unas más como consignas) en el diálogo entre el feminismo y lo queer/cuir.

ORÍGENES DE LO QUEER/CUIR

Cuando la idea de lo queer comenzó a calificar un campo de estudios en el ámbito anglosajón, después de haber cumplido un papel en el activismo lésbico y gay² en esas mismas latitudes, lo hizo de la mano del feminismo. Suele atribuirse a Teresa de Lauretis, a comienzos de los años noventa, la iniciativa de nombrar una incipiente corriente de pensamiento a partir de un término ya por ese entonces político. Fue en el terreno del activismo, efectivamente, que se operó la apropiación de un término (*queer*) despectivo, marginalizante, con el que la cultura popular anglo señalaba las expresiones de personalidad que el dispositivo médico occidental había calificado como “perversiones”. Este último vocablo quería indicar manifestaciones anómalas en la persona relativas, bien a su cuerpo sexuado, bien a sus prácticas eróticas o a la orientación de sus deseos, que, se indicaba, tenían consecuencias en el modelado de su carácter, gustos, gesticulaciones, intereses, sueños, aspiraciones, etc. Estas presuntas anomalías se interpretaron, ya desde el siglo XIX europeo, como afectaciones patológicas de lo que el feminismo luego conceptualizó como *género* (la subjetividad modelada en torno a los referentes imaginarios de *hombre* o *mujer*), pero se denominaron, desde un inicio, como *patologías sexuales*. Volveremos sobre esto.

Por ahora hay que decir que el interés teórico de algunos feminismos, cercanos al pensamiento francés, en lo queer se debió a los intentos por explicar el funcionamiento del orden de género (patriarcado, androcracia) que, justamente, derivaban de las pistas antropológicas que trazaron autoras como Rubin, Ortner y Rosaldo en los años setenta. Esas pistas, nutridas por

² Serán voces gays las que se adueñarán del término, aunque son precisamente mujeres lesbianas quienes, queriendo hacerse oír en el concierto de la disidencia “sexual”, secuestrado por los hombres homosexuales blancos, eligieron denominarse a sí mismas *queer*, en lugar de *gay* (Sáez, 2004: 11).

los datos provenientes de la etnografía comparada, indicaban la necesidad de cuestionar el significado mismo de *mujer* a la luz de las muy distintas formas en que diversas sociedades entienden ese signifiicante. Para decirlo con más precisión: la mirada feminista sobre los sistemas de dominación masculino, revela que hay contenidos de dos tipos en la idea de mujer, uno, general, estructural, que aparece en las distintas sociedades y otro(s) variable(s) que cambia(n) según el contexto. La sistematización de esta idea (que expuse, en mis propios términos, en el apartado anterior) se revela decisiva en la construcción de la idea *género* como un concepto feminista.

Frente a toda la confusión conceptual, que sigue operando hoy en día alrededor de lo que encierra esta idea, es necesario decir que el pensamiento feminista que inaugura la teorización de lo queer, nos muestra la necesidad de distinguir niveles de configuración de la subjetividad que se hallan inextricablemente relacionados, pero no son idénticos: el del cuerpo sexuado, el de la expresión erótica y el del género (cf. Butler, 2008). Las diferencias entre estas tres dimensiones no se perciben detrás del concepto positivista *sexo*, aunque este concepto es un referente clave en la configuración de subjetividades y dispositivos de poder-saber fraguados en el contexto de la sociedad moderna. Esa idea de sexo nos habla, a la vez, de las características fisiológicas relacionas con la reproducción, de las formas de personalidad que se esperan en alguien según se aprecien sus genitales y de la manera en que una persona experimenta su erotismo, como si todo fuese la misma cosa. Tanto Butler como De Lauretis insisten en la necesidad teórico explicativa (que tiene una derivación política) de desagregar lo que el sexo oculta. Sin embargo, la mayor parte de los escritos contemporáneos que se asumen como parte del pensamiento queer (o cuir,³ para esos efectos), al igual que el campo militante

³ La elección de ese cambio ortográfico se ha extendido entre pensadorxs y activistas hispanohablantes en el Sur global, para indicar una crítica, un

del que ese pensamiento proviene, reproducen continuamente esta idea hegemónica, aglutinante, de *sexo*. Se habla ahí de disidencia *sexual*, se alude a la condición de las subjetividades que no cazan con la norma de género como *identidades sexuales* subversivas o prohibidas, sexualidades *marginales* o *transgresoras*; se critica entonces la heteronorma, el orden heterocentrado, se reflexiona sobre la heterosexualidad obligatoria como sustrato del patriarcado, hablando incluso de que representa el lugar del que “emanaban la mayoría de esos dispositivos de opresión” (Sáez, 2004: 98), etc.⁴ Se habla de una crítica a los feminismos que consideran a “la mujer” como único sujeto de la “política sexual” (Bourcier, 2002). Aunque es claro que esta comprensión del sexo como sinónimo/aglutinador del género, el deseo y la genitalidad, a la vez que como verdad última del sujeto, es especialmente problemática aquí, porque, justamente, la existencia misma de las subjetividades queer expresa la compleja relación de esos elementos, no reductible a la idea de sexo. No significa que en las subjetividades que responden menos incómodamente a la norma (como las cisheterosexuales) la relación sexo-género-deseo sea más tersa o menos compleja, sino que es más difícil ver ahí cómo opera, justamente porque nuestros imaginarios las normalizan. La progresiva multiplicidad de las subjetividades queer muestra en el nivel más concreto cómo opera el orden de género, en general, y cómo se manifiesta en el contexto tenso y contradictorio de las sociedades modernas, específicamente. En este último contexto,

diálogo y una reescritura de las propuestas anglo y francesas del fenómeno queer. Cf. Valencia, 2015; Torres Cruz y Moreno, 2021.

⁴ Desde luego, esta percepción, común a la disidencia queer, responde a la lógica del dispositivo de sexo-género que, como veremos, condensa en la idea de sexo tanto la norma como la patología. El vínculo sexo-personalidad-conducta se ilustra bien en esta cita de Krafft-Ebing: “Estas anomalías sexuales de los homosexuales entran en el campo de la psicopatología. Muy frecuentemente los lleva a cometer actos perversos, e incluso criminales” (cit. en Javier Sáez, 2004: 22).

esas subjetividades dan cuenta de la puesta en marcha de un proceso de deconstrucción social del género y de las resistencias tanto culturales como políticas a esa misma deconstrucción. Es decir, lo queer, como fenómeno social, expresa el carácter específico del orden de género en las sociedades occidentales modernas y sus áreas de influencia, de la manera que ensayaré exponer a continuación.

La compleja y abigarrada noción de *sexo* a la que aluden las ideas referidas en el párrafo anterior se construye como parte de un cambio epistémico, propio de la modernidad, que ha sido ya profusamente documentado. En tanto se trata de una noción claramente producida por el cientificismo, no hay *sexo* en otras sociedades. Esta realidad moderna crea una clínica, una patología, una estética, una ética, una política y, desde luego, unas subjetividades.

Lo que no se ha subrayado lo suficiente es que tal universo epistémico se genera, en gran medida, a causa de la reacción cultural conservadora en contra de la impresionante presencia del feminismo en la sociedad occidental del siglo XIX (*cf.* Sen-goopta, 2000). En su obra sobre la génesis del *sexo binario*, el historiador feminista de la ciencia Thomas Laqueur entiende como detonador de ese fenómeno la reacción conservadora contra los igualitarismos surgidos en el siglo XVII (*cf.* Laqueur, 1994). El autor documenta detalladamente la transformación que va operándose en los tratados médicos, anatómicos, embriológicos, etc., a medida que culturalmente se quiere refutar la revolución igualitarista. Esto habría conducido a que, ya para el siglo XIX, encontremos una cultura científica obsesionada con demostrar que las jerarquías son obra de la naturaleza, y que ningún ideal político podría desmontarlas.⁵

⁵ Siguiendo, en gran medida, la propuesta genealógica de Michel Foucault, y su tesis sobre la construcción del *sexo* como realidad social por el discurso médico-científico (y otros discursos expertos), la historiografía feminista de la ciencia detalla la producción de los imaginarios de *sexo-género* en la sociedad moderna. Ejemplos paradigmáticos de estos estudios los podemos

Como punta de lanza de esta idea, se erige la noción de desigualdad entre los géneros leída, de acuerdo con el nuevo lenguaje, como *diferencia sexual radical*. Esto implica: 1) imaginar la esencia de lo humano radicada en el sexo, en tanto referente de una naturaleza incontestable por la voluntad política; 2) la caracterización progresivamente detallada de esa verdad biológica, en términos dualistas incontrastables entre sí. Todo lo que afirma lo masculino, niega lo femenino, y viceversa. Lo que debemos subrayar aquí, es que ese particular discurso responde con obsesión y contundencia a una de las manifestaciones del igualitarismo ilustrado que no se destaca con la debida atención: el feminismo. Ese feminismo decimonónico cuya influencia era contestada desde todos los frentes: en la prensa, los cafés, los tratados pedagógicos, las arengas políticas, la novela, los pulpitos, y, progresivamente, los gabinetes médicos, las aulas universitarias, los tratados científicos.

El mayor impacto del movimiento se debe a la fuerza creciente del sufragismo, que, desde su inicio formal en 1848, no hizo sino multiplicar su presencia pública tanto en su lugar de origen, los Estados Unidos, como en Europa, Australia y Asia. El dispositivo de sexualidad, es, en sentido estricto, un dispositivo de género imaginario social, que lo híperregula y naturaliza, canonizando las identidades de la diferencia sexual radical: el hombre y la mujer cuyas definiciones están saturadas de contenidos. La lógica de esa respuesta cultural antifeminista y/o misógina, que sigue modelando nuestras concepciones culturales del sexo/género hasta el día de hoy, es defectuosa pero efectiva: se quiere contestar a la reivindicación de igualdad entre hombres y mujeres, que necesariamente tiene un carácter ético-prescriptivo, con una refutación pretendidamente descriptiva sobre la naturaleza, diferente y desigual, de los sexos. Es decir, la reivindicación feminista no exige una igualdad

hallar en Schiebinger (1993, 1999 y 2004); Sengoopta (2000); Meyerowitz (2002); Fausto-Sterling (2006); e, incluso, desde otra óptica, en Kessler (1998).

ontológica entre hombres y mujeres, sino una igualdad moral y política. Sus detractores, sin embargo, fingen no conocer la diferencia entre una idea descriptiva y una prescriptiva, al responder que no puede haber igualdad jurídica, moral ni política entre dos colectivos naturalmente diferentes y desiguales.⁶

Para ilustrar esta lógica, que remite a los siglos XX y XXI, podemos citar al biólogo reproductivo R. V. Short, quien en 1972 culminaría un artículo científico en el que describía la diferencia entre algunos caracteres sexuales femeninos y masculinos en términos de pasividad vs. actividad, primitivismo vs. evolución, materia vs. forma, afirmando:

En todos los sistemas que hemos considerado, el estado de ser masculino significa dominio; del cromosoma Y sobre el X, de la médula (de la gónada indiferente) sobre la corteza, del andrógeno sobre el estrógeno. Así que, en términos fisiológicos, no hay justificación para creer en la igualdad de los sexos; *Vive la différence!* (cit. en Fausto-Sterling, 1987: 66, en inglés en el original).

Esta reveladora cita muestra hasta qué punto la política de género diseña las nociones científicas del sexo. Médulas, hormonas, cromosomas masculinos que ejercen poder político, gobiernan, dominan a sus inferiores contrapartes femeninas. Ergo, nos dicen los (las y les) Short de este mundo, la igualdad política no es posible porque la naturaleza es desigual. Y no hay ley del universo que pueda ser torcida por la ingenua voluntad humana. Menos aún por la no-tan-humana voluntad feminista.

⁶ Esta lógica trucada contagia también a los revolucionarios que no ven defecto alguno en exigir igualdad para todos los hombres y protestar la imposible igualdad entre hombres y mujeres. En el primer caso, ellos no suponen que la igualdad implique indistinguibilidad. En el segundo, sí. Un caso paradigmático de este cinismo argumentativo fue el de Sylvain de Marechal, revolucionario francés del grupo de “Los iguales”, quien solo admitía igualdad entre los hombres, sin suponer que eso les fuera a convertir en un ejército de clones, pero la juzgaba imposible para las mujeres, a causa de su naturaleza inferior.

Para que esta reacción antifeminista prospere, tiene que afirmarse esa diferencia/desigualdad de manera radical. No puede haber confusión ni medias tintas. Es así como este dispositivo de género crea al imaginario denso y aparentemente monolítico del sexo. Las personas, sus cuerpos, sus almas, sus anhelos y sus mentes aparecerán progresivamente constreñidas por los determinantes de eso que emerge epistemológicamente como una verdad sexual, y esta última no podrá ser contestada o contradicha porque expresa la verdad de la naturaleza, descifrada y puesta al descubierto por la ciencia. Esa ciencia autoentronizada como vehículo único, prístino e inobjetable, para alcanzar, justamente, la Verdad.

Para negar radicalmente la ambigüedad en el género imaginario, y cerrar así la puerta a cualquier posible tufo de igualdad, esta apuesta cultural saturará de contenido los referentes sociales de hombre y mujer. La cantidad de atributos que se irán exigiendo para validar a alguien como uno u otra, fueron aumentando dramáticamente a lo largo del siglo XIX. Se distinguirán como masculinas o femeninas características tan intangibles como la preferencia por ciertos aromas o colores, el movimiento de las manos, la forma de sentarse, los gustos musicales o el apetito por ciertos alimentos. La sociedad de la diferencia sexual radical aprieta tanto el corsé de los géneros imaginarios sociales, que produce sin quererlo el efecto contrario al que busca conseguir: todo aquello que se escapa de esos apretados moldes, tiene que ir a parar a alguna parte. Nuestro dispositivo diseña estrategias diversas para perseguir y atrapar a esos géneros prófugos (hombres que aman el dulce, mujeres que quieren votar),⁷

⁷ Elijo a propósito estas fórmulas para subrayar algo que se pierde de vista cuando hablamos de este fenómeno en términos de sexo y no de género. Un hombre (macho humano) podía ser interpretado como uranista, invertido, homosexual o gay (dependiendo del momento histórico de la caracterización) por su afición a usar vestidos en la intimidad, aunque solo amara y deseara mujeres, pero también puede sospecharse una patología si una persona de sexo masculino ama cocinar y come ensaladas. De las feministas de su tiempo

y esas estrategias lejos de anularlos, detenerlos, controlarlos, les proveen los significantes necesarios para ingresar, si bien patologizados, en el universo de inteligibilidad del género.

Tales significantes, inicialmente creados en el seno del ámbito médico para atrapar las desviaciones de la norma sexual (en realidad, de género) van cambiando en la medida en que se persigue una nosología más precisa, pero, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, se van multiplicando en la medida en que las propias personas designadas por ellas, al construir comunidad identitaria y política, se las apropian, las resignifican y las diversifican. Hay un flujo epistemológico que va del nombre a la identidad y viceversa. Sin un significante para la presunta patología que escapa al género binario, este se sigue circunscribiendo a la oposición hombre/mujer. Cuando hay un nombre para algo distinto, aunque este haya sido originalmente producido para estigmatizar, se abre la posibilidad de inteligibilidad para subjetividades otras, que escapan al binomio normativo. La progresiva diversificación de identidades (ya en el siglo XX: loca, gay, bisexual, lesbiana —*butch*, *lether*, *fem*—, transexual, travesti, transgénero, trans*, etc.), en contra de lo que ciertas posiciones que se afirman feministas sostienen, va abriendo la puerta a la deconstrucción del género imaginario social e incluso afecta las claves mismas del género simbólico. Se puede percibir en muchas de estas identidades que la incomodidad respecto de los constrictivos límites que la sociedad de la diferencia sexual establece, les lleva a un tránsito complejo; a una búsqueda de (auto)reconocimiento que les hace migrar de una definición a otra en el intento de hallar el propio lugar de pertenencia (cf. Serret, 2015).

Un ejemplo de cómo opera este mecanismo lo encontramos en el estudio de Antoine Rodriguez sobre el tránsito de *la*

decía Otto Weininger que obviamente presentaban una patología sexual que denunciaba la anormal masculinización en su organismo, pues ninguna mujer normal podría querer tener derechos políticos (Sengoopta, 2000).

loca a la trans* en México. El autor nos dice sobre la figura mexicana de *la loca*, dominante en el imaginario a lo largo de la primera mitad del siglo XX, que ella está, al mismo tiempo, sujeta a una identidad disonante y abyecta, atribuida por la rígida estructura del sistema de género, y liberada del propio lastre genérico gracias a un proceso de subjetivación que pone en acto a través de su autoafirmación como sujeto *loca* (cf. Rodríguez, 2019: 24). A la vez, esa identidad se diversificará y dará lugar a otras formas de subjetivación en la medida en que la idea de lo trans encarna en el imaginario social mexicano.

¿Qué nos dice sobre el género imaginario social la pluralidad irreductible designada por lo queer/cuir? Desde las filas de un cierto feminismo, hoy se acusa a las mujeres trans* de reproducir el binarismo de género, al perseguir, algunas de ellas, en sus actuaciones identitarias, modelos convencionales de representación de las mujeres. Pero, ¿qué hay de cierto? Desde luego, lo sustantivo para el sistema androcático es, lo dijimos arriba, la definición de las mujeres como objetos transaccionales a través de cuyo intercambio los hombres construyen su relación social. Y, en la sociedad moderna, la definición específica de qué características tiene una mujer o un hombre, alcanza un increíble nivel de detalle. Comienza, desde luego, por la descripción detallada de un cuerpo masculino o femenino “normal”, es decir, ajustado a descripciones médicas que incluyen la determinación normativa del tamaño adecuado del pene, del clítoris, de los labios vaginales, de las mamas, etc. Entre los discursos acerca del uso es común el juicio de que determinada criatura tiene un pene demasiado pequeño para ser un hombre normal o un clítoris demasiado grande para ser una mujer adecuada. Como resultado siguen siendo muy frecuentes las recomendaciones de intervenir quirúrgicamente los cuerpos para ajustarlos a la norma del género. En este contexto, un hombre o una mujer trans, no importa si luchan o no por tener una apariencia determinada, con su sola existencia, y más allá de sus propósitos, quiebran radicalmente la regla del género ima-

ginario social, que exige la correspondencia estricta entre un muy específico cuerpo sexuado y una identidad de género. Y, por lo demás, una cierta orientación del deseo. Pero, además, este quiebre entre sexo y género introduce un factor decisivo en la disrupción del género tanto simbólico como imaginario, porque lo que hace a alguien mujer en el seno del orden androcrático, es su potencialidad para ser objeto de apropiación sexual por parte de los hombres, quienes, desde esa lógica, la usarán en relaciones de intercambio que fundan la relación social (patriarcal). El fenómeno queer desdibuja la coherencia de los pactos patriarcales. Torna borrosas las definiciones del género y, con ellas, las del propio sistema binario y excluyente de intelección del mundo y las personas.

En ese sentido, quise exponer sucintamente mi propuesta de desdoblar la idea de género en sus diversos niveles de intervención, para exponer lo que las narrativas y actuaciones de la comunidad trans* en México me permitieron comprender en los últimos 20 años. Que lo extraño, bizarro, desviado, inadecuado, chocante, excéntrico, descarriado, al ser vivido, encarnado, hablado, excretado, abyectado, reincorporado, vindicado, sufrido por todo tipo de prácticas subjetivantes, hace política, revoluciona, des-hace al género, tanto al simbólico como al social y al personal. La compleja irreductibilidad de estas personalidades, que performan con sus propias vidas una revuelta sin precedentes, me hace pensar en el reverso de aquella supuesta anécdota que pinta a Hegel expresando, ante el espectáculo del invasor ejército napoleónico en marcha: “¡He aquí al Espíritu Absoluto!” Nada que niegue más ese principio hegeliano como la marcha imparable de la marea cuir.

BIBLIOGRAFÍA

Bourcier, Marie Hélène. 2001. “Wittig la politique”. En Monique Wittig, *La pensée straight*. París: Balland.

- Bourcier, Marie Hélène. 2002. "Queer move/ments". *Mouvements*, 20: 37-43. DOI: [10.3917/mouv.020.0037](https://doi.org/10.3917/mouv.020.0037)
- Butler, Judith. 2008. *Cuerpos que importan. Sobre los límites, materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Fausto-Sterling, Anne. 1987. "Society Writes Biology/ Biology Constructs Gender". *Daedalus*, 116 (4): 61-76.
- Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Kessler, Suzanne. 1998. *Lessons from the Intersexed*. Nueva Brunswick: Rutgers University Press.
- Laqueur, Thomas. 1994. *La construcción del sexo. Desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974 [1956]. "La familia". En Claude Lévi-Strauss et al., *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, 7-49. Barcelona: Anagrama.
- Mead, Margaret. 1982 [1935]. *Sexo y temperamento*. Barcelona: Paidós.
- Meyerowitz, Joanne. 2002. *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rodriguez, Antoine. 2019. *Epistémographies trans**. *Folles et trans féminines dans les productions culturelles mexicaines contemporaines*, HDR, INEDIT. Brest: Universidad de Bretaña Occidental.
- Rubin, Gayle. 1986 [1975]. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, VIII (30): 95-145.
- Sáez, Javier. 2004. *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Schiebinger, Londa. 1993. *Natures Body: Gender in the Making of Modern Science*. Nueva Brunswick: Rutgers University Press.
- Schiebinger, Londa. 1999. *How Feminism Changed Science?* Cambridge: Harvard University Press.
- Schiebinger, Londa. 2004 [1989]. *¿Tiene sexo la mente?* Madrid: Cátedra.
- Sengoopta, Chandak. 2000. *Otto Weininger. Sex, Science and Self in Imperial Vienna*. Chicago: University of Chicago Press.

- Serret, Estela. 2006. *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. Oaxaca: Instituto de la Mujer Oaxaqueña.
- Serret, Estela. 2011. "Hacia una redefinición de las identidades de género". *GénEros*, 9: 71-98.
- Serret, Estela. 2015. "Desafiando al género. Expresiones subjetivas de la resistencia social". En *Identidad imaginaria: sexo, género y deseo*, 21-54. México: UAM-Azcapotzalco.
- Torres Cruz, César y Hortensia Moreno Esparza. 2021. "¿Teoría cuir en México? Apuntes sobre las tensiones conceptuales para los estudios sociológicos de la sexualidad". *Revista interdisciplinaria de estudios de género*, 7. DOI: <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v7i1.55>
- Valencia, Sayak. 2023. "Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal". En Fernando Lanzua y Raúl Carrasco (comps.), *Queer y cuir. Políticas de lo irreal*, 19-37. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro/ Fontamara.

¡¿INQUEERSICIONES ILUSTRADAS?!

LA TEORÍA QUEER Y SUS CRÍTICAS

Siobhan Guerrero

El debate público que existe en la actualidad en torno a la teoría queer es sin duda inusual. Esto es así ya que no suele ocurrir que una doctrina teórica nacida en el corazón de las humanidades termine por volverse un objeto de disputa en la esfera pública. Aún más inusual es el hecho de que tal teoría genere toda suerte de reacciones y descalificaciones, a las que les vienen asociadas intensas emociones cargadas de política. Como veremos en este ensayo, a la teoría queer se le acusa de irracional, anti-filosófica, posmoderna, anti-feminista e iliberal, por mencionar simplemente algunos de los calificativos con los que hoy se le describe.

Cabe señalar que muchas de las voces que se declaran detractoras de tal teoría lo hacen en defensa de una tradición humanista, a la que consideran heredera legítima de la Ilustración y condición necesaria para construir sociedades más justas. Esto último es importante, porque en principio dichas críticas no emanan de una visión que en algún sentido pudiéramos asociar con una derecha religiosa tradicionalista, sino que provienen de un sector que suele considerarse progresista —o que, al menos, se mira a sí mismo como progresista—.

Sin embargo, estas voces detractoras llevan a cabo una crítica que termina por exceder lo que usualmente se entiende por teoría queer, ya que la equiparan tanto con el transfeminismo como con muchos de los discursos de raigambre médica que se emplean para hacer inteligible la experiencia trans ante un conjunto de audiencias cisgénero —esto es, no trans— que

encuentran en la idea misma de una transición de género una suerte de imposibilidad incoherente. Tal es el caso, por ejemplo, del famoso tropo del cuerpo equivocado con el que muchas producciones culturales y muchas personas trans se explicaban a sí mismas ante una sociedad que las consideraba aberrantes.

Lo que delata esta crítica expansiva no es solamente un equívoco importante en lo que respecta a qué ha sido y qué es en la actualidad la teoría queer, sino que refleja una profunda ansiedad ante la posibilidad de que las certezas basadas en la razón estén ellas mismas en crisis. Delata, asimismo, una profunda incomodidad con la irrupción de formas de ser sujeto, que rompen también con esa idea de orden tan propia del siglo XVIII y que Foucault describiera en *Las palabras y las cosas* (1982); la razón taxonómica —de que no se nos olvide— fue consustancial al proyecto ilustrado tanto en aspectos vinculados al sexo como a la raza.

Dicho esto, lo que me interesa en el presente ensayo es dar respuesta a algunas de las críticas ya esbozadas. Me concentraré sobre todo en aquellas que son de corte filosófico y que acusan a la teoría queer de anti-filosófica, anti-feminista, iliberal, irracional y posmoderna. De manera general, mi estrategia consistirá en hacer una breve reconstrucción de algunos de los argumentos críticos esgrimidos por plumas españolas como Amelia Valcárcel o Fernando Savater. Atenderé básicamente a dos aspectos que de manera reiterada son señalados como problemáticos. Por un lado, están las acusaciones de irracionalidad que suelen motivar los calificativos de posmoderna, anti-feminista y anti-filosófica. Por otro lado, está un segundo conjunto de preocupaciones que, si bien tienen que ver de manera indirecta con la racionalidad —vía la noción de objetividad—, están mucho más claramente vinculadas con la aseveración de que la teoría queer sistemáticamente reniega de la materialidad del cuerpo sexuado.

Aclaro que mi objetivo no es defender la teoría queer de toda posible crítica, pues esto no me parece particularmente

sensato. Yo misma he expresado profundas reservas ante lo que hoy se presenta con esta etiqueta; sin embargo, considero que muchas de las críticas más comunes provienen no solo de un profundo desconocimiento de esta teoría, sino de una falta de interés ante un conjunto de tradiciones críticas de lo que solemos denominar como humanismo. En ese sentido, mi interés por contestar algunas críticas no emana de mi compromiso con la teoría queer en sí misma, sino de la importancia que tiene el llevar a cabo una evaluación profunda de los legados del humanismo.

A modo de nota biobibliográfica, me parece importante enunciar que yo no me considero una teórica queer, sino, en cualquier caso, una filósofa que reflexiona en torno a la vivencia trans y acerca del cuerpo, el género, el sexo y otros muchos temas que me atraviesan en la cotidianidad. La parte que más reivindico de la teoría queer es la menos conocida *ecología queer*,¹ a la cual considero no solamente más fecunda sino también mucho más cercana al nuevo materialismo feminista. Esto último es importante, porque es en este punto donde las críticas que yo misma he sostenido ante la teoría queer habrán de aparecer.

¹ La ecología queer surgió de la confluencia de tres campos de conocimiento; por un lado, del ecofeminismo queer, desarrollado originalmente por Greta Gaard a modo de crítica a los ecofeminismos mucho más esencialistas de los años 1970; por otro lado, del entronque de la ecocrítica poscolonial con discursos nacidos al interior de la biología evolutiva; y, por último, la ecología de la conducta, concretamente del trabajo de Joan Roughgarden, Bruce Bagemihl y otras personas interesadas en cuestionar los presupuestos cisheterosexistas que hasta hace un par de décadas llevaban a afirmar que todos los organismos no humanos estaban gobernados por imperativos reproductivistas. De la conjunción de estas tres áreas nació un abordaje queer que se enfoca en comprender y deconstruir los efectos de los mandatos cisheteronormativos que hoy en día se configuran al interior de los discursos ambientales y que han dando lugar al surgimiento de lo que actualmente se conoce como ecoheteronormatividades. Una introducción al tema puede encontrarse en Mercado Reyes y Guerrero Mc Manus (2020).

Sea como fuere, y antes de dar paso a la primera sección de este ensayo, quisiera solamente señalar que de manera irónica se acusa a quienes defienden la teoría queer de irracionales e intolerantes al punto de que hoy se emplea el término “inqueer-sición” para descalificar tanto a las y los teóricos de lo queer como a las personas trans —y aliadas— afirmando que han abdicado de la argumentación y de la deliberación pública. Quienes señalan esto, curiosamente, suelen entremezclar sus argumentos con: *i)* incitaciones a pánicos morales, *ii)* abiertos y contundentes malos entendidos de la teoría queer, *iii)* un profundo desconocimiento de la historia de los estudios LGBT, trans y queer y, finalmente, *iv)* una rotunda ignorancia de las críticas que, desde estos saberes, se han hecho del liberalismo (cf. Braidotti, 2022). Irónico es así encontrarnos con aparatos inquisidores que se afirman ilustrados, pero cuya praxis delata una falta de congruencia con respecto a lo que dicen defender.

EL CANON FEMINISTA: CRÍTICAS A LA TEORÍA QUEER

El 31 de octubre de 2022, la filósofa española Amelia Valcárcel publicaba un ensayo intitulado “Parodiar el pensamiento” en el diario español *El Mundo*. Dicho texto es representativo de un conjunto de posturas que se presentan a sí mismas como críticas de la teoría queer, aunque el alcance de tales críticas suele rebasar lo que académicamente se entiende por tal teoría y termina por incluir a un conjunto de conceptos vinculados, de una u otra forma, con las vidas de las personas trans.

En cualquier caso, en dicho ensayo Valcárcel descalifica a la teoría queer al considerarla irracionalista y anti-ilustrada, algo que en su opinión muestra que no solamente no forma parte del feminismo, sino que abiertamente entraña un conflicto con este, ya que el feminismo, según esta filósofa, es una doctrina política y filosófica nacida de la Ilustración y con una inherente vocación liberal.

Para Valcárcel, las ideas de la teoría queer pueden rastrear-se hasta los trabajos pioneros de Gayle Rubin y Carol Vance. Todas estas autoras, nos dice, son parte de un canon “gringo” que tiene como objetivo el desplazar a un recuento canónico del feminismo que justamente estaría vindicando el carácter ilustrado y liberal que ya hemos mencionado. En oposición al canon defendido por Valcárcel, la teoría queer entrañaría el abandono de la distinción entre sexo y género en favor de una visión que insiste en que el sistema sexo/género remite a una serie de elementos indisociables en los que no puede ya distinguirse entre el hecho biológico del sexo y la producción cultural del género. A esta filósofa dicha afirmación le resulta dogmática e incluso sostiene que Butler arriba a esta tesis sin que medie argumento alguno; Valcárcel insiste, en este sentido, en que la teoría queer es una mera producción cultural cuyo éxito se debe a la hegemonía cultural de los Estados Unidos, pero que, en sí misma, no posee ningún mérito filosófico.

Empero, esta autora también asocia la obra de Butler con el posestructuralismo francés, concretamente con Deleuze y Derrida, a quienes de igual manera considera filósofos cuyo éxito se debe únicamente a la creación de textos confusos y difusos en los que no hay una tesis argumentativamente sostenible. El riesgo que ve Valcárcel en esta forma de hacer filosofía es que conduce a la pérdida de la capacidad de incidencia política de los movimientos sociales. En este punto señala que la teoría queer, por ejemplo, nada dice de la historia de las leyes que criminalizaron la sodomía y que, en ese sentido, no es tampoco una postura aliada con el movimiento de liberación homosexual. Para ella, el feminismo es anatema a todo ello e incluso afirma que prácticamente no hay variación histórica a su interior en lo que respecta a sus compromisos ilustrados, racionalistas y emancipatorios. En resumen, Valcárcel reproduce en su ensayo las críticas que hace prácticamente cinco lustros realizara la filósofa Martha Nussbaum en su afamado ensayo *The Professor of Parody* (1999).

Otro célebre y triste ejemplo lo encontramos en una reciente columna de Fernando Savater (2022), que fue publicada por el diario español *El País* en febrero de ese año. En dicho espacio Savater pretende realizar una crítica tanto a la teoría queer como a algunas de sus representantes más conocidas, concretamente a Judith Butler y a Paul Preciado. Básicamente, Savater sostiene que la teoría queer es una forma extrema de constructivismo social que niega la existencia biológica de los “dos” sexos —hombres y mujeres— y que fomenta una retórica de inclusión en donde todo cabe, “menos la normalidad”. Savater atribuye a esta posición filosófica ser el origen del término “identidad de género”, así como de la narrativa de que hay personas —suponemos que habla de las personas trans— que nacen en el “cuerpo equivocado”. Según se afirma en ese mismo ensayo, estas ideas están propiciando lo que a Savater le parece una forma de abuso de menores, cuando se argumenta que existen infancias trans y que estas merecen dignidad y reconocimiento. Finalmente, este autor sostiene que la estrategia retórica de las personas partidarias de la teoría queer consiste en descalificar a sus contrincantes llamándoles transfobos/as sin que a ello le acompañe un argumento más acabado. En suma, para este filósofo la teoría queer nada tiene de filosófica y es, en cualquier caso, dogmática y posiblemente nociva.

En este punto, quizá vale la pena señalar lo que Pablo Caldera argumenta en su ensayo *No estamos locos. A propósito de la filosofía reaccionaria de Jean François Braunstein* (2021). En dicho texto, Caldera sostiene que las posturas filosóficas de personajes como Valcárcel o Savater tienen mucho en común con un sector de la *intelligentsia* francesa que ve en la teoría queer, y también en la bioética, la *simpoiesis* Harawayana o el transfeminismo, un claro embate al humanismo ilustrado. Pareciera, en este sentido, que tanto un sector de la intelectualidad francesa —p. ej., Jean François Braunstein, Michel Onfray, Jean Pierre Digart o Bérénice Levet— como de la española —p. ej., Fernando Savater o Amelia Valcárcel— encuentra en

todas estas apuestas filosóficas una amenaza a la forma en la que hemos concebido a la justicia, la razón, los derechos humanos y la noción misma de persona. Todos estos autores y autoras, por ende, defienden el antropocentrismo y el humanismo que, para autoras como Braidotti (2022) hoy está en crisis.

Para Jean François Braunstein, nos dice Caldera, la idea misma de la autodeterminación del género y del hecho de que el género no se base en el sexo le parece un absurdo que puede desembocar en identidades radicalmente fluidas; al filósofo francés le preocupa que ello entrañe la posibilidad de la disolución de la racionalidad. Al igual que en los casos anteriores, se sostiene aquí que la teoría queer entraña la negación de la materialidad y un compromiso con las formas de intervención medicalizada más atroces, equiparando de esta forma la obra de Butler con la praxis médica de autores como John Money; quienes coinciden con los argumentos retóricos que podemos encontrar en los movimientos anti-género de la así llamada nueva derecha anti-derechos (p. ej., Márquez y Laje, 2016).

Por último, y para concluir esta sección, quisiera mencionar que las posturas abanderadas por estas filósofas y filósofos no son privativas de cierto sector de las humanidades. También en el campo de la psicología se han visto obras que llevan a cabo esa misma defensa de la razón y de la universalidad a las que se considera bajo ataque (Errasti y Pérez Álvarez, 2022). Nuevamente el enemigo es esa teoría queer que va de la mano de la irracionalidad, la denegación de la materialidad y la defensa de las identidades trans.

LA ILUSTRACIÓN, LA RACIONALIDAD Y SUS TORCEDURAS

En esta sección voy a responder a algunas de las críticas anteriormente presentadas. Concretamente, deseo concentrarme en la aseveración que sostiene que la teoría queer entraña un irracionalismo y que a causa de esto es que estamos ante una

postura anti-ilustrada, anti-feminista, anti-filosófica e iliberal. Lo que buscaré argumentar es que, contrario a lo que sostienen sus detractores, la teoría queer es parte de un linaje filosófico notable que paradójicamente tiene sus orígenes en la Ilustración. Empero, hay en esta teoría una fuerte crítica acerca del papel que la razón ha jugado en la modernidad, lo que en términos prácticos se traduce en un distanciamiento del humanismo y el liberalismo filosófico. Desde luego, esta toma de distancia es comprensible en un contexto como el actual, en el que es cada vez más claro el enorme costo humano que ha entrañado el colonialismo.

Empecemos, pues, por ofrecer una caracterización mínima de lo que en este ensayo estamos entendiendo por teoría queer. En primer lugar, me parece importante esclarecer lo que esta teoría NO es. Así, ni la teoría queer es co-extensa con el transfeminismo ni tampoco se traslapa con los discursos médicos/sexológicos en torno al cuerpo sexuado. Este punto podría parecer obvio, pero, como quedó claro en la sección anterior, muchos de los críticos de esta postura filosófica simplemente no parecen tener en claro de qué se habla cuando se alude a la teoría queer.

En lo que respecta al transfeminismo, es importante insistir en que es un error común equiparar transfeminismo y teoría queer; de hecho, ello refleja una enorme falta de conocimiento de la genealogía del pensamiento transfeminista. Los transfeminismos son múltiples y exhiben una enorme diversidad de influencias en función de la época y lugar desde el cual se elaboran.² Es verdad que hay autorxs en quienes el transfeminismo y la teoría queer se han combinado —notablemente en la obra de Paul Preciado y en menor medida en la obra de Jack Halberstam—; sin embargo, la primera generación de autoras transfeministas —Sandy Stone, Susan Stryker, Kate Bornstein,

² Un libro recomendable para quien tenga interés en conocer una selección de algunos de los primeros textos abiertamente transfeministas es el coordinado por Pol Galofre y Miquel Missé (2015).

Leslie Feinberg, etc.— de ninguna manera puede ser subsumida como parte de la teoría queer, pues sus influencias son muy distintas. Por ejemplo, Leslie Feinberg está mucho más cerca del marxismo y de los activismos antibélicos, mientras que Sandy Stone está claramente influenciada por Donna Haraway. Hay incluso autoras transfeministas que abiertamente rechazan las tesis de la teoría queer (p. ej., Serrano, 2016).

Por otro lado, equiparar a la teoría queer con el discurso médico/sexológico de John Money es de igual manera un desatino. Ello pasa por alto el hecho de que la propia Judith Butler ha sido muy crítica de los trabajos de este médico (Butler, 2013). Para colmo, y como se verá más adelante, ninguno de los ejes analíticos de la propia Butler proviene de la obra de John Money e incluso podemos afirmar que el objetivo de esta filósofa ha consistido en dismantelar los presupuestos normativos que subyacían a la práctica sexológica de personajes como Robert Stoller o el propio John Money.

Ahora bien, una descripción positiva de lo que la teoría queer sí es, probablemente excede los alcances de este texto, aunque podríamos ofrecer un conjunto de tesis mínimas que, sin duda, son características de esta postura filosófica. La primera de estas tiene que ver con algo que los críticos identifican correctamente, a saber, que la teoría queer entraña una relación mucho más compleja entre sexo y género. La filósofa Ásta Sveinsdóttir (2011) afirma en este sentido que la teoría queer, así como otros feminismos de la tercera ola, se caracteriza por un abandono de la tesis de la estabilidad metafísica del sexo. Esto implica que, a diferencia de lo que solían sostener los feminismos de la segunda ola, en los que se asumía que el sexo estaba dado por la biología mientras que el género estaba socialmente construido, en la tercera ola se rechaza que el sexo pueda simplemente asumirse como dado y se le considera igualmente construido.

La propia Sveinsdóttir ha intentado emplear una terminología proveniente de la metafísica analítica para elaborar

cuidadosamente este punto. De hecho, la idea de que la teoría queer implica una ruptura con la tesis de la estabilidad metafísica del sexo no es algo que afirme Judith Butler, al menos no empleando esa expresión. Sin embargo, esta autora sí rechaza el sexo natural, transhistórico y, por ende, metafísicamente estable; lo cual implica rechazar un supuesto muy extendido, a saber, que la forma de delimitar y comprender al sexo sea invariante entre diversas culturas. Para Butler lo anterior es insostenible y no presta atención al hecho de que las fronteras entre los sexos están ya condicionadas por la forma en la que entendemos a los géneros. En palabras de Sveinsdóttir:

Asociado a la afirmación de que la categoría de sexo es un ideal regulativo viene la reflexión de qué es lo que está presupuesto en el hecho de afirmar que alguien es de cierto sexo. En el caso de los seguidores de Beauvoir, decir que S [un Sujeto] es de sexo femenino consiste en afirmar un hecho, describir cómo es (una parte del) mundo. No así para Butler. Quizá podamos retener la idea de que algo se afirma en su punto de vista, pero solo si permitimos cierta ambigüedad en la palabra “afirmación”, un sentido a la vez descriptivo y prescriptivo. Afirmar en el sentido prescriptivo que S es de sexo femenino es llevar a cabo cierto acto de habla, el cual expresa el compromiso —ya sea personal o comunitario— de que S es de sexo femenino y debe ser considerado como tal (Sveinsdóttir, 2011: 53).³

Como he sostenido en otros textos, para Sveinsdóttir la posición butleriana entraña una fuerte ruptura con el feminismo de la segunda ola, gracias a la influencia de J. L. Austin y Jacques Derrida (Guerrero Mc Manus, 2020). Curiosamente, es a causa de esto el que dicha filósofa considera que Butler es, en cierto sentido, una filósofa neokantiana y no una constructivista

³ Todas las traducciones son mías.

social radical. Si bien esto puede resultar contraintuitivo, Sveinsdóttir considera que esta comparación no es descabellada por la siguiente razón:

Sin embargo, yo considero que la analogía kantiana nos ayuda a situar la posición de Butler dentro del paisaje ontológico entre de Beauvoir y un constructivista lingüístico radical. Recordemos que la relación en el recuento de Butler es entre el sexo y el género. En vez de que el sexo sea una categoría natural y el género sea el significado social del sexo, el sexo sería en realidad una categoría generizada postulada por nosotros y afirmada como natural de tal forma que nos auxilie a perpetuar de forma mucho más eficiente el juego del género. Las categorías de género, por el contrario, son roles o ideales constitutivos del juego de género mismo (Sveinsdóttir, 2011: 57).

Así, bajo esta interpretación el cuerpo biológico termina por ocupar la posición del noúmeno kantiano de tal manera que la posibilidad misma de conocerlo “en sí mismo” resulta ingenua, pues todo acto encaminado a ganar acceso epistémico al cuerpo necesita emplear categorías que presuponen ya ciertas lógicas de género. Si esto es así, entonces el cuerpo sexuado es ante todo propio del orden de los fenómenos y está inherentemente atado a los aparatos conceptuales y las prácticas, por lo tanto, que filósofos como Karen Barad defiendan desde el nuevo materialismo feminista el hecho de que las fronteras del cuerpo son una consecuencia del modo en el cual intervenimos e intra-actuamos con la materia— (Barad, 2007).

De igual manera, el cuerpo sexuado *qua* fenómeno no puede ser considerado como un invariante histórico, pues tanto los conceptos como las prácticas sociales que empleamos para comprenderlo exhiben una muy fuerte historicidad. Es justo por ello que Sveinsdóttir sostiene que las categorías sexuales son esencialmente ideales regulativos que organizan la vida

social, psíquica y material a la manera de normas y no de meros hechos. Como se verá en la próxima sección, esto es particularmente relevante si nos interesa entender las dimensiones fenomenológicas y deseantes del cuerpo sexuado.

En cualquier caso, lo que he querido ilustrar con el argumento anterior es que la teoría queer sería en cierto sentido heredera de una tradición kantiana que no únicamente nació en el siglo XVIII, sino que se considera uno de los ejemplos por antonomasia de lo que fue el pensamiento ilustrado. Lo anterior deja también en evidencia que, contrario a lo que sostienen sus detractores, la teoría queer sí posee una genealogía filosófica muy compleja.

Estos puntos pueden, de hecho, robustecerse si atendemos a lo que sostienen Rosa y colaboradores (Rosa, Henning y Bueno, 2021), cuando exploran las coincidencias y desencuentros entre la teoría crítica y el nuevo materialismo. Acertadamente, señalan que la teoría crítica suele desconfiar de la noción de naturaleza, pues esta se emplea de modo frecuente para encubrir el carácter ideológico de ciertas construcciones culturales. Para ellos, el afán anti-dicotómico propio del nuevo materialismo pasa por alto que, al hacer un llamado a dejar atrás la distinción entre naturaleza *vs.* cultura, lo que puede terminar ocurriendo es que abdicuemos del sano ejercicio de mirar con recelo todo aquello que se presenta como natural y nos entreguemos únicamente a una celebración de la superación de las dicotomías que termine por sucumbir a los relatos de las ciencias naturales y sea, por ende, incapaz de llevar a cabo una labor crítica y deconstructiva como lo requiere una práctica emancipadora.

Si bien ellos no tienen únicamente en mente a Judith Butler o a la teoría queer, su argumento podría movilizarse en defensa tanto de la teórica como de su obra, ya que podría sostenerse que la razón por la cual Butler desconfía de la idea de un cuerpo natural es estructuralmente la misma que señalan Rosa y colaboradores, esto es, que el calificativo de natural esconda

el carácter ideológico de ciertas corporalidades cuya historicidad y producción cultural quedan de este modo invisibilizadas. Bajo esta óptica resultaría desaconsejable exigirle a Butler o a la teoría queer el dejar de lado su afán deconstructivo en favor de una nueva actitud “co-productivista” con las propias ciencias naturales. No olvidemos, como bien nos recuerdan Rosa y colaboradores, que las distinciones conceptuales han sido fundamentales para la teoría crítica ya que han sido estas las que han permitido crear aparatos analíticos orientados a comprender las muy diversas formas en las cuales pueden ocurrir la opresión, la explotación o la violencia. Si esto es así, entonces el proyecto butleriano no estaría radicalmente incompleto al dejar de lado los discursos de las ciencias, sino que en ello revelaría su filiación con la mismísima teoría crítica.

Nuevamente, bajo esta mirada la obra de Butler sería parte de una genealogía crítica cuyos orígenes se remontan a Kant y en la cual la noción misma de crítica debe entenderse como una indagatoria acerca de los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento. Leída así, la obra de Butler no sería neokantiana únicamente por la relación entre categorías y corporalidad, sino porque tal relación señala justamente el hecho de que nuestro conocimiento del cuerpo tiene como condición de posibilidad —pero también como límite— al conjunto de categorías epistémicas que nos permiten ganar acceso epistémico a este al situarlo dentro de ciertos marcos de inteligibilidad.

Todo lo dicho refutaría una vez más las descalificaciones que describen a la teoría queer como anti-ilustrada, anti-filosófica e irracional. Por el contrario, lo que veríamos es a la razón siendo prudente y consciente de sus propios límites y sus propias condiciones de posibilidad. Ahora bien, hay claramente una ruptura innegable entre la teoría queer y los racionalismos ilustrados más canónicos. Esto queda particularmente claro en dos aspectos adicionales de esta teoría que están vinculados con las herencias posestructuralistas que también encarna y que podríamos caracterizar como una toma de distancia del

humanismo. Me refiero, en primer lugar, al rechazo de la tesis del agente epistémico como un agente epistémico transparente ante sí mismo y con pleno acceso a todos sus procesos cognitivos. Aquí, sin duda, el psicoanálisis juega un papel central en la teoría queer y opera como una anti-epistemología, pues constantemente nos recuerda que nadie tiene un acceso epistémico pleno a la totalidad de sus procesos cognitivos. Ello implica una toma de distancia con el humanismo clásico que justamente ensalzaba la racionalidad humana como rasgo paradigmáticamente humano.

Por otro lado, y como segundo elemento de distanciamiento, la teoría queer pone en jaque a esa razón taxonómica que mencionamos anteriormente y que Foucault describiera con enorme detalle en *Las palabras y las cosas* (1982). Justamente lo que a los críticos de la teoría queer les aparece como irracionalista es el hecho de que esta teoría rompa con aquellos elementos del proyecto ilustrado que estuvieron más cercanamente imbricados con los proyectos coloniales europeos.

En este punto resulta relevante aquel libro de Thomas McCarthy intitulado *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (2009), en el que deja en evidencia el hecho de que la Ilustración y el propio proyecto kantiano construyeron un ordenamiento a una misma vez político y ontológico que fue consustancial a la expansión colonial europea, pues no solamente la justificó, sino que ayudó a la administración misma de un nuevo mundo repleto de recursos a extraer y personas que gobernar. Como nos recuerda McCarthy, las ideas en torno a la naturaleza humana —raza y género— legitimaron un orden político e incluso racionalizaron al racismo en su forma extrema: el esclavismo. El propio Kant, por ejemplo, intentó conciliar ideas universalistas en torno a la justicia y la dignidad, por un lado, con una mirada abiertamente racista en la que se afirmaba que las razas no blancas necesitaban de la tutela de la raza blanca para que así toda la humanidad alcanzara su máximo potencial. Estas ideas estuvieron sostenidas sobre

los mismos discursos naturalizados que construyeron una idea universal de una naturaleza humana que a una misma vez prometía universalidad y unidad mientras que, por otro lado, establecía diferencias que postulaban como naturales y de las que se servía para edificar un ordenamiento jerárquico y opresivo.

En este punto cabe aclarar que, si bien la teoría queer en sus formulaciones iniciales fue criticada por prestarle poca atención a la variación histórica de las formas de habitar el cuerpo sexuado (Floyd, 2009), en desarrollos posteriores se ha visto su potencial crítico y abiertamente decolonial (Valencia Triana, 2014). Menciono esto porque justamente el desagrado que encuentran sus críticos contemporáneos —y que los lleva a descalificar a esta teoría al etiquetarla de irracionalista— revela precisamente cómo el canon que defienden, es decir, el canon feminista liberal e ilustrado, está él mismo construido sobre cimientos coloniales que hoy están en crisis. Así, sus críticas no son exactamente una defensa de la universidad y de la razón, sino de la arquitectura de un proyecto colonial al que se rehúsan a dejar atrás.

Dicho esto, en la siguiente sección quiero concentrarme en la otra gran crítica que suele dirigirse a la teoría queer: la supuesta denegación de la materialidad del cuerpo sexuado.

LA MATERIALIDAD EN DISPUTA

Como señalé al inicio del texto, uno de los tópicos por los que más se ha criticado a la teoría queer es justamente la cuestión de la materialidad, y de si dicha teoría implica en algún sentido la denegación de esta. Antes de entrar en esta discusión vale la pena aclarar que el término “materialidad” no posee un significado unívoco. Esto último no es menor, ya que la aseveración de que la teoría queer entraña la denegación de la materialidad es algo que no puede dirimirse si no se especifica claramente de qué estamos hablando.

Una primera aproximación para especificar algunos de los múltiples sentidos que puede tener el término “materialidad”, puede encontrarse en la forma en que los nuevos materialismos feministas distinguen entre: *i)* una materialidad que remite a un cuerpo causalmente estructurado, *ii)* un cuerpo como anclaje de un sujeto tal como lo describe la fenomenología y, finalmente, *iii)* el cuerpo embebido en relaciones productivas que lo van configurando en función del contexto social y económico en el que está situado (Guerrero y Muñoz, 2018).

Como espero resulte claro, ninguna de estas nociones de materia puede subsumirse en las otras y todas ellas son relevantes para comprender una experiencia anclada en la corporalidad. En el texto *Ontopolíticas del cuerpo trans* Leah Muñoz y una servidora intentamos justamente ofrecer una caracterización del cuerpo que atendiera a estos tres sentidos de materia (Guerrero y Muñoz, 2018); en dicho ensayo describimos al cuerpo como materia históricamente organizada.

Empero, tal recuento desdoblaba tanto la noción de materia como la noción de historia/tiempo para dejar en claro que en el cuerpo confluyen al menos estos tres sentidos de materia y, de igual manera, tres temporalidades distintas; es menester señalar que no sosteníamos que a cada noción de materia le correspondiera un tipo de temporalidad ya que, si bien proponíamos distinguir entre: *a)* los tiempos individuales, *b)* los tiempos sociales y *c)* los tiempos evolutivos, no suponíamos que el tiempo individual estuviera únicamente vinculado con una acepción fenomenológica de la materia y desde luego que tampoco creíamos que el tiempo social estuviese asociado al materialismo como este ha sido entendido en el marxismo. Es decir, nuestra propuesta consistía únicamente en enfatizar que el cuerpo, en tanto materia históricamente organizada, es a una misma vez estructura causal, experiencia fenoménica y contexto social y que estos tres aspectos exhiben los efectos de procesos que ocurren en al menos tres escalas temporales distintas que ya han sido mencionadas.

Ahora bien, una defensa más detallada de estas acepciones del término “materia” —y también del término “materialismo”— requiere prestar atención a la historia de las ciencias biológicas, del marxismo y de la filosofía. Así, por ejemplo, la idea de que el término *materialismo*, y, por consiguiente, la idea de materia, remite a la existencia de una estructura causal en la que no existen ni fuerzas ni entidades suprafísicas, es algo que se corrobora si atendemos a cómo se emplearon estos términos para tomar distancia de concepciones vitalistas en torno a los seres vivos y en las cuales se invocaban fuerzas vitales suprafísicas para explicar las propiedades de los organismos vivientes (Nicholson, 2012). Esta noción de materia es la que sigue siendo particularmente relevante en las ciencias biológicas y biomédicas y es la que presuntamente la teoría queer no recupera. Dicha noción alude a un cuerpo objetivado —comprendido como un objeto natural— en el cual se dejan de lado los aspectos sociales y subjetivos para favorecer un abordaje que lo reduce a un mero soma (Guerrero Mc Manus, 2012).

Paradójicamente, la noción de *materia* que hoy poseen los nuevos materialismos no es únicamente heredera de esta concepción más bien somática. Incluso podríamos afirmar que en este nuevo enfoque confluyen posturas que hasta hace un siglo estaban en plena oposición. Esto es particularmente claro si atendemos a la defensa que esta nueva corriente hace de la agencialidad de la materia, noción en cierto sentido heredera del vitalismo. Esto último implica que el nuevo materialismo feminista reconoce que la materia tiene estructura causal, pero no la reduce a un proceso determinista y meramente reactivo. Al contrario, el énfasis en la agencia muestra que tratan de reunirse diferentes hebras en torno a cómo se ha comprendido el término *materia*.

Curiosamente, estas filiaciones pueden también rastrearse si atendemos a la influencia de la fenomenología. Como sostenía hace unos cuantos párrafos, al menos una de las nociones de

materia está vinculada a la idea de que el cuerpo es el asiento de un sujeto material y corpóreo que experimenta un mundo. Esta noción de cuerpo está presente en la corriente fenomenológica, pero algo que suele ignorarse es que dicha corriente estuvo a su vez muy influenciada por la obra del biólogo Jakob von Uexküll, quien fue el autor del afamado concepto de *umwelt*. Si menciono a este autor es precisamente porque él estaba interesado en tomar distancia de una comprensión mecanicista y determinista de los organismos. Von Uexküll no era un vitalista, pero tampoco era cercano al materialismo de corte somático al que consideraba reductivo e incapaz de recuperar la experiencia que es posibilitada por la dimensión material del cuerpo, pero sin que ello admita una reducción a meros mecanismos (Buchanan, 2008).

Claro está, tampoco la noción de materialismo que maneja el marxismo es idéntica a las anteriores Meißner (2016), y esta sin duda ha puesto un mayor énfasis en la dimensión social y productiva en la que se crean los sujetos. Todo esto viene al caso porque no es trivial preguntarse cuál es la noción de materia y de materialismo que supuestamente deja fuera la teoría queer.

Yo me atrevería a sugerir que, si tomamos la clasificación ofrecida antes, podríamos avanzar la siguiente lectura. La teoría queer nació siendo particularmente cercana a una noción de materia más bien cercana a la fenomenología y a la tradición que aquí hemos asociado a Von Uexküll. Hay sin duda una visión en torno al cuerpo en la cual este está siendo inscrito por las normas citacionales que constituyen al sujeto y que Butler ha denominado como performatividad. Ahora bien, podría parecer que por ello la teoría queer deja de lado a las otras dos nociones de materia y de materialismo. Aquí, sin embargo, valdría la pena hacer dos precisiones. Por un lado, la teoría queer no es co-extensa con la obra de Butler, y autorxs posteriores, como Kevin Floyd (2009), sí buscaron incorporar las intuiciones del marxismo a la teoría queer, dando así lugar a lo que ahora se conoce como el marxismo queer.

Algo parecido puede decirse de la noción de materia mucho más vinculada a la estructura causal y que la ecología queer incorpora como parte de su repertorio conceptual (Mercado Reyes y Guerrero Mc Manus, 2020). Como decía al inicio de este texto, esta rama de la teoría queer tiene profundas afinidades con el nuevo materialismo, justamente por el interés que tiene en atender a la forma en la cual las sexualidades no humanas exhiben también conductas atéticas o hipertéticas, es decir, sin función o excediendo al ámbito de la reproducción. Esto ha llevado a esta rama de la teoría queer a tomar distancia de la apuesta inicial de Butler y retomar nociones de materia que reconocen su historia evolutiva y ecológica y su estructura causal sin caer por ello en un determinismo.

En cualquier caso, toda esta genealogía sirve para hacer un punto más bien sencillo. A saber, que la noción de materia y de materialismo no es unívoca y que históricamente ha habido disputas acerca de cómo entender estos términos en relación con los seres vivos, en especial los seres humanos. Sin duda que las primeras formulaciones de la teoría queer son más bien cercanas a una tradición fenomenológica. Esto no es sorprendente si atendemos a lo dicho en la sección anterior, ya que la concepción fenomenológica —y el propio Von Uexküll— se opuso a una lectura meramente mecánica del cuerpo. La teoría queer, en tanto doblemente heredera del kantismo, toma distancia de concepciones mecanicistas y naturalizadas en torno al cuerpo sexuado en favor de nociones fenomenológicas en las cuales la experiencia vivida es preponderante. Esto es comprensible, aunque muy probablemente tiene también una serie de costos. Si bien a título personal considero que los nuevos materialismos feministas y la ecología queer ejemplifican las ventajas de incorporar una noción más sofisticada de materia, creo que resulta simplista afirmar que no hay ninguna noción de materia en la teoría queer. Peor todavía, afirmar esto demuestra un profundo desconocimiento de la historia de todos

estos términos y de las disputas que por siglos se han dado al interior de estas discusiones filosóficas.

CONCLUSIONES: ¿QUIÉN LE TEME A LA TEORÍA QUEER?

Quisiera concluir este ensayo recapitulando algunos de los puntos centrales que he buscado defender. En contra de quienes consideran que la teoría queer es anti-feminista, anti-filosófica, irracionalista y anti-ilustrada, yo he defendido que la teoría queer es, de hecho, heredera de un pensamiento ilustrado. Empero, tal teoría recupera únicamente los aspectos críticos —en sentido kantiano— y emancipadores del proyecto ilustrado, mientras que intenta dejar de lado algunas de las complicidades colonialistas de carácter ontopolítico que de igual manera estuvieron presentes en el pensamiento dieciochesco. Enfatizo aquí que, en cualquier caso, la teoría queer intenta romper con ese legado colonialista porque dicha ruptura es todavía incipiente, pues tanto la producción académica queer como la propia práctica política queer han terminado claramente insertas dentro de lógicas neocoloniales.

Mi defensa, como espero resulte claro, no implica ni un compromiso irrestricto con tal teoría ni tampoco el hecho de que yo me asuma como una teórica queer. Como también lo he señalado, si bien considero que hay algunos buenos argumentos para no entregarnos por entero al entusiasmo que hoy producen los nuevos materialismos feministas, sí creo que es un error desatender los diversos sentidos de materia, incluso si ello se hace con la intención de no abandonar los esfuerzos críticos y deconstructivos que buscan denunciar el carácter ideológico de diversas formas de entender al cuerpo sexuado.

En ese sentido, me parece que las críticas a la teoría queer no pueden emanar de una previa caricaturización de dicha teoría cuya intención no es encontrar mejores formas de pensar acerca del cuerpo sexuado, sino tristemente el preservar un

canon y un orden geopolítico dentro de las academias y de los movimientos sociales que es heredero de los legados coloniales. Quienes hoy le temen a la teoría queer intentan disfrazar sus críticas apelando a la defensa de la razón y de la filosofía. Sin embargo, estas mismas personas desatienden la propia historia de la filosofía y la forma en la que se ha ido desmontado esa razón mitificada que fue cómplice de los ordenamientos ontopolíticos que universalizaron no únicamente el racismo sino también una mirada patológica en torno a las sexualidades y corporalidades diferentes (Martel, 2013).

Se quejan esas mismas voces de un pensamiento único que no admite disensos, pero en su praxis lo que revelen es un profundo desinterés por comprender la evolución y los múltiples derroteros de la teoría queer. Al unidimensionalizarla y desatender a la complejidad de la misma, al reducir a las personas partidarias de tal teoría a meras fanáticas, terminan justamente por confirmar los temores de que una buena parte del racionalismo sigue sin prestar atención a la historia de sus propios excesos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway*. Durham: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi. 2022. *Posthuman Feminism*. Nueva York: Polity Press.
- Buchanan, Brett. 2008. *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Nueva York: Suny Press.
- Butler, Judith. 2013. “Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad”. *Debate Feminista*, 47: 3-21.
- Caldera, Pablo. 2021. “No estamos locos. A propósito de la filosofía reaccionaria de Jean François Braunstein”. *Contexto*

- y Acción, 9 de octubre. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20211001/Culturas/37475/Jean-Fran%C3%A7ois-Braunstein-filosofia-reaccion-transexcluyente-teoria-queer-animalismo-bioetica.htm>
- Errasti, José y Marino Pérez Álvarez. 2022. *Nadie nace en un cuerpo equivocado*. Madrid: Deusto.
- Floyd, Kevin. 2009. *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel. 1982. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Galofre, Pol y Miquel Missé. 2015. *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*. Madrid: Egales.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan. 2012. “Las bases neuroendocrinas de la homosexualidad y la atomización mecanística del cuerpo”. En Rodrigo Parrini (comp.), *Los archivos del cuerpo: ¿cómo estudiar el cuerpo?*, 173-210. México: PUEG-UNAM.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan. 2020. “Hacia una nueva metafísica del género”. *Debate Feminista*, 60: 48-74.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan y Leah Muñoz. 2018. “Ontopolíticas del cuerpo trans: controversia, historia e identidad”. En Lucía Raphael de la Madrid y Antonio Gómez Cíntora (coords.), *Diálogos diversos para más mundos posibles*, 71-94. México: IIL-UNAM.
- Meißner, Hanna. 2016. “New Material Feminisms and Historical Materialism: A diffractive Reading of Two (Ostensibly) Unrelated Perspectives”. En Victoria Pitts-Taylor (ed.), *Mattering: Feminism, Science, and Materialism*, 43-57. Nueva York, New York University Press.
- Márquez, Nicolás y Agustín Laje. 2016. *El libro negro de la nueva izquierda*. Buenos Aires: Grupo Unión.
- Martel, Frederic. 2013. *Global gay: cómo la revolución gay está cambiando el mundo*. México: Taurus.
- McCarthy, Thomas. 2009. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Londres: Cambridge University Press.

- Mercado Reyes, Agustín y Siobhan Guerrero Mc Manus. 2020. *Fragmentos: cuatro ensayos de pensamiento ambiental*. México: CEIICH-UNAM.
- Nicholson, Daniel J. 2012. "The Concept of Mechanism in Biology". *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43 (1): 152-163.
- Nussbaum, Martha. 1999. "The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler". *The New Republic*, 22: 37-45.
- Savater, Fernando. 2022. "Equívocos". *El País*, 12 de febrero. Disponible en: <https://paralalibertad.org/equivocos/>
- Serano, Julia. 2016. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Londres: Hachette.
- Sveinsdóttir, Ásta K. 2011. "The Metaphysics of Sex and Gender". *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, 6: 47-65.
- Rosa, Harmut, Christoph Henning y Arthur Bueno. 2021. "Introduction: Critical Theory and New Materialisms-fit, Strain or Contradiction? En *Critical Theory and New Materialisms*, 1-16. Nueva York: Routledge.
- Valcárcel, Amelia. 2022. "Parodiar el pensamiento". *El Mundo*, 31 de octubre. Disponible en: <https://www.elmundo.es/opinion/2022/10/31/635e9adde4d4d87f068b45d8.html>
- Valencia Triana, Sayak. 2014. "Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo". *Universitas Humanística*, 78: 65-88.

EL CUERPO SEXUADO EN DISPUTA

Leah Muñoz

INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar este texto hablando desde la coyuntura. El día de ayer¹ se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) el foro titulado “Aclaraciones necesarias sobre las categorías *sexo* y *género*” en el que se dieron cita teóricas, abogadas y políticas feministas de México, Costa Rica y España,² para promover un discurso en el que se señala que la teoría queer y las personas trans hemos hecho una distorsión de las categorías de *sexo* y *género*. Se ha dicho que actualmente la comprensión de la realidad material del sexo y el cuerpo sexuado se encuentra amenazada por el uso extendido que en los últimos años ha ganado la categoría *género*.

Desde esta perspectiva, el sexo se plantea como opuesto al género, en donde el primero es considerado real y objetivo, mientras que el segundo es ideológico y subjetivo. Se dice que el primero es epistémicamente transparente y autoevidente, anclado en la ciencia, mientras que el segundo en la cultura, la ideología y la ignorancia. El primero sería universal, fijo e

¹ Este texto se basa en la ponencia presentada el viernes 25 de marzo de 2022 en el Coloquio “Teoría queer en México”, realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana.

² Las participantes de este conversatorio fueron la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, la abogada Andrea Medina, la investigadora y comunicóloga Aimée Vega Montiel, la exsenadora mexicana Angélica de la Peña, la filósofa española Amelia Valcárcel, y la abogada Alda Facio de Costa Rica.

inmutable, mientras que el segundo admitiría variaciones desde la cultura y los contextos.

La importancia de hacer estas “aclaraciones necesarias” acerca del sexo y el género, de acuerdo con estas voces, se debe a que son categorías que hoy en día guían las políticas públicas, por lo que la elección de una u otra tendría implicaciones distintas para la sociedad. Por ejemplo, desde esta postura se suele decir que si el género desplaza a la categoría de sexo entonces la política no estaría siendo orientada a las necesidades materiales de los cuerpos sino a los caprichos ideológicos y subjetivos de los individuos. La consecuencia de esto, suele decirse, es que se estaría contribuyendo a borrar a las mujeres al no generar políticas basadas en la realidad material de sus cuerpos sexuados, de modo que otros cuerpos, en específico los cuerpos trans, sean los que se favorezcan de las políticas de género en detrimento de las mujeres cis.

De antemano digo que este planteamiento es falso y se apoya en pánicos morales y no en un estudio serio sobre el impacto del término género en la política pública. Sin embargo, si tal argumento es relevante en estos momentos se debe a que lo anterior es solo una instancia de una controversia por la que atraviesan actualmente los feminismos en Sudamérica, Norteamérica y Europa, en donde se debate y disputa lo que es el cuerpo sexuado y las categorías de *sexo* y *género*. Esta controversia se observa, así como hay quienes sostienen lo anterior sobre el sexo y el género, porque hay propuestas que buscan mostrar que el género puede ser estudiado de manera objetiva y científica, y el sexo puede también ser presa de usos ideológicos.

De hecho, algo que quizá resulte paradójico, es la manera en que hay quienes suelen sostener que esta última lectura sobre el cuerpo sexuado son biólogas feministas y mujeres que se dedican al estudio de la ciencia. En cambio, las antropólogas, filósofas y abogadas feministas —al menos las presentes en dicho coloquio— se inclinan por un *realismo del sexo*

(un concepto en el que ahondaré más adelante) en donde lo que sabemos sobre el sexo es un hecho transparente de la biología, y del dominio exclusivo de esta ciencia.

Son las biólogas quienes ahora, para hablar del sexo, usan términos como *social* o *contextual*, y en cambio las antropólogas y filósofas sociales construyen relatos del cuerpo sexuado haciendo referencia a la rigidez, la universalidad y la transhistoricidad del mismo. Las biólogas parecen no vacilar en hablar de la construcción política y social del sexo, mientras que una parte de las feministas radicales encuentra estas aseveraciones como una amenaza para la comprensión científica del mundo y de su propio proyecto político. Las segundas acusan a las primeras de haber vuelto del constructivismo social una herramienta del patriarcado, y, en cambio, sostienen que el realismo científico se volvió el mejor aliado del feminismo. Pareciera que, al menos en esta controversia, el feminismo en el siglo XXI invirtió el tablero político de las ciencias de la segunda mitad del siglo XX, en donde el constructivismo social era progresivo y la biología reaccionaria. Un caso para la sociología de la ciencia. ¡Sin lugar a dudas los tiempos son complejos y contradictorios!

Ante este escenario, lo que me interesa abordar en este texto es la pregunta ¿qué es lo que ha pasado para que distintas biólogas feministas y estudiosas de la ciencia —a lo largo del mundo— concluyan que hay que alejarnos de un realismo del sexo como lo defienden las feministas de dicho coloquio? ¿Acaso se han vuelto en contra de los valores de su práctica científica, en los que han sido formadas, al renegar de la objetividad y la evidencia empírica que ofrecen la materialidad del mundo, la causalidad y la experimentación en favor de la subjetividad, el idealismo y la ideología? De antemano digo que este no es el caso. En otras palabras, lo que pretendo es poner de relieve cuáles han sido los principales cambios teóricos en la comprensión del cuerpo sexuado que nos han llevado a una situación en la que no es contradictorio,

ni ideológico, ni anticientífico que biólogas feministas sostengan hoy que el sexo es construido, social y contextualizado.

Considero que esta controversia contemporánea requiere recuperar las aportaciones que la teoría queer hizo en torno a la comprensión del sexo dentro de la relación naturaleza-cultura. Pero estas aportaciones, como busco destacar, no han sido propias de la teoría queer. Los estudios filosóficos y sociales de la ciencia y la tecnología, los estudios de ciencia y género, el nuevo materialismo feminista y el transfeminismo, también tienen algo que decir sobre la ontología y epistemología del sexo. Los acercamientos realizados desde estos campos a la historia del cuerpo sexuado es algo que ha buscado entender dónde están situados los conflictos políticos contemporáneos y mostrar cuáles son los presupuestos políticos que subyacen a una controversia como la actual.

Este escrito se divide en cuatro apartados. En el primero caracterizaré el realismo del sexo, que me parece es el que ha sostenido la filósofa española Amelia Valcárcel en dicho foro. En el segundo apartado, expondré las principales objeciones metafísicas y epistemológicas que el feminismo presentó en el siglo XX al realismo del cuerpo sexuado —desde los estudios feministas de la ciencia y la teoría queer—, y a la luz de esto señalaré cuáles son los puntos problemáticos en la postura de Valcárcel. En el tercer inciso abordaré la manera en que, a pesar de las críticas hechas a la ciencia, actualmente el feminismo está retomando los saberes de las ciencias no desde un realismo clásico sino desde los avances teóricos en la metafísica y la epistemología del cuerpo, para complejizar nuestra comprensión del cuerpo sexuado. Desde esta nueva perspectiva, llamada nuevo materialismo, recurriré a los saberes de la biología del sexo para criticar por qué el recuento de Valcárcel no solo omite la historia de los debates filosóficos feministas sobre el cuerpo sexuado sino lo que las ciencias biológicas dicen hoy acerca del sexo. Finalmente cierro con unas breves conclusiones.

REALISMO DEL CUERPO SEXUADO

Antes de explicar el realismo del sexo es importante tener en cuenta que al interior de la tradición feminista la dicotomía sexo-género, durante la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días, ha sido objeto de múltiples debates. Estos debates abordan la manera en que el sexo y el género se conceptualizan y, a su vez, el tipo de relación que hay entre ellos. Por ejemplo —según se verá a lo largo de este texto—, algunas posturas defienden que sexo y género forman parte de dominios distintos, siendo el primero parte de la naturaleza y el segundo de la cultura. En cambio, otras voces suelen decir que tanto sexo como género son fenómenos culturales. Igualmente, para algunas teóricas, como Amelia Valcárcel, la categoría de *género* tendría que ser eliminada del análisis político, mientras que para otras, como Lu Ciccía,³ el *sexo* es una categoría de la que podríamos prescindir al no corresponderse con una realidad en la biología. En este sentido, la noción de *sexo* que reconstruiré es una postura más dentro de un crisol de posiciones al interior del feminismo.

Paso ahora a explicar lo que es el realismo. En filosofía el *realismo* es una postura que sostiene la creencia en la realidad de algo, ya sea esto lo que percibimos con los sentidos, los objetos y la materia que conforman el mundo; o, aspectos más específicos, como las entidades y procesos que postulan distintas ciencias y disciplinas (cf. Miller, 2019; Chakravartty, 2017). En el caso de la biología, una posición realista implicaría un compromiso con la idea de que entidades y procesos como las células, las moléculas, los ecosistemas, los organismos, los cuerpos, las enfermedades y la evolución tienen una existencia

³ Esta postura fue defendida por Lu Ciccía en la presentación de su libro *La invención de los sexos* en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM el 10 de octubre de 2022. Dicha presentación puede ser consultada en: <https://www.youtube.com/watch?v=5s5kcGjv8Zg>

independiente de los sujetos (en este caso biólogas y biólogos) que buscan conocer el mundo vivo. En este sentido, una posición realista respecto a algo implicaría, básicamente, un compromiso con la existencia de ese algo; y, además, con que esa existencia ocurre independientemente de la mente de los sujetos.

En el caso del *realismo científico*, de acuerdo con el filósofo Anjan Chakravartty, se suelen presentar tres compromisos: uno metafísico u ontológico, otro semántico y un tercero epistemológico. El primero refiere a que el mundo que investiga la ciencia se da independientemente de la mente de los investigadores. El segundo afirma que las declaraciones científicas sobre el mundo y sus fenómenos tienen que ser interpretadas de manera literal, y el tercero señala que la ciencia constituye un conocimiento de la realidad tal como es, independientemente de nuestras ideas y de nuestra mente.

A partir de esto, el *realismo del sexo* sería una postura que sostendría que el cuerpo sexuado tiene una existencia en el mundo de modo independiente a la mente humana, en donde la ciencia solo se encargaría de estudiarlo y conocerlo. Aquello que la empresa científica diga acerca del cuerpo sería solamente un reflejo de la verdad, o en el peor de los casos un acercamiento, de algo que se presenta en el mundo de manera objetiva, neutral y con independencia a nuestras creencias y prácticas.

Es esta postura la que parece defender Amelia Valcárcel,⁴ y es respaldada por el resto de las participantes en el foro del CEIICH-UNAM. De acuerdo con Valcárcel, es preocupante que el feminismo haya vuelto al *sexo* una categoría tan problemática debido a que, desde su perspectiva, el *sexo* es una noción *evidente* y presente en toda la naturaleza, y que requiere simplemente ser *observada* de manera inmediata por el sentido común.

⁴ Esta caracterización acerca del sexo fue presentada por Amelia Valcárcel en el foro “Aclaraciones necesarias sobre las categorías *sexo* y *género*”, disponible en YouTube: www.youtube.com/watch?v=EpiyXz1fO-8

Esto, que se observa como autoevidente, nos dice, es la existencia de dos sexos. “Sexos hay dos, *macho* y *hembra*. El sexo está repartido por toda la naturaleza de los cordados”.

De esto nos dan cuenta las ciencias naturales, como la biología; pero también las ciencias sociales, como la antropología. En el caso de la primera, nos dice Valcárcel, “la explicación darwinista de lo que somos es una explicación verdadera y atinada. Somos animales”, y en la medida en que como humanos somos animales, el sexo sería una característica de nuestros cuerpos al igual que en el resto de los animales sexuados. “Desde los cordados en adelante, y, por supuesto, nosotras y nosotros, que somos animales, existen dos sexos. No infinitos sexos, ni variaciones dentro de un sexo. Hay dos sexos”. Esto que la biología ha nombrado sexo, señala, “es la estrategia reproductiva que la naturaleza tiene para diversos grupos animales que son sexuales”. ¿En qué se definirían estos sexos? “Le llamamos macho al sexo que fabrica un determinado tipo de gameto, y hembra al sexo que produce otro tipo de gameto y además lo gesta. Pensemos, por ejemplo, en la especie humana. Los machos fabrican espermatozoides, y las hembras fabrican óvulos. Las hembras gestan esos óvulos”.

Visto de esta manera, para ella entonces, “eso es el sexo, una determinación de los cuerpos que no se atribuye, se observa, es inmediatamente observable por lo común”. Que esto sea una cuestión de mera observación común, de acuerdo con Valcárcel, es algo que también respalda la antropología. Citando a la antropóloga Margaret Mead, nos dice que ella dio cuenta de que “en todas las culturas existe el dimorfismo sexual”. Si el dimorfismo sexual se presenta en todas las culturas, entonces, esto parece sugerir que las diferencias sexuales son universales y transhistóricas, sin importar las creencias, concepciones e ideas de cada cultura. Independientemente de las ideas de cada sociedad “el sexo se observa en los recién nacidos, y en particular en la especie humana es facilísimo, porque la especie humana tiene una dimorfia en cuanto a los órganos sexuales

muy acusada, y en particular los órganos sexuales masculinos. Para decir que el sexo se atribuye hay que no haber estado en la vida en una sala de partos y no haber visto lo que hay ahí, el sexo no se atribuye, se observa”.

Así pues, el cuerpo sexuado se presentaría en el mundo de forma inmediata, autoevidente y fácilmente observable, por lo común, la mayoría de las veces; salvo “casos de mayor observación donde se necesita un estudio pausadísimo”, ya que “lo que podría parecer intersexos es una varianza extraña que se presenta siempre dentro de un sexo. Esto es, no existe el intersexo, hay un sexo que presenta determinada anomalía entendida como tal”. De esta manera el cuerpo sexuado no solo sería universal y evidente, sino que también la línea entre un cuerpo sexuado normal y patológico sería una cuestión objetiva fácilmente identificable mediante la observación y el estudio científico.

Llegados a este punto vale la pena preguntarnos ¿a qué proyecto y fines políticos sirve el concebir de esta manera el cuerpo sexuado? Quizá sea importante recordar que una postura similar la encontramos en el llamado feminismo de segunda ola, de los años sesenta y setenta del siglo XX, el cual también se comprometió con lo que suele llamarse la tesis de la *estabilidad metafísica del sexo* (Sveinsdóttir, 2010). Es decir, que el sexo se encuentra dado por la naturaleza de manera independiente a la cultura y, por lo tanto, tiene la característica de ser inmutable, transhistórico y universal. Esta manera de conceptualizar al sexo no es una trivialidad, ya que resulta de un proyecto que era al mismo tiempo epistemológico y político, y que en la segunda mitad del siglo XX quedaría atado a la categoría de género. El proyecto sexo-género, dentro del feminismo, tenía el objetivo de señalar que la relación jerárquica entre mujeres y hombres no estaba codificada por la biología y que, más bien, era la sociedad la que causaba que los hombres y mujeres se comportaran de forma distinta. Así, el problema de la jerarquización y opresión de las mujeres no se

debía a la biología sino a las dinámicas culturales, las cuales construían el género a partir de una biología precultural y dada. Si el problema no se encontraba del lado de la biología (el sexo) entonces se encontraba dentro de la cultura (el género), lo cual en términos políticos se traducía en que esta podía ser cambiada y modificada.

De una u otra manera, Valcárcel también es heredera de ese feminismo que ha intentado fundar un proyecto político y epistemológico para las mujeres en un realismo del sexo, solo que ella lo lleva por los senderos políticos del siglo XXI.⁵ En su caso, nos dice que después del sexo viene el género, si de algo sirve la observación del sexo es “para saber lo que tenemos delante”. “Esto tiene implicaciones morales constantes. Nunca tratamos igual a las criaturas si su sexo es macho o hembra”. Es decir, para ella los individuos son todos relacionados con su sexo mediante el monto normativo del género, el cual se inscribe en el cuerpo de los sexos siempre de manera jerárquica.

Para Valcárcel el género es una respuesta que dio el pensamiento feminista a la pregunta sobre la naturaleza humana y si hay algo invariable en ella. La autora señala que el feminismo ilustrado, con voces como Mary Wollstonecraft en Inglaterra y Olympe de Gouges en Francia en el siglo XVIII, habrían respondido a esa pregunta diciendo que aquello que es lo “femenino” no es natural sino aprendido, producto de la educación

⁵ Por senderos políticos del siglo XXI me refiero al nuevo contexto mundial que motiva a Valcárcel a postular este realismo del sexo. Si bien es cierto que la realidad de opresión y desigualdad hacia las mujeres no ha cambiado por completo en comparación con hace 70 años, la lucha contra la opresión de género no es lo único que la anima a su propuesta. Como ella señala, tres décadas de penetración del término género en la política mundial luego de la Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 y el avance de los derechos trans, los cuales, desde su perspectiva, se han ganado por los “malentendidos” y “malos usos” del término género, es lo que la lleva a replantearse su utilidad para las mujeres y recurrir al concepto de *sexo*.

y la crianza temprana. Pero, sería Simone de Beauvoir quien, hasta la primera mitad del siglo XX, inspirada por esas ideas y retomando los trabajos de la antropóloga Margaret Mead, avanzaría la noción del *constructivismo* de la mujer. En el recuento de Valcárcel, Margaret Mead contribuyó en mostrar que la dimorfia sexual está doblada de cultura en cada sociedad, lo cual lleva a que siempre se construyan dos tipos de sujetos, el masculino y el femenino, y, a su vez, a que esta construcción cultural de la femineidad y la masculinidad, que ella llama “un universal antropológico”, sea siempre de manera jerárquica. Es decir, invariablemente lo femenino siempre es la negación de lo masculino, nunca en simetría⁶.

Entonces, para Valcárcel, luego de que el sexo es observado por el sentido común viene la crianza del género. Es decir, “el *acumulum* normativo mediante el cual el sexo biológico se significa como sexo cultural o sexo social”. Este género, vale la pena enfatizar, es una “horma” que es específica para que los cuerpos de las mujeres encajen en la expectativa social; ya que,

⁶ Este texto no pretende abordar la categoría de *género*, sin embargo, vale la pena llamar la atención que Amelia Valcárcel hace dos aseveraciones debatibles sobre este concepto. El primero de ellos es su tratamiento del género como un concepto que solo se refiere a una dimensión normativa. La historiadora feminista Joan Scott (2007) ha enfatizado que el género tiene múltiples dimensiones de análisis dentro de los cuales se encuentran las dimensiones simbólica e identitaria. Esta omisión es lo que lleva a Valcárcel a construir un recuento histórico del concepto a medias, al no integrar el impacto del trabajo del psicólogo John Money en la teoría feminista. Desde mi perspectiva, más que contradecir lo que Margaret Mead decía, el trabajo de Money daba cuenta a nivel psicológico de lo que Mead señalaba a nivel cultural. Que el *género* tenía una faceta identitaria que no estaba determinada por la biología, sino que se daba en la crianza (Fausto-Sterling, 2000). Es por eso que la teoría feminista retomó el concepto de *género* y lo amplió, para un proyecto de transformación social y no para mantener la heteronormatividad como inicialmente lo pretendía Money. Este revisionismo histórico del concepto de *género* está motivado por la valoración que Valcárcel hace de Money al asegurar que su teorización del género es la que alimentó a la teoría queer, además de señalar que la sexología es solo una “doctrina” sin fundamento científico.

como ella dice, “el sexo que tiene horma es el sexo femenino, no existe una horma para el sexo masculino. El sexo masculino tiene una mayor capacidad de varianza”, y añade, “de hecho encontraremos que en algunas culturas el sexo masculino tiene tanta varianza que en ocasiones puede llegar a suplir al sexo femenino en su presentación tópica, sin dejar por ello de ser masculino”.

Así pues, los beneficios que observa Valcárcel en esta noción realista del cuerpo sexuado es el fundar un proyecto epistemológico y político para las mujeres. Es epistemológico en la medida en que la autoevidencia, transhistoricidad y universalidad de la diferencia sexual, entendida esta como naturaleza, es sobre la que se construye la dinámica de género, en sentido cultural, y permite comprender de manera uniforme la experiencia de todas las mujeres a lo largo del mundo. Pero, en la medida en que el género es interpretado siempre como construcción normativa y jerárquica se abre paso a su proyecto político. Si lo cultural es lo opresivo, y, al mismo tiempo, lo que el humano ha puesto sobre la naturaleza; entonces, de esto se sigue que podemos y debemos eliminarlo y quedarnos con la naturaleza, la cual, al fin y al cabo, es autoevidente e independiente de las opresiones generadas por la cultura humana. De esta forma, el sexo se vuelve esa naturaleza precultural libre del género, la cual asegura a todas las mujeres la libertad de los imperativos del género. De hecho, este realismo del sexo es lo que lleva a Amelia Valcárcel a defender que hay que eliminar el género no solo como dinámica cultural sino también como término político, ya que este ha sido supuestamente malentendido por la teoría queer al teorizar su dimensión identitaria. Dado que el género es lo opresivo, el sexo es ahora el término que ha de guiar la lucha política feminista.

No obstante, como abordaré en la siguiente sección, este realismo del cuerpo sexuado no es ni epistémica ni políticamente fecundo para la lucha feminista —como parece prometer Valcárcel—, ya que acarrea una serie de problemas al

omitir la compleja historia del cuerpo sexuado y los debates ocurridos en el siglo XX. En dicha historia, muchas mujeres feministas pusieron en entredicho la supuesta autoevidencia y transparencia del cuerpo sexuado, su presunta existencia universal, con independencia de la cultura, y, por el contrario, mostraron los riesgos políticos de comprometerse con una noción de este tipo.

CRÍTICAS AL REALISMO DEL SEXO

El propósito de esta sección es argumentar por qué la perspectiva realista sobre el cuerpo sexuado que sugiere Amelia Valcárcel es ingenua debido a que ignora los debates ocurridos en la segunda mitad del siglo XX en la filosofía feminista, en general; y en la filosofía feminista de la ciencia y los estudios feministas de la ciencia, en particular. Estos debates generaron cambios teóricos profundos en la manera de comprender los objetos de la ciencia, entre ellos el “cuerpo sexuado”, al cual Valcárcel hace referencia como “autoevidente” y “transhistórico”. De esta manera lo que busco es criticar que su proyecto político se apoya en una epistemología y una metafísica en muchos casos superadas.

Para comprender las críticas al realismo del sexo planteado por Valcárcel es necesario esquematizar brevemente qué implica un cuestionamiento al realismo en filosofía. Chakravartty señala que el realismo es cuestionado desde aquellas posturas que se oponen al compromiso filosófico realista en el cual el mundo (o el objeto en cuestión acerca del cual se sostiene un realismo) existe de manera independiente a la mente, y, por ende, la ciencia solamente sería una explicación del mundo tal cual es (cf. Chakravartty, 2017).

Lo anterior se podría dar por motivos epistemológicos o metafísicos. El primer escenario sería aquel en el cual, a pesar de tener un compromiso con la idea de que en última instancia el

mundo (la realidad) existe de manera independiente a la mente, esta realidad nunca se presenta de forma autoevidente, pues nuestro conocimiento del mundo está mediado y posibilitado por múltiples factores humanos como las creencias políticas, los intereses económicos, los desarrollos tecnológicos y las estructuras sociales. De esta manera, la realidad no estaría en un espacio con radical independencia de la mente, ya que distintos factores humanos juegan un papel en la forma cómo se nos presenta la primera, abriendo paso a que el conocimiento científico no sea una mera descripción del mundo, sino que este porte en sus explicaciones atributos puestos ahí por la mente, como ha sucedido con los sesgos sexistas del género. El segundo escenario, más fuerte que el anterior, es aquel en el que el mundo (la realidad) no existen por fuera de la mente humana, y es, de hecho, la mente la productora de la realidad.

En cualquier caso, las críticas al realismo son diversas y con matices, pero todas apuntarían a cuestionar la existencia del mundo y sus objetos como radicalmente desvinculados de la mente humana y la contingencia histórica. Son precisamente estas objeciones las que plantearon los estudios feministas de la ciencia, la filosofía feminista de la ciencia y la filosofía feminista en la segunda mitad del siglo XX a la conceptualización del cuerpo sexuado.

De acuerdo con filósofas de la ciencia como Sarah Richardson (2010), Sally Gregory Kohlstedt y Helen Longino (1997), en la década de los años ochenta las feministas se centraron en criticar la manera en que los relatos de las ciencias sobre sus objetos de estudio podían ser proyecciones sociales y no características que se encontraran propiamente en el mundo. De hecho, una de las primeras trincheras donde esto se discutió fue en la investigación biológica sobre la diferencia sexual, debido a la histórica relación entre el discurso biológico y la naturalización de la opresión y la subordinación de las mujeres (cf. Kohlstedt y Longino, 1997; Richardson, 2010). La investigación feminista posterior llevó a la elaboración teórica sobre

la presencia de sesgos de género en la investigación científica, la manera en que las metáforas naturalizaban relaciones sociales en el discurso de la ciencia y la relación entre el género y la conceptualización de la naturaleza.

En el caso de los sesgos, se analizó que los presupuestos sobre el género evitaban que los investigadores tuvieran una interpretación precisa de los datos, bloqueaban la consideración de hipótesis alternativas, sobredeterminaban la elección teórica, generaban saltos inferenciales o usaban un lenguaje descriptivo sesgado (Richardson, 2010). La consecuencia de esto resulta en establecer relatos científicos que tienen que ver más con las ideas de género que con los procesos y los fenómenos del mundo. Esto, por ejemplo, se aprecia en la historia del cuerpo sexuado en el caso de la evolución del orgasmo femenino y en las explicaciones de la selección sexual.

En el primer caso, señalan Sara Richardson (2010) y Sharon Crasnow (2020), el trabajo de la filósofa de la ciencia Elisabeth Loyd reveló cómo los sesgos androcéntricos, en los que el cuerpo de los hombres es la norma para estudiar el resto de los cuerpos, evitaron generar explicaciones evolutivas sobre el origen del orgasmo sexual femenino que integraran la evidencia disponible. En cambio, gran parte de las hipótesis buscaban explicarlo tal como se explicaba el orgasmo de los hombres, es decir, como una característica que tenía una función reproductiva favorecida por la selección natural. Eventualmente, la explicación que mejor se adecuó con la evidencia fue la de señalar que el orgasmo femenino era un subproducto de la evolución humana, así como los pezones masculinos. Sin embargo, en lo que se arribó a esa explicación, la elección de hipótesis plausibles estuvieron influenciadas por presupuestos de género.

Un segundo caso lo encontramos en las teorizaciones de la selección sexual en la segunda mitad del siglo xx. La bióloga Ruth Hubbard, de acuerdo con la filósofa Carla Fehr (2011), señaló que las teorizaciones sobre el origen de lo que se suele

llamar “el conflicto sexual”, que se supone habría dado origen a la selección sexual, han buscado explicar en términos evolutivos diferencias de género, tal como el hecho de que las mujeres son fieles y contribuyen más al cuidado de los hijos, mientras que los hombres no participan y son promiscuos. A inicios del siglo XXI, desde la psicología evolutiva, la cual retomaba estas ideas de la selección sexual, se dijo que la violación era una adaptación evolutiva en sí misma o que era un subproducto de las adaptaciones masculinas para desear múltiples parejas sexuales (cf. Fehr, 2011). Una vez más, Loyd fue una de las autoras que señaló que esta explicación tenía problemas, ya que por un lado había un compromiso adaptacionista en detrimento de otros tipos de explicaciones, y, por el otro, no mostraba cómo era que esto fuera producto de la selección natural o incluso si tal comportamiento era heredable.

En lo que a metáforas se refiere, Crasnow señala que los presupuestos de género entran a la ciencia a través de metáforas que muchas veces no son cuestionadas (Crasnow, 2020), de modo que estas llevan a una mala comprensión del mundo material. Como una instancia de esto, nos dice, el trabajo de Evelyn Fox Keller señala que la forma en que pensamos sobre los gametos —el esperma, lo masculino; y, el óvulo, lo femenino— ha llevado a una comprensión equivocada de los procesos involucrados en la reproducción, ya que el primero es narrado como activo y el segundo como pasivo por los estereotipos con los que pensamos la masculinidad y la feminidad. Esto por varios años impidió concebir que el óvulo tuviera un rol activo en la concepción, la fertilización y la determinación del sexo como más tarde se evidenció (Richardson, 2008). Otro caso lo encontramos en otro texto de Sarah Richardson (2013), quien señala que la generización de los cromosomas X y Y en el siglo XX llevó a elaborar explicaciones de las mujeres como misteriosas, emocionales, contradictorias y complicadas.

Todos estos casos sobre una ciencia plagada de sesgos y metáforas generizadas han llevado a que las feministas se alejen

de una idea del cuerpo sexuado como un objeto científico autoevidente, universal y estudiado de forma neutral, tal como parece sugerir Valcárcel. Todo lo contrario, la relación histórica del cuerpo de las mujeres con la ciencia, desde donde constantemente las mujeres han sido conceptualizadas como inferiores, ha llevado a que las filósofas feministas se replanteen lo que es el conocimiento científico y cómo se construyen los objetos en la ciencia. Se podría decir, incluso, que fue a partir de esto que la filosofía feminista de la ciencia emprendió el proyecto de la epistemología feminista como una forma de, en palabras de Richardson (2010), “crear nuevos modos de conocimiento, fuera de los convencionales que han servido a la exclusión de las mujeres y las minorías”.

El proyecto de la epistemología feminista tenía el objetivo de plantear nuevas formas de conocer el mundo que no se anclaran en las nociones masculinas del conocimiento, en donde la mente y la razón se consideraban opuestas al cuerpo y a la emoción, y la objetividad implicaba una supresión de la subjetividad y de los valores (Richardson, 2010). De acuerdo con el diagnóstico de las filósofas feministas, la construcción de la razón y la objetividad como opuestas al cuerpo, a los valores y a la subjetividad, había sido una manera mediante la que históricamente se había excluido a las mujeres del conocimiento por considerarlas ligadas al cuerpo y a la emoción; y, por ende, separadas de la razón y la objetividad. Teóricas como Donna Haraway señalaron que el relato de la observación científica —entendida como simple observación descarnada y ejecutada desde “ningún lugar”— no era como realmente funcionaba la ciencia, ya que esta estaba plagada constantemente de sesgos, valores, intereses y perspectivas por parte de los sujetos de conocimiento, los cuales en su mayoría eran hombres. Sin embargo, este relato de la ciencia, al ocultar su componente subjetivo, tenía costos epistémicos y políticos para las mujeres. Por un lado, les impedía reconocer que el saber científico podía tener sesgos, valores, intereses y perspectivas; y, por otro,

esto se traducía en que esos saberes naturalizaban la desigualdad, o representaban solamente la mirada y los intereses de los grupos en el poder de la ciencia, donde históricamente estaba el hombre, cisheterosexual, blanco y burgués.

Lo anterior se tradujo en propuestas que indican que el conocimiento es situado o que es social (Haraway, 1988). Para Haraway, reconocer que el conocimiento es parcial y construido desde posiciones del sujeto, va de la mano de un proyecto ético del conocimiento que reconoce cómo este no aparece de la nada, sino que se produce socialmente. Por su parte, Helen Longino sostiene que el reconocimiento de que la ciencia se producía socialmente no era una amenaza a la objetividad sino una nueva manera de anclar la construcción de la objetividad en la dinámica social de la ciencia. Ella señaló que la objetividad podía ser pensada como intersubjetividad, anclada en normas que permitieran (i) la expresión y circulación de las críticas, (ii) respuestas a estas críticas, (iii) estándares públicos con los que pudieran evaluarse las teorías, hipótesis y observaciones, y (iv) una diversidad de perspectivas que favorecieran la crítica.

En cualquier caso, el objetivo no era abdicar del proyecto de la ciencia y la objetividad, sino, más bien, construirlo desde un reconocimiento crítico de la relación que las mujeres y las minorías sexogenéricas han tenido con el estudio científico. La importancia de esto radica en que mantener la objetividad dentro del proyecto feminista permitía establecer estándares normativos a partir de los cuales evaluar y rechazar explicaciones y saberes que, recurriendo a la ciencia, naturalizan la opresión y explotación de las mujeres y de las minorías. Este fue, de hecho, uno de los principales intereses de las feministas empiristas; es decir, mostrar cómo es que muchas teorizaciones sesgadas que naturalizaban la desigualdad no se ajustaban a la evidencia empírica.

Hasta aquí, espero que sean más claras las razones epistemológicas y políticas por las cuales una parte del pensamiento

feminista se alejó de una perspectiva realista del cuerpo sexuado. La historia feminista de la ciencia y la filosofía feminista de la ciencia muestran que la ciencia no funciona simplemente como una práctica dedicada solamente a observar el mundo y a generar una descripción de algo que se presenta como auto-evidente por fuera de la influencia de la cultura y los presupuestos sociales, como parece sugerir Valcárcel. Si bien muchas de estas autoras podrían estar de acuerdo con que el cuerpo sexuado existe de forma independiente a nuestra mente, no sería el caso de que este aparezca desnudo y por fuera de las preconcepciones y factores sociales, como lo sostiene el realismo descrito en el apartado anterior. A la luz de esta historia tendría que sorprendernos que existan propuestas como la de la filósofa española, la cual omite el esfuerzo de muchas filósofas y científicas feministas por construir una epistemología feminista.

Ahora, quisiera esbozar brevemente otra crítica al realismo del sexo, pero de tipo metafísico que vino por parte de la teoría queer con el trabajo de la filósofa Judith Butler.

En la década de los años noventa Butler (2007) buscó criticar la idea de que el sexo tuviera una existencia independiente y anterior a la cultura. Ella señalaba que la existencia y la realidad del sexo se encontraban contenidas dentro de las dinámicas del lenguaje y las normas culturales y sociales. Para ella el género no era lo único que se construía socialmente sino también el sexo. Pero, ¿cuáles fueron las razones por las que la autora arribó a dicha tesis?

Es importante comprender que sus conclusiones sobre el sexo son parte de un proyecto político y epistemológico sobre el género. Butler, en las décadas de los años ochenta y noventa, se encontraba preocupada por la manera en que el avance de políticas feministas de identidad en Estados Unidos y Europa —ancladas en la categoría “mujer”— estaban generando una comprensión de las mujeres dentro de marcos esencialistas y excluyentes de la experiencia de otras mujeres. En ese marco, ella

pretendía abordar la pregunta de cómo se construían las identidades de género y los efectos de dicha construcción.

Eso la llevó a esbozar la teoría de la performatividad de género, anclada en la teoría de la performatividad de John L. Austin y la recepción derrideana de esta. Básicamente, la propuesta de Butler señalaba que el género emerge no como la expresión de una esencia que reside en el sexo, sino como consecuencia de ejecutar y poner en práctico el discurso y las normas del género. Es decir, en vez de ser algo que provenga de una supuesta interioridad corporal o psíquica, el género viene, en realidad, de las demandas normativas de la sociedad y la cultura. Esto la llevó a constatar que la relación entre sexo y género no era una donde el primero era la causa del segundo, sino donde el primero servía como recurso para naturalizar un proceso que, de hecho, se daba en el terreno de la normatividad social. En otras palabras, el sexo funcionaba para decir que el género provenía de la biología.

Esto no terminó ahí, pues Butler buscó explicar, además, cómo es que emergía el género y por qué había un género *binario*. Cuestionó lo que para ella era uno de los principales problemas teóricos de su tiempo, y que alcanzaba también al feminismo. La teoría social, que hasta entonces había cuestionado los estructuralismos culturales, seguía cayendo presa de categorías que funcionaban como centros fundadores de las estructuras sociales (Pérez-Navarro, 2005). El sexo era una de esas categorías que en la teoría feminista se había vuelto un referente fundante, necesario e insustituible de las estructuras de género. Si había dos géneros era porque había dos sexos, y se solía asumir dentro del feminismo que el género era la construcción cultural de la diferencia sexual. Incluso, para algunos feminismos, como los de la diferencia sexual (e incluso podríamos añadir el defendido por Amelia Valcárcel), el cuerpo sexuado era reificado y presentado como la posibilidad de un retorno a una identidad anterior, incluso fuera del orden cultural de género masculino. Asumir que había un “yo” en el cuerpo

sexuado, previo a la cultura y la norma de género, era problemático desde la concepción butleriana.

De acuerdo con la autora, la dicotomía sexo/género, anclada en la dicotomía naturaleza/cultura, provocaba que la materialidad del cuerpo sexuado no fuera puesta en cuestión como construida socialmente, ya que se consideraba anterior a la cultura y dada por una naturaleza presocial. A pesar de que otras posturas sostenían una construcción meramente epistemológica sobre el cuerpo sexuado, Butler buscó ir más allá y consideró que la ontología del sexo se establecía dentro de los marcos de la cultura del género y la heteronormatividad. ¿Cómo ocurre esto? La heterosexualidad como régimen normativo y naturalizado, requiere de la existencia de dos tipos de sujeto —mujer y hombre— que se consoliden como opuestos y complementarios, lo cual implica, a su vez, fundar y regular esas identidades en la supuesta idea de dos sexos anteriores a la cultura. Apelar a la existencia de dos sexos naturales no contruidos y anteriores a la cultura, desde la perspectiva butleriana, no sería un simple acto de observación de la naturaleza como sugiere Valcárcel, sino un mecanismo cultural normativo para mantener el funcionamiento del género. Contrario a lo que se había dicho antes en la teoría feminista, el género no era la significación de una naturaleza dada en forma de sexo, sino que el sexo era el efecto del binarismo de género.

De esta manera, las teorizaciones de Butler permitieron dar cuenta de que el cuerpo sexuado no puede ser tomado de forma realista ni autoevidente debido a las facetas normativas que se ocultarían en el hecho de tomarlo como simple naturaleza. Incluso, llega a señalar Butler que en la ciencia —cuando los científicos explican el sexo— las normas de género serían las que construyen la manera en que vemos y teorizamos el sexo; por ejemplo, cuando decimos que las hembras son pasivas y los machos activos. Lo que provoca que estas supuestas “observaciones” de una naturaleza dada tienen efectos prescriptivos sobre los comportamientos de género de mujeres y hombres, al

hacerse pasar como meramente descriptivos. La asunción del sexo como un atributo natural dado por fuera de la cultura y del discurso es parte de un proceso normativo que excluye a los cuerpos que no se alineen al binarismo de género, ni a la heterosexualidad. Esta ontología y epistemología del cuerpo butleriana estaría ligada al proyecto político de denunciar violencias como la transfobia, la lesbofobia, bifobia y homofobia como mecanismos de exclusión para presentar como natural un tipo de relación entre el cuerpo sexuado y el género.

Así, luego de esbozar las principales críticas al realismo del cuerpo sexuado desde el pensamiento feminista, vale la pena señalar que estas posturas no han estado libres de debate, crítica, discusión y reformulación, como se verá en la siguiente sección. Sin embargo, sí son posturas que marcaron un quiebre en la manera de comprender la filosofía del cuerpo sexuado. Es por eso que llama la atención que Valcárcel busque postular un regreso a un realismo del sexo, sin problematizar las implicaciones teóricas y políticas de dicha propuesta para el feminismo, y para la vida de las mujeres y las minorías sexogenéricas.

MATERIALIDAD Y POLÍTICA DEL CUERPO SEXUADO

Hasta aquí, he señalado los problemas epistemológicos, metafísicos y políticos que tiene la propuesta de Valcárcel al intentar comprender el cuerpo sexuado desde el realismo. Sin embargo, una parte de su argumento no ha sido analizada. Me refiero a que ella recurre a la biología para ofrecer un recuento de lo que es el sexo. En este apartado señalaré que su conceptualización del cuerpo sexuado carece de un conocimiento de la biología del sexo y de la filosofía del cuerpo sexuado. Pero, antes de eso esquematizaré brevemente la importancia que ha visto una parte del pensamiento feminista en tener un compromiso constructivo con los saberes de las ciencias, precisamente para desmontar argumentos como los de Valcárcel, sin que por

ello exista un compromiso realista del cuerpo sexuado a la manera en que lo defiende la filósofa española.

A continuación, según se comentó en la sección anterior, es importante partir del reconocimiento de que una de las razones por las cuales una parte del feminismo contemporáneo se encuentra cada vez más involucrada con los saberes de las ciencias y las tecnologías tiene que ver con las críticas y debates que generó la propuesta del cuerpo sexuado de Butler. Lo que se ha denominado el nuevo *materialismo feminista* ha señalado que el recuento butleriano del cuerpo sexuado lo desmaterializa al colapsar su ontología y epistemología dentro del discurso y la cultura (Alaimo y Susan Hekman, 2008). Esta crítica, igualmente, tiene una dimensión metafísica, epistemológica y política.

Por un lado, se ha dicho que colocar la realidad del sexo exclusivamente dentro del discurso y la cultura es subsumir a la materia y al mundo, al quitarles agencia y causalidad. La *materia*, entendida esta desde los nuevos materialismos, no tendría que ser pasiva o carente de capacidades —siendo siempre un mero producto simbólico de la inscripción social—, o infinitamente plástica y sin ninguna resistencia a las demandas culturales. Eso no significa, sin embargo, que haya el regreso a un realismo del cual el feminismo buscó desligarse en el siglo XX, y aún menos un realismo ingenuo como el que defiende Valcárcel, donde la naturaleza y el mundo están dados, y el sexo es autoevidente y fuera de los procesos histórico-sociales.

Lo que habría más bien, de acuerdo con las nuevas materialistas, sería un mundo con distintos procesos de materialización (entiéndase físicos, biológicos, económicos, políticos, sociales), en donde los cuerpos no estarían dados de una vez por todas, ni fuera de contextos ecológicos-sociales o fuera de relaciones de poder. Los cuerpos, en cambio, serían porosos, bio-sociales, contextuales, histórica y biológicamente situados en sus alcances y límites, y abiertos a relaciones de poder (cf. Muñoz, 2018). Es por eso que autoras como Karen Barad (2018)

sostienen que estamos ante un recuento *ontoepistemológico* del cuerpo, pues la realidad de este no estaría dada por fuera de los recursos epistémicos en los que ese cuerpo se conoce. Aquí es importante observar la diferencia con los enfoques mencionados antes, pues mientras algunos reconocerían que el cuerpo no es autoevidente y sí le otorgarían una realidad última ya dada; otros, como la concepción butleriana, asumen que la realidad del cuerpo no está dada, y que es la cultura la que la establece. El nuevo materialismo, en cambio, otorga resistencia, capacidades y cierta independencia a la materia, sin asumir por ello que el mundo ya está dado.

En otras palabras, el cuerpo sexuado tendría capacidades, historia evolutiva, estructuras materiales con eficacia causal (como los cromosomas, hormonas, gónadas, gametos, caracteres sexuales primarios y secundarios). Esto para nada significa, sin embargo, que el cuerpo sea autoevidente y que los límites de los cuerpos aparezcan ya dados por fuera de los intereses sociales y políticos. Es de aquí de donde se desprende la propuesta política del nuevo materialismo, pues en la medida en que la materia está embebida en lo ecológico, social y político, hay que prestar atención a la manera en que esta tiene aspectos políticos —como históricamente lo ha señalado el feminismo en los discursos biologicistas, o como ahora lo muestro en el recuento de Valcárcel—.

Lo anterior son ideas avanzadas por biólogas feministas como Donna Haraway y Anne Fausto-Sterling, en la década de los años noventa e inicios de los dos mil, y que eventualmente retomarán los estudios feministas de la ciencia y del transfeminismo. Incluso desde estos campos, aunque el recuento de Butler fue criticado de textualista, no fue desechado sino acotado en sus pretensiones. Era cierto que la cultura de género construía el sexo, pero no de forma totalizadora y mediante un acto meramente discursivo. El trabajo de Fausto-Sterling (2000) muestra cómo las ideas heteronormativas de los médicos fueron las que motivaron las intervenciones en los cuerpos intersexuales

para ajustarlos a un binarismo corporal que no entrara en contradicción con la cultura heteronormativa binaria del género. El transfeminismo, igualmente, buscó hacer ver cómo el género construía el sexo en la materialidad de los cuerpos, no solo con las intervenciones de cuerpos trans, los cuales modificaban su cuerpo sexuado en función de ideas de género, sino también con los cuerpos cisgénero que recurren a la cirugía plástica para ajustarse a ideales de género, o la manipulación tecnológica del cuerpo mediante la anticoncepción defendida bajo ideales políticos de género feminista, el consumo de hormonas para desarrollo de masa corporal, medicamentos para evitar la menopausia (Koyama, 2008), etc. De una u otra manera, la idea de que el sexo es construido en su materialidad por el género no fue desechada, sino acotada y contextualizada.

Así, teniendo estas discusiones en mente, ¿qué podemos decir sobre la manera en que Valcárcel retoma la materialidad del sexo? En una primera parte de la crítica se ha señalado que ella retoma un realismo ingenuo, al sostener que el cuerpo sexuado solo se observa por la ciencia y la medicina, pero ¿qué podemos decir de la manera en que retoma la biología? Esquematicemos una vez más su argumento. Para Valcárcel (i) solo hay dos sexos y cada uno de ellos se caracteriza por producir esperma u óvulos, siendo este último el que además lo porta. A eso se añade que dada esta definición, (ii) la intersexualidad no existe, ni tampoco variaciones dentro de los sexos, sino solo dos sexos definidos por su producción gamética. Ella dice, por último, que eso es explicado por la teoría evolutiva darwinista, la cual diría que (iii) es una estrategia reproductiva que la naturaleza tiene para algunos grupos animales que son sexuales.

Quizá lo primero que habría que decir es que dentro de la biología existe un problema semántico acerca del término *sexo*, pues este se refiere a múltiples procesos que, aunque no completamente desligados, no son exactamente lo mismo. *Sexo* puede referir a la recombinación genética que tendrían organismos que van desde las bacterias hasta los animales.

También, *sexo* puede significar la estrategia evolutiva que se inaugura con el surgimiento de la anisogamia, en donde una parte de los organismos de una especie tienen la función de producir un tipo de gameto móvil (esperma) y la otra parte un gameto sésil (óvulo). Por último, *sexo* también puede referirse al cuerpo sexuado, es decir, al conjunto de caracteres sexuales que comprenden un cuerpo.

Sobre esto la ecóloga Joan Roughgarden (2013) ha señalado que las únicas aseveraciones universales que podemos hacer en relación al sexo es que (i) la gran mayoría de las especies se reproducen sexualmente y que (ii) entre las especies que así lo hacen se ajustan a un binario casi universal entre gameto pequeño y gameto largo. Ella nos dice que macho y hembra puede ser definido por el tipo de gameto que se produce, pero de ese binario no se desprende un tipo específico de cuerpo, comportamiento o estilo de vida ya que dentro del mundo vivo encontramos todo tipo de arreglos corporales sin que el tipo de gameto sea un impedimento para la variación.

A la luz de esto Valcárcel parece estar en lo correcto respecto a que solo habría dos sexos si los definimos en función de la producción del tipo de gameto, pero en lo que estaría en lo incorrecto es en desprender de esto la aseveración de que el sexo es una estrategia reproductiva uniforme en los organismos sexuados produciendo solo dos tipos de cuerpo sexuado. Este colapso de la noción de sexo gamético con la de cuerpo sexuado se nota cuando ella asevera que no habría estados intermedidos, haciendo referencia a la intersexualidad, ni variación entre los dos gametos. Sin embargo, se equivoca ya que el término intersexual no refiere a la producción de gametos sino a las características sexuales que presenta un cuerpo de conjunto.

Lo que Valcárcel intenta hacer es constituir el sexo como una *clase natural*, algo que de hecho se ha dejado de lado dentro de la filosofía de la biología. Una clase natural básicamente refiere a una categoría cuyos miembros están agrupados por

compartir una misma característica que funciona como *esencia*, la cual, a su vez, permite explicar y hacer predicciones a modo de ley sobre otras características asociadas a esa esencia (cf. Khalidi, 2020; Franklin-Hall, 2020; Guerrero, 2022). Son de hecho esos atributos epistémicos, la explicación y la predicción, lo que en teoría haría distinta a una clase natural de una clasificación hecha a capricho o gusto, ya que la primera buscaría rastrear la estructura del mundo mientras la segunda no. Desde esta perspectiva la ciencia buscaría generar clasificaciones que sean clases naturales, un ejemplo de esto lo vemos en casos como los elementos de la tabla periódica. Las características físicas y químicas de los elementos, como el oro, estarían explicadas por el número de protones que conforman su núcleo, lo cual a la vez nos permite hacer inferencias sobre su comportamiento bajo distintas condiciones (Franklin-Hall, 2020).

En el caso del sexo se ha llegado a considerar, como ahora lo sostiene Valcárcel, que la esencia de los sexos es el tipo de gameto que produce un organismo, siendo las hembras productoras de óvulos y los machos de esperma (Kahlidi, 2020; Franklin-Hall, 2020). Sin embargo, si la filosofía de la biología se ha alejado de comprender de esta manera a los sexos se debe a que los gametos no explican ni permiten predecir a manera de ley la enorme diversidad de morfologías y comportamientos sexuales que han evolucionado en el mundo vivo. Es decir, si agrupamos en una clase todos los organismos que producen óvulos o espermatozoides nos daremos cuenta de que no hay otras características que compartan todos los miembros sin excepción alguna. Un ejemplo, que de hecho contradice la afirmación de Valcárcel de que la hembra siempre gesta, lo encontramos en las especies de caballitos de mar, en las cuales el macho es el que lleva a cabo la gestación. Otro ejemplo lo encontramos en las especies donde los organismos que producen esperma tienen órganos sexuales similares a vaginas, o quienes producen óvulos tienen órganos sexuales similares a penes,

como las hienas. Es decir, esto de una u otra manera muestra que no habría una relación unívoca y directa, como lo sugiere Valcárcel, entre un tipo de gameto y un tipo de características sexuales.

Sin embargo, decir que no hay un recuento de los sexos homogéneo en todas las especies de animales sexuados no quiere decir que los sexos al interior de una especie no sean clases naturales. Es decir, dos agrupamientos cuyos miembros comparten características a modo de esencia. En el caso de lo humano los intentos por establecer características (como las gónadas, los cromosomas, los gametos, caracteres sexuales primarios) que funjan como esencias que permitan hacer predicciones y dar explicaciones no han resultado fructíferos por el hecho de que los cuerpos humanos presentan una gran variación en sus características sexuales a lo largo de su ciclo de vida, lo que genera que en ciertos momentos algunas de estas características estén presentes, y en otros no. Además, habría caracteres sexuales que nunca se presentarían en los cuerpos, que dejarían de estar por las contingencias de la vida (como cuestiones del desarrollo embrionario o intervenciones médicas), o que quizá aparezcan por historias de vida. Por ejemplo, hay cuerpos que por distintas razones pierden sus gónadas en caso de algún problema médico y, por lo tanto, no pueden producir gametos.

Es por eso que filósofas como Alison Stone (2007) y Siobhan Guerrero (2022) se han alejado de la idea de ofrecer un recuento del cuerpo sexuado humano en términos de clases naturales. Sin embargo, ¿cómo explicar que, a pesar de la variedad, exista una regularidad en el tipo de rasgos sexuales correlacionados en los cuerpos, de forma que existan dos modas estadísticas? Stone sugiere comprender los cuerpos sexuados no en términos de esencias sino de cúmulos de propiedades que estarían agrupadas no por casualidad sino por mecanismos iguales o similares, los cuales explicarían por qué ciertos rasgos se encuentran correlacionados. Un cuerpo sexuado hembra, desde su recuento, estaría dado no por la presencia de una sola característica sino por la agrupación de características que suelen

estar correlacionadas como tener cromosomas XX, ovarios, vagina, pechos, aparato reproductor femenino, ciertas proporciones de estrógenos, etc. Sin embargo, la diferencia en el recuento es que los miembros de este agrupamiento no tienen que contar con todas las características sino con algunas, de modo que acerquen dicho cuerpo a uno u otro cúmulo. Es decir, el sexo (entendido como cuerpo sexuado) no sería una distribución binaria (Guerrero, 2022), sino sería una cuestión de grado (2007). Sin embargo, Stone sugiere que dada la variabilidad de los cuerpos en sus características sexuales no es tan claro establecer los límites de dónde comienza un tipo de cuerpo y dónde termina otro. De esta manera, el sexo no sería meramente una cuestión de hacer un rastreo de las propiedades que tiene un cuerpo, ya que esto muchas veces trae aparejado el establecer límites que muchas veces no están dados en el mundo, tal como sugiere Barad. Retomando a Butler podríamos decir que estos límites son los que muchas veces han construido nuestras concepciones políticas y sociales sobre el género, al asignar un sexo a aquellos cuerpos cuyas características los coloca en el límite. Por eso, aunque Valcárcel rechaza la idea de que el sexo se asigna, este proceso no sería meramente un acto de observación y rastreo de características en los cuerpos, sino que habría también una valoración normativa sobre los rasgos que se consideran necesarios para uno u otro sexo. En función de dónde se marque el límite es que habrá implicaciones políticas al hacer que ciertos cuerpos queden dentro o fuera, castigados o validados.⁷ Podríamos responder a Valcárcel que para decir que el sexo no se atribuye hay que nunca haber leído sobre la historia de la intersexualidad.

La propuesta de Guerrero se distancia de la de Stone porque considera que esto podría traer implicaciones normativas

⁷ Vale la pena señalar que Stone no descarta el hacer un recuento del cuerpo sexuado que sea incluyente con los cuerpos de las personas intersex y trans, ya que al modificar sus características sexuales estas podrían moverse entre los cúmulos de propiedades.

para los cuerpos intersex y trans. Pero, además, señala que la metafísica del sexo en las ciencias está ligada al problema semántico mencionado anteriormente. Desde su perspectiva es imposible, con base en las ciencias, hacer un único recuento del sexo que abarque todas las complejidades y procesos que postulan las distintas disciplinas científicas, ya que en la mayoría de los casos cada una estaría cortando el mundo de manera distinta y haciendo referencia a propiedades no siempre del todo ligadas. La genética molecular hablaría del sexo de una manera distinta a lo que busca rastrear la endocrinología, o la anatomía. Es decir, el sexo sería contextual en función de cómo se le estudie, justo como señala Barad, y, por ende, los cuerpos serán rastreados de manera distinta en función de la disciplina. Y agrega, si se habla de cáncer de mama en medicina, los cuerpos de mujeres trans en TRH tendrían que ser incluidos debido a que sus cuerpos satisfacen los criterios biológicos (hormonales) que generan que las mujeres tengan un riesgo aumentado de desarrollar cáncer de mama.

En cualquier caso, estas son las complejidades del cuerpo sexuado que Valcárcel omite en su recuento, sin embargo, aquí se abre la pregunta de por qué pasa esto. La respuesta está en que ella parece estar más interesada en un uso biopolítico de la biología, que en un conocimiento de los debates contemporáneos, para avanzar un proyecto en contra de la teoría queer y las personas trans, desconociendo las aportaciones que el transfeminismo y la teoría queer han hecho. Esto se evidencia en sus reiteradas aseveraciones hechas en distintos momentos en las que sostiene que las leyes trans “propician un nuevo tipo de machismo”.⁸ Como lo mencioné anteriormente, el nuevo materialismo a pesar de reconocer las capacidades

⁸ Dicha aseveración puede revisarse en la nota: <https://www.lavozdeasturias.es/noticia/asturias/2022/07/06/amelia-valcarcel-califica-ley-trans-nuevo-machismo-celebra-asturias-existe-semejante-/00031657096880768484263.htm>

de la materia también reconoce que esta se encuentra embebida en lo político y es por eso que hay que prestar atención al tipo de recuentos sobre lo que es la materia, y en este caso la materialidad y la realidad del sexo. En este sentido la posición de Valcárcel no es inocente, pues es precisamente la faceta normativa del sexo la que ella no reconoce, pero que moviliza, para generar una definición de mujer que sea excluyente con las personas trans; y patologizante con los cuerpos intersex a costa de lo que los debates feministas sobre el cuerpo sexuado nos han enseñado.

CONCLUSIONES

En este texto he presentado y criticado la posición del realismo del sexo, a través de las ideas que mejor caracterizan el compromiso filosófico de la teórica feminista Amelia Valcárcel, defendidas en el foro “Aclaraciones necesarias sobre las categorías *sexo* y *género*”, realizado en marzo de 2022 en el CEIICH-UNAM. Esta posición versa sobre la idea de que el cuerpo sexuado tiene una existencia independiente a la cultura y a la mente humana, y la ciencia solo se encarga de observar algo que se presume es autoevidente.

He señalado que esta posición encuentra una serie de problemas epistemológicos, metafísicos y políticos que los debates feministas de los últimos 40 años han buscado evidenciar. Por un lado, en términos epistemológicos las feministas en la ciencia han mostrado de qué manera los objetos científicos no son epistémicamente transparentes y cómo las preconcepciones sociales median nuestro acercamiento al mundo. Esto hace peligroso —para el proyecto político feminista— aseverar que la ciencia solo observa lo evidente, pues históricamente para la ciencia la idea de que las mujeres eran inferiores a los hombres se toma como una autoevidencia de la naturaleza. Por otro lado, he señalado la importancia de las ideas de Judith Butler

quien concibe el cuerpo sexuado como un espacio construido y definido por la normatividad de género.

Asimismo, he dicho que dada la metafísica desmaterializante que significaba la apuesta de Butler ha sido reformulada desde el nuevo materialismo, para hablar del cuerpo sexuado como un espacio estructurado por la materialidad y las capacidades biológicas, pero también por lógicas políticas y sociales. En este sentido he presentado cómo, al recurrir a la biología y a la filosofía de la biología, las afirmaciones de Valcárcel acerca del sexo están equivocadas. Por el contrario, he señalado que su postura se apoya no en un conocimiento de los debates feministas sobre el sexo y la biología, sino en un proyecto biopolítico para construir una noción de sexo que sea excluyente con los cuerpos trans.

REFERENCIAS

- Alaimo, Stacy y Susan Hekman. 2008. "Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory", en Stacy Alaimo y Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-19.
- Barad, Karen. 2008. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Becomes to Matter", en Stacy Alaimo y Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 223-239.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Chakravartty, Anjan. 2017. "Scientific Realism", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>
- Crasnow, Sharon. 2020. "Feminist Perspectives on Science", en Charlotte Witt (ed.), *Feminist Metaphysics*, Springer: Dordrecht. En: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-science/2020>

- Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic books.
- Fehr, Carla. 2011. "Feminist Philosophy of Biology", en Charlotte Witt (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Springer: Dordrecht. En: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-philosophy-biology/>
- Franklin-Hall, Laura. 2020. "The Animal Sexes as Historical Explanatory Kinds", en Shamik Dasgupta, Ravit Dotan y Brad Westlake, *Current Controversies in Philosophy of Science*. Nueva York: Routledge.
- Guerrero, Siobhan. 2022. "Debates metafísicos en torno al sexo. Esencias, clases naturales y fronteras", en Siobhan Guerrero y Lu Ciccía, *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*. México: CEIICH-UNAM.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.
- Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routledge.
- Khalidi, Muhammad. 2020. "Are Sexes Natural Kinds?", en Shamik Dasgupta, Ravit Dotan y Brad Westlake. *Current Controversies in Philosophy of Science*. Nueva York: Routledge.
- Kohlstedt, Sally Gregory y Helen Longino. 1997. "The Women, Gender, and Science Question: What Do Research on Women in Science and Research on Gender and Science Have to Do with Each Other?". *Osiris*, 12: pp. 3-15.
- Koyama, Emi. 2003. "The Transfeminist Manifesto", en Rory Dicker y Alison Piepmeier (eds.). *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*. Líbano: Northeastern University Press.
- Longino, Helen. 2002. *The Fate of Knowledge*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Miller, Alexander. 2019. "Realism", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En: <https://plato.stanford.edu/entries/realism/2019>

- Muñoz, Leah. 2018. "Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista", en Alba Pons y Siobhan Guerrero (comps.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México: UNAM, pp. 205-231.
- Pérez-Navarro, Pablo. 2005. "Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler: Políticas de lo abyecto", en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Preciado, Beatriz. 2008. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa.
- Richardson, Sarah. 2008. "When Gender Criticism Becomes Standard Scientific Practice: The Case of Sex Determination Genetics", en Londa Schiebinger (ed.), *Gendered Innovations in Science and Engineering*. Stanford: Stanford University Press, pp. 22-42.
- Richardson, Sarah. 2010. "Feminist Philosophy of Science: History, Contributions, and Challenges". *Synthese*, 177 (3): 337-362.
- Richardson, Sarah. 2013. "Sex Itself", en *Sex Itself*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roughgarden, Joan. 2013. *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Oakland: University of California Press.
- Scott, Joan W. 2007. "Gender as a Useful Category of Historical Analysis", en *Culture, Society and Sexuality*. Nueva York: Routledge, pp. 77-97.
- Stone, Alison. 2007. *An Introduction to Feminist Philosophy*. Boston: Polity.
- Sveinsdóttir, Ásta Kristjana. 2011. "The Metaphysics of Sex and Gender", en Charlotte Witt (ed.), *Feminist Metaphysics*. Springer: Dordrecht, pp. 47-65.

FILOSOFÍA Y TEORÍA CUIR

LO PSICOPOLÍTICO EN EL DESEO. ONTOLOGÍAS SEXO-GÉNERO DISIDENTES EN MÉXICO

Fer Vélez Rivera

INTRODUCCIÓN

¿Qué es lo que somos cuando somos hombres o mujeres, cisheterosexuales o queer, homosexuales, bisexuales o asexuales, trans, inter o personas de género no binario? ¿Y qué pasa cuando aquello que somos en cuanto a nuestra sexualidad, subjetividad, corporalidad e identidad atraviesa no solo nuestro sexo-género, sino nuestra condición colonial de racialización y precarización? En este texto intento proporcionar algunas notas que puedan servir para pensar ontologías políticas de las sexo-género disidencias frente a la imposición cisheterosexual. Uno de los caminos que me gustaría sugerir y desarrollar es que las ontologías que buscamos tienen como punto nodal el concepto de *deseo* como fuerza psíquica fundamental en la constitución de las subjetividades encarnadas.

Así, aquello que somos en virtud de nuestro sexo-género no es ni la expresión de una determinada anatomía o fisionomía naturalista ni el resultado determinante de una serie de construcciones culturales que se inscriben cerca del cuerpo. Más bien, lo que somos frente al sexo-género es el resultado de una serie de procesos psíquicos, de juegos de fuerzas, resistencias y potencias frente a un impuesto y violento modo de ser de lo social. No somos sexo-género disidentes como resultado de una serie de prácticas políticas. Más bien, nuestras prácticas políticas disidentes de la cisheterosexualidad expresan el fracaso del control social de la sexualidad.

Para desarrollar estos puntos, el texto se divide en dos partes con tres secciones cada una. En la primera parte, me concentraré en explicitar cuál es el sentido en el que pienso una ontología crítica contemporánea. Esta tiene que ser situada, crítica de sí misma y abierta a la otredad; para ello, será importante construir genealogías y revisar las epistemologías de las ontologías existentes. Frente a una ontología excluyente, habrá que construir alternativas para reflejar la agencia de las subjetividades que se constituyen gracias a ella y no simplemente desplazar el campo de acción a la esfera del no-ser. Luego, revisaré la manera en que el deseo opera en dicha constitución de lo que somos, apelando a la mutabilidad y a la sociabilidad intrínsecas en nuestra subjetividad. Si en un escenario de dominación nuestras subjetividades están constituidas a partir del sometimiento, lo importante será construir acciones afectivas, eróticas, para pensar otros modos de deseo de otros deseos. Además, si dicho deseo se concibe modernamente como sexualidad, entonces las divergencias frente a la norma que la regula —la cisheterosexualidad— será clave para dicha subversión de la dominación.

En la segunda parte intento pensar de qué manera estas ontologías de sexo-género divergen de la cisheterosexualidad y cómo se pueden pensar localmente en el escenario mexicano. Primero, abordo una serie de categorías hermenéuticas que son centrales para los discursos semiótico-materiales a partir de los cuales se piensa la crítica hacia el régimen de dominación cisheterosexual: el reconocimiento de la diferencia sexual-colonial y las estrategias para su cuestionamiento, la diversidad y la disidencia de sexo-género. Después, realizo una serie de reflexiones críticas acerca de la manera en que es posible (o no) apropiarse del término queer/cuir en México para la constitución de ontologías sexo-género disidentes y, finalmente, abordo una serie de momentos clave para pensar una genealogía de dichas ontologías en el contexto específicamente mexicano. El adoctrinamiento de la moral colonial de la Iglesia católica, la interiorización del repudio hacia la no cisheterosexualidad

en el México independiente, la constitución de una doble estructura colonial homofílica racista y homofóbica revolucionaria y, por último, las continuas disputas por el reconocimiento dentro de un esquema de asimilación a un Estado y un mercado que mercantiliza el deseo, constituyen los momentos esenciales de la narrativa que presento a continuación.

NATURALEZA DE LAS ONTOLOGÍAS SEXO-GÉNERO DISIDENTES

A. El sentido de una ontología crítica contemporánea

La extrañeza que resulta de concebir una ontología queer o sexo-género disidente —LGBT+, si atendemos al discurso de la identidad— se disipa en el momento en que se eliminan, al menos momentánea y problemáticamente, las multivocidades y equivocidades de ambos términos. Si partimos de que lo-que-es no se agota en sus distintos modos de aparecer, pero no hay nada detrás del aparecer, y que toda apariencia remite a las vivencias y experiencias de alguien que se sitúa desde un punto de vista singular sobre un horizonte histórico biocultural y semiótico-material, entonces será posible construir dicha ontología. De esta manera, podremos cuestionarnos el sentido del ser desde las vivencias y experiencias situadas de quien en cada caso somos, para que de este interrogar surjan etnofilosofías, teorías que no postulen ninguna existencia como paradigma del ser y, por lo tanto generen una apertura al porvenir en atención a la constitución colectiva de nuestro presente en diálogo con el pasado.

Esta ontología, que adquiere sus marcos dentro de una fenomenología crítica, necesita comenzar entonces por una genealogía deconstructiva de la ontología actual (Butler, 2007: 97). Así, metodológicamente habría que entender que lo-que-es, en

tanto que aparece, es primeramente el efecto de un proceso o devenir que oculta, al tiempo que enmarca y coacciona, heterogéneos dispositivos de saber y poder que lo constituyen. Por lo tanto, el sentido de ontología propuesto aquí es plenamente compatible con la crítica como momento esencial de la actividad práctica. Entonces, si la ontología es instituida mediante la sedimentación y naturalización de prácticas concretas, y dirigimos la pregunta filosófica hacia quienes en cada caso somos, y lo que somos, la tarea será cuestionarse ¿qué puedo ser dado el orden actual del ser? (Butler, 2008: 158). Quizá nuestra ontología resulte, después de un análisis crítico, acechada por una fantología, es decir, presionada por aquello que, por mor de la apariencia concreta, ha tenido que ser desplazado, invisibilizado y hasta erradicado, y que amenaza constantemente con volver.

Ahora, para construir una ontología sexo-género disidente —o queer—, desde esta perspectiva, será necesario construir primero una epistemología de la ontología que evite aquellas violencias ontológicas por las que cierta ontología, con el nombre de metafísica, ha adquirido mala fama. Estas violencias se han cometido históricamente a causa de una imagen de epistemología sólida, que descansa en la fantasía irrealizable de una voluntad soberana frente al mundo. Por ejemplo, frente a la falsa asunción de la existencia de una universalidad abstracta y totalizante, que borra las vivencias y experiencias singulares, hay que preferir la responsabilidad de los conocimientos situados (Haraway, 1995: 324). De este modo, podremos situar nuestro saber teórico, incluso el ontológico, dentro de un contexto específico, historizar nuestra posición singular y, con ello, asumir nuestra opacidad constitutiva —es decir, que ni podemos saberlo todo, ni podemos hacer todo, en especial cuando se trata de lo relativo a nuestros cuerpos, al cuidado de sí—. Los criterios de validación de estos nuevos saberes situados serán, entonces, la posibilidad epistémica de conversaciones compartidas y la solidaridad política (Haraway, 1995: 329).

Otra de las violencias ontológicas cometidas por un ideal de soberanía dentro de nuestras epistemologías es la de hacer pasar una historia concreta —muchas veces la propia, o una acerca de lo que conocemos— como el modelo o la única historia válida o posible. Estas violencias no contemplan las limitaciones de la representación, es decir, el problemático proceso de lo que implica el “estar por” y el “hablar por” alguien (Spivak, 2009: 56). Cuando dicha representación no es construida con justicia y a partir de complejos procesos políticos en los que prima el respeto por la pluralidad, se corre el riesgo de desplazar nuestra alteridad a un espacio de subalternidad, en donde las voces de quienes escapan a nuestro marco de interpretación ya no puedan escucharse o comprenderse. En la construcción de nuestra ontología habría que, sin romantizar, integrar al circuito de comunicación a quienes se encuentran en el espacio de subalternidad, distinguiendo, por ejemplo, entre quienes a pesar de sus condiciones de opresión aún tienen voz, quienes ya no tienen voz o esta no es ya escuchada, y quienes además de tener voz, tienen el privilegio de poder teorizar sobre ello (Spivak, 2009: 74).

Hay que hacer frente, asimismo, a las violencias ontológicas que implican un silenciamiento o exclusión de toda alteridad. Si la experiencia ética supone la suspensión de la violencia en virtud de la interrogación e interpelación de la alteridad sin voluntad de respuesta definitiva (Derrida: 2012: 126), entonces, habría que pensar cómo erradicar o minimizar radicalmente dicha violencia en un mundo que nos exige respuestas prácticas, momentáneas y coyunturales, para habitarlo. Quizá, habría que realizar una economía de la violencia, y preferir estratégicamente aquellas violencias que conducen hacia procesos no violentos, sobre aquellas violencias cómplices los procesos del presente y del porvenir: el silencio y el sinsentido (Derrida, 2012: 157). Si nombrar y nombrarnos puede resultar violento, no hacerlo puede resultar ser mucho más. Simplemente, habría que insistir en no olvidar la irreductible singularidad de la alteridad y la errancia ontológica, que equivale a la imposibilidad

de objetivación absoluta de las apariencias, las vivencias y las experiencias. Solo así será posible conjuntar las dos certezas empíricas con las que habitamos el mundo: la infinitud del sentido y su devenir histórico, y la simpleza de la manifestación de lo-que-es en su aparecer (Derrida, 2012: 307).

A partir de esta reflexión, quisiera entrar en diálogo crítico con aquellas posiciones que afirman que ser en opresión es no ser (Warren, 2018: 13), pues esta posición afirma que el sentido del ser equivale al de la interpretación clásica griega que tiene como centro la idea de sustancialidad, la cual solo adquiere su libertad a costa de procesos de exclusión, jerarquización y esclavización. En estas ontologías de la sustancia, acontece el olvido de que la construcción del mundo se realiza en detrimento de la alteridad a la que se subalterniza. Esto puede significar que la experiencia del “no-ser” en carne propia constituye, más bien, el momento de la crítica en la experiencia de habitar los límites del orden actual del ser. Entonces, la acción transformadora de la realidad social consistiría no en la posición del nihilismo, sino en la oposición entre una ontología antiesclavista y su epistemología actual. La ontología esclavista proviene del anhelo de eternidad e inmortalidad desencarnada, por lo que desea delegar las responsabilidades del cuidado de la vida y la construcción colectiva del mundo en común. Sin embargo, la falibilidad de este deseo revela la contingencia y la posibilidad de construir otros sentidos del ser: ontologías antirracistas, antisexistas, queer.

B. Ontologías del deseo: el lugar del deseo en la ontología y el lugar de lo político en el deseo

Uno de los senderos que quisiera explorar en este texto es que las ontologías de sexo-género, es decir, aquellas que nos hacen tener intrínsecamente una subjetividad, corporalidad, identidad y sexualidad concreta y situada, y que es más o menos

socialmente inteligible en términos como los de mujer, hombre, homo, bi o asexual, cis, trans o intersex, son ontologías del deseo. Entiendo al deseo como una intencionalidad moral no voluntaria (Butler, 2012: 30-31), una actividad práctica de la subjetividad en relación con la alteridad y con otras subjetividades. Dicha actividad busca la satisfacción inconsciente de las condiciones materiales para el placer. De esta manera, ni las ontologías de sexo-género tienen que ver con alguna realidad empíricamente constatable (algún carácter anatómico o incluso genético determinado de antemano) ni con alguna elección consciente y plenamente racional a partir de la cual podamos preferir ser o no de determinada manera en términos de sexo-género. Por lo tanto, el lugar del deseo en la ontología sería el de una fuerza no voluntaria de persistir en el ser de un modo específico, un modo ni totalmente propio ni totalmente imposible de apropiación.

Si pensamos acerca de la manera en que dicho deseo opera en el sistema sexo-género que actualmente nos atraviesa, podremos pensar en dos elementos esenciales en el proceso de constitución de lo que somos. En primer lugar, en tanto subjetividades encarnadas poseemos un cuerpo viviente que requiere de una mutabilidad constitutiva para estar a la altura de este cambiante mundo: así, nos es preciso dejar morir versiones propias que no se sostienen en nuestra actual realidad efectiva (Butler, 2021: 63). En segundo lugar, una parte importante de estas renunciaciones tiene que ver con nuestra sociabilidad constitutiva, es decir, con nuestra condición de racionalidad material afectiva con otros cuerpos, alteridades y otredades por mor de nuestra supervivencia (Butler, 2021: 66). En un escenario ideal, nuestras renunciaciones se realizarán para la construcción de un sistema colaborativo que garantizaría nuestra supervivencia colectiva en dignidad mediante el cuidado y el sostenimiento semiótico-material del mundo en común. De esta manera, nuestro deseo se encaminaría hacia la comunidad y las únicas renunciaciones necesarias serían aquellas que imposibilitaran la vida colectiva.

Sin embargo, nuestra fantasía irrealizable de soberanía, producto de un sistema capitalista que prima los valores individuales por sobre los comunitarios (Butler, 2019: 21), materializa una serie de deseos que van en contra de la expresividad del deseo mismo. Si para sobrevivir en virtud de nuestra sociabilidad constitutiva se hace necesario encaminar al deseo a convertirse en deseo de otros deseos, es decir, al encuentro de la experiencia colectiva del placer, entonces la fantasía de soberanía busca reformular el deseo de otro deseo dentro de un marco de no renuncia absoluta. Dentro de este marco, en el escenario de dominación, el otro deseo solo es concebido como instrumento del propio placer: ocurre entonces la mercantilización, fetichización y reificación del deseo. Esta posición soberana, que solo concibe el deseo en términos utilitarios, encadena los placeres al circuito capitalista de producción y consumo. Esto, lejos de garantizar una sociabilidad efectivamente real, genera una tendencia placentera hacia la muerte. Si en un contexto erótico, la destrucción del deseo garantiza la mutabilidad por mor de la supervivencia, en este escenario, el deseo solo puede tener como meta la erotización de la destrucción.

Ahora bien, como el modo de vincularnos no está decidido de antemano, nuestra ética —como ontología moral, es decir, como las distintas manifestaciones, expresiones y constituciones nuestro modo de ser, pensar y actuar al habitar colectivamente este mundo compartido— requiere de una serie de prácticas políticas que son decisivas a la hora de formar y cuidar nuestra subjetividad encarnada. Por un lado, estas políticas pueden ser conservadoras, en el sentido de que pueden reproducir o exacerbar las condiciones de sociabilidad actuales, lo cual implica que el deseo que nos habita seguirá encaminado al sostenimiento de procesos de muerte. Por otro lado, están las políticas transformadoras, que apuestan por dejar morir aquellas versiones de nuestra subjetividad atrapadas en la fantasía de soberanía para reelaborar las condiciones de sociabilidad constitutiva y, con ello, encontrar otros modos del deseo, otras creativas maneras

de satisfacción de los placeres que animan el cuerpo. Por lo tanto, el lugar de lo político en el deseo radica en el momento de la constitución de las condiciones de lo ético mediante la decisión de transformar o conservar la manera en que nos vinculamos a la hora de construir colectivamente el mundo que habitamos.

En el escenario de dominación, el deseo está moralizado dentro de un circuito de erotización de la exclusión, jerarquización y esclavización de otros deseos (Butler, 2017: 117). Sin embargo, este modo específico de producción del deseo supone una renuncia a las subjetividades que anima y, por lo tanto, desplaza a cierta alteridad —si no estrictamente a toda— al espacio de subalternidad. Además, como esta renuncia no es indispensable para la vida, puesto que solo es necesaria dentro del escenario de dominación, el deseo de otro deseo no se erradica, solo se enmarca en lógicas de violencia libidinal, y por lo tanto en violencias ontológicas hacia determinados grupos que, en virtud de sus propios procesos y de su propia historia, no pudieron realizar tal renuncia y, por ello, no están a la altura de la existencia tal y como esta es concebida a partir del mundo actual. Dentro de la epistemología de la ontología actual —una ontología de la dominación que encamina el deseo hacia la erotización de la violencia— existe una fuerza ontológica que funciona más bien, al modo de una fantología, como aquel deseo indómito que se niega a renunciar a su expresión en nombre de una fantasía de muerte. Aquello que acecha, pone en cuestión y revela la contingencia de la dominación del deseo es propiamente, por su contenido político, un acto de disidencia frente a la ontología actual.

C. Disidencias de sexo-género y deseo cisheterosexual

El deseo es el motor de nuestra actividad, aquello por lo cual nuestro cuerpo se expresa espontáneamente como viviente. Pero el deseo es continuamente formado a causa de nuestra sociabilidad constitutiva, por lo que constantemente debemos

ejercer nuestra mutabilidad y dejar morir partes de lo que somos para estar a la altura de la existencia. El problema es cuando el marco de la existencia que condiciona nuestra realidad social funciona para conservar, reproducir y exacerbar escenarios de dominación. En ese caso, dejamos morir parte de nuestros deseos en nombre de la exclusión, la jerarquización y la esclavización del deseo a otros deseos, desplazando a la subalternización a otras subjetividades encarnadas. Se erige, entonces, una sola historia de vida como modelo de toda vida y se universaliza su punto de vista. Estos parecerían ser, en un primer momento, los derroteros del deseo cuando este toma forma mediante el dispositivo de la sexualidad.

Un dispositivo es una serie heterogénea de prácticas, lógicas, discursos e imaginarios que tienen como función disponer un modo de organización específico en las subjetividades encarnadas, de tal manera que la formación de su modo de ser, actuar o pensar al habitar el mundo esté condicionado por dicho modo de organización. La sexualidad, entonces, puede ser pensada como un modo de ser del deseo enmarcado por un dispositivo que “no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault, 2014: 101). Para Michel Foucault, el dispositivo social de alianzas, que históricamente conformó las leyes del parentesco y del matrimonio —y que por extensión dotó a ciertas subjetividades con un sexo-género específico, ya sea este hombre o mujer (Rubin, 2018)— dio paso en la era biopolítica al dispositivo de la sexualidad con la finalidad de explotar económicamente los placeres de los cuerpos dentro de un circuito de producción material específico.

Entonces, en un primer momento la sexualidad aparece como un modo de ser del deseo que sirve para incorporar ciertas regulaciones específicas dentro de las subjetividades, utilizando los placeres del cuerpo en vez de reprimirlos u obligar a su abandono. Uno de los discursos responsables de transformar

al deseo en sexualidad es, para Foucault, el psicoanálisis. En el pensamiento de Freud, el deseo es el polo del conflicto afectivo que está del lado de la indómita pulsión sexual. La satisfacción sexual aparece en los *Tres ensayos sobre teoría sexual* como una necesidad del organismo de descarga momentánea de energía expresiva del cuerpo (Freud, 2016: 138). Dicha energía es enteramente polimorfa, y a pesar de que puede variar de objeto a través del cual es posible realizar su meta, esta siempre tiene que realizarse. La economía libidinal equivale al conjunto de operaciones que tiene que realizar el organismo para la descarga de la energía sexual dentro de un mundo en donde, a causa del impás de la realidad, el deseo no puede ser satisfecho inmediatamente.

Como para la psique encarnada la realidad viene después de la sexualidad, entonces la expresión del deseo supone una formación, una incorporación de disposiciones que al principio aparecen como externas pero que, posteriormente, se volverán internas al funcionamiento del propio organismo, el cuál aparecerá como subjetividad encarnada. Si en parte la realidad impone a la subjetividad una sociabilidad constitutiva, entonces aquello que se incorpora al deseo proviene de lo social, y si este está configurado a partir del escenario de dominación, entonces la subjetividad encarnada se formará a través de un proceso de sometimiento. Pero, como el dispositivo de la sexualidad busca proliferar y no reprimir los placeres, entonces en la sexualidad, el deseo aparece como una erotización del sometimiento, un deseo corporal e inconsciente de dominación. En el dispositivo de la sexualidad, el deseo parte como la expresión polimorfa de los placeres del cuerpo para devenir, a través de un proceso de socialización, la expresión de una teleología que tiene como objetivo la reproducción social de la dominación.

¿Cuál es el modo específico de reproducción social de la dominación dentro del dispositivo de la sexualidad? El deseo compulsivo de cisheterosexualidad. Como comenta Foucault, en el dispositivo de alianzas la sangre funciona como una realidad

con función simbólica que permite todo tipo de intercambios sociales (Foucault, 2014: 138). En los términos del análisis antes descrito, el papel de la sangre adquiere un sentido específico dentro de la fantasía de soberanía. Si la supervivencia implica el reconocimiento del deseo de otro deseo, la reproducción biológica de la especie emula y resguarda cierto sentido de soberanía bajo la fantasía identificatoria de la transferencia consanguínea. En la descendencia biológica, encontramos a una otredad que sin embargo sigue siendo mismidad a partir del parentesco. Sin embargo, esto atomiza la sociedad y facilita la subalternización de todas las otredades que se instrumentalizan para beneficio de la familia consanguínea. Estas lógicas identificatorias, que tienen como modelo a la familia consanguínea, sostienen el estado de confusión entre el régimen de dominación esclavista y la vida ética misma.

Y, sin embargo, “es el honor político del psicoanálisis [...] haber sospechado [...] lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad” (Foucault, 2014: 140). A pesar de la teleología en la que Freud inscribe el deseo, este aparece en el psicoanálisis como una fuerza nunca completamente domable, como algo que siempre busca la satisfacción de descarga corporal por contacto intersubjetivo independientemente de los dispositivos tecnológicos de normalización que busquen modelarlo. Si la cisheterosexualidad es la meta del deseo en el dispositivo de la sexualidad, entonces todo el mundo es, en mayor o menor grado, sujeto de la perversión (Freud, 2016: 146). Y la perversión puede darse de múltiples e imprevisibles formas. En los términos freudianos, las disidencias de sexo-género se presentan como inversiones (Freud, 2016: 131). Inversiones en el objeto de deseo socialmente esperado para las orientaciones sexuales; e inversiones en el sujeto de deseo socialmente esperado para las identidades de género. Dichos modos de la perversión respecto de la norma que impone el deseo de cisheterosexualidad representan, o no,

auténticas disidencias según el modo en que se las apropien las subjetividades que las encarnan.

Como bien comenta Freud, y eso es algo en lo que Foucault estaría de acuerdo, estas diferencias respecto de la norma cisheterosexual del deseo pueden o no representar una divergencia que logre poner en cuestión a la norma cultural que enmarca al deseo (Freud, 2016: 126). Antes bien puede, incluso, jugar a su favor. Si el dispositivo de la sexualidad busca hacer proliferar los placeres, quizá sea porque el marco de la existencia que condiciona nuestra realidad social busca explotar no solo el deseo cisheterosexual, sino también el llamado deseo perverso. Entonces, las divergencias de sexo-género creerían estar emancipándose del poder que reproduce el escenario de dominación simplemente abandonando la cisheterosexualidad. Como veremos a continuación, esto no es necesariamente el caso. Sin embargo, el trabajo ético del cuerpo que tiene como eje el cuidado de sí y la construcción colectiva del mundo semiótico-material en común puede apropiarse de estas divergencias para transformarlas en auténticas disidencias. Al trabajar con los modos en que se constituyen las experiencias dentro de las vivencias subjetivas, la fenomenología queer de Sarah Ahmed (2019) representa uno de esos esfuerzos éticos de construir políticas psíquicas —psicopolíticas— transformadoras. De igual forma, el psicoanálisis queer de Fabrice Bourlez (2021) hace lo propio cuando se cuestiona otros modos de ser no normativos del deseo en el análisis terapéutico.

ONTOLOGÍAS SEXO-GÉNERO DISIDENTES EN MÉXICO

A. Diferencias, diversidades y disidencias de sexo-género

Después de exponer el sentido en que pienso las ontologías del deseo, quisiera presentar algunas categorías hermenéuticas,

presentes en muchos de los discursos semiótico-materiales acerca de la sexualidad, que pueden ser de utilidad a la hora de abordar la constitución política de las sexo-género disidencias desde el punto de vista de las ontologías del deseo. Estas categorías ofrecen herramientas para discernir entre las distintas estrategias de acción históricamente desplegadas a lo largo de la historia cultural de México —y, quizá, puede ser extrapolada a otras realidades con las que se comparta circunstancia—. Cada una de ellas expresa un horizonte singular desde el que es posible pensar las realidades sexo-género divergentes de la matriz cisheterosexista. Estos horizontes se traspasan, se superponen y no simplemente se suceden en el tiempo; por ello, distintas constituciones de sexo-género pueden coexistir, por lo que su enunciación tiene como finalidad la claridad analítica dentro de un complejo análisis de la realidad semiótico-material que experimentamos.

En primer lugar, podemos hablar de la diferencia sexual-colonial. Pensar las realidades de sexo-género desde este horizonte esclarece la manera en que operan los dispositivos políticos, semióticos y discursivos en el proceso de constitución tanto de las subjetividades cisheterosexuales como de las que divergen de la norma. La matriz de constitución del sexo, en México, está además atravesada y complejizada por una matriz colonial que impone lógicas de racialización y epistemologías que la racionalizan (Lugones, 2008: 73-101). Esta doble matriz sexual-colonial hace que exista una distinción no solo entre hombres y mujeres cisheterosexuales, sino también distinciones entre realidades sexo-género divergentes racializadas y precarizadas, por ejemplo, entre hombres homosexuales blancos de clases acomodadas (gays) y homosexuales de clases populares (jotos, putos, maricas, etc.). Así, la constatación de la diferencia sexual-colonial no obedece a una naturalización ideológica que afirme la existencia sustancial de realidades como el sexo o la raza, sino al reconocimiento de la sedimentación histórica de una serie de prácticas sistemáticas de violencia

binaria desde las cuales partimos para oponernos a ellas y emprendemos acciones para desmantelarlas. Por ejemplo, contra este binarismo es necesario reconocer, visibilizar, potenciar la existencia del tercer sexo-género en muchas de las culturas indígenas del país (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 53-54).

En segundo lugar, hablamos de la estrategia política de la diversidad sexual. Si la constatación de la diferencia sexual-colonial es el punto de partida para desmantelar las violencias a las realidades sexo-género divergentes de la norma cisheterosexual, la estrategia política de los discursos e imaginarios sexo-género diversos ha constituido históricamente un segundo paso. Esta estrategia ha tenido como objetivo destruir la fantasía de falsa universalidad que hacía de la cisheterosexualidad el modelo de toda realidad de sexo-género, reivindicando el reconocimiento de la existencia de una basta pluralidad de sexualidades que constituyen la expresión de una inmensa diversidad de identidades, subjetividades y corporalidades no cisheterosexuales (Núñez Noriega, 2011: 98). Esta estrategia, en muchos casos, ha resultado ser realmente efectiva, a pesar de que con ella se corre el riesgo de neutralizar las críticas hacia la cisheterosexualidad como posición de privilegio dentro de la jerarquía de sexo-género, convirtiéndola únicamente en una sexualidad más y desdibujando su carácter de matriz dominante. No obstante, el horizonte de la diversidad sexual ha sido en muchas ocasiones una herramienta práctica de supervivencia, pues ha permitido a muchas subjetividades salir del espacio de la subalternidad para incorporarse a un circuito social de comunicación en donde sus demandas pueden ser reconocidas (Peralta, 2019: 11-12).

Ahora bien, desde el punto de vista de una ontología política transformadora, la estrategia de la diversidad sexual presenta una enorme dificultad: es susceptible —aunque no necesariamente— a las políticas de la identidad y, por lo tanto, en muchos casos ella es vulnerable a la asimilación por parte de matrices culturales sexuales-coloniales más sutiles, como los

neoliberales. Así, las divergencias de sexo-género pueden ser reencaminadas hacia el sistema cisheterosexual al funcionar a su favor. Dos conceptos son útiles para pensar en estos casos. Por un lado, el de *homonormatividad* (cf. Duggan, 2002), que refiere a los nuevos modos de vida no cisheterosexuales que tienen como modelo las realidades de los homosexuales blancos de clases medias, muchas de ellas encaminadas al circuito de consumo y a la reproducción de las estructuras patriarcales de la familia. Por otro, el de *homonacionalismo* (cf. Puar, 2017), que refiere a los nuevos modos de subjetividad no-cisheterosexual que expresan, contribuyen a gestar y participan de las lógicas antimigratorias racistas y clasistas en el auge y la reinvención de la política de derecha en todo el Sur global. Esto ha generado en muchas ocasiones un escepticismo que lleva a la búsqueda de nuevas estrategias para combatir a la diferencia sexual-colonial de la matriz cisheterosexual.

Asimismo, podemos hablar de la estrategia política de la disidencia de sexo-género. Esta estrategia nace de la crítica a la noción de diversidad sexual y reafirma su explícita oposición a los distintos regímenes cisheterosexuales coloniales que articulan la realidad social del sexo-género. Ahora bien, las estrategias sexo-género disidentes son múltiples y variadas. Por ejemplo, en mi opinión aquí se enmarca la experiencia de lo queer/cuir como una crítica a las políticas de identidad a partir de la estrategia y vivencia encarnada de desidentificación de aquellas categorías asimiladas por los distintos regímenes de dominación sexuales-coloniales (Córdoba, 2007: 60). Ahora bien, como sostendré en el siguiente apartado, aquí también aparecen otros modos de resistencia que no renuncian —como algunas veces lo hace lo queer— a las estrategias de democratización sexual mediante la universalización de los placeres, que son herencia del freudomarxismo de Wilhelm Reich y Herbert Marcuse. En otras ocasiones, se piensa la experiencia de lo queer/cuir como horizonte para la construcción de imaginarios utópicos y heterotópicos no-ingenuos (Muñoz, 2020).

Finalmente, otra posibilidad sexo-género disidente es aquella que entra en articulación con la tradición política de resistencia latinoamericana: la materialización de la democracia radical. Por ejemplo, al evitar la salida del armario como estrategia política individualizante, en México colectivizamos las demandas contra los crímenes de odio y otras formas de violencia, pues estas no se sostienen en un deseo de seguridad personalista o familiarista, sino social y colectivo. De esta manera, el deseo presente en las estrategias sexo-género disidentes iría mucho más allá del mero placer erótico. Más bien, constituiría la oportunidad psicopolítica de construir un nuevo horizonte ético contra la dominación sexual-colonial.

B. Teoría queer como disidencia de sexo-género

Uno de los tópicos de los últimos años en México acerca de las disidencias de sexo-género es el lugar que en ellas ocupa el término *queer*. Como sabemos, históricamente el sentido del término ha sido resignificado a través de una serie de prácticas de resistencia por parte de comunidades sexo-género disidentes de los países angloparlantes, pues en un principio este expresaba un insulto humillante hacia personas no cisheterosexuales, y con el tiempo pasó a ser un término reivindicatorio gracias a las resistencias políticas y al esfuerzo de muchos grupos (Preciado, 2009: 14-17). A este ejercicio se sumó la intención de pensar a la experiencia de lo queer como una práctica crítica frente a las políticas de la identidad, afirmando el carácter antiasimilatorio y desidentificador de las subjetividades políticas que se apropiaban del término (Córdoba, 2007: 44). Sin embargo, aún con todas estas virtudes de lo queer, existen voces críticas que sospechan del término por diferentes motivos, algunos de los cuales están presentes en la siguiente cita de Butler:

En algunos contextos, el término atrae a una generación más joven que quiere resistirse a la política más institucionalizada y reformista, generalmente caracterizada como “lesbiana y gay”; en algunos contextos, que a veces son los mismos, el término ha sido la marca de un movimiento predominantemente blanco que no ha abordado enteramente el peso que tiene lo queer —o que no tiene— dentro de las comunidades no blancas. Y, mientras en algunos casos ha movilizado un activismo lesbiano, en otros casos, el término representa una falsa unidad de mujeres y hombres (Butler, 2015: 321).

Si, en contextos latinoamericanos, algunos de los usos del término *queer* tienen como efecto la reproducción de dispositivos de racialización o entorpecen las luchas contra el sexismo y el racismo en la región (González Ortuño, 2016: 184), entonces resultará conveniente al menos sospechar del término, buscando encontrar en sus múltiples sentidos las contradicciones internas que operan en él. De esta forma, será posible encontrar aquello que la experiencia de lo queer/cuir deja impensado en las disidencias de sexo-género de México y otras regiones latinoamericanas. Si lo queer/cuir puede aludir al desvío, la torcedura, la anormalidad, incluso a la subalternización frente a la norma cisheterosexual, entonces dicho ejercicio de sospecha podría considerarse como una queerización/cuirización del concepto de lo *queer/cuir* hasta el punto en que este explote, dando lugar a otros conceptos y términos completamente diferentes en la región.

Una de las estrategias para pensar críticamente sobre lo queer/cuir en Latinoamérica es someter el término a una interrogación acerca de las posibles violencias epistémicas y ontológicas que se producirían en su expresión. En *Latinoamérica queer*, Héctor Domínguez Ruvalcaba sostiene que la hermenéutica colonial española ejerció una serie de violencias epistémicas al traducir las realidades sexuales indígenas a un contexto hispánico (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 43). La doble estructura de estas violencias es la siguiente: por un lado, un reduccionismo

homogeneiza e invisibiliza la inmensa y enriquecedora expresión plural de las realidades de sexo-género y, por otro, se implanta una transvaloración negativa que entiende expresiones eróticas sin carga peyorativa como aberraciones y pecados nefandos (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 48). Con esto en mente, propongo pensar algunos de los sentidos de lo queer/cuir, para así tener en cuenta cuáles son las potencias y las limitaciones de su uso como estrategia sexo-género disidente en México.

En un primer sentido, lo queer/cuir parece expresar el momento negativo de una dialéctica crítica de las políticas de la identidad LGBT+, las cuales están enmarcadas en el horizonte de la diversidad de sexo-género. Es, por lo tanto, un término sexo-género disidente que tiene el poder de reivindicar tanto la existencia histórica de la diferencia sexual-colonial como la lucha por su erradicación. En un segundo sentido, lo queer/cuir se presenta como el único modo de ser de la negatividad en la dialéctica crítica del sistema sexo-género, por lo que suele aparecer como un sinónimo o equivalente de toda disidencia de sexo-género. Este último se encuentra presente en muchos de los trabajos académicos que se enuncian como queer cuando hablan críticamente sobre las disidencias de sexo-género: tenemos una fenomenología queer por Sara Ahmed, un psicoanálisis queer por Fabrice Bourlez, una historia latinoamericana queer por Héctor Domínguez Ruvalcaba y hasta un náhuatl queer por Peter Sigal. Habría que pensar, en estos casos, si es que más bien lo queer/cuir no es solo una instancia óptica concreta, una estrategia históricamente situada, enmarcada dentro de una ontología sexo-género disidente más amplia.

En un tercer sentido, lo queer/cuir ha empezado a expresar cierto momento afirmativo dentro de una política de la identidad más compleja, pues se ha añadido la letra Q al acrónimo LGBT+. Dentro de estas nuevas políticas de la identidad, lo queer/cuir puede aparecer como una identidad de expresión fluida o no conforme de género no binario, pero pensada a partir de las lógicas de la diversidad y no de la disidencia. Este uso

contradice el sentido histórico del término y muestra cómo la flexibilidad del término puede ser despolitizada en algunos contextos, que hay que tomar en cuenta para la crítica estratégica. En un cuarto sentido, lo queer/cuir se ha convertido en un dispositivo que invisibiliza las especificidades concretas de algunas de las subjetividades y corporalidades sexo-género disidentes más marginales y menos hegemónica, generalmente aquellas que son más violentadas por el régimen histórico de la diferencia sexual-colonial (González Ortuño, 2016: 185). En este caso, lo queer/cuir más que fomentar alianzas posidentitarias que posean una potencia política subversiva, puede que se esté regresando a los momentos históricos de violencia ontológica racista, sexista y clasista dentro de los colectivos de acción política.

Finalmente, un quinto sentido de lo queer/cuir ha aparecido en los últimos años con el ascenso de las políticas conservadoras en toda la región, y que parecen operar reactivamente a la creciente obtención de reconocimiento y derechos hacia personas no cisheterosexuales a través de imaginarios paranoicos discursos de odio disfrazados de una preocupación por el cuidado de las familias, las infancias y las mujeres (Trujillo, 2022: 91-92). Según este discurso, todo aquel esfuerzo por el reconocimiento de la existencia en dignidad y la erradicación de las violencias hacia algunas de las personas no cisheterosexuales (en especial las más afectadas por el régimen de la diferencia sexual-colonial: hombres y mujeres trans, intersex y personas no binarias) es considerado peyorativamente como queer/cuir. Esto ha obligado a reconsiderar la fuerza política del término en México y otras regiones de Latinoamérica, y a su vez a estar alertas frente a las posibles críticas al término. Puede que en algunos casos el propio término tenga como efecto la despolitización o la reproducción de regímenes de dominación racista, sexista y clasista, pero en otros casos el abandonar el término puede tener precisamente estos mismos efectos. Queda, por tanto, analizar el contexto de cada uno de los usos del término para la constitución de subjetividades sexo-género disidentes.

C. Narrativas históricas: tres momentos en la genealogía de la ontología sexo-género disidente en México

Una vez que se tienen en mente las categorías hermenéuticas de la diferencia sexual-colonial, la diversidad de sexo-género (incluidas aquellas que se presentan con el acrónimo LGBTQ+ a partir de las políticas de la identidad) y la disidencia de sexo-género (incluyendo la experiencia de lo queer como una estrategia subversiva situada, potente en algunos casos y obstaculizante en otros), será posible plantear narrativas genealógicas parciales y situadas acerca de la constitución ontológica, en México, de las divergencias de sexo-género frente a la norma cisheterosexual. Para esta última parte, realizo una breve lectura sintética que pretende explorar una genealogía de las ontologías sexo-género disidentes en México a la luz del excelente trabajo que realiza Héctor Domínguez Ruvalcaba en su libro *Latinoamérica Queer*.

Un primer momento de las ontologías de sexo-género no-cisheterosexuales en México¹ lo constituyen las luchas contra las doctrinas moralizantes, en su mayoría provenientes de la Iglesia católica, que configuran una diferencia sexual-colonial en donde lo no cisheterosexual debe ser invisibilizado, erradicado

¹ Tal como se aborda en la primera parte de este texto, las ontologías políticas que se presentan a continuación tienen un anclaje empírico, que ha sido ciertamente abordado por distintas disciplinas científicas y humanísticas como la antropología, la historia o la literatura. Sin embargo, lo que este trabajo ofrece es una aproximación filosófica, la cual toma como punto de partida el dato empíricamente dado e interpretado tanto por la ciencia como por las teorizaciones de la experiencia cotidiana, y realiza a partir de este un ejercicio de reducción fenomenológica, es decir, una generalización que tiene como finalidad la comprensión del fenómeno desde un punto de vista global de las cuestiones que aborda. Ciertamente, la actitud crítica consideraría este ejercicio como una ficción narrativa, más que como la postulación de una verdad trascendental. Pero el punto de su realización es dotar de herramientas filosóficas a la discusión sobre lo queer, necesarias para la construcción de modelos explicativos, genealogías y cartografías fundamentales para abordar el tema, y no contradecir el anclaje empírico del que se parte.

y desplazado hacia espacios de abyección, forclusión y subalternización (Novo, 2010). Estas doctrinas moralizantes configuran distintos dispositivos de poder que fomentan la reproducción de violencias epistémicas y ontológicas al racionalizar la colonización como un proyecto civilizatorio cisheterossexualizante frente a la supuesta barbarie indígena (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 71). Uno de estos dispositivos, por ejemplo, es el que acentúa el carácter misógino y racista de la experiencia de la violación como mito fundacional de una sociedad constituida a través del mestizaje. Desde la sodomía hasta la connotación racista y sexista actual dentro de los imaginarios y discursos que constituyen las identidades, corporalidades y subjetividades de putos, maricones, vestidas, lenchas, mayates, chacales, etc., frente a la estilización de la vida gay o sexo-género diversa, encontramos aún ecos de estos dispositivos.

Un segundo momento parece dibujar el horizonte de México como país políticamente independiente a través de la interiorización de la doctrina moralizante dentro de una secularización en el proyecto de soberanía criolla (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 82). Lejos de eliminar las violencias coloniales, esta estrategia las refuerza al trasladar y expandir el terror paranoico frente a la supuesta barbarie de lo indígena hacia otras coordenadas del espectro social. Aparece entonces la conexión naturalizada y aparentemente intrínseca entre el pueblo y la cisheterossexualidad como condición de posibilidad de una nación soberana. Así, se configuran dos figuras que, a pesar de ser contrarias entre sí, son interdependientes: la tradición homófila racista (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 97), que reivindica las divergencias de sexo-género solo para ciertas clases privilegiadas y en nombre de la cultura y la sensibilidad, por un lado; y, por otro, la tradición homofóbica revolucionaria, que ve en la no cisheterossexualidad un signo de degradación moral de las clases privilegiadas y que estructura su lucha emancipatoria de forma cisheterossexualista (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 112). Estas contradicciones paralizantes de la disidencia de sexo-género pueden ser

apreciadas desde la polémica del baile de los 41 durante el Porfiriato hasta la más reciente disputa acerca de la exposición del “Zapata gay” de Fabián Chairez en el Palacio de Bellas Artes.

Finalmente, un tercer y más reciente momento genealógico de la sexo-género disidencia puede encontrarse en la lucha antiasimilacionista frente a un Estado y a un mercado que despliegan figuras históricas de inclusión, pero también de normalización, de ciertas identidades, subjetividades y corporalidades no-cisheterosexuales (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 172). Algunas de estas figuras históricas pueden ser el movimiento lésbico-gay, el LGBT+ y el queer. Dentro de este horizonte, es necesario pensar cada categoría y término de sexo-género como indecible: en algunos contextos estas pueden funcionar como herramientas de supervivencia, pero en algunos otros como instrumentos de sometimiento. Incluso es posible que no existan siempre las condiciones necesarias para discernir entre estas dos posibilidades. Así, la salida de la subalternidad puede acontecer en virtud del reconocimiento de los derechos humanos de las personas no cisheterosexuales, pero también estas mismas políticas pueden tener efectos neutralizadores a través de demandas por derechos no lo suficientemente subversivos, como el acceso al matrimonio y la adopción igualitaria. Puede incluso que el acceso a derechos sea más bien un pretexto para la inserción de las personas no-cisheterosexuales a los circuitos de explotación y de consumo capitalistas dentro de una economía neoliberal.

Ser sexo-género disidente en México implicaría, entonces, hacerse cargo de esta compleja herencia histórica que atraviesa la cultura, los imaginarios y los discursos frente a la cisheterosexualidad.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, me gustaría insistir en la posibilidad y necesidad política de pensar ontologías críticas de las violencias

y los regímenes de dominación que constituyen lo que, en cada caso, somos en virtud de nuestro deseo, de nuestras sexualidades, identidades, corporalidades y subjetividades frente a un sistema de sexo-género cisheterosexista. Para ello, es preciso reapropiarnos críticamente de experiencias sexo-género disidentes, como la queer, pero también retomar ideales emancipatorios y, con ello, reelaborar heterotopías y utopías no ingenuas dentro de un marco de acción ética y política que involucre los afectos. De esta manera, podremos construir nuevas formas de normatividad y distintas prácticas críticas no violentas, donde las fallas en el seno de la formación del sentido de lo social y lo común puedan ser descargadas y derrochadas en el disfrute colectivo de sexualidades y subjetividades más democráticas. Nuevas sexo-género *topías* no por venir, pero sí por hacer.

REFERENCIAS

- Ahmed, Sarah. 2019. *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Traducido por Javier Sáez del Álamo. Barcelona: Bellaterra.
- Bourlez, Fabrice. 2021. *Queer psicoanálisis. Clínica menor y deconstrucción de género*. Traducido por Cinthya Estrada y Julieta Abriego. Buenos Aires: Artefactos.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducido por Ma. Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2008. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traducido por Marcelo Expósito. Madrid: Traficantes de sueños.
- Butler, Judith. 2012. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Traducido por Elena Luján. Buenos Aires: Amorrortu.

- Butler, Judith. 2015. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2017. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Traducido por Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra.
- Butler, Judith. 2019. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2021. “El cuerpo de Hegel está en forma, ¿qué forma?”, en Judith Butler y Catherin Malabou, *Sé mi cuerpo*. Madrid: Paradiso.
- Córdoba, David. 2007. “Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad”, en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Derrida, Jacques. 2012. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Díez, Jordi. 2010. “El movimiento lésbico-gay, 1978-2010”, en Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luz Elena Gutiérrez (coords.), *Relaciones de género*, México: El Colegio de México.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor. 2019. *Latinoamérica quee*. Traducido por Sonia Verjovsky. México: Ariel.
- Duggan, Lisa. 2002. “The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism”, en Russ Castronovo y Dana Nelson, *Materializing Democracy. Towards a Revitalized Cultural Politics*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 2014. *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. 2016. “Tres ensayos sobre teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII. Traducido por José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Ortuño, Gabriela. 2016. “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas”, *De Raíz Diversa, Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 3 (5).

- Haraway, Donna. 1995. "Conocimientos situados", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducido por Manuel Talens. Madrid: Cátedra.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, 9: 73-101.
- Muñoz, José Esteban. 2020. *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Traducido por Patricio Orellana. Buenos Aires: Caja Negra.
- Novo, Salvador. 2010. "Las locas y la Inquisición", en Michael Shuessler y Miguel Capistrán (coords.), *México se escribe con J*. México: Planeta.
- Núñez Noriega, Guillermo. 2011. *¿Qué es la diversidad sexual?* México: Paidós/ PUEG-UNAM.
- Peralta, Jorge Luis. 2019. *Antes del orgullo. Recuperando la memoria gay*. Madrid: Egales.
- Preciado, Paul B. 2009. "Queer: Historia de una palabra", *Parole de Queer*, 1: 14-17. En: <http://paroledequeer.blogspot.com/p/beatriz-preciado.html> (consultado el 26 de octubre de 2022).
- Puar, Jaber. 2017. *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Traducido por Maria Enguix. Barcelona: Bellaterra.
- Rubin, Gayle. 2018. "Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. Traducido por Stella Mastrangelo, México: CIEG-UNAM.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducido por Manuel Asensi. Barcelona: MACBA.
- Trujillo, Gracia. 2022. *El feminismo queer es para todo el mundo*. Madrid: Catarata, pp. 91-92.
- Warren, Calvin, *Ontological Terror. Blackness, Nihilism and Emancipation*. Durham y Londres: Duke University Press.

LA MEMORIA TORCIDA DE LA TEORÍA QUEER EN LAS ACADEMIAS DE MÉXICO Y LATINOAMÉRICA¹

Cuitláhuac Moreno

Ni lo queer nació en la universidad,
ni nunca entrará en sus aulas de forma pacífica.

PACO VIDARTE

No hay archivo sin un lugar de consignación,
sin una técnica de repetición
y sin una cierta exterioridad.
Ningún archivo sin afuera.

JACQUES DERRIDA

En la fría dicha de su memoria,
como si la memoria fuese de todos
y el olvido de nadie.

MAURICE BLANCHOT

Este texto busca ser un llamado a la memoria, especialmente a la memoria política de los movimientos queer y maricas en México y Latinoamérica, con miras a que todo ejercicio de memoria sea, de suyo, una práctica política y un ejercicio de exclusión de todo aquello que no logra entrar en el resguardo de su constitución.

¹ Este texto forma parte de los productos de mi estancia posdoctoral académica-inicial en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, para desarrollar el proyecto “Estrategias de resistencia memoria y testimonio para comunidades vulnerables de la diversidad sexual”, bajo la dirección de la doctora Frida Gorbach Rudoy.

A lo largo de los *gay and lesbian studies*, como se les conoce internacionalmente, la cuestión sobre la memoria atraviesa fuertemente el asunto de la articulación de identidades disidentes de género. Si bien, debe tenerse en cuenta que los temas vinculados a lo identitario se han problematizado con una recepción usualmente crítica por parte de los estudios queer; esto ocurre mayormente en los territorios con huellas de pasado colonial y atravesados todavía por procesos imperialistas y capitalistas en los horizontes contemporáneos, por lo que considero que la memoria de los movimientos queer y maricas no debería dejar esto de lado.

En este texto también pretendo reconsiderar qué es lo que se juega en estos procesos de institución de narrativas alrededor de un ámbito de posiciones políticas tan áspero como puede llegar a ser el pensamiento queer escrito o circulante en español; sobre todo si consideramos la perspectiva dominante que hay de su historización en los ámbitos académicos e incluso en las distintas producciones de archivo que se realizan en espacios externos a las universidades: movimientos civiles, ONG, grupos artísticos y de gestión cultural, ya sea en México o en América Latina. Casi en todos ellos hay una necesidad de recurrir a una historia contada iterativamente en la que se levanta una imagen más o menos acoplada, si bien discontinua, de los procesos de organización de luchas políticas por el reconocimiento de las identidades diversas y de las luchas de las disidencias sexuales en estos derroteros.

Para dar un poco de contexto quiero señalar que este escrito se origina en el coloquio “Teoría queer/cuir en México. Disidencias, diversidades y diferencias”, organizado por Fer Vélez Rivera y Jorge Sánchez Cruz, realizado en marzo de 2022 en la Ciudad de México. Si bien, es igualmente importante que los contenidos y alcances de lo que traeré a colación no se reducen a lo señalado en mi presentación en dicho encuentro, pues se ha alimentado y ha crecido a partir de discusiones con amigos, colegas y estudiantes en mi estancia posdoctoral en

la UAM-Xochimilco, Ciudad de México, también en 2022. Por ello, quiero agradecer a Fer y a Jorge por la gestión y organización del coloquio para las discusiones y diálogos que han tenido sitio a partir entonces. Lo apunto, porque es importante patentizar que el evento nos ha dejado una reflexión local del lugar que puede tener el pensamiento queer en las comunidades situadas que piensan desde la disidencia sexual y de género en muchos sitios de México, en particular con los estudios gay y la teoría queer como marco crítico.

De entrada, se puede decir que hay todo tipo de posibilidades para encuadrar la orientación de los discursos gay y queer desde una posición académica. Y lo digo en relación con lo que implica la teorización de lo queer por parte de investigadores y académicas que se identifican o sitúan dentro de las comunidades diversas y que performan identidades disidentes, o bien, que tienen prácticas sexuales distintas a las normalizadas; pero quizá aquí mismo es que encontramos un segmento interesante a poner en claro dentro de los aspectos controvertidos y problemáticos que asedian y rodean la cuestión sobre lo queer en México y en América Latina, porque, si bien, cada vez es más fácil identificar los lineamientos de los problemas que nos aquejan a las personas diversas en la cotidianidad en estos territorios a pesar de la creciente emergencia de nomenclaturas de identidades, sería por igual un equívoco tratar de afirmar que no hay en los estudios académicos una herencia ambigua desde los estudios que vienen auspiciados por las academias norteamericanas y europeas en lo que toca a las discusiones especializadas sobre género e identidades políticas.

Esto es ya un tema que circula con frecuencia en los estudios queer latinoamericanos desde hace largo tiempo. Me refiero, en específico, a la impronta que hay de las teorías queer que vienen de otras regiones del mundo, considerando que muchas de las principales líneas de la teoría queer se han difundido primero en países que tienen un aplastante dominio cultural, económico y político sobre la región —obviamente

tengo en mente a Estados Unidos y a Europa—, pero esta situación de hegemonía discursiva es cada vez más visible y nos deja una serie de tareas para reflexionar. Si bien, no es claro si podemos escapar completamente de sus alcances o si podemos o debemos, en efecto, borrar las huellas de su paso por nuestras reflexiones y preocupaciones.

Digo esto pensando en que lo que deja huella no solo es del orden de lo inscrito, de lo que pasa por procesos de escritura y producción documental y de artefactos discursivos, para posteriormente asentarse en archivos que logran resguardar y contener esas huellas. No podemos dejar de lado que los procesos de borramiento también hacen huella. Y lo pienso en relación con la idea derrideana de la borradura. Si hay en nuestras construcciones teóricas y en nuestras investigaciones ya una herencia de los planteamientos hegemónicos, pretender borrarlos no deja de inscribir otro orden de huellas: precisamente “borraduras”.

Dicho esto, aquí me interesa bordear el asunto, más que pensar en resolver este problema a partir de algunos lineamientos que han dirigido las diversas formulaciones de las teorías queer y el pensamiento marica contemporáneos en un diálogo acompasado con conceptos e ideas formulados desde la teoría queer que se ha publicado y difundido en español, eso en primera instancia, para, después, revisar algunas de sus recepciones en discusiones más regionales y, finalmente, estudiar el arco argumental bajo una perspectiva que busca aproximarse a los ejercicios y conceptos de la deconstrucción propuesta por el filósofo franco-argelino Jacques Derrida con la intención de hacer más manifiesto todo lo que está jugándose en estos territorios.

Dicho en otros términos, me interesa pensar la deriva de los estudios queer en español sin perder de vista la necesidad de deconstruir también algunos ejes de los estudios gay y la teoría queer en sus dimensiones dominantes o en sus aproximaciones a posturas hegemónicas, incluso cuando sabemos

que, seguramente, la intención originaria de lxs autorxs a revisar no buscaba situarse ni constituirse como un dominio epistémico regulatorio ni mucho menos normativo.

HEGEMONÍA DISIDENTE DE LA MEMORIA DIVERSA

Para iniciar esta reflexión acerca de las condiciones de dominio en los ámbitos de la memoria política quiero recurrir justo a uno de esos lugares de pensamiento (Estados Unidos o Europa), por paradójico que parezca. Quizá porque, como decía arriba, procurar borrarlos no necesariamente es una opción viable. Empecemos por retomar algunas proclamas libertarias del filósofo español Paco Vidarte expuestas en su libro *Ética marica* (2010), donde Vidarte elabora un repaso de distintos problemas que han rodeado a las lesbianas, maricas y trans *frente a y en contra* de una sociedad emplazada en valores homófobos y en políticas de exclusión con base en la heterocentralidad capitalista que nos rodea.

La apuesta inicial de Vidarte se dirige a pensar en la necesidad de conformar una ética cuyas proclamas libertarias puedan abrir otras posibilidades de la militancia política, particularmente ante un horizonte que él mismo veía ya entonces, hace más de 15 años, como una suerte de tendencias involucionistas en los movimientos LGBTQ+.

No está de más señalar que la publicación del libro de Vidarte antecede por poco tiempo a su muerte, ocurrida en enero de 2008. Él mismo lo redacta en sus procesos de hospitalización e insiste en que se trata de un discurso múltiple y heterogéneo, incluso contradictorio, al igual que se trata de una toma de postura disidente respecto del sistema heterosexual, pero también se comprende en qué medida es que *Ética marica* tiene algo de testimonio y de testamento, casi como una agenda de problemas que Vidarte logró identificar antes de morir, con apenas 37 años, a causa de un cáncer del sistema linfático.

Ética marica era ya en su momento el diagnóstico de un clima político que desde hace 15 años era manifiestamente tenso ante la divergencia y creciente oposición entre colectivos diversos entre sí: movimientos lesbianos, maricas, trans, feministas, etc., cada uno desde su trinchera y en buena medida elaborando críticas de lo que ocurría en las otras comunidades o colectivos; y conviene traer a cuenta que esas asperezas, discrepancias y oposiciones se han agudizado con mucha crudeza en el último lustro en amplias regiones del mundo, incluso en países como Chile, Perú o Argentina, pero particularmente en México y España, y en otros países de habla hispana, principalmente ante los ataques de movimientos neoconservadores como de feminismos trans y queer excluyentes.

De ahí mi anhelo por retomar los señalamientos de Vidarte sobre la importancia de crear posibilidades de colindancia entre propuestas minoritarias y menores, lo mismo que poner sobre la mesa la posibilidad de crear, a su vez, una política a “caraperro” ante el sistema heterociscentrista o ante prácticas de exclusión que se respaldan en movimientos sociales y discursos académicos como los arriba señalados.

La ética marica propuesta por Vidarte se situaba ya entonces como un llamado a la reconsideración de lo político en los intersticios de estas comunidades. Pero en el fondo, además de ser una ética en el sentido de un modo de habitar específico, era igualmente una apertura a políticas contrasexuales y de resistencia. Y digo esto, porque, finalmente, se sepa o no, toda ética es una militancia adscrita a territorios conceptuales y a estrategias de habitabilidad de quienes la llevan a cabo, lo mismo que una puesta en operación de decisiones sobre inclusión, exclusión e inmunidad entre las comunidades en convivencia. Pero, a todo esto, ¿qué es lo distintivo de una ética marica?

De acuerdo con Vidarte:

Una Ética Marica debería recuperar entre sí de los oprimidos, discriminados y perseguidos, evitando ponerse al servicio de

éticas neoliberales criptorreligiosas heredadas en las que nos hemos criado y en las que se han forjado nuestros intereses de clase; y recuperar la solidaridad con otros que han sido y son igualmente oprimidos, discriminados y perseguidos por razones distintas a su orientación sexual.

No cabe una Ética Marica sin memoria, memoria larga que podemos extender años, lustros, siglos y que nos devolverá el repugnante autoconcepto que tenemos de nosotras mismas como sujetos consumidores libres y autosatisfechos copartícipes de la economía capitalista de democracia y de mercado (...) (Vidarte, 2010: 21).

El punto sobre las *íes* que pone Vidarte es bastante claro a mi consideración: los oprimidos, segregados o discriminados compartimos un mínimo de problemáticas, y, en buena medida, compartimos por eso agendas políticas, a pesar de la clasificación identitaria que nos atraviesa desde fuera, o desde los procesos de identificación internos a estos colectivos y comunidades LGBTQ+.

Sin embargo, no pueden simplemente equipararse entre sí todas las experiencias de segregación, discriminación o subordinación; cada uno de los diferentes modos en que se articula un manejo o una gestión hacia sujetos políticos, implica mecanismos delimitados y fijados en las prácticas de exclusión precisas y concretas, por lo que no podemos decir que las diferencias sean homologables.

Me parece que Vidarte ha dejado sobre la mesa, asimismo, una especie de crítica interna a los movimientos de hombres gays y maricas/maricones, cuando señala que casi todo el discurso teórico en que se asientan los movimientos de disidencia y diversidad sexual lo han elaborado lesbianas y mujeres trans:

A veces, cuando hablo de maribollos, maritrans, transhomofobia, puede parecer que me limito a repetir una coletilla en la que quepamos todas, pero que la voz cantante la llevan los

maricas y a las demás se las incluye en plan buen rollito generoso, pero sin mucho convencimiento. Justamente es todo lo contrario, creo que todo el discurso teórico sobre el que me apoyo y el trasfondo revolucionario sobre el que se asienta el movimiento LGBTQ procede, casi exclusivamente, de las trans y las lesbianas (Vidarte, 2010: 10).

El golpe está asestado y, desde mi perspectiva, implica particularmente a quienes nos identificamos como maricas, putos, maricones e incluso hombres que tienen sexo con otros hombres, aunque no construyan con eso una identidad política. Pero no dejo de pensar en que gran parte de la teoría queer de finales del siglo XX y principios del XXI tiene sus bases teóricas, sobre todo en la circulación más imperiosa de textos a partir de sus alcances editoriales y sus lugares en los temarios de estudios de género en las universidades públicas y privadas, a los textos de figuras como Monique Wittig, Gayle Rubin, Christine Delphy, Judith Butler, Teresa de Lauretis y Paul B. Preciado. Así que, cuando leo estas palabras de Vidarte, es casi imposible eludir el hecho de que tiene profunda razón al respecto; aunque haya lugares excepcionales al margen de estas teorías. Pero no quiero quitar el dedo del renglón. Vidarte nos dice igualmente lo siguiente:

Las maricas hemos contribuido escasamente a la teoría y a la praxis revolucionaria y cuando lo hemos hecho ha sido para marginar, excluir y silenciar a lesbianas y trans, apoderándonos de los aparatos de poder, de los micrófonos, megáfonos, cámaras y de todo cuanto los machos ibéricos, sodomitas incluidos, consideran que les sigue perteneciendo por derecho propio (Vidarte, 2010: 10-11).

El libro de Vidarte anuncia en su introducción algo que aquí traeré a cuenta, y es el modo en que dentro de sus preocupaciones reaparece la necesidad de convocar a más involucradxs

en los lóos del pensamiento gay y queer, y, con cierta intención, redirigir su intervención en dichos diálogos y discusiones:

En el fondo, para mis adentros, escribo para mucha gente, nueva y vieja; lectores antiguos que se quedaron muy conformes con *Homografías*, *Extravíos* y que hicieron posible la segunda edición de *Teoría queer*, un buen libro que a mí me parece infumable y que se atraganta, se merecían algo más ameno; gente de otros países, amigos argentinos y brasileños, heteros gloriosos, maravillosos, izquierdosos, okupas, gente alternativa, gente rara donde la haya, gente que no conozco pero con la que estoy de acuerdo de antemano, sin hablar (Vidarte, 2010: 15).

Aquí se deja de manifiesto que el mismo Vidarte estaba —al menos— algo inconforme con la *expropiación* de las problemáticas queer por parte de un puñado de académicos y activistas; como si la exclusión, segregación o violencias de por medio fueran un asunto del que solo se puede hablar en los espacios y condiciones propios de la producción intelectual; o sea, como si hubiera un ámbito de legitimación para lxs académicxs queers, lesbianas, maricas, bi o trans, el problema emergente es que parece que dicha denuncia de alteridad solo pudiera realizarse dentro o bajo el cobijo del ámbito universitario o académico.

De hecho, la participación de Vidarte en *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (en su edición original, 2005), se enfoca en criticar lo que él denomina “el banquete unikeersitario” y donde cuestiona frontalmente si lo queer puede tener cabida por entero en la universidad:

Ni lo queer nació en la universidad, ni nunca entrará en sus aulas de forma pacífica (tal vez no entrará de ninguna otra forma: lo queer es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como deshecho, la caída del sistema omniabarcador, su resto inasimilable, ineducable, no escolarizable, indecente, *indocente* e *indiscente* es lo

queer, por decirlo de modo lapidario) (...) Lo queer deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente, como vuelan los panfletos subversivos en una mani, y no está esperando a que alguien considere esta o aquella súbita aparición un momento de especial relevancia histórica, el acta fundacional queer, o su ingreso en la Historia con mayúsculas (Vidarte, 2005: 77).

Por su parte, Javier Sáez, colaborador, interlocutor y amigo de Vidarte, y una referencia eminente en el campo de la teoría queer en castellano, apuntaba lo siguiente en un análisis sobre el surgimiento de la teoría queer, en un texto publicado en ese mismo libro, *Teoría Queer*, que ha sido “fundacional” y un clásico en las universidades hispanohablantes. El texto de Sáez se titula “El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault” (Sáez, 2005: 67) , y lo abre con la siguiente advertencia:

Para comprender el origen de eso que se ha dado en llamar “Teoría queer” es imprescindible conocer las raíces sociopolíticas que están detrás de este marco teórico. Los movimientos que surgen de luchas políticas y sociales concretas, que se dan en la década de los 80 principalmente en los Estados Unidos y algunos países europeos. En esta época confluyen diversas crisis que van de un giro radical a las políticas feministas y de los grupos de gays y lesbianas: la crisis del sida, la crisis del feminismo heterocentrado, blanco y colonial, y la crisis cultural derivada de la asimilación por el sistema capitalista de la incipiente cultura gay (Sáez, 2005: 67).

El texto de Sáez es ilustrador en muchos puntos porque, aunque tiene claros sus márgenes, finalmente también se adscribe a modos de producir memorias políticas que en sus orígenes notoriamente buscaban abrir otra perspectiva para narrar la construcción y desarrollo de los movimientos sociales de disidencia,

pero dichas narrativas están situadas y se orientan principalmente hacia un horizonte cuya médula son los estudios enfocados en los movimientos sociales en Estados Unidos y en Europa.

No es mi intención denostar el trabajo de Sáez ni tirar mala leche sobre su llamado a la memoria de la teoría queer.

Tampoco creo que el señalamiento de Vidarte quisiera simplemente descartar los textos de *Teoría queer*, incluso aunque afirme en qué medida *Teoría queer* es un libro destinado a academicismos “infumables” y en cierta medida partícipe del mismo “banquete univeersitario” que Vidarte cuestiona desde “dentro”, si es que viene a cuenta introducir dichas coordenadas o topologías en la teoría queer: adentro y afueras. Señalo esto, porque creo que lo fundamental a considerar en medio de esta problemática planteada largo tiempo atrás no ha terminado de definir su impacto o sus alcances en la deriva del pensamiento queer en las discusiones en las que ha influido, que finalmente tampoco es poca.

El libro *Teoría queer* ha influenciado en los últimos años a gran parte del pensamiento disidente y diverso de las décadas que van de los años 2000 a los 2020, y pienso en gran parte de la teoría queer en español, así como su mutación hacia otras formulaciones hispánicas, pero en marcos de pensamiento latinoamericanos, o sea, en las múltiples posiciones de pensamiento marica.

Lo que sí quiero traer a cuenta es que más allá de la buena intencionalidad de muchxs autores del pensamiento queer en España a principios de este siglo, es imposible no considerar que tanto Vidarte como Sáez escriben desde esos derroteros. Y su forma de elaborar una memoria de la actividad crítica o de la disidencia en la teoría queer no deja de participar paradójicamente de la hegemonía en la que se juega la circulación de estos discursos; mientras que, a su vez, su pensamiento influye en la construcción efectiva de la memoria política de las comunidades que son pensadas en los marcos epistémicos de la teoría queer en las epistemologías políticas del Sur global en español.

Pero quiero insistir en que esto no es un juicio, sino una indicación del movimiento paradójico que implica construir memorias de disidencia. Toda memoria, incluso la de los excluidos y las segregadas, funda una oficialidad y un *adentro* tanto como un *afuera*, incluso cuando se esté buscando extender los márgenes que cobijen a los potenciales sujetos políticos en los que se fundamentan los ejercicios de denuncia. Finalmente, es necesario no perder de vista, insisto, que no hay archivos de sujetos políticos sin la exterioridad que se produce en todo ejercicio de memoria.

MEMORIAS LOCALES. MEMORIAS TRAVESTIDAS Y TORCIDAS

En territorios latinoamericanos como México, Perú, Argentina, Colombia, Bolivia o Chile, se han empezado a producir investigaciones críticas de corte académico y con influencia del pensamiento queer desde los años noventa del siglo XX, si bien un tanto más emplazadas en documentar e historizar los movimientos sociales de gays, lesbianas, bisexuales y personas trans en orientación hacia la lucha por los derechos civiles y la protección jurídica o institucional de las disidencias sexuales, pero eso no ha coincidido por entero con la especificidad del pensamiento queer. Si bien, considero, que este tipo de aproximaciones ha proliferado en las últimas décadas, por lo que aquí me referiré mayormente a estudios que para mí han sido piezas clave para entender esos procesos.

Pienso en los siguientes trabajos: Héctor Domínguez-Ruvalcaba, *Latinoamérica Queer* (2019); MUAC, *Expediente seropositivo* (2019); Rodrigo Parrini y Alejandro Brito, *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México* (2014); Javier Guerrero, *Tecnologías del cuerpo. Exhibicionismo y visualidad en América Latina* (2014); Miguel García Murcia et al., *Memoria de la lucha con el VIH en México. Los primeros años* (2010); Carlos Monsiváis, *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre diversidad sexual* (2010); Juan Pablo Sutherland, *Nación marica*.

Prácticas culturales y crítica activista (2009); Giuseppe Campuzano, *Museo travesti del Perú* (2007), ENAP, TVD. *Taller de Documentación Visual* (2004), solo por mencionar algunos de los más conocidos y ya clásicos en estos estudios.

Estos trabajos en buena medida anteceden y prefiguran el estado del arte, a la vez que tematizan la necesidad de consolidar estudios/memorias de las disidencias sexuales, particularmente desde estudios gays y queers en Latinoamérica, y en una importantísima consonancia con la aparición del VIH/sida en la escena, precisamente porque quizá haya sido este factor el más decisivo para producir una memoria colectiva y una organización comunitaria para resguardar aquello que la pandemia se llevó en los años ochenta y noventa, pero por igual generó prácticas heterogéneas de producción de memoria identitaria en comunidades que no eran siempre visibles para estudios que simplemente buscaban encontrar las mismas categorías que habían sido útiles en los estudios gay y lesbianos, y la teoría queer en el norte global.

Los análisis de Héctor Domínguez Ruvalcaba (2019) y de Rodrigo Parrini (2018) me parecen muy ilustradores al respecto. El primero nos recuerda procesos de invisibilización de poblaciones particularmente afectadas por la pandemia, que generaron categorías locales como los “HSH: hombres que tienen sexo con hombres” (Domínguez Ruvalcaba, 2019) pero igualmente repensar la mayor dificultad de operar solo categorías o modelos de representación ajenos a los procesos de disidencias y diferencias sexuales, eróticas y de otros tipos localizados en estos territorios:

La propagación del sida en Latinoamérica reveló una cultura sexual más compleja que la de Europa occidental y Estados Unidos. Mientras que en estos últimos se identificaba al sector homosexual como una población de alto riesgo, la existencia de una cultura sexual tan diferente en los países latinoamericanos (en los que se desdibuja la oposición binaria homosexual-heterosexual) exigía un enfoque distinto para la

prevención y el tratamiento de la enfermedad (Domínguez Ruvalcaba, 2019: 65).

Las categorías que han aparecido y circulado estrictamente —desde horizontes como los latinoamericanos— surgen como un esfuerzo por conceptualizar con mayor detenimiento y con la finalidad de distinguir los huecos entre diferenciaciones simplificadoras, como la distinción entre prácticas o identidades. Su aparición y estudio nos han obligado también a revisar críticamente los procesos que quedan excluidos cuando solo se replican las categorías importadas de otras regiones para hacer procesos de memoria.

Ya Juan Pablo Sutherland (2009) apuntaba esto en la reflexión de apertura de *Nación marica*:

La política *queer* (por denominar una política sexual-cultural que insiste en una crítica a los regímenes normativos y, al mismo tiempo, interroga su propia institucionalización) ha sido, por lo menos en nuestros países, la multiplicación de diversas lecturas radicales que han conjugado lo popular, lo mestizo, el activismo crítico, las crisis de las representaciones de lo masculino y femenino en las propias comunidades sexuales. Cruces plasmados en innumerables batallas culturales que seguiremos dando.

Los peligros: la posible institucionalización del *queer* en lo local. Y su fuerza, su propia re-territorialización en las prácticas culturales radicales. Configuraciones de escenarios posibles y nunca agotados. Las escrituras y la crítica activista, por lo menos para mí, constituyen mi propia teoría *queer* y han sido un espacio fértil para pensar la política, las prácticas culturales y los devenires sexuales. Traducir lo global a lo local, traducir lo local a lo global, son operaciones complejas, que vuelven a reeditar viejas discusiones, no por ello menos interesantes. Será la propia práctica discursiva la que tendrá la palabra en primera persona (Sutherland, 2009: 27).

El mapa de problemas elaborado por Sutherland está bastante bien señalado en sus principales puntos, la constelación de conflictos pendientes queda más que clara en un análisis de los procesos en cuestión, pero aún, sin que sea esto un reclamo abierto a Sutherland, considero que incluso así la tarea es insuficiente, siempre que no se revisen de manera más localizada los juegos, los dobleces, los hiatos y las discontinuidades en las que circulan no solo esos términos y conceptos, sino también la simultánea necesidad de tematizarlos o unificarlos en una unidad de discurso al momento de historizarlos en procesos de archivo o incluso en la circulación de su discusión en textos y espacios académicos o de activismos.

Por su parte, en *Deseografías*, Parrini tematiza con puntualidad y cuidado un tema que suele ser bastante menos complejo cuando se revisa desde los estudios norteamericanos o europeos. Lo digo porque es casi un lugar común dentro de los estudios gay y queer asumir que la figura del gay está más asimilada al orden imperante del pensamiento heterosexual que lo elusivo de la figura de lo queer o del marica. Esto mismo forma parte de una de las consignas más recurrentes en la *Ética marica* de Paco Vidarte, por cierto. Pero en los horizontes de algunos procesos en Latinoamérica, en algunas regiones específicas, el término gay ha podido crear mayor incidencia en la consolidación de estrategias de protección ante problemáticas tan brutales y complicadas como la pandemia del VIH/sida en estos espacios. En el apartado “Arqueologías de la sexualidad”, Rodrigo Parrini explora cómo hay una mutación en la circulación de esos significados y, en casos como el de la comunidad de Tenosique en Tabasco, en la frontera sur de México, una categoría como gay puede llegar a producir una denominación que no es asimilacionista al régimen de representación cisheterocéntrico o de asimilación también al modelo de familia burguesa, como aparentemente ocurre en Estados Unidos o en Europa, y logra hacer un corto circuito con otras categorías producidas por *epistemes locales*, que producían efectos de mayor vulnerabilidad ante la pandemia de VIH.

Parrini explora con un trabajo minucioso los marcos de inscripción de una tríada de perspectivas: la sexualidad, las identidades y el deseo, pero, sobre todo, buena parte del desarrollo de ese apartado nos permite ver el carácter casi imposible para que puedan ser analizados desde una teoría queer abstracta o desde estudios gay desentendidos de su arraigo local:

He querido llamar *epistemes locales* a las formas en que una comunidad o localidad específica piensa que surgen de una intersección histórica, pero local, de redes de significación y formaciones discursivas. Dado que, al menos en el momento en que estudié, tributan tanto de las redes locales, resignificándolas, como de las formaciones discursivas, interpretándolas, pero también localizándolas, no son estrictamente ni las unas ni las otras. Estas han producido desplazamientos importantes (...) las *epistemes locales* son un *locus* que permite estudiar el cambio cultural, expresado —en este caso— en las formas de clasificar, explicar y significar (Parrini, 2018: 1).

El concepto de *epistemes locales* en este caso permite hacer un análisis minucioso de la operatividad real de efectos de discurso en esta comunidad en concreto, es decir, ha producido todo tipo de comunidades que han incidido en la disminución de la violencia. A mi consideración, también hace ver que en muchos lugares de Latinoamérica la menor circulación de categorías como *lo queer* se debe igualmente a un menor resultado de incidencia en prácticas de cuidado y conformación de resistencias comunitarias, muy a pesar de que las teorías queer de Europa y de Estados Unidos se piensen más radicales que los movimientos de hombres gays.

En este texto no tengo el espacio para abordar todos los matices explorados por Parrini, pero quiero aprovechar para hacer hincapié, de nueva cuenta, en que los términos en los estudios de género y prácticas de resistencia a procesos sociales de identificación comunitaria no son universalizables ni tienen

una mayor carga revolucionaria o contestataria solo por su denominación global o por sus genealogías políticas, sea esto en países hegemónicos o dentro de los estudios o investigaciones sobre epistemes locales.

Ahora bien. Con estos ejemplos no he querido decir que sean estos los únicos estudios al respecto ni los más importantes, en lo absoluto, mi intención va en sentido opuesto. Si los menciono es porque, desde mi posición contingente de lectura, son los que vienen a mi mente cuando pienso en la tematización específica de producción de memorias y su exploración con miras a pensar críticamente esa elaboración de narrativas con base en una mera intención de generar diferenciaciones a partir de términos; y lo pienso porque es claro que dichos términos no tienen significaciones homogéneas ni siquiera dentro de epistemes locales o dentro de comunidades que se identifiquen con alguna de las opciones del acrónimo LGBTQ+.

Esto puede parecer un movimiento indeseado en la medida en que desestabiliza buena parte de las coordenadas de referencias identitarias en los estudios gay, queer y maricas, pero el problema es todavía más complicado cuando tomamos en cuenta que esta misma inestabilidad de los términos identitarios tiene efectos en la producción de las memorias de estos individuos, colectivos o comunidades al momento de ingresar a investigaciones o ejercicios de archivo que los clasifiquen.

No dejo de pensar en un par de observaciones importantes de algunos de estos trabajos de investigación y producción de memorias menores. Por ejemplo, en *Museo travesti del Perú* (2007), Giuseppe Campuzano nos hace ver algunos aspectos para repensar que la práctica del travestismo antecede a la intervención de los estudios gay y queer de procedencia anglo-europea situados en su historia oficial en el siglo XX.

En su ejercicio por producir dicho “catálogo”, Campuzano genera una colección arqueológica de piezas, imágenes e interpretaciones subversivas de dichos documentos, para eludir precisamente su carácter de monumento arqueológico en el sentido

tradicional, o sea, se resiste a ser partícipe de una historia-arqueología que no solo centra las memorias pasadas en una trama donde prima la narrativa del dominio colonial, sino también la centralidad de las identidades normalizadas en ese horizonte occidental; o sea, Campuzano elabora una crítica fortísima a las arqueologías que no alcanzan a dar cuenta o siquiera reparar en su propia veta y mirada heteronormativa y colonial.

Museo travesti del Perú busca intervenir esa mirada occidental y heterocentrada para producir una arqueología que es ella misma un ejercicio de travestismo, o sea, un movimiento aberrante para la mirada conservadora de la arqueología tradicional. Es más, es posible que hasta puedan presentarse rechazos por parte de lecturas ortodoxas de la teoría queer y estudios gays sobre su concepto de travestismo, que es, de inicio y por postura, un desplante híbrido y disidente, radicalmente diferente pienso, de hecho, sobre todo en tanto que resiste a la asimilación en un proceso de identidad monolítica o nacional incluso.

La denuncia se elabora en esta obra a través de un ejercicio de memoria gráfico-escritural como el que constituye una versión digital, como método y mecanismo de reproducibilidad técnica y travesti, en el que se produce una espacialidad truncada y hasta contradictoria por el formato de “catálogo”, pero fundamentada de manera política en su modo de llamar a la memoria. En específico, pienso que esta intervención subversiva se da cuando se hace énfasis en la necesidad de recordar que hay historias inéditas por elaborar a partir de una desmarcación del travestismo como deriva conceptual de la hegemonía del Norte sobre el Sur global:

El *Museo travesti del Perú* nace de la necesidad de una historia propia —una historia del Perú inédita—, ensayando una arqueología de los maquillajes y una filosofía de los cuerpos, para proponer una elaboración de metáforas más productiva que cualquier catalogación excluyente (...). El muestrario

explora la huella del travestismo y de sus símbolos en el contexto peruano. El propósito es revisar tanto los roles que han sido adjudicados convencionalmente al travesti como aquéllos que le han sido arrebatados, y que subyacen a la oposición complementaria entre colonialismo —tanto imposición como herencia— y encuentro —sus imbricaciones y restauraciones. Así se postula un análisis, tanto histórico como hermenéutico, de la iconografía y los textos; y, evitando la esterilidad de estudios aislados, se procede a un trabajo multidisciplinario que trasciende la historia lineal —la que solo permanece en la naturaleza de su soporte gráfico.

Distintas disciplinas se mestizan al interior del muestrario, en un viaje a través de los tiempos, espacios y fuentes más disímiles —de las culturas preIncás a las posindustriales, de las colecciones de arte a los diarios chicha—. El travesti es puente entre imagen y texto, entre tiempos y espacios, donde, heredero de un linaje de mediadores —chamanes, dioses, vírgenes y santas—, ha de volverse a encontrar. Un ritual librado en su propio cuerpo (Campuzano, 2007: 8).

En este sentido, aquí no se historiza el travestismo como una práctica histórica que pertenezca al mismo orden de representación social, etnográfica o artística que como suele pensarse en los movimientos sociales de los países de Europa o de Estados Unidos. Ni siquiera busca señalar que se trata de un travestismo en el mismo sentido en que se entiende el travestismo en las discusiones y estudios de dichas tradiciones queer hegemónicas. Antes bien, el travestismo es pensado justo como un proceso de insubordinación a las imposiciones teleológicas de las lecturas históricas dominantes.

Sobre el caso de México, hay una larga bibliografía que podría denominarse como estudios gay y queer que han tenido impacto amplio en sus discusiones, incluso más allá de la academia; y hay textos clásicos que han circulado y formado a generaciones distintas de académicos, escritores, activistas, artistas

y gestores culturales.² Y tanto el tema de las identidades como el de sus historias se incluyen en estas perspectivas e investigaciones, pero la memoria no aparece como el centro problemático de dichas reflexiones.

Igualmente, es necesario señalar la importancia de volver a pensar muchas de las cuestiones que han entrado en la memoria comunitaria a partir de críticas, denuncias y la necesidad de revisar la huella colonial de estos discursos, o sea, producir quizá una serie de memorias críticas de dicha huella colonial desde posiciones también poscoloniales. Pero que lo sean no solo porque están situadas en un contexto geopolítico, sino igualmente por la construcción de conceptos que puedan resistir y producir otras formas de memoria. Algo que es profundamente paradójico en la medida en que están cercadas y amenazadas por el silencio.

El problema se agudiza si pensamos en que estos ejercicios de memoria también están enmarcados en retóricas del silencio,³

² Annick Prieur, *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos* (1994); Mario Bronfman et al., *Sida en México. Migración, adolescencia y género* (1995); Guillermo Núñez Noriega, *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual* (1994) y *Vidas vulnerables, hombres indígenas, diversidad sexual y VIH/sida* (2009); Héctor Carrillo, *La noche es joven: la sexualidad en México en la era del sida* (2002); César O. González Pérez, *Travestis al desnudo: homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima* (2003); Antonio Marquet, *El crepúsculo de heterolandia. Mester de jotería. Ensayos sobre cultura de las exhuberantes tierras de la nación queer* (2006); Héctor Domínguez-Ruvalcaba, *Modernity and the Nation in Mexican Representations of Masculinity* (2007); Rodrigo Parrini, *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo* (2016) y *Deseografías. Una antropología del deseo* (2018); y Juan Jacobo Hernández, *Voces del otro lado* (2021). De nueva cuenta diré que esta es solo mi selección personal y, por pensar en una plétora mínima, de los estudios que más se reiteran en las preocupaciones de los movimientos gay y queer en este país.

³ “Ahora bien, más allá del silencio acerca de lo colonial, creemos preciso llamar la atención acerca de otras maneras del silencio, menos evidentes, más soterradas, que articulan lo colonial en torno a la elisión, el trauma, lo inenarrable, pero también a los modos en que cada marco, disciplina, teoría, produce

y en muchos casos esto apela a los reversos de muchos formatos de prácticas de memoria institucional. Sin un proceso crítico que revise a detalle los formatos de producción de archivo o de memoria, así como las marcas del colonialismo en las regiones del Sur global —en el que cabe el panorama mexicano como parte de la adscripción regional de procesos coloniales— muy difícilmente se podrán reelaborar las condiciones y los estados perniciosos de la segregación, las exclusiones y las violencias.⁴

En términos de Mario Rufer y Valeria Añón, en “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente” (Añón y Rufer, 2018), la noción de *poscolonialismo*, en el contexto latinoamericano, pone énfasis en la marca dejada por la Colonia en las sociedades que se independizan y construyen sus propias modernidades, y, en ese sentido la creación de modernidades marcadas por la distinción racial, la exclusión y las identidades trucas que siguen operando en el presente: el esclavismo o la explotación de clase, la segregación racial, las marcas de género y raza que en ciertas identidades producen formas concretas de subalternidades, como las señaladas en muchos de los estudios arriba mencionados, en torno a historias locales de epistemes concretas.

sus silencios. Entonces, ¿qué son los silencios? ¿Cuáles son sus formas? No se trata de preguntas retóricas” (Añón y Rufer, 2018).

⁴ Sol Henaro, la curadora de la Colección Documental del Archivo Arkeia del Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC) de la UNAM, en su trabajo ha insistido en rebasar la especulación teórica sobre la importancia de la producción de archivos y de elaboración de procesos curatoriales para no dejar perder ni en el olvido ni en el silencio el relato y las narrativas disidentes que han producido artistas y otros agentes relevantes en los temas de estética y política. Puede revisarse su importante conversatorio sobre la curaduría de archivos artísticos de disidentes. Conversatorio disponible en el canal de difusión del Museo Amparo: *Charla con la curadora Sol Henaro: ¿Curar memoria(s)? Acervos documentales y experiencias a recuperar en el arte contemporáneo*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=5sIoIIa-cn8>

No quiero dejar de lado que en los casos de estudios gay y queer se trata de subjetividades e identidades distintas, incluso de ejercicios o críticas a modelos identitarios. Tenemos una plétora amplia de posiciones que muy difícilmente pueden unificarse alrededor de la imagen homogénea de un pretendido sujeto poscolonial; lo que tenemos, en cambio, es una pluralidad de posiciones éticas, o bien una diáspora de identidades sexuales, no solo periféricas sino nómadas y profundamente vulnerabilizadas a través de todo tipo de procesos.

Habría que repensar cuáles de los giros recientes de los estudios de las humanidades y las investigaciones sobre identidades o sujetos políticos pueden ser realmente útiles para la producción de memorias menores y disidentes en el interior de una memoria queer y gay en nuestras geografías políticas. Pienso esto porque considero que el poshumanismo, el pensamiento *cyborg*, la teoría queer norteamericana y europea, las identidades nómadas y de crítica poscolonial, los estudios culturales, etc., se quiera o no, están situados en procesos culturales y jurídicos de segregación o exclusión, que son muy distintos a las realidades ocurridas en los territorios latinoamericanos. O sea, son útiles, sin duda, pero encuentran inmediatamente límites definidos por las circunstancias específicas de nuestras opresiones y de nuestros ejercicios parciales —inevitablemente parciales— al momento de producir archivos y ejercicios de memoria.

EL MANDATO IMPOSIBLE DE LA MEMORIA TORCIDA

Para finalizar, cabe apuntar que este ejercicio no deja de participar de una disposición queer y marica al fracaso, no porque me resigne a aceptar de antemano la imposibilidad de hacer archivos o memorias políticas efectivas y garantes de la conservación de los procesos que busca resguardar, sino porque, irremediablemente, la posición desde la que he analizado estos procesos de producción, resguardo y búsqueda de memorias

políticas de disidencia en teoría queer, estudios gay y memoria marica latinoamericana, están enmarcados por la huella de la mirada con la que me he acercado a esos problemas. Lo quiero enfatizar ahora porque, mi mirada, posición y crítica son, por último, deudoras de una perspectiva tan singular como la deconstrucción derrideana de cuño europeo, y, lo quiera o no, participan de una huella de la exploración de un régimen hegemónico en nuestros territorios.

Aunque no lo he mencionado a cada momento, desde marzo de 2022 y hasta mi incorporación al posdoctorado en la UAM-Xochimilco, he pensado en una serie de cuestiones que aparecen al inicio de *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, de Derrida. De acuerdo con este autor, lo que se juega en el archivo tiene relaciones bastante más profundas con la producción del olvido que con el resguardo de la memoria. En este ejercicio he procurado traer al frente el tema de la memoria, pero el tema real es el del olvido, y esto juega en relación con el mandato en el que se dispone la elaboración de un archivo, o sea, el *arkhé* de la teoría queer en México y Latinoamérica. De acuerdo con Derrida:

En cierto modo el vocablo remite, razones tenemos para creerlo, al *arkhé* en el sentido *físico, histórico u ontológico*, es decir, a lo originario, a lo primero, a lo principal, a lo primitivo, o sea, al comienzo. Pero aún más, y *antes aún*, “archivo” remite al *arkhé* en el sentido *nomológico*, al *arkhé* del mandato. (...) Como el *archivum* o el *archium* latino (palabra que se emplea en singular, como se hacía en un principio en francés con “archivo”, que se decía antaño en singular y en masculino: “un archivo”), el sentido de “archivo”, su solo sentido, le viene del *arkheion* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Habida cuenta de

su autoridad públicamente así reconocida, es en su casa entonces, en ese lugar que es su casa (casa privada, casa familiar o casa oficial), donde se depositan los documentos oficiales (Derrida, 1997: 10).

El problema fundamental detrás de la construcción de las memorias y los archivos sobre las identidades, movimientos, resistencias y prácticas torcidas en las que se juega lo gay o lo queer en nuestros territorios, parece situarnos frente al mandato de esa domiciliación, pero ¿puede ser suficiente la adscripción a nuestras epistemes locales una autorización que permita o nos autorice como los guardianes o representantes de la ley y el derecho a hacer memoria? Cuando retomaba al inicio de este texto las palabras de Vidarte, no dejaba de pensar en todo el juego de ley y derecho que se autoriza para quienes hacemos recuperación de la memoria de colectivos, comunidades o identidades que nos anteceden y frente a las cuales nos adjudicamos el mandato de domiciliarlas como fundadoras de nuestra residencia, historia y hasta de nuestras ontologías parciales y trocadas. Es decir, les académicxs. Pero cabe preguntarnos si la academia es en verdad un locus de producción o de autorización de arcontes. Veamos lo que dice Derrida:

Los arcontes son ante todo sus guardianes. No solo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de *interpretar* los archivos. Confiados en depósito a tales arcontes, estos documentos dicen en efecto la ley: recuerdan la ley y llaman a cumplir la ley. Para estar así guardada, a la jurisdicción de este *decir la ley* le hacía falta a la vez un guardián y una localización. Ni siquiera en su custodia o en su tradición hermenéutica podían prescindir los archivos de soporte ni residencia.

Así es como los archivos tienen lugar: en esta *domiciliación*, en esta asignación de residencia. La residencia, el lugar donde

residen de modo permanente, marca el paso institucional de lo privado a lo público, lo que no siempre quiere decir de lo secreto a lo no-secreto (...). Habitan ese lugar particular, ese lugar de elección donde la ley y la singularidad se cruzan en el *privilegio*. En el cruce de lo topológico y de lo nomológico, del lugar y de la ley, del soporte y de la autoridad, una escena de domiciliación se hace a la vez visible e invisible (Derrida, 1997: 10).

Lo que me he preguntado desde una cierta exterioridad a los temas nodales en este escrito es qué es lo que ocurre con todo lo que no puede acceder por entero a nuestros ejercicios de memoria y de *domiciliación*. Localizarnos a partir de nuestros saberes, es decir, domiciliar los pasados de los excluidos por maricas, queers, gays, travestis, etc., no garantiza de antemano ni *a posteriori* la emergencia ni la efectiva producción de una justicia histórica. Y señalo esto pensando precisamente en si los estudios queer y gay en Latinoamérica pueden adjudicarse —sin temor a equivocarse— ese *privilegio* de ejecutar un acto fundacional de la memoria para lo *por venir*.

Este cierre puede parecer paradójico o contradictorio con buena parte de lo que hasta ahora he expuesto, pero finalmente la deconstrucción asume tanto la contradicción como lo paradójico en aras de apuntar a un llamado a la justicia, incluso cuando dicho llamado parece inoperable.

En un momento cumbre de *Fuerza de ley* (2018), Derrida abre la pregunta de si no es la deconstrucción otro nombre para la justicia, a pesar de que sabe que la justicia está cercada por lo imposible, si bien es justo desde esa imposibilidad que nos llama y nos exige intervención.

Derrida dice: “La deconstrucción es la justicia” (Derrida, 2018: 35) en medio de un arco argumental donde habla de la imposibilidad de la deconstrucción de la justicia, incluso cuando ya ha dicho que la justicia no es el derecho, porque el derecho sí es deconstruible y reconstruible; y lo hace en medio de una disquisición sumergida en la contradicción y la paradoja,

como suele ocurrir en sus trabajos, pero que se vincula por completo con el tema que aquí he tratado, pues su tema es precisamente el de la memoria política emplazada por esa imposibilidad de acceder de lleno y sin contradicciones al ámbito de la justicia aunque se exija de ella la intervención:

El sentido de una responsabilidad sin límite, y por tanto necesariamente excesiva, incalculable ante la memoria; de ahí la tarea de todo recordar la historia, el origen y el sentido y, por tanto, los límites de justicia, ley y derecho, de los valores y normas, prescripciones que se han impuesto y han sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos. En cuanto a lo que nos ha sido legado en más de una lengua con el nombre de justicia, la *tarea* de una memoria histórica e interpretativa está en el centro de la deconstrucción. No es únicamente una tarea filológico-etimológica o una tarea de historiador, sino la responsabilidad ante una herencia que es al mismo tiempo la herencia de un imperativo o de un haz de mandatos. La deconstrucción está *dada en prenda*, está *comprometida* con esa exigencia de justicia infinita... (Derrida, 2018: 45).

Las dos reflexiones de Derrida se anudan en lo siguiente: la memoria es un mandato, una tarea, un compromiso y existe el privilegio de los guardianes para poder domiciliar lo que se resguarda. No solo pueden, sino que deben dar forma, norma, ley y resguardo a lo que protegen, pero igualmente hay una violencia inevitable e ineludible que propaga esa deuda con la memoria hacia el infinito, pues no hay archivo que no produzca con su ejercicio de memoria su propio mal, su exterioridad y su olvido.

En cada uno de los ejercicios de memoria respecto de los movimientos, identidades, comunidades, disidencias y personas que se encuentran citados en la historia y la tematización de la teoría queer y la memoria marica, hay por igual y en sentido mucho más inconmensurable la producción de una exterioridad y de un afuera de ese ejercicio de resguardo.

La deuda se vuelve justamente infinita, porque siempre hay la producción de unos *otros* nuevos olvidados, excluidos y marginados con cada extensión de los márgenes. El mero intento por alcanzar los restos produce otros restos en una operación infinita y cercada por la injusticia. La deconstrucción, entonces, es finalmente también algo del orden del mandato de lo imposible. Y, si bien, aquí el tema no es ni el archivo ni la justicia en los términos estrictos de la deconstrucción, considero que permiten abrir incluso los estudios gay, queer y maricas hacia una mirada comprometida con el olvido que las asedia y todavía más en los ejercicios de la memoria.

No quiero decir que tengamos que renunciar a la memoria ni a su instauración, ni siquiera a renunciar a la producción de materiales intelectuales para académicxs queer; lo que sí quiero señalar es que esta tarea nos deja también la obligación de pensar en esos márgenes en extensión, en esos olvidos que nos persiguen justo ahí donde buscamos hacerlos desaparecer. Ni la memoria es de todxs ni el olvido es de nadie, ha dicho Blanchot. Y en medio de las prácticas de memorias menores y minoritarias, como las que convocan a nuestras disidencias y a nuestros deseos, cabe siempre recordar nuestra tarea *dada en prenda*. La nuestra será finalmente, también, una memoria torcida, una práctica imposible pero necesariamente comprometida con la justicia.

EXCURSO. MÁRGENES DE LA MEMORIA TORCIDA

A modo de excursio, cabe pensar: A todo esto, ¿qué significa una práctica de lo torcido en relación con la teoría queer?

En estas consideraciones finales no dejo de evocar a un personaje particularmente incómodo del escenario mexicano de las disidencias sexuales: Franka Polari/Omar Feliciano; y no quiero dejar en el olvido que este texto produce un par imágenes del pensamiento con las que Franka Polari intervino en los espacios de conformidad marica y particularmente auto-

celebratorios de la teoría queer local desde una entrada simulacral, barroca y ficcional, pero no menos deconstructiva, a partir de su *blogspot* en los años dosmiles:

Y en aquel simposium la polari aseveró:
No hay teoría queer,
solo torcidas prácticas.
Las académicas se ofendieron, las pragmáticas también.

Vs. la Academia Queer

...Y la teórica torcida volteo y le dijo a la Madam con un gesto de desdén:

“...Yo soy académica, tú una bufona...”

La madam sacó su espejo y su labial... y con mucha calma, para no arruinar su carmín, dijo:

“La bufona invierte al mundo en palabras. El bufe es la representación de nada. Es el gesto de lo irrepresentable. La bufona es literalmente insensata o sin sentido al pie de la letra. El sentido bufo está vinculado con lo bacanal y con lo bacano. Los gestos de la bufona están inmaculados por algunas divinas reminiscencias. Necesita librar a las palabras su sentido habitual, para conferirles otra significación única y evocadora: (Pausa dramática donde se mira al espejo) Poesía de Cloaca, Glosas de Cabaret y Épica de Burdel.⁵

REFERENCIAS

Añón, Valeria y Mario Rufer. 2018. “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”. *Tabula Rasa*, 29: 107-131.

⁵ He tomado dos entradas distintas del *blog* de Franka Polari/Omar Feliciano. En: <https://frankapolari.blogspot.com/>

- Campuzano, Giuseppe. 2007. *Museo travesti del Perú*. Perú: Giuseppe Campuzano autor-Editor.
- Derrida, Jacques. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, traducción de Paco Vidarte, 2ª ed. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2018 [1994]. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor. 2019. *Latinoamérica queer. Cuerpo y política queer en América Latina*, traducción de Sonia Verjovsky Paul, 2ª ed. México, Ariel.
- Parrini, Rodrigo. 2018. *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: PUEG-UNAM/ UAM-Iztapalapa/ UAM-Xochimilco.
- Sáez, Javier. 2009. "El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault", en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (coords.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, 2ª ed. Madrid, Egales, pp. 67-76.
- Sutherland, Juan Pablo. 2009. *Nación marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones.
- Vidarte, Paco. 2009. "El banquete uniqueersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer", en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (coords.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, 2ª ed. Madrid: Egales, pp. 77-110.
- Vidarte, Paco. 2010. *Ética marica. Proclamas para una militancia LGTBQ*, 2ª ed. Madrid: Egales.

LITERATURA, CULTURA Y DECOLONIALIDAD

DRAG BUNNY: TRAVESTISMO, FEMINISMOS Y *REGGAETON*

Roxana A. Curiel

Tras la aparición del título de la canción en letras neón azul y fondo negro, la toma en primer plano de unas largas botas rojas, con tacón de aguja, abre el video de Bad Bunny, “Yo pe-reo sola” (2020). La siguiente toma devela a Bad Bunny en un ajustado traje rojo de dos piezas: una minifalda y un top con cierre. La cámara se aleja con lentitud y nos deja ver que las botas llegan hasta las pantorrillas, y que unos guantes rojos delinean un atuendo que da la noción de un cuerpo entero cubierto en látex. El cabello negro en un mullet largo, la joyería, unos pequeños lentes negros y las constantes tomas a detalle de sus labios —acentuados con labial rojo— terminan de dar el toque central a una feminidad asertiva, sensual y poderosa. El clímax de este escenario llega cuando un grupo de hombres, en pantalones negros y sin camisa, corre hacia esta sensual figura envuelta en rojo y esta les repele con un movimiento de brazos hacia afuera, los cuales inmediatamente después cubren su pecho mientras su cuerpo se contonea en un sensual pereo.

La controversia que despertó este video era de esperarse. Sin embargo, esta no alteró ni la carrera ni la imagen que Benito Antonio Martínez ha creado alrededor de su personaje musical. De hecho, en cuanto lo que Bad Bunny ha representado desde el inicio de su carrera, el video encaja perfecto con la agenda de constante subversión contra los constructos hegemónicos sobre el género identitario y musical. Sin embargo, el género del *reggaeton*, que históricamente ha albergado una

carga machista y homofóbica, sintió la sacudida al ritmo de un Bad Bunny en una ajustada minifalda roja, perreando consigo mismo, mientras aboga por el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo. Podríamos reducir la conmoción al hecho de que los espectadores fueron confrontados por un hombre cisgénero vestido en atuendos que retan la norma patriarcal de lo que un hombre puede y debe ser —especialmente dentro del *reggaeton*—. Pero el video y la canción crean un espacio en el cual no solo se expande el repertorio de narrativas que componen al *reggaeton* y las ideas sobre la masculinidad y feminidad, sino que denuncia también las agresiones físicas que las mujeres y personas femeninas fuera de los preceptos cisheteropatriarcales afrontamos día a día en lugares donde la violencia machista se ha normalizado al grado de volverse invisible.

Frases en esta canción se han tomado como eslóganes feministas, mientras que el video se ha leído como una *performance drag* y le han valido a Bad Bunny títulos como “ícono queer” y “aliade feminista”. No pretendo disputar esos títulos, porque han sido una serie de consistentes acciones a lo largo de su carrera las que acompañan estas nociones sobre Bad Bunny, su música y su compromiso como activista y aliade. Sin embargo, creo importante analizar lo que implica considerar que Bad Bunny elabora una *performance drag* o travestismo, y lo que significa leer “Yo perreo sola” como un himno feminista. Especialmente porque, acerca de lo que entendemos en el Caribe y en América Latina, existe en el travestismo una fuerte relación con movilizaciones políticas y la resistencia hacia la opresión, de la misma forma que el *drag* se relaciona con las luchas de las comunidades racializadas queer en Estados Unidos.

Sin minimizar o dejar de lado las diferencias históricas y epistemológicas entre los conceptos del *drag* y del *travestismo*, en este ensayo uso ambos de forma contigua, sin sugerir que sean intercambiables, pero marcando los puntos en que se influyen y en donde sus intereses les unen, debido a la constante migración de cuerpos e ideas entre las Américas y el Caribe.

Es decir, intento resaltar las formas en que esos términos han fungido como herramientas y estrategias de lucha para comunidades marginalizadas, pero también como una válvula de goce en donde los cuerpos son producidos y reproducidos en el espectáculo de la multiplicidad. Además, mi resistencia a crear una definitiva distinción entre los dos vocablos radica en la necesidad de cuestionar cómo y en dónde situamos una “latinidad” o “mexicanidad” cruzadas por desplazamientos forzados, invisibilización de comunidades racializadas y políticas migratorias que protegen el privilegio del blanco patriarcal. De esta forma, el uso contiguo del *drag* y del *travestismo* no surge de manera acrítica, sino como una propuesta de lectura cuir que no radique en la delimitación de conceptos que, en la práctica, coexisten sin atender a una geografía con límites imaginados. Así, podemos valorar la forma en que las comunidades cuir a lo largo de las Américas y en el Caribe usan, critican, juegan y transforman esos términos.

Así pues, en este ensayo propongo examinar las narrativas, prácticas y estéticas que surgen del uso del travestismo y del *drag* como herramientas políticas para retar al patriarcado y la homofobia y su intersección con los feminismos del Norte y del Sur.¹ El video y canción de Bad Bunny, “Yo perreo sola”, proveen un fructífero espacio en dónde analizar el potencial contemporáneo del *drag* y del travestismo para dar cuenta de la presencia de narrativas feministas e inclusivas dentro un género como el *reggaeton*. Asimismo, la producción y distribución de la canción y del video dan pie a un importante cuestionamiento sobre lo que implica compartir una plataforma de privilegio para denunciar problemas que diversas comunidades marginalizadas enfrentan, y las voces que pueden ser silenciadas en el intento.

¹ Hago esta distinción siguiendo los análisis que Yuderkis Espinosa ha hecho de los feminismos que provienen de las academias de las Américas y Europa.

En este análisis incluyo, además, mi perspectiva y experiencia como parte del colectivo ManaDragKing, fundado por Nancy Cázares en la Ciudad de México en 2019. Por medio de esta colectividad hemos elaborado diversas intervenciones de lo que consideramos dragtivismo. Es decir, intervenir espacios haciendo una *performance de drag*² masculino y cuir para criticar al Estado mexicano feminicida. Dado que el video de Bad Bunny hace referencia al movimiento #NiUnaMenos, el cual denuncia la normalización de los feminicidios y la violencia machista en las Américas, es importante examinar la forma en que el travestismo y el *drag* nos ofrecen un mayor entendimiento de la violencia machista.

TRAVESTISMO, DRAG Y LAS AMÉRICAS

En el verano de 1990, en la galería Bucci de Santiago de Chile, el colectivo las Yeguas del Apocalipsis, compuesto por Pedro Lemebel y Francisco Casas, presentó por primera y única

² Aunque en este texto no propongo usar *drag* y *travestismo* de forma intercambiable, debo dar constancia de que, en la práctica actual, la distinción entre ambos términos no siempre es clara o informada. No todos quienes practican el travestismo tienen acceso a su historia en América Latina, o a la historia del *drag* (especialmente cuando las traducciones del inglés no son accesibles). Y esto implica un problema aparte sobre la historiografía de quienes están en los márgenes. Pero de regreso al travestismo o el *drag*, durante la pandemia del COVID-19, gracias a la fuerte presencia de Nancy Cázares en la “escena”, mi colectivo fue invitado a formar parte de la construcción de una red latinoamericana de *drag* masculino. El nombre oficial fue precisamente Red DragKing Latinoamérica. Aunque existieron múltiples conversaciones sobre el uso de *drag* o travestismo, se concluyó que la forma más sencilla de promocionar la red era con el uso de *drag*, dada la popularidad internacional que el concepto conlleva. Además, muchos de quienes practican *drag* masculino y que han influenciado a la mayoría de quienes formaban parte de la red, radican en Estados Unidos y en el Reino Unido, por lo que el atractivo de la palabra “King” juega un papel central en la práctica de cuestionar masculinidades.

ocasión la *performance* de “Las dos Fridas”. Como se describe en el sitio oficial de ese colectivo,³ maquillados, con el torso desnudo pintado al óleo y agarrados de la mano, Lemebel y Casas permanecieron sentados por más de tres horas escenificando el cuadro homónimo de la artista mexicana Frida Kahlo. La proyección de la pintura original, sobre un lienzo transparente, se colocó frente a los artistas, creando una ambivalencia andrógina entre los elementos registrados como femeninos (las faldas⁴ en este caso) y los torsos expuestos de los artistas (registrados como masculinos) en el de Kahlo y la otra Frida (legibles como cuerpos femeninos). A diferencia de la fotografía en la que originalmente escenificaron esta pintura, en la *performance* de la galería sus cuerpos no aparecen conectados por una transfusión sanguínea, pero ambas Fridas exponen sus pechos con manchas de pintura roja, en alusión al estigma creado en torno a los “cuerpos homosexuales” como “peligrosos” debido a la expansión del VIH-sida en los años ochenta. Esta escenificación usó la capacidad constructiva y deconstructiva del travestismo para desestabilizar tanto la violencia homofóbica que enfrentaban las comunidades consideradas sexualmente disidentes, como los constructos heteronormativos sobre lo que entendemos como *feminidad* y *masculinidad*. Los cuerpos de Lemebel y Casas se arriesgaron al travestirse, se dibujaron en esta subversión que les dio agencia en un panorama que los limita, a la vez que los teme, creando así un espacio en el que se reescribe lo que un cuerpo puede crear y recrear.

Entre las exploraciones más importantes que Lemebel realizó sobre el travestismo se encuentra la fructífera yuxtaposición

³ Véase: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1990-las-dos-fridas-en-galeria-bucci/>

⁴ Debo mencionar también que esta feminidad está específicamente acclada a nociones de indigeneidad que Frida Kahlo usó de forma contante en su obra. Esto puede entenderse a través de los actuales debates que señalan la forma en que Kahlo se apropió del arte y tradiciones de la cultura zapoteca.

elaborada entre la precariedad de un travestismo pobre, callejero, en donde sus personajes sobreviven a la enfermedad en los márgenes de la sociedad, pero ello no les arranca su derecho al goce o a soñar con el glamour de figuras como Elizabeth Taylor o Madonna. *Loco afán. Crónicas del Sidario* (1996) retrata la relación entre el trabajo sexual, el travestismo y la identidad de mujeres trans y trasvestis en América Latina. Este énfasis en mujeres trans y travestis es compartido por el origen mismo de la práctica del *drag*.

Es cierto que el *drag* está fuertemente relacionado en la actualidad con una noción de espectáculo y competencia muy específica en torno a la figura de la *Drag Queen*, dada la influencia internacional de RuPaul's Drag Race, lo cual ha derivado en franquicias en las Américas como *La más draga* en México, *The Switch Drag Race* en Chile y *Drag Me as a Queen* en Brasil, entre otras. También es irrefutable que la visibilidad y accesibilidad de la cultura *drag* a un público global le debe mucho a este espectáculo. Sin embargo, aunque RuPaul's Drag Race toma como premisa el revolucionario documental de Jennie Livingston, *Paris Is Burning* (1990), en estas competencias suelen limitarse las posibilidades de lo que el *drag* ha sido y puede ser a una suerte de estética de "fabulosidad" (donde quien puede "producirse" es quien tiene los recursos económicos), ideas tóxicas sobre feminidad e —irónicamente— transfobia.

Sin embargo, al igual que el travestismo, el *drag* surge como práctica de supervivencia y goce para comunidades de mujeres trans, marginalizadas y racializadas, como explora el documental de Livingston en los bailes *drag* de Nueva York, compuestos en su mayoría por mujeres trans de origen latino. Además, de acuerdo con Channing Gerard Joseph, una de las primeras personas en llamarse a sí misma "reina del *drag*", fue William Dorsey Swamm, formalmente esclavizado, quien en 1882 inauguró una serie de fiestas en su hogar en Washington, D. C. La mayoría de esos invitados eran también personas

formalmente esclavizadas. Esos bailes *drag* de Swann y sus posteriores arrestos fueron algunos de los primeros actos de resistencia registrados en el movimiento de liberación queer en Estados Unidos.

También hay que señalar que en la última década han surgido otros espacios que proveen perspectivas críticas hacia lo que el travestismo es, fue y puede ser en las Américas, lo cual también ha permitido regresar a explorar el *drag* masculino o cuir tanto en forma de espectáculo como de intervención política. Algunos ejemplos se encuentran en los eventos organizados por la Red King Latinoamérica en 2020,⁵ los eventos que actualmente está planeando el colectivo de los Golfos de México (2022) y las intervenciones dragtivistas que ManaDragKing (2019) ha realizado en mercados callejeros y el sistema de metro en la Ciudad de México. Estos colectivos, compuestos en su mayoría por mujeres cuir cisgénero, personas trans y no binarias, han usado el *drag* en sus performances para evidenciar la fragilidad y el carácter artificial de las masculinidades tóxicas, así como las consecuencias materiales de la violencia machista que los Estados nación nos ha obligado a asimilar.

Este tipo de *drag* tiene mucho que ver con este travestismo en resistencia y “mariconaje guerrero” que Pedro Lemebel estableció en los años ochenta y el cual, de forma consiente o no, se evoca en el video de Bad Bunny. Y aunque una figura como Bad Bunny es el epítome del éxito de prácticas capitalistas, elegir usar a Lemebel para comenzar este análisis es elegir usar un lente cuir, disidente, migrante, que nos puede ayudar a entender el potencial que se encuentra en la oposición dentro del sistema dominante. Además, la historia que comparten el *drag* y el travestismo en los márgenes y la disidencia de las comunidades racializadas nos ofrece una cartografía

⁵ Los eventos fueron transmitidos en vivo a través de la cuenta oficial del grupo en Instagram (<https://www.instagram.com/redkinglat>) y en la plataforma Twitch (<https://m.twitch.tv/redlatinking>).

que urge repensar la forma en que situamos la “latinidad” en las Américas.⁶

El *drag* y el travestismo de los que hablo en este ensayo se sitúan, justo, en corporalidades que de forma muy literal resisten al patriarcado y lo combaten con herramientas que intentan ser inaccesibles para la heteronormatividad. Además, la resistencia de Puerto Rico al colonialismo estadounidense ha sido parte esencial de la agenda ideológica de Bad Bunny, lo cual explícitamente confirmó con su crucial participación en el “Verano del 19”, la cual abordaré más adelante. Y aunque en este video no hay una agenda decolonial explícita, la carrera de Bad Bunny ha estado en relación con contextos de resistencia.

Finalmente, otra de las razones por las que uso la obra de Lemebel como parteaguas para hablar del travestismo en el Caribe y en América Latina responde a la forma en que lo utilizó como activa herramienta política, artística y de resistencia para imaginar y reimaginar alternativas para aquellos que las necesitaban durante un periodo increíblemente violento para su comunidad. Además, el trabajo realizado por Lemebel durante la dictadura de Augusto Pinochet en Chile (1973-1990), lo caracteriza como una de las figuras más importantes en la teorización y práctica del travestismo. Asimismo, es importante destacar el peligro que enfrentó con su desafiante arte ante un gobierno que era abiertamente violento contra cualquier

⁶ En “‘Latinidad Is Cancelled’: Confronting an Anti-Black Construct” (título inspirado en el meme que Alán Peláez López hizo viral en 2018), Tatiana Flores expone que las geografías políticas que configuran a “América Latina” se han limitado a los bordes de una ciudadanía mestiza. Además, expone que no existe un mapa real de esta, y que América Latina es una metageografía que excluye activamente espacios donde la mayoría de las comunidades son negras, por lo que inicia con la segregación del Caribe del continente. Una de las preguntas cruciales que deja en su artículo es “If we speak about territorialities and roots?, it is suitable to ask oneself *where* today is the location of the Latin America frequently hypostatized —and reified at the same time— by the discourse of origins, pure languages, and fixed or continuous legacies” (énfasis de la autora, p. 65).

identidad, comunidad o sexualidad considerada disidente. Por ello, para Lemebel y quienes resistían desde los márgenes, el travestismo se convirtió tanto en un espacio de protección y reconfiguración, de comunidad y cuidado, como una declaración de guerra contra un sistema opresor.

Por esta razón, me parece importante subrayar lo crucial de su figura para entender actos de subversión y resistencia en relación tanto con el travestismo como con el *drag*. De igual forma, quiero integrar ese mismo poder combativo que se encuentra en el *reggaeton* para entrar de lleno al potencial y deficiencias que “Yo perreo sola” ofrece.

PERREO COMBATIVO Y REGGAETON

Antes del estreno de “Yo perreo sola” es casi imposible encontrar evidencia de Bad Bunny bailando de la forma en la que lo hace para su video. No es que no hubiera mostrado el potencial de su cuerpo para el baile, pero creo que el mundo no estaba preparado para la sensualidad y energía de su perreo en *drag*. Podríamos decir que esto es irónico, considerando que el *reggaeton* le dio forma al perreo de la misma forma en que el perreo le dio su característico sonido al género. Sin embargo, hay que notar que, por décadas, los videos y letras del *reggaeton* han construido narrativas en donde son los cuerpos de las mujeres los que bailan y son tratados como objetos vacíos. Así, el potencial de su perreo se reduce a su capacidad de satisfacer los deseos de un espectador cisgénero heterosexual. La pista de baile del *reggaeton*, sin embargo, cuenta otra historia.

Sin intentar resumir la compleja historia de las migraciones,⁷ ritmos y resistencias que dieron lugar al *reggaeton*, quiero resaltar

⁷ Aunque no voy a abundar en la cartografía del *reggaeton*, me parece crucial añadir a la historiografía la importancia de Jamaica y Panamá en la creación del género. Además, la resistencia a la intervención estadounidense por la

las partes que me parecen importantes para entender en dónde se sitúan el perreo y el *drag* de Bad Bunny. De igual forma, quiero subrayar las voces femeninas y feministas que han resistido las narrativas heteropatriarcales de este género musical.

El primer ritmo que nos atañe es el *dembow*. No solo porque fue la clave musical que le dio al *reggaeton* el sonido de percusiones que ahora le distingue tras la fusión de *reggae* con *dancehall*, sino por el significado detrás de su origen y la forma en que se consolidó en la oscuridad de un pequeño club en uno de los barrios más pobres de Puerto Rico. Wayne Marshall explica que, específicamente, el sonido de *dembow*, que comienza a circular en las cintas de casete que se distribuían en Puerto Rico y en Nueva York, proviene de una copia que cambia ligeramente el ritmo original en la canción de Shabba Ranks, *Dem Bow* (1991). El significado original de la letra de la canción de Ranks invita a rechazar el doblegarse ante la influencia y poder de la opresión colonial, pero en ello se incluye un rechazo explícito a la homosexualidad y cualquier práctica sexual que no se ajustara a la norma heteropatriarcal (en este caso hace referencia al sexo oral y anal). Estas prácticas se constituyen como parte de los agentes extranjeros que se intenta resistir. Como explica Marshall, el mezclar la opresión colonialista con estas prácticas sexuales:

It is a longstanding charge in Jamaican public discourse —particularly from fundamentalist Christian quarters and certain sects of Rastafari— that oral and anal sex and same-sex relationships are not only taboo and proscribed by the Bible but are “decadent” products of the West... and are thus to be resisted alongside other forms of colonization, cultural or political (Marshall, 2008: 136).

construcción del canal, marca uno de los momentos clave en la ideología detrás de este género musical. Considero que el trabajo de Rivera, Pacini Hernández y Marshall (2009) es un excelente punto de partida.

La adopción de este ritmo se dio junto con ese eco de homofobia que se puede leer en muchas de las primeras canciones del género, como en las letras de uno de los precursores, el panameño Edgardo Armando Franco, mejor conocido como El General. Por ejemplo, en una de sus canciones más populares, *Muévelo* (1991), El General declara: “quiero a Emily, también a Pamela / pero no quiero ningún chico *mariposa*⁸ / son muy raros si vienen con su cosa”. Letras como esta también se vuelven comunes en el famoso club The Noise, en la Perla, Puerto Rico, donde Félix Rodríguez —productor musical e ingeniero de sonido mejor conocido como DJ Negro— abre el escenario para que el público experimentara con *freestyle* y pistas de lo que en ese momento se llamaba música *underground*, y que, posteriormente, se bautizaría como *reggaeton*. En esas presentaciones, era frecuente confrontar a los rivales con insultos homofóbicos, machistas y transfóbicos. Además, existía una constante afirmación de una masculinidad tóxica. Ello aunado a la constante cosificación de la figura de las mujeres, la hipersexualización de sus cuerpos y la invisibilización de artistas y precursoras del género como la puertorriqueña Martha Ivelisse Pesante Rodríguez, mejor conocida como Ivy Queen, y la panameña Rude Girl (La Atrevida). Y aunque la homofobia ya no es una de las cargas principales en los mensajes del *reggaeton*, Keylor Robles Murillo señala que la misoginia continúa. En su estudio de las letras de canciones de Anuel AA, Bryant Myers, Darrell, Bad Bunny, Farruko y Noriel, Robles Murillo encuentra constantes alusiones a manifestaciones de violencia física, psicológica, sexual y feminicida contra las mujeres, y subraya la responsabilidad que tienen los artistas “al reproducir discursos que legitiman la violencia” (Robles Murillo, 2020: 15).

⁸ El énfasis es mío, para resaltar el uso peyorativo de la palabra “mariposa” para describir a un hombre homosexual o a una persona socializada como hombre y que está cómoda con su feminidad.

Tomando este fondo en consideración, es necesario trazar la historia contigua en el *reggaeton* que resistió a estas narrativas tóxicas. En el *podcast* narrado por la leyenda *reggaetonera*, Ivy Queen, *LOUD: The History of Reggaeton* (2021),⁹ se explica la historia de los pioneros del género, de quienes lo empujaron en distintas direcciones, de quienes encontraron un refugio y una herramienta de resistencia en sus ritmos, de quienes no han recibido el crédito por su trabajo, y de quienes con su proximidad al privilegio blanco han triunfado con el legado de un “ritmo negro”. Tener la historia del *reggaeton* narrada por Ivy Queen no solo nos da una perspectiva única dado que ella formó parte integral de esa historia, sino que ofrece una plataforma a una de las voces más importantes dentro del género y que, constantemente, se ha dejado en los márgenes, tanto por su raza como por su género.

En el tercer episodio, titulado “The Noise”, Ivy Queen nos narra cómo una de las principales razones por las cuales se integra el ritmo de *dembow* a las cintas de casete que servían como fondo para los artistas que se presentaban en The Noise (el club en Puerto Rico), deriva de la forma en que las mujeres en este club respondieron a ese ritmo. La pista de baile, según narra Ivy Queen, en un inicio solía estar poblada de hombres. Sin embargo, al introducir el timbal del *dembow*, se convirtió en un territorio dominado por cuerpos de mujeres, perreando, gozando, liberándose. Cuando DJ Negro intentaba poner otra cinta, las mujeres clamaban por más *dembow*, y fue eso lo que marcó la inclusión de ese ritmo al género, el cual después abrazaría la influencia del baile bomba.

En el quinto episodio, titulado “Perreo intenso”, Ivy Queen explica cómo los bailes de bomba y plena le dieron forma al estilo de baile adoptado en la oscuridad de The Noise. De acuerdo con Carlos Alamo-Pastrana, existe documentación de que en el siglo XIX el uso del bomba se registra como una

⁹ Este *podcast* fue producido por Futuro Studios, Marlon Bishop y Luis Gallo para Spotify.

herramienta de lucha y organización de levantamientos para las personas esclavizadas en Puerto Rico (Alamo-Pastrana, 2009: 577). Actualmente, estos bailes siguen funcionando como herramientas de resistencia, supervivencia y goce, particularmente para colectivos y espacios feministas y cuir. En ese episodio, la cantante chilena Tomasa del Real, precursora de lo que denomina “neoperreo”, explica que el perreo es una celebración de sentirse sexuales y libres. También comenta que el placer es poder y que, por eso, es parte de lo que altera tanto a la sociedad conservadora, porque en el perreo los cuerpos que no se supone que puedan (o deban) experimentar goce y felicidad, son eso, gozo y alegría. Por ello, el perreo siempre ha sido una forma de resistencia cuir que se condena.

Otro ejemplo reciente de lo que el perreo como herramienta política puede crear sucedió en lo que ahora se conoce como el “Verano de 19”. Las manifestaciones que clamaban la renuncia del corrupto gobernador, Ricardo Roselló, tomaron las calles de Puerto Rico y sus diversas diásporas boricuas en Estados Unidos en el verano de 2019. Las manifestaciones fueron increíblemente populares no solo por la participación de artistas como Olga Tañón, Bad Bunny, René Pérez (Residente),¹⁰ Ricky Martín, Ednita Nazario y Daddy Yankee, sino por la organización de eventos masivos en donde se invitaba a perrear en resistencia. Convocados por colectivos cuir, conformados en su mayoría por jóvenes y estudiantes que pertenecen a las disidencias sexogenéricas, hicieron un llamado a protestar por la libertad y para generar espacios seguros en donde clamar la renuncia del gobernador. Como explica Edrimel Delgado Reyes, “El colectivo decidió realizar el evento en las escalinatas de la catedral como un gesto de performance político y de

¹⁰ Es importante señalar que tanto René Pérez como Bad Bunny estuvieron involucrados de principio a fin en este levantamiento. Desde su encuentro con el gobernador Roselló, previo a las manifestaciones, hasta su renuncia, Bad Bunny y Pérez no dejaron de usar sus plataformas para ayudar a movilizar a la gente en Puerto Rico que exigía un cambio.

denuncia frente a un edificio que representa uno de los mecanismos principales de opresión hacia [la comunidad] LGBTQ+” (Delgado Reyes, 2019). Estos perreos combativos demostraron la fuerza que existe en los cuerpos cuando gozan en solidaridad. Como resultado de estas manifestaciones, el gobernador Roselló renunció a su cargo el 2 de agosto de 2019.

YO PERREO SOLA

Concretamente, el video de “Yo perreo sola” está compuesto por seis escenarios que se intercalan con rapidez, lo cual crea un bombardeo de imágenes y sonidos. Estos escenarios no constituyen una narrativa coherente ni lineal. Sin embargo, hay hilos conductores (visuales) marcados en el cuerpo de Bad Bunny. Tres de esos escenarios lo muestran en distintos travestismos o *drag* femeninos. Un cuarto escenario contiene a un Bad Bunny sin camisa y encadenado en un atuendo con tintes de la estética de BDSM, mientras un grupo de mujeres, que permanece en el fondo, sentadas en tronos, tiran de cadenas. El quinto escenario explota una paleta de colores rosas estridentes —tanto en el atuendo de Bad Bunny, como el del auto sobre el cual baila, el fondo y los cuerpos feminizados cubiertos en flores que perrean alrededor del auto—. El sexto escenario es un fondo blanco en donde líneas negras se dibujan y desdibujan mientras Bad Bunny camina, baila y luce un atuendo “normal”. Existe además un séptimo nivel extradiegético en el cuarto de un niño con sombrero de conejo malo, el cual está sentado frente a una televisión en la que aparece el fondo negro con las letras que dan inicio al video. Aunque el video no regresa a este nivel, ese niño puede considerarse tanto como una alusión a un Bad Bunny en su niñez, o al espectador principal de “Yo perreo sola”.¹¹

¹¹ Como sugiere Laura Álvarez Trigo, este niño puede representar a la nueva generación que escucha la canción, y a quien se le dice que las mujeres

En cuatro de esos escenarios, el pecho de Bad Bunny, como lo hicieran Lemebel y Casas en *Las dos Fridas*, surge como elemento clave de cada escenificación —*drag* o subversivo—. En el atuendo rojo, la cadena que cuelga de uno de los pezones enfatiza la sugerencia de los pechos que capturan el primer plano de la toma. De igual forma, los prominentes pechos postizos son el foco del colorido travestismo que se incorpora en el escenario amarillo, los cuales Bad Bunny descubre, casi al final del video, mientras perrea y los cubre con sus manos. En el escenario donde las letras de neón verde dictan #NiUnaMenos, estas iluminan el contorno de las curvas de Bad Bunny en un plano en contrapicado, el cual hace énfasis en el ajustado atuendo que resalta de nuevo sus pechos. Finalmente, en el escenario donde Bad Bunny aparece encadenado y dominado por mujeres —negras en su mayoría— su pecho desnudo contrasta con las corporalidades femeninas que se intercalan en los constantes cambios de tomas y escenarios en el video.

Estos escenarios tienen mensajes muy diferentes, pero todos juegan con ideas de feminidad y masculinidad sobre el mismo cuerpo, lo cual es radical para un artista *reggaetonero* que, aunque ha jugado siempre con su feminidad, se deja en completa vulnerabilidad en esta apuesta por el *drag*.

Debo notar que hay muchas contradicciones en este video y en la letra de la canción. Sin embargo, pienso que esta *performance* permite a Bad Bunny hacer una asertiva declaración en contra de la violencia con la que se enfrenta cualquier manifestación de feminidad. Aunque su cuerpo de ninguna manera está expuesto a la violencia que afrontamos las personas *femme* y mujeres en las calles, Bad Bunny presta su cuerpo a la causa y no tiene miedo de rendirse por completo al poder que existe en la sensualidad, el goce del cuerpo en el baile, los tacones y el maquillaje. Porque, aunque en los Estados-nación

a veces quieren bailar solas, y que los roles de género hegemónicos están cambiando (Álvarez Trigo, 2020: 6).

la feminidad se ha construido como un elemento desechable si no funge dentro de roles maternos o nacionalistas,¹² en este video, el cuerpo en *drag* de Bad Bunny, así como el de las mujeres que se intercalan en perreo al final, surgen como entidades donde es justo su feminidad la que tiene un poder revolucionario. Esto resalta aún más en el escenario verde, en el cual se ejerce un perreo combativo consigo mismo: Bad Bunny y Bad Bunny en *drag* perrean iluminados por el verde que ha llenado de resistencia las calles de las Américas ante Estados feminicidas y la demanda por derechos reproductivos justos.

Ahora, quiero abordar el otro lado de este potencial de resistencia que se encuentra en *Yo perreo sola*. Con la siguiente sección no intento anular lo que he establecido sobre el *drag* y el perreo de Bad Bunny, sino mostrar que un producto cultural es tan complejo como los problemas sociales a los que alude.

Primero, las lecturas sobre feminidad y masculinidad que he mencionado también están codificadas con elementos racializados (el estilo de cabello y el exagerado pecho en el escenario amarillo, por ejemplo) que son legibles como positivos en el cuerpo de Bad Bunny por su proximidad al privilegio blanco dentro de la latinidad. De igual forma, el escenario en donde su cuerpo aparece en cadenas que mujeres anónimas jalan desde sus tronos, evoca el imaginario colonial de los cuerpos de personas negras esclavizadas, con lo cual no queda claro si Bad Bunny acepta la codificación de su cuerpo como el

¹² Como se puede encontrar en las obras creadas con la intención de establecer una idea de nación a inicios del siglo XX. Por ejemplo, las ideas inspiradas en la eugenesia y el racismo científico que José Vasconcelos difundió en *La raza cósmica* (1923) iban de la mano de una rampante misoginia y desdén por cualquier materialización de la feminidad. O las innumerables representaciones de “la Malinche” como traicionera de la patria y símbolo de las mujeres indígenas que fueron violadas durante la conquista. Estas imágenes que, particularmente, el escritor Octavio Paz popularizó en *El laberinto de la soledad* (1950), en donde le parece que “Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada, herida que jamás cicatriza” (32-33).

de una persona blanca que subvierte los roles de subyugación, o simplemente juega con la ambigüedad racial que le ha caracterizado por sus orígenes caribeños.¹³ Lo que me parece innegable es el poder político que el travestismo y el perreo ejercen en estos escenarios.

Además, es necesario resaltar que la identidad de quien realiza la *performance* es importante en cuanto a las consecuencias que el acto de travestismo puede representar. Como he mencionado, Pedro Lemebel arriesgó más que su carrera en cada *performance* subversivo que realizó en el Chile de Pinochet. Para quienes hemos practicado *drag cuir* o masculino en países donde el feminicidio está normalizado al punto de la invisibilidad, el salir a las calles, socializadas como mujeres, pero retando las masculinidades tóxicas del patriarcado, ha representado un peligro latente que asumimos como parte de la batalla y resistencia contra Estados en donde nuestras vidas no tienen valor. En el caso de Bad Bunny, la *performance* que crea en su video tiene una fuerte carga de resistencia que da ecos a ese mariconaje guerrero que Lemebel estableció. Sin embargo, quiero dejar claro que para alguien como Bad Bunny, el acto de travestirse no representa un riesgo real. Ello ni siquiera en términos de su carrera —la cual se ha beneficiado de forma consistente con sus acciones subversivas— ni en términos de su integridad física, dado que le protegen la asumida heterosexualidad que se deriva de su carrera musical y su proximidad al privilegio blanco.

¹³ Las ideas sobre negritud y latinidad se construyen en oposición, es decir, la latinidad existe en cuanto a su negación o invisibilización sistémica de su relación con el tratado de esclavitud transatlántico y la existencia de comunidades negras en todas las Américas. Los debates actuales sobre la forma en que la latinidad se ha constituido en línea con ideales de supremacía blanca nos han dejado entender y cuestionar la antinegritud inherente en los discursos nacionalistas, indigenistas y latinoamericanistas. Algunos autores imprescindibles para entender estos debates son Alán Peláez López, Ariana Brown, Janel Martínez, Hilda Llorénz, Tatiana Flores, Omaris Zamora, Zaire Zenit Dinzey-Flores, Daniel Alvarenga, entre otros.

Finalmente, aunque como he mencionado, “Yo perreo sola” logra subvertir el imaginario patriarcal que inunda al *reggaeton*, como Laura Álvarez Trigo señala en su análisis de este video, se mantienen “the sexualized and gendered dancing roles” (Álvarez Trigo, 2020: 4). Por ejemplo, esto se puede notar en el baile que realiza consigo mismo y los papeles de género no se retan en cuanto a la posición que mantienen durante el perreo; la forma en que descubre sus pechos postizos al final del video y los sostiene en sus manos con la sugerencia de descubrirlos en cualquier momento; y la forma en la que, incluso en *drag*, mantiene la hipersexualización de la figura femenina.

HIMNOS FEMINISTAS

No voy a analizar la letra de “Yo perreo sola” porque, en su lugar, quiero notar lo que sucedió en el nivel de producción. Esa canción fue concebida por Bad Bunny para focalizar la perspectiva de una mujer —tanto en la letra como en la voz— por lo cual invita a la cantante puertorriqueña Nesi (Genesis Ríos) a grabar el coro.¹⁴ Sin embargo, la colaboración con Nesi se mantuvo sin crédito hasta que Bad Bunny fue confrontado en redes sociales por la ausencia de reconocimiento a la cantante. Esta omisión pesa aún más considerando que gran parte de la carrera de Bad Bunny se ha cimentado en sus constantes colaboraciones con artistas fuera y dentro del *reggaeton*.

Tanto Bad Bunny como Nesi han defendido la forma en que se realizó esa colaboración, dejando claro que el crédito por la letra es de él y que solo buscaba la voz de una mujer (Álvarez Trigo, 2020). Además, Bad Bunny añade que “I wanted a woman to sing it, because it doesn’t mean the same thing

¹⁴ En una entrevista de Suzy Exposito en 2020 para *Rolling Stone*, Benito Martínez explica que cuando escribió *Yo perreo sola*, lo quiso hacer desde la perspectiva de una mujer.

when a man sings it. But I do feel like that woman sometimes”.¹⁵ Y por más generativa que sea esa declaración sobre la feminidad que existe en su cuerpo y que explica en términos de “sentirse esa mujer”, es, a su vez, problemática porque no solo intenta focalizar la voz de “el Otro”, sino que la coloca en desventaja con su propia voz. De esta forma, “el Otro” surge como un espacio del cual se puede entrar y salir según convenga. Además, esa focalización se realiza al dislocar la voz de Nesi como artista y creadora, a la voz de “una mujer”, “cualquier mujer”. De ese modo, aunque la canción y el video tienen como objetivo abogar por el derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo y crear narrativas que reten al patriarcado, la idea misma de la mujer viene como un pensamiento secundario,¹⁶ como un pretexto para que Bad Bunny experimente con su feminidad, con el fondo de una voz sin nombre ni autoridad.

En el remix de “Yo perreo sola” que Bad Bunny lanza siete meses después de la canción original, que se estrenó en marzo de 2020, por fin da crédito a la artista Nesi e invita a Ivy Queen a formar parte de la producción. Poco después, ese trío se presenta en los Billboard Music Awards de 2020, donde Bad Bunny recibe el premio Top Latin Artist (que ha obtenido por tres años consecutivos). En su discurso de aceptación declara que quiere dedicar el premio a todas las mujeres del mundo:

Especialmente a las mujeres latinas y de Puerto Rico. Sin ustedes no existiera nada. Ni la música ni el *reggaeton*. Así que basta ya de la violencia machista en contra la mujer. Vamos a educar ahora, en el presente, para un mejor futuro. Yo no soy un artista de música social, esta canción no es de mensaje social. Pero, aprendamos que se puede perrear, ser educado

¹⁵ Entrevista realizada por Suzy Exposito, 2020.

¹⁶ Esta idea se basa en lo que la palabra *afterthought* implica en inglés. No pude encontrar una traducción que reprodujera el concepto que engloba, y espero que no se entienda como una traducción literal.

y respetuoso a la misma vez. Si ella no quiere bailar contigo, respeta. Ella perrea sola (2020).

Es interesante la declaración que de cierta forma quiere minimizar la influencia que las producciones culturales tienen en las sociedades que las consume, pero entiendo esto como un guiño de humildad dada la magnitud del alcance que la plataforma de Bad Bunny tenía en 2020. Me parece importante destacar que Bad Bunny nunca ha perdido la oportunidad de usar su plataforma para hablar de las causas que considera importantes,¹⁷ especialmente las que atañen a las comunidades LGBTQIA+. Como cuando usó su presentación en *The Tonight Show* para denunciar el asesinato de Alexa Negrón Luciano, una mujer trans en Puerto Rico. Como explica Esposito, “Bad Bunny took the stage wearing a pink oversize blazer, a black satin skirt, and a custom T-shirt commemorating Luciano. ‘They Killed Alexa’, read the screen-printed tee. ‘Not a Man in a Skirt’”.¹⁸ El paralelismo entre el atuendo de Bad Bunny y la ropa que Alexa usaba el día de su asesinato enfatizan la importancia de recordarla como una mujer trans, en contra de la transfobia de las autoridades en Puerto Rico y la forma en que trataron su caso, como “un hombre en falda”.

Regresando a la canción, el dilema que me deja “Yo perreo sola” es que, como muchos feminismos, en afán de dar visibilidad a los problemas de comunidades marginalizadas, el ejercicio de esta imaginación queda corta y no da cuenta de las realidades materiales de dicha comunidad. Como Yuderkis Espinosa Miñoso ha expuesto sobre la representación de las voces y experiencias de las mujeres del “tercer mundo”, cuando

¹⁷ Cabe señalar que el silencio que Bad Bunny mantuvo durante las protestas que se desataron tras los asesinatos de Breonna Taylor y George Floyd ha sido señalada por diversos autores. El silencio se rompió en una tardía y escueta declaración que tenía todo el dejo de la voz de un publicista y no de Bad Bunny (Cepeda, 2020).

¹⁸ Entrevista realizada por Suzy Exposito, 2020.

la afrodescendiente o la indígena mestiza, madre o lesbiana, trabajadora precarizada, campesina o fuera del mercado laboral, estudiante o analfabeta, monolingüe, bilingüe, expulsada por la pobreza o por la guerra a países del primer mundo..., si ella es nombrada, si ella es objeto de discursos y políticas, aunque las feministas ‘comprometidas’ del Sur y del Norte ‘hablen por ella’, ella definitivamente no está ahí (Espinosa Miño-so, 2009: 321).

Además, creo que, si hay un himno feminista *reggaetonero* al cual necesitamos regresar en estos tiempos de violencia machista que no parecen descender en su vileza, es el que Ivy Queen nos regaló en 2003, “Yo quiero bailar”. La importancia de esta canción está en todos sus niveles, en especial la radical presencia que Ivy Queen representa en el *reggaeton* que, aún hoy en día, sigue dominado por hombres cisgénero heterosexuales. Además, el mensaje de esta canción entabla una dinámica en la que la mujer tiene tanto derecho al goce y a expresar la potencia de su sexualidad en público, de sentir su cuerpo en presencia de otros cuerpos, y el respeto a su integridad radica en el acto de no asumir que la forma en que se comparte y explora ese deseo significa que el cuerpo de la mujer es un ente abierto, disponible. Ivy Queen clama que no se tiene que bailar sola para exigir respeto y placer.

CODA: DRAG COMBATIVO

El 21 y 23 de junio de 2019, tuve la oportunidad de formar parte del taller intensivo titulado “Drag King en México. Nociones políticas y escénicas”, dirigido por la activista y escritora Nancy Cázares. Este pequeño grupo de mujeres cuir cisgénero que Cázares unió en diálogo, pronto se convirtió en nuestro colectivo de activismo *drag* para salir a intervenir las calles de la Ciudad de México con nuestra primera expe-

riencia de travestismo masculino.¹⁹ Sin una idea concreta de lo que enfrentaríamos, pero con la certeza de que nuestros cuerpos se acababan de volver aún más vulnerables al lucir atuendos y actitudes socializados como masculinos, nos dirigimos primero a la Línea Rosa del Metro. El maquillaje artístico que Cázares nos ayudó a desarrollar sin duda capturó la atención de quienes abordaron los vagones de la estación Cuauhtémoc, pero la visión de nuestros cuerpos dragueados sin duda fue lo que perturbó uno de los espacios con mayor carga normativa en la ciudad.

Es necesario explicar que, desde julio de 2000, las autoridades “del STC establecieron, de forma oficial, los dos primeros vagones de cada tren, para uso exclusivo de mujeres y menores de 12 años, en las Líneas 1, 3, 7, 8, 9 y A” (*El Universal*, 2019). Esta división de vagones intentó crear un espacio para que las mujeres pudieran viajar “seguras”. La instauración de esta medida, que en 2007 el gobierno de la Ciudad de México instituyó como “Acoso cero”, de manera más específica respondió al implacable acoso y violencia sexual que las mujeres y personas *femme* sufrían en sus viajes en el Metro, so pretexto de las enormes cantidades de pasajeros que este transporte alberga cada día. Por esa razón, nuestro mayor miedo era lo impredecible de las reacciones que podíamos despertar al aparecer sin explicación alguna en un espacio donde la normatividad que limita a los géneros está delineada tanto por reglas de transporte como del Estado. Por fortuna, nuestros cuerpos en *drag* masculino fueron recibidos con risas, curiosidad, desconcierto y un toque de machismo que no amenazó nuestra integridad física de manera explícita.

¹⁹ Nuestro colectivo se llama ManaDragKing y está conformado por Nancy Cázares (Gabriel), Ashley Navarrete Rotunno (Devon Drag King), Vania Valdez Jalife (Gáston Alehàndro) y Roxana A. Curiel (Fausto). Una de nuestras intervenciones más importantes fue con la artista Ana Segovia para el Museo Tama-yo, para la exposición “Otrxs Mundxs” (2021).

Esta medida ha sido implementada en otros medios de transporte dado su “éxito”. Y aunque en un país donde los feminicidios son el pan de cada día hay que tomar victorias como lo es la creación de estos espacios seguros, el mensaje que el Estado condona es que los hombres²⁰ no son capaces de ejercer autocontrol y, por ello, los cuerpos deben ser segregados en géneros (o expresiones de género) para garantizar su integridad. Una narrativa similar es la que se establece en “Yo perreo sola”.

En la medida establecida por el gobierno de la Ciudad de México no hay una elección que marque la conciencia de una dinámica de mutuo respeto, sino la imposición de una separación que se constituye como necesaria, inherente en la interacción entre los hombres y las mujeres. La canción de Bad Bunny no es tan tajante ni normativa, pero establece el respeto a la mujer como la acción de no interactuar con ella, de permitirle perrear en solitario. Claro que este mensaje no es nocivo en ningún sentido, y hay que tomar en cuenta que la canción establece que es el deseo de la mujer que se le deje perrear sola, no que el perreo, en general, y el respeto impliquen una separación. Sin embargo, sigo abrazando el mensaje que Ivy Queen nos dejó en “Yo quiero bailar”, porque reconoce que el perreo, si es combativo, requiere de una comunidad de cuerpos en sincronía, cercanía disidencia y resistencia.

Finalmente, me parece que tanto la canción como el video de “Yo perreo sola” constituyen un espacio que es tan problemático como es generativo de narrativas subversivas. Con ello quiero abrazar la idea de que los productos culturales resultan en cosas diversas a la vez, y el hecho de que ser problemáticos no elimina su capacidad de generar cambios positivos. El dar más matices a estas producciones culturales nos puede ayudar a entender los efectos reales que se generan en las sociedades en las que se elaboran y consumen.

²⁰ Generalizo a manera de seguir la narrativa del Estado en donde se asume que “los hombres” son por excelencia heterosexuales y cisgénero.

REFERENCIAS

- Alamo-Pastrana, Carlos. 2009. "Con el eco de los barriles: Race, Gender and the Bomba Imaginary in Puerto Rico", *Identities: Global Studies in Cultural and Power*, 5 (16): 573-600.
- Álvarez Trigo, Laura. 2020. "Bad Bunny *Perrea Sola*: The Gender Issue in Reggaeton", *PopMec Research Blog*, 15 de abril.
- Arboledas Ríos, Paola. 2011. "¿Ser o estar 'queer' en Latinoamérica? El devenir emancipador", en Lemebel, Perlongher y Arenas, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39: 111-122.
- Bad Bunny. 2020. "Yo perreo sola". *YHLQMDLGN*. Rimas Entertainment.
- Billboard Music Awards. 2020. "Bad Bunny Wins the Top Latin Artist". *YouTube*, 0:05. Publicado el 15 de octubre. En: <https://youtu.be/ygmqwD7xRjA>
- Cepeda, Eduardo. 2020. "Bad Bunny's Silence Speaks Volumes", *Remezcla*, 12 de junio. En: <https://remezcla.com/features/music/bad-bunny-silence-speaks-volumes/>, consultado el 14 de enero de 2023.
- Delgado Reyes, Edrimel. 2019. "Perreo combativo frente a la Catedral: una perspectiva cuir", *Columna Todas*, 28 de julio. En: <https://www.todaspr.com/perreo-combativo-frente-a-la-catedral-una-perspectiva-cuir/>
- Espinosa Miñoso, Yuderkis. 2014. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Estudios paremiológicos. Refranes, proverbios y dichos y dichos mexicanos* (2ª ed., 2 vols.). México: A. P. Márquez, 1940.
- Flores, Tatiana. 2021. "'Latinidad Is Cancelled': Confronting an Anti-Black Construct", *Latin American and Latinx Visual Culture*, núm. 3 (3): 58-79.

- Ivy Queen. 2003. "Yo quiero bailar". *Diva*. Universal Music Latino.
- Lemebel, Pedro. 1996. *Loco afán. Crónicas de Sidario*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Marshall, Wayne. 2008. "Dem Bow, Dembow, Dembo: Translation and Transnation in Reggaeton", en *Lied und populäre Kultur*, pp. 131-151. En: <https://www.jstor.org/stable/20685604>
- Rivera, Raquel Z., Deborah Pacini Hernández y Wayne Marshall. 2009. *Reggaeton*. Durham: Duke University Press.
- Robles Murillo, Keylor. 2021. "Manifestaciones de violencia contra las mujeres en el rap latinoamericano", *Reflexiones. Revista de Ciencias Sociales*, 100 (1): 1-20.
- Salazar, Miguel. 2019. "The Problem With Latinidad", *The Nation*, 16 de septiembre. En: <https://www.thenation.com/article/archive/hispanic-heritage-month-latinidad/>, consultado el 10 de noviembre de 2022.

UTOPIÁS LUMPEN: LIDERAZGOS TRANS Y CRISIS PANDÉMICAS

Héctor Domínguez Ruvalcaba

EL CONCEPTO DE UTOPIÁ

Dado que el concepto de *utopía* ha pasado a lo largo de la historia por diversas acepciones y usos ideológicos, es necesario precisar que en este trabajo sigo la definición de Karl Mannheim quien, oponiéndose al sentido clásico que la entiende como proyecto político irrealizable, afirma que la utopía está destinada a ser realizada; además, la diferencia de la noción de ideología, en cuya definición marxista de falsa conciencia está implícita su impracticabilidad. El pensamiento utópico refleja que:

Certain oppressed groups are intellectually and so strongly interested in the destruction and transformation of a given condition of society that they unwittingly see only those elements in the situation which tend to negate it... their thought is never a diagnosis of the situation; it can be used only as a direction for action / ciertos grupos oprimidos están intelectual y fuertemente interesados en la destrucción y transformación de cierta condición de la sociedad en la que ellos ven elementos que los niegan... su pensamiento no es precisamente un diagnóstico de tal situación, sino que se usa como una dirección para la acción (Manheim, 1997 [1929]: 36).

La utopía es, entonces, una hoja de ruta, y su importancia consiste en orientar los pasos, más que en fijar un destino.

El filósofo Ernst Bloch, por su parte, propone que la utopía, más que una evasión de lo real, consiste en un esfuerzo por alcanzar su realización. En su interpretación materialista, la utopía solo puede ser concreta (Bloch, 1995: 141). El pensamiento de Bloch ha sido central para la concepción de la utopía queer propuesta por José Esteban Muñoz, quien acerca la temporalidad de lo queer al futuro que está por venir:

It would no claim the epistemological certitude of a queerness that we simply 'know' but, instead, strain to activate the-no-longer-conscious and to extend a glance toward that which is forward-dawning, anticipatory illuminations of the no-yet-conscious / no reclamaría una certeza epistemológica de lo queer como lo conocemos, sino que tiende a activar lo que ya no es consciente y extender la mirada hacia lo que está por venir, una iluminación anticipatoria de lo que todavía no entra en la conciencia (Muñoz, 2009: 28).

Muñoz no se refiere a un futuro distante y fantasioso que lleve a distanciarnos del presente hostil, sino al que se desea y se posibilita desde las condiciones concretas que detonan la necesidad de transformación social. A partir de esas conceptualizaciones de la utopía es que me interesa explorar las posibilidades de encontrar un esbozo de política trans que permita reconocer la emergencia de formas de liderazgo lumpemproletarias como respuesta a las crisis sanitarias por parte del sector social más vulnerable.

LA UTOPIA DEL BUEN MORIR

En *Salón de belleza* de Mario Bellatin (2005 [1994]), una mujer trans convierte su salón de belleza en un refugio para quienes han caído presas de una epidemia que, sin nombrarla, todo indica se trata del VIH-sida. Ella toma esta decisión tras recibir

el diagnóstico de que también está contagiada del mal. Su negocio está adornado con peceras, puestas ahí para elevar el atractivo del lugar y darle a las clientas la sensación de sumergirse en las aguas para salir de ahí limpias y hermosas. Con la conversión del salón de belleza en “moridero” para las personas enfermas terminales, las peceras también se convierten en un moridero de peces que la protagonista y narradora sin nombre reemplaza constantemente, de la misma manera en que las personas enfermas al morir son reemplazadas por otras murientes.

Este refugio surge como un espacio necesario para el bien morir en un contexto concreto: el Estado y los prestadores de servicios médicos no tienen voluntad para afrontar una epidemia que desde su inicio significó una violencia simbólica al detonar la homofobia social; pero también propició la emergencia de formas de lucha que se concretaron en discursos políticos, estéticos y científicos frente a un aparato moral que parecía fantasear con el exterminio de la diversidad sexual, al difundir la idea de que el VIH era un castigo de Dios contra ese sector. El sentido que tiene fundar un moridero por iniciativa de una mujer trans que convierte su negocio de peluquería en un lugar de beneficencia significa edificar una fortaleza que libre a las víctimas del sida del linchamiento moral.

El acto filantrópico realizado por iniciativa de una mujer transgénero para ayudar a morir a los desahuciados de sida abre una serie de interrogantes respecto de las políticas del cuidado, la autogestión de los grupos marginados, los límites del Estado, y los discursos que determinan la reprobación moral de la enfermedad y sus efectos en las políticas públicas. Quienes llegan al moridero huyen del prejuicio de su entorno, vienen a morir en paz, lejos de las instituciones y la sociedad discriminadora. El salón de belleza es un espacio fuera del alcance de los órdenes hegemónicos y, por eso, de las organizaciones constituidas para las tareas de beneficencia. La regente del moridero se identifica con los murientes por el hecho de

vivir una forma de marginación y de ser víctima de un mal que es más que un padecimiento, pues trastoca diversos ámbitos de la vida social: la moral dominante es una agresión letal, la ciencia es instrumento de explotación, el Estado es indiferente ante la muerte.

Hay consenso entre los autores que han estudiado la pandemia de VIH en que un factor determinante para el crecimiento exponencial de los contagios fue la homofobia. La estigmatización de la enfermedad en países como México y Brasil fue tal que solo hasta que instituciones financieras como el World Bank condicionaron sus préstamos a que parte de los fondos se invirtieran en la prevención y atención de la enfermedad, dichos países actuaron frente a la crisis sanitaria (Carrillo, 2002: 216). Sin embargo, la homofobia social fue implacable en la prensa, las iglesias y, en general, toda la esfera pública.

La novela de Bellatin nos relata la experiencia de las víctimas que no gozan de la protección del Estado ni de la sociedad civil. Al ponderar la dimensión del repudio a quienes se han contagiado del virus, entendemos por qué las reglas del moridero incluían el rechazo de la ayuda que proviniera de asociaciones religiosas, o cualesquiera otras que tuvieran el propósito de diferir la muerte con drogas que solo alargaban el sufrimiento (Bellatin, 2005: 68). Es contrario a la misión del moridero la idea de prolongar la vida de los enfermos, por ello se prohíbe la intervención de organizaciones filantrópicas, y recibir donaciones de medicamentos. Se trata explícitamente de permitir que la muerte suceda sin interrupciones y que los agonizantes experimenten este proceso como parte de la vida misma (Bellatin, 2005: 75-76). Esta concepción del morir se contrapone a la idea de mantener la vida a toda costa promovida desde las instituciones de la salud. En todo caso, se acerca más a la tanatología, donde se destaca la compasión o acompañamiento en el bien morir, para que el deceso ocurra en paz. Especialmente, se enfatiza el morir fuera de la carga condenatoria de las creencias religiosas que privilegian la culpa y el

castigo como determinantes del futuro ultraterreno (Lattanzi-Licht, 2013: 13).

El interés de los negocios de la salud es prolongar el sufrimiento con paliativos y así enmascarar la muerte. De esta manera, la prolongación de la enfermedad es una fuente de ganancia para esta industria. El propósito del moridero está lejos de replicar estas fórmulas biopolíticas, donde la institución de la medicina cumple un papel fundamental para la construcción de una ciudadanía terapéutica (Paparini y Rhodes, 2016: 502). El espacio del bien morir de *Salón de Belleza* se abre precisamente a quienes han perdido la ciudadanía biológica, en un periodo en que la triterapia, que habría sido clave para reducir la mortalidad por el VIH, aún se estaba desarrollando (la novela se publica en 1994, y en 1996 la triterapia empieza a prescribirse).

El rechazo de la filantropía religiosa es una protesta contra su homofobia. De acuerdo con el crítico literario Sergio Delgado (2011: 69-79), es central en este espacio ficcional de Bellatin la experiencia de percibir la muerte por parte de quien está muriendo, un enfrentar la propia muerte. Delgado se pregunta sobre lo que es político en esta narración y encuentra respuesta en la noción de Walter Benjamin y Susan Buck-Morss, según la cual lo estético consiste en sentir, y es una experiencia corporal. El moridero de Bellatin es un lugar estético por excelencia, donde el objetivo principal es sentir la muerte (Delgado, 2011: 79). No se trata solamente del proceso biológico de morir, sino del morir mismo como suma de la condición histórica concreta de estxs enfermxxs. Se trata de la autogestión de la muerte de les marginadxs, y el rechazo a ser intervenidx y representadx por otros: tal es el punto nodal de lo político en *Salón de belleza*.

La comunidad que se funda en esta novela tiene como característica primordial el constituirse con individuos cuyo rasgo común es el hecho de no poder acceder a una ciudadanía terapéutica ni moral. El rechazo de las medicinas y las organizaciones religiosas es una forma de demarcar el carácter

heterotópico de este espacio. No se trata de un grupo de personas que debido a una convicción ideológica decide retirarse para formar una secta en torno a ciertas creencias sobre la muerte. Tampoco nos queda claro si la adhesión al moridero es voluntaria. Quienes se han enfermado eligieron este lugar, dado que no existen otros espacios que se hayan concebido para tal efecto. La ficción de Bellatin adquiere un rasgo único: no hay en el mundo un espacio diseñado para el efecto preciso de morir en paz. Si bien esta alegoría sugiere varias críticas al mercado de la salud y los estragos causados por los prejuicios religiosos, hablar de la necesidad de un lugar para vivir la muerte, precisamente como una experiencia estética, como Delgado lo ha analizado y nos permite revisar nuestras categorías espaciales. Nuestros cuerpos habitan los espacios en relación con las distintas situaciones vitales: la sala de parto para el nacimiento; la casa familiar para ordenar la vida cotidiana en torno a códigos morales socialmente sancionados. Hay espacios de esparcimiento, de intimidad, de recuperación, de castigo, etc., pero es poco común un espacio para ir a morir como el que esta novela construye como posibilidad utópica.

¿Es posible describir como utopía un edificio maloliente donde los gemidos quejumbrosos nos recuerdan constantemente que la muerte sucederá de un momento a otro? Este lugar solo existe porque la muerte sucede, de otra manera no habría moridero. Si, como nos dice Alicia Vaggione, en *Salón de Belleza* “se opera un deslizamiento en el que el cuerpo enfermo deviene puro desecho, puro material en el que ya no puede inscribirse ninguna forma de identidad ni ninguna forma de derecho” (Vaggione, 2009: 476), sugerir que esta evidente distopía tiene rasgos utópicos sería un completo despropósito. En este espacio no hay lugar para las medicinas, pues a esa fecha ningún tratamiento había tenido efectividad; tampoco se admiten ataduras sentimentales con personas del exterior, nada que haga de la muerte una experiencia aún más dolorosa; no hay siquiera la posibilidad de usar un nombre:

quienes entran son cuerpos para morir, y para ello la identidad sobra. El moridero ha desmantelado un número de marcos culturales que constituyen la conformación del espacio hegemónico: ahí se cancelan la familia, la religión, la ciencia, los afectos y la misma identidad. Una lectura queer de estas cancelaciones nos permite comprender que no se trata de un mero pronunciamiento terrorista contra el orden establecido, sino, sobre todo, de una respuesta a los marcos de exclusión: ¿no ha sido el personaje trans expulsado del espacio de la familia, la religión, el afecto de las personas de su medio original y el derecho a su propia identidad? Es en esta múltiple clausura que finalmente encontramos el sentido de la utopía: la narrativa de un lugar donde no exista el orden que excluye, discrimina, y, en suma, hace daño hasta el extremo letal.

El moridero es un espacio de fuga del régimen de exclusión. No se trata de salir del orden para estar sin orden, sino para establecer nuevas normas, aunque mínimas, orientadas a alcanzar el objetivo común: morir fuera de la idea hegemónica de la muerte. En el fondo, la novela nos propone una redefinición de la muerte como experiencia humana, una rebelión contra el sentido hegemónico de morir. En este sentido, se puede entender como una heterotopía:

Heterotopias are defined as spaces of alternate ordering, an ordering based on a number of utopics that come to being in relation to a tension that exists within modern societies between ideas of freedom and ideas of control or discipline / las heterotopías se definen como espacios de orden alternativo, un orden basado en un número de utopías que resultan de la tensión que existe dentro de las sociedades modernas entre ideas de libertad e ideas de control y disciplina (Hetherington, 1997: ix-x).

El deseo utópico surge de un punto de tensión entre órdenes, es necesario como expresión de la necesidad de cambio de reglas. Se trata de un deseo irrenunciable, en tanto que se funda

en un imperativo histórico de las transformaciones de condiciones de vida. Como hemos mencionado al principio, la idea de utopía de Mannheim, quien la concibe como una guía de la acción, nos permite entenderla como la imaginación de lo que tendrá que suceder (Mannheim, 1997: 36).

No es la utopía del lugar perfecto —y por eso impracticable— la que se despliega en esta ficción, sino la del lugar *posible* de liberación del orden hegemónico de los cuerpos. No es una narración que prometa una mejor vida en un futuro: la nociva idea de progreso, el optimismo cruel de Lauren Berlant (2011). En este caso, la utopía consiste en buscar una mejor muerte, no como proyecto, sino como la opción menos indigna en el presente en que se está muriendo. Es la minúscula aspiración a que les enfermes terminales se liberen de la influencia de los órdenes religioso, científico y patriarcal. En medio del intenso trance en que la vida está por concluir, ir a morir a este sitio significa instalar un mundo realizable, lo que Bloch llama utopía concreta (Bloch, 1995: 141).

Sacar al mercado, Dios y Estado de la vida (o del estar muriendo) de los personajes desahuciados abre un campo de significaciones que sitúan al cuerpo agonizante más allá de su muerte concreta, en el plano de lo que esta muerte puede evocar políticamente. Hay una cadena metafórica que va de la enfermedad VIH a la estigmatización del cuerpo queer como un cuerpo infeccioso, intolerable, proscrito. En la visión prejuiciosa heteronormada, el cuerpo queer produjo la enfermedad que se constituye como foco de infección, y, por ello, un lugar que pone en peligro la sobrevivencia del orden. En consecuencia, se considera correcto para las vecinas y vecinos del salón de belleza intentar un linchamiento contra sus habitantes que finalmente queda abortado. El salón de belleza, convertido en espacio de enfermes terminales, se presenta como una amenaza para la población sana que les rodea. Quienes gozan de la hegemonía de la inmunidad, la inmunocracia asociada a la heterosexualidad, no podrían reconocer en ese espacio más que

una zona de alto riesgo que es necesario extinguir a fin de mantener la asepsia de su espacio social. Pese a esta mirada hostil que lo imagina como una distopía, el moridero representa un espacio utópico en la medida que se propone como otra mirada ante el cuerpo, la enfermedad y la muerte. Para José E. Muñoz:

[q]ueerness is utopian and there is something queer about the utopian... I deed, to live inside straight time and ask for, desire, and imagine another time and place is to represent and perform a desire that is both utopian and queer / lo queer es utópico, de hecho, hay algo queer en la utopía misma... En efecto, vivir dentro del tiempo heterosexual y pedir, desear e imaginar otro tiempo y espacio es representar y manifestar un deseo que es a la vez utópico y queer (Muñoz, 2009: 26).

Lejos del concepto de *utopía* como el lugar de la armonía social, la utopía queer parte del desmantelamiento del orden del mundo patriarcal universal, el tiempo heterosexual, para establecer la fantasía de un mundo diverso. No sueña con las generaciones futuras como un perfeccionamiento de la presente, lo cual solo sería reiteración de la heterosexualidad, sino un futuro libre de la *tyranny of the heteronormative* (tiranía heteronormativa) (Muñoz, 2009: 26).

Es en tiempos de crisis como la pandemia de sida que la imaginación utópica florece. La inhumanidad del mundo heteronormado y homofóbico se pone en evidencia a partir de que la enfermedad visibiliza los espacios de exclusión, las zonas donde se concentran los sujetos desechables. La imagen nos llega desde diferentes instancias del pensamiento moderno: podemos pensar en *The Wretched of the earth* (*Los condenados de la tierra*), las poblaciones rotas por las colonizaciones de Fanon (2004 [1961]). Es el lugar de las víctimas del colonialismo que amenazan con dismantelar el orden inhumano que los oprime. De ahí la fuerza moral de la rebeldía

que imagina un mundo sin opresión, común al pensamiento revolucionario de gran parte del siglo veinte. Gloria Anzaldúa representa el espacio fronterizo como el encuentro de los residuos de la sociedad:

The prohibited and forbidden are its inhabitants. The atravesados live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel... / los prohibidos y olvidados son sus habitantes. Los atravesados viven aquí, el bizco, el perverso, el mestizo (Anzaldúa, 1987: 25).

Como en *Salón de belleza*, no es la identidad lo que reúne a lxs proscritos sino su condición marginalizada, su realidad desterrada. Si el espacio de la nación constituye una comunidad imaginada que se consolida en torno a historias y normas, el de la utopía queer emerge de esas áreas que han quedado fuera de las demarcaciones ciudadanas, donde el orden hegemónico de la nación actúa inhumanamente, en tanto que deshumaniza a sectores de la población a partir de marcas no deseables de clase, raza, género, sexo u origen.

Me importa subrayar, entonces, que la utopía queer nos permite imaginar una política lumpemproletaria —la clase subalterna por excelencia— que se concibe como un deseo social de quien vive, desde su cuerpo, en la dimensión exterior a la ciudadanía. Desde la contingencia crítica del margen, el pensamiento utópico parte necesariamente de precisar necesidades e imaginar estrategias para solventarlas. Esto es, la utopía que se produce desde los márgenes no puede darse el lujo de imaginar lo impracticable, como en el caso de la utopía clásica, donde asegurarse de su impracticabilidad termina siendo una forma de garantizar la continuidad del *stablishment*. Mientras que las utopías de los colonizadores tienden a establecer mundos puros e idealizados en concordancia con creencias religiosas, cuyo efecto concreto ha sido la segregación de los espacios, las utopías creadas por los colonizados hablan

de sanar heridas, recobrar la pérdida, partiendo de las fracturas históricas que el colonialismo hizo con sus culturas (Sargent). Esta precariedad utópica caracteriza lo que podríamos llamar imaginación decolonial. Su énfasis está puesto en la posibilidad histórica, en el deseo material que moviliza a las subjetividades fragmentadas de las sociedades poscoloniales. La utopía colonial, en su afán de perfección moral y racial, oculta la progresiva limpieza del territorio de la cultura nativa, reduciéndola a servidumbre. La utopía decolonial recoge los fragmentos excluidos y los articula como una posibilidad de reconstrucción de la vida. Es imaginar cómo se podría superar la condición de excluido, abrir un espacio para la diversidad del mundo marginado, en un sentido opuesto al surplus de la sociedad perfecta que se hereda de la tradición utópica moderna iniciada por Thomas More.

Hablamos concretamente de las y los excluidos de los mecanismos de vida, de lo que el pensamiento foucaultiano llama la biopolítica. Es decir, de quienes han sido excluidos de las diferentes vías por las que se estatuye y garantiza la continuidad de la vida y su control por parte de las instancias de poder. En *Salón de belleza* es claro que abrir un moridero es una estrategia política para resolver una situación de exclusión de dicho sistema. ¿Qué importancia histórica podría tener una acción precaria para una población precaria, emprendida con los recursos que la precariedad permite acceder? ¿Qué formas de conceptualización nos permiten conferir a este sector que conoció la exclusión desde su llegada al mundo la posibilidad de una acción política orientada hacia formas de garantizar la vida? Ubicarnos en los contextos de pandemia nos permite precisamente develar esas zonas de la realidad social donde la preservación de la vida se encuentra amenazada.

Salón de belleza nos ayuda a asomarnos a un modo de asumir la mortalidad en el contexto en que la biopolítica ha determinado cargar su energía condenatoria y punitiva contra los cuerpos considerados pecadores. La ideología de lo moral

determina una acción necropolítica: un dejar morir, propiciar la muerte, o por lo menos enarbolar la fantasía del exterminio de la diferencia. En este sentido, el moridero se establece como un espacio donde el discurso y los métodos de control de la biopolítica se suspenden para revelar un modo disidente de abordar la enfermedad. Podría argüirse que la trascendencia social de estas resistencias mínimas es por lo general invisible para los discursos que ocupan la arena pública; bajo esta óptica, nunca podrían ser agentes reales de cambio pues no definen las tendencias dominantes de la sociedad. Difícilmente un movimiento planeado desde los márgenes, por individuos con poca influencia en la colectividad, tendrían la capacidad de trastocar el orden biopolítico.

No obstante, es más difícil sostener que el lumpen proletariado no podría ser agente de transformación social. Si es una clase que carece de seguridad laboral y, por lo tanto, se halla excluida de las relaciones de producción y se ancla en una economía de sobrevivencia que bordea el mercado informal y los negocios criminales, podemos afirmar que no se trata de un residuo cuantitativamente minoritario de la población. Nos enfrentamos, en todo caso, a una paradoja difícil de evitar: las minorías excluidas han crecido al punto de convertirse en mayorías, en diversos espacios del planeta.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI), en 2018, el 56.7% de la población estaba ocupada en el sector informal de la economía. Solo 43.3% trabajaba en la economía formal, aunque producía el 77.5% del producto interno bruto. Las personas ocupadas en la economía informal, según el propio INEGI: “desempeñan su labor sin la debida protección legal para las relaciones laborales” y “no cuenta con el amparo del marco legal e institucional (seguridad social, prestaciones sociales)” (INEGI, 2019). El 22.5% del ingreso se distribuye en el 56.3% de la población: más de la mitad de los mexicanos vive fuera de la protección del Estado, y no gozan de los privilegios ciudadanos básicos. El proletaria-

do propiamente dicho es un sector más bien reducido, y su protagonismo en los movimientos sociales tiene un tufo a libro de texto de historia. La lumpenización de la humanidad es un hecho global (Barrow, 2020: 105). El proceso de lo que Huey P. Newton —uno de los líderes del Black Panther Party— llamó *cybernation*, donde la tecnocracia, la que ya en los años setenta él visualizaba como ese proletariado de élite que teclea botones para que las máquinas realicen el trabajo que antes ocupaba a las masas proletarias, es un fenómeno irreversible (cit. en Barrow, 2020: 105). Esta gradual desaparición del trabajo no calificado, señala Clyde W. Barrow, transforma las relaciones de producción en relaciones de no producción.

En este amplio contexto de exclusión, lo que me interesa destacar es el papel del sujeto transgénero frente a una crisis de salud que tiene el agravante de haber sido simbolizada como un estigma. El carácter lumpemproletario del personaje trans se puede comprender como un ensamblaje entre la exclusión social debido a su sexualidad —por lo general marcada por la expulsión de la familia y muchas veces de su lugar de origen (lo que el sociólogo puertorriqueño Manolo Guzmán llama *sexilio*)—, la precariedad laboral y la ausencia de protección de parte del Estado (además de ser víctima constante de los servidores públicos, su acceso a la educación y la salud es por lo general muy limitado). Desde esta suma de marginaciones, ¿cómo es posible concebir un liderazgo político que represente una agenda donde género y exclusión ciudadana sean dos factores que se conjuguen para emprender un proyecto utópico, justo en medio de procesos sociales tan distópicos como las pandemias? ¿Qué rasgos de futuridad se podrían trazar a partir de estos pequeños proyectos, perdidos en el universo de las acciones de la sociedad civil? Mi selección de *Salón de belleza* es aquí un prolegómeno literario donde he encontrado las claves para entender un proyecto de política trans que vemos reiterado en el contexto del COVID-19, en 2020 y 2021.

LA FELICIDAD COMO VENGANZA

Entre las historias que circularon en torno a la pandemia de COVID-19 en la Ciudad de México, ha llamado especialmente la atención la del comedor callejero organizado por la Casa de las Muñecas Tiresias y la Casa Hogar Paola Buenrostro. En una mesa instalada sobre la acera de una de las calles aledañas al Metro Revolución de la Ciudad de México, un grupo de mujeres trans reparte comida a personas en situación de calle, trabajadoras sexuales, músicos y vendedores ambulantes, quienes se forman cada lunes y viernes para recibir lo que para muchas personas sería la única ración del día. (El 31 de diciembre de 2020 se sirvió tinga de pollo y ponche; y el 20 de enero de 2021, salchichas en salsa tropical y fideos en salsa de habichuelas negras. El 27 de enero hubo verduras en salsa esmeralda y arroz a las finas hierbas. Una ensalada de nopales con charales y una pasta en salsa blanca fue el menú del 30 de enero.)¹ El cocinero Héctor Arteaga y las compañeras internas de la Casa Hogar Paola Buenrostro se encargan de hacer posible esta acción para la cual se esmeran en imprimir buena sazón a los ingredientes que las donaciones les permiten reunir (García, 2020). El proceso contemplativo del morir en *Salón de belleza* y la estilización del menú de Héctor Arteaga le agregan un tono de exquisitez a los actos filantrópicos. La tragedia social, la vida restringida por la escasez, no obstan para dotar de un sentido estético a la solidaridad. El acto político de las mujeres trans, en particular las que ocupan la calle, las *street queens* —en cuya realidad se intersectan diferentes formas de opresión, además de la transfobia— se expresa con una actitud lúdica y glamorosa que desborda las formas habituales de activismo (La Fountain-Sotokes: 74-75).

La directora de Casa de las Muñecas Tiresias, Kenya Cuevas, es una mujer trans que ha pasado por varias experiencias

¹ Tiresias TV-online: <https://www.youtube.com/watch?v=nCDQYsD1cfw>

relacionadas directa o indirectamente con su definición de género. Fue echada de su casa a los nueve años y desde entonces vivió en situación de calle. A los 13 años trabajaba ya en el servicio sexual. En este oficio, se convirtió en adicta a drogas duras y contrajo el VIH. Fue arrestada entre otras personas con quienes consumía drogas y acusada de narcotráfico, por lo que la condenaron a 24 años de cárcel, que se redujeron a 10 por buen comportamiento. En la cárcel vivió en comunidad con otras personas seropositivas, donde habría desarrollado la vocación de cuidar a los demás. “Cuida de compañeras y compañeros que padecen por la falta de servicio médico adecuado y ve a muchos de ellxs morir” (Cuevas, 2021). Esta experiencia marca el inicio de su activismo.

Tras salir de la cárcel, Kenya tuvo que volver al servicio sexual, pero al ver que varias compañeras trans necesitaban atención médica, gestionó en la Clínica Condesa (especializada en VIH) tratamientos para este sector. Ahora ayuda a mujeres trans en situación de calle y consumidas por las adicciones como secuelas de la violencia transfóbica, para lo que gestionó la fundación de la Casa Hogar Paola Buenrostro, en homenaje a una de sus amigas trans asesinadas. Me interesa destacar, sin embargo, que Kenya no pone en primer lugar la identidad de género trans cuando habla de su activismo, sino que siempre se dirige a personas que viven la marginación en su entorno.

El moridero de la novela de Bellatin y el comedor ambulante de Casa de las Muñecas Tiresias nos permiten concebir la posibilidad de formas de organización surgidas de la emergencia social entre la población más discriminada del espectro sexogenérico. El moridero es un espacio diseñado para que la población desahuciada moral, económica y físicamente, contemple su muerte. En un sentido contrario, el comedor ambulante de las mujeres trans ofrece una vía de sobrevivencia, la posibilidad de mantenerse en pie ante la pauperización de las condiciones de vida agudizada por la pandemia. Aunque parezcan opuestas entre sí en su propósito, ambas experiencias coinciden en que:

- a) Son iniciativas de las propias personas marginadas.
- b) Son coordinadas por personas trans, un sector de quienes trabajan o viven en la calle.
- c) Aunque reciben donaciones de instituciones o personas particulares, rechazan ser representadas o intervenidas por agentes externos.
- d) Definen sus propios intereses y métodos de acción, lo que constituye una hoja de ruta hacia formas de socialización y construcción de un *ethos* colectivo autónomo.

Estas formas de organización que implican normatividades pactadas con independencia de los discursos hegemónicos nos llevan a preguntarnos sobre su relación con el todo social. Se trata de historias individuales de expulsión (los enfermos y enfermas desahuciados, las mujeres trans expulsadas del núcleo familiar, de las instituciones educativas y del mercado de trabajo, las personas que sobreviven del sexoservicio o del mercado callejero). Al considerar a las mujeres trans y la población marginal con que se relacionan como expulsadas de la comunidad, estamos planteando que, aunque permanezcan en el mismo espacio de la población con mayores privilegios ciudadanos pertenecen al lugar de las defectuosas. Son culpadas por su propia marginación: el padre que expulsa a Kenya ha hecho lo que se debía bajo las normas cristianas y patriarcales. Estar fuera de la comunidad hegemónica es estar fuera de las normas que rigen a los miembros de la sociedad dominante: se pertenece a esta comunidad en tanto se cumple con sus reglas. Este estar fuera de la norma identifica a las mujeres trans con el lumpemproletariado.

El moridero y el comedor ambulante constituyen la comunidad de las expulsadas del orden moral y legal: como en el mundo fronterizo de Anzaldúa (1987: 25), o el lugar de las y los migrantes de Homi Bhabha (2002 [1994]: 175), estos espacios suman los cabos sueltos, la diversidad de las y los proscritos. ¿Cómo se puede formar comunidad con sujetos diversos?

¿Qué es lo común que les identifica? Como Roberto Espósito mismo lo define: “lo que tenemos en común es que carecemos de comunidad” (Espósito, 2009: 27). El filósofo italiano expresa que la comunidad es imposible pero necesaria. Si no es lo común lo que une a las y los sujetos para formar lo que llamamos comunidad, ¿cómo es entonces que funcionan las distintas formas de organizarse? El politólogo llama la atención, citando al filósofo Jean-Luc Nancy, que la comunidad “no es un ser común sino un modo de ser en común” (Espósito, 2009: 16), es decir, que no es necesariamente la identidad el factor de cohesión comunitaria. No existe un *ontos* de la comunidad (la invención metafísica del ser colectivo) sino un arreglo relacional que persigue fines prácticos específicos acordados entre individuos que no necesitan negar su propia identidad individual en aras de la existencia del colectivo.

Ante esto, las iniciativas utópicas que nos interesan se plantean como alternativa de existencia vivir fuera del Estado y constituirse como autonomía, con grados distintos de acercamiento a la sociedad dominante, con la cual negocian constantemente su posibilidad de permanecer. Esto conduce a articular formas de autodefensa, sustentabilidad immanente, y de funcionamiento que siguen normas alternativas, como en el caso del moridero de *Salón de belleza*, donde la regla de morir se opone a la norma de prolongar el sufrimiento a conveniencia lucrativa del mercado de la salud. Para el caso de Casa de las Muñecas Tiresias, la alternativa a seguir no implica un divorcio del Estado sino un proyecto de rescate del peligro de morir, ya sea de sobredosis para el caso de las mujeres trans adictas que se refugian en la Casa Buenrostro, o por hambruna, para el caso de les comensales del comedor callejero. En este caso, el activismo trans no se ha pronunciado en desafío a la sociedad hegemónica, sino que, pese a esta, propone una sociedad feliz como estrategia de lucha, como repetidamente Kenia Cuevas lo expresa: “mi venganza es que todas seamos felices” (Osorno, 2020).

Como en el gesto de establecer un lugar donde los enfermos de sida puedan morir en paz de la novela de Bellatin, en este pronunciamiento de Kenya por la felicidad como forma de “venganza” nos encontramos con una respuesta inesperada al hecho de la discriminación y exclusión que estas personas han tenido que soportar. Aunque, de nuevo, encontramos direcciones distintas: en *Salón de belleza* las normas del moridero establecen el rechazo de los medicamentos y el contacto con los religiosos, en un gesto que claramente desafía la noción de felicidad concebida para los miembros de la sociedad que gozan de plena ciudadanía moral y sanitaria. En el caso de Kenya Cuevas, el rechazo al discurso del sufrimiento y del resentimiento parece romper un código de la acción política que consiste en mantener el estado de conflicto contra el mundo que ejerce tal rechazo. En ambas posturas podemos advertir un esfuerzo por desprenderse de los modos de resistencia prescritos por las distintas tradiciones activistas u organizacionales. Expresiones como “justa rabia” o “ni perdón ni olvido” describen un modo de lucha donde el antagonismo se anuncia interminable e irreversible y el concepto de justicia se sustenta en la intensidad del rencor.

¿Son los casos del moridero y la Casa de las Muñecas Tiresias, más que movimientos en lucha, iniciativas colaboracionistas con las fuerzas opresoras? ¿Conlleva esta política de desprenderse del odio al opresor un gesto de reconciliación y una apuesta al olvido? Estas preguntas nos remiten al recelo expresado por Marx y Engels, y gran parte de la tradición marxista, frente a la clase lumpemproletaria por la facilidad con que sirve a los intereses de los mismos que los oprimen; como analiza Barrow:

[f]or Marx and Engels, the lumpenproletariat has not inherent destiny of its own, because it is byproduct of capitalist development / para Marx y Engels, el lumpemproletariado no tiene un destino inherente propio, porque es un producto del desarrollo capitalista (Barrow, 2020: 70).

Desde esta perspectiva, se trata de una clase mercenaria, sin identidad ideológica propia, que tiene la función de vender su fuerza para robustecer las luchas de otras clases (monarquía, burguesía, campesinado, proletariado). Este no concederle capacidad de subjetividad política, sitúa al lumpemproletariado en el espacio exterior a las luchas históricas y, además, se le juzga como una clase incoherente.

Cuando Kenya Cuevas le asigna a la felicidad la capacidad de ejecutar venganza, nuestra atención se dirige a preguntarnos qué habría que vengar. Aunque promete felicidad, nos recuerda que hay un agravio ante el cual responde de esa manera. Cuando logró salir de prisión, Kenya volvió a la calle a ejercer el servicio sexual. Entre sus compañeras trans de la avenida Puente de Alvarado, Paola Buenrostro era una de sus más cercanas amigas. Un día, un cliente la asesinó momentos después de haberla invitado a entrar a su auto. El crimen transfóbico detonó la indignación y el deseo de organizarse. Kenya echó a andar iniciativas de protección a la población trans sexoservidora y, especialmente, las que viven en situación de calle y luchando con la narcodependencia (Osorno, 2020). Sus proyectos han tenido apoyo del gobierno de la ciudad, pero esto no podría interpretarse como una relación clientelar, la forma contemporánea del mercenarismo lumpen. En la interpretación mercenarista del pensamiento marxista, se reduce a este sector en su capacidad de articular una política propia. Sin negar que exista esta relación dependiente que se ha manifestado en diversas instancias,² la materia de este análisis

² La utilización de la fuerza lumpemproletaria en contra de los intereses de los grupos progresistas como los sindicatos, organizaciones y la resistencia estudiantil, constituyen un amplio archivo en la historia de las luchas sociales alrededor del mundo y, particularmente en el México moderno y contemporáneo. Tan solo en este país, los escritores más prominentes del periodo priista lo atestiguan en sus obras: José Revueltas, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Helena Poniatowska, Carlos Monsiváis y un largo etcétera.

nos permite insistir en la articulación de un sujeto político desde la comprensión de sus propias violencias.

No se puede ignorar que, en buena medida, la fuerza del movimiento liderado por Cuevas se debe a las posibilidades de visibilización de sus iniciativas. Las actividades de la Casa de las Muñecas Tiresias han llamado la atención de prácticamente todos los medios mexicanos y muchos extranjeros. Numerosos videos y *podcasts* en distintas plataformas testifican el acto solidario y la pequeña fiesta que motiva el estar juntos frente a la crisis de la población periférica. Es lo que Marcia Ochoa llama mediación —como estrategia política utilizada por la población trans— en el caso de las sexoservidoras trans que estudia en su *Queen for a Day*: las tácticas que las mujeres trans

employ to protect their mythic beings into the urban, and ultimately the national, imaginary. By using the mass medium of the mass transit... [they] have built a reputation for themselves as available, desirable, and dangerous / emplean para proteger sus míticos seres en el imaginario urbano y nacional. En el uso de los medios masivos y el tráfico ciudadano... ellas tienen que construir una reputación para ellas mismas, accesible, deseable y peligrosa (Ochoa, 2014: 152).

Definitivamente, la atención mediática sobre estas acciones inscribe en la esfera pública el liderazgo de las mujeres trans y de esta manera despliega ante la audiencia la problemática del sector que sobrevive en la calle.

El problema fundamental para las trabajadoras sexuales trans y cisgénero en la Ciudad de México en el contexto de la pandemia de COVID-19 es la subsistencia. La organización civil Jornada Callejera en Apoyo a la Mujer Elisa Martínez, A. C., calcula que el sexoservicio se incrementó en 100% a partir de la pandemia: de 7 700 trabajadoras a 15 200. De este incremento, 40% son personas que habían sido sexoservidoras y ahora han tenido que volver al oficio, 40% lo hace por primera vez, por la

emergencia pandémica, y 20% ofrece servicio en la calle, sin sitio fijo. La crisis sanitaria trajo como consecuencia la escasez de clientes, lo que obligó a una reducción de sus tarifas (Escobar, 2021). Como todo el sector informal de la Ciudad de México, las trabajadoras sexuales no pudieron darse el lujo de suspender sus labores y cumplir con el confinamiento recomendado por las autoridades. Los contagios de VIH, la violencia de género, los abusos de las autoridades y ahora la pandemia del COVID-19, son situaciones adversas que inducen a la formación de comunidades caracterizadas por la diversidad y la implementación de acciones y normas para responder a tales emergencias.³

Kenya Cuevas expresa así su postura política:

No quiero cambiar el mundo y sé que no lo voy a lograr, pero sí puedo cambiar mi entorno. Puedo cambiar a esas personas en el día a día y eso es más que suficiente, ¿no? Porque con una persona que cambie la mirada y que vea a una mujer trans distinto, a partir de que me conozca, pues me da la apertura de que cada vez sean más personas que puedan tener empatía por nuestra población; porque también es el desconocimiento y la criminalización que se ejerce hacia nosotras. Porque inmediatamente dicen: es una mujer trans, es una mujer puta ratera, trabaja... te va a causar problemas, o sea, es una mujer de la vida galante... y todos esos adjetivos. Y entonces, aunque no lo fueses, aunque no lo seas, siempre lo van a argumentar. Que desgraciadamente la misma sociedad es la que nos orilla a estar en este empleo que es el trabajo sexual,

³ La organización liderada por Kenya Cuevas no es la única que ha estado ofreciendo apoyo a la población que trabaja y/o vive en la calle. Entre ellas se puede mencionar Brigada Callejera, Tejiendo Pueblos, Remedando Oficios, Manos Amigues. Entre las actividades que han desarrollado están: entrega de despensas, comida, condones y cubrebocas a trabajadoras sexuales cis y trans; cursos de enfermería; y la novedosa propuesta del coronasutra, una guía para el ejercicio de la sexualidad que reduzca los riesgos de contagio del coronavirus (Montejo, Escobar).

porque no tenemos oportunidades laborales, oportunidades de salud, oportunidades de vivienda ni de familia ni de ningún tipo. Entonces, nos acorralan al trabajo sexual donde también nos apuñalan, también nos dan el tiro de gracia criminalizando el trabajo sexual, y en el trabajo sexual una de las primeras demandas es el uso de sustancias psicoactivas.⁴

Aunque modesta, la aspiración a cambiar su entorno inmediato a partir del conocimiento del otro, le ofrece al que la excluye la oportunidad de superar su prejuicio a partir de entender su realidad. Contrario al retiro que le da la espalda al mundo —excepto para recibir donaciones desinteresadas— del moridero de *Salón de belleza*, en el caso de Cuevas se extiende la invitación a la convivencia como base de la aceptación y el respeto. De esa misma manera, se ofrece el apoyo, también modesto, de alimentar a la población mayormente afectada por la crisis de la pandemia. Estos son modos de interacción que se presentan como estrategias para encontrar salida a la crisis de salud y al problema endémico de la transfobia, pero también son formas de abrirse al otro mostrándole su humanidad como una medida de reducir el rechazo de la población ajena a la vida trans. Como en la pandemia del VIH, el activismo en contra de la homofobia subrayó el carácter transidentitario de la enfermedad, en esta pandemia del COVID-19, las activistas trans tienden los lazos de solidaridad como una forma de afirmar su humanidad. Es aquí donde la idea de la felicidad como forma de venganza nos descubre su sentido. Conocer la humanidad de la otra persona es un método de combatir el odio transfóbico y ofrecer cuidados a quienes no tienen comida y a quienes padecen una adicción son formas de ejercer la felicidad. Con estas acciones, la Casa de las Muñecas Tiresias combate la violencia estructural que produjo la mayoría lumpenproletaria de la Ciudad de México.

⁴ “Kenya Cuevas” (2021).

Lejos de presentarse como un sector instrumentalizado en actividades violentas al servicio del mejor postor, los casos de *Salón de belleza* y de Casa de las Muñecas Tiresias nos permiten encontrar una capacidad de estos sectores para concebir formas alternativas de lidiar con los problemas de la población pauperizada. Desde el liderazgo queer, el proceso empieza por concebir un modo no violento de defensa, una atención a los problemas inmediatos y específicos, centrar la acción política en el autocuidado y el cuidado de los demás, reinventando una biopolítica de la sobrevivencia, nos llevan a esbozar un diseño utópico donde: a) se renuncia a la lógica del antagonismo como método activista; b) se privilegia la preservación de la vida y la higiene corporal y social como objetivos políticos; y c) se promueven formas inclusivas y filantrópicas de organización.

PALABRAS FINALES

El horizonte utópico de las personas expulsadas de todo privilegio contempla, sin duda, objetivos alternos a los que se conciben en los espacios hegemónicos de las instituciones y la sociedad dominante. Mientras en el sector empleado, el discurso oposicional se enfoca en la explotación del trabajo, la finalidad de los sectores desempleados es poder acceder a un trabajo que otros ven como explotador. No tener asegurado el sustento ni el techo porque se ha convertido en residuo social (el cada vez más amplio ejército de reserva, o de desecho) abre un espacio de necesidad mucho más elemental que el de los sectores proletarios. En el caso de *Salón de belleza*, el deseo de morir en paz y dignamente se mantiene como el último reducido de posibilidad de la vida: sentir la muerte. Para el caso del COVID-19 en la sociedad lumpen mexicana, sobrevivir a la pandemia no se puede mantener como la primera preocupación de estas poblaciones marginadas. Cuando falta el alimento, la prioridad es asegurarse un cuerpo vivo para luego

pasar a preocuparse de contraer un virus. Imaginar una utopía desde el lugar del hambre significa hacerle frente a la política de administración de la muerte.

Sirva este texto como el esbozo de lo que deberá ser una discusión mayor en torno a la función de la utopía en el contexto del capitalismo a ultranza y la desarticulación de la economía basada en las relaciones de producción, *i. e.* el postrabajo. La creatividad política de las utopías subalternas, especialmente las que emergen de la creciente lumpenización de la sociedad, será, sin duda, un campo rico en futuros posibles donde la imaginación estética habrá de ocupar un lugar preponderante.

REFERENCIAS

- Amarelo, Inés. 2020. “Casa de las Muñecas Tiresias, el colectivo de mujeres trans que da comida a gente sin hogar en CDMX”, *Sin embargo*, 28 de abril. En: <https://www.sinembargo.mx/28-04-2020/3776477>, consultado el 12 de junio de 2021.
- Barrow, Cyde W. 2020. *The Dangerous Class. The Concept of the Lumpenproletariat*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bhabha, Homi. 2002 [1994]. *El lugar de la cultura*, traducción de César Aira. Buenos Aires: Manantial.
- Bellatin, Mario. 2005. *Salón de belleza*. Buenos Aires: Eloísa Cartonera.
- Berlant, Lauren. 2011. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bloch, Ernst. 1995. *The Principle of Hope I*, traducción de Neville Plaice, Stephen Paice y Paul Knight. Cambridge: MIT Press.
- Carrillo, Héctor. 2002. *The Night is Young: Sexuality in Mexico in the Time of AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Delgado, Sergio. 2011. “Estética, política y sensación de la muerte en ‘Salón de belleza’ de Mario Bellatin” *Revista Hispánica Moderna* 64 (1): 69-80.

- Escobar, Natalia. 2021. "Oferta sin demanda: trabajadoras sexuales sobreviven durante la pandemia" *EME/EQUIS*, 9 de marzo. En: <https://m-x.com.mx/al-dia/oferta-sin-demanda-trabajadoras-sexuales-sobreviven-durante-la-pandemia>, consultado el 13 de mayo de 2021.
- Esposito, Roberto. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, traducción de Alicia García Ruiz. Barcelona: Herder.
- Fanon, Franz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- Flores, Erika. 2021. "Angie blue'. A un año de estar orillada al sexoservicio por la pandemia". *La silla rota*, 6 de marzo. En: <https://lasillarota.com/nacion/angie-blue-un-ano-de-estar-orillada-al-sexoservicio-por-la-pandemia/493348>, consultado el 13 de mayo de 2021.
- García, César. 2020. "Mujeres trans llevan comida a personas en situación de calle ante pandemia". *Milenio*, 9 de junio. En: <https://www.milenio.com/politica/comunidad/mujeres-trans-ofrecen-comida-sexoservidoras-afectadas-covid-19>, consultado el 13 de mayo de 2021.
- Hetherington, Kevin. 1997. *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*. Nueva York: Routledge.
- INEGI. 2019. "Actualización de la medición de la economía informal, 2003-2018 preliminar". Diciembre. En: <https://www.inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia.html?id=5446>, consultado el 9 de junio de 2021.
- Kenya Cuevas, Semblanza. 2021. En: <https://www.munecastiresias.org/kenyacuevas>, consultado el 13 de mayo de 2021.
- La Fountain-Stokes, Lawrence. 2021. *Translocas. The Politics of Puerto Rican Drag and Trans Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lattanzi-Licht. 2013. "Religion, Spirituality, and Dying". *Handbook of Thanatology*, edición de David K. Meagher y David E. Balk, 2ª ed. Nueva York: Routledge, pp. 9-16.
- Mannheim, Karl. 1997 [1929]. *Ideology and Utopia*. Nueva York: Routledge.

- Montejo, Jaime. 2021. "Ofrecen alternativas y apoyos a trabajadoras sexuales". Brigada Callejera, 8 de marzo. En: <http://brigadaac.mayfirst.org/node/1958>, consultado el 13 de mayo de 2021.
- Muñoz, José Esteban. 2009. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Ochoa, Marcia. 2014. *Queen for a Day. Transformistas, Beauty Queens, and the Performance of Femininity in Venezuela*, Durham: Duke University Press.
- Osorno, Guillermo. 2020. "Kenya Cuevas, heroína de la comunidad trans: 'Mi venganza es que todas seamos felices'". *Gatopardo*, marzo. En: <https://gatopardo.com/opinion/kenya-cuevas-heroína-de-la-comunidad-transsexual-ciudad-de-mexico/>, consultado en junio de 2021.
- Paparini, Sara y Tim Rhodes. 2016. "The Biopolitics of Engagement and the HIV Cascade of Care: A Synthesis of the Literature on Patient Citizenship and Antiretroviral Therapy". *Critical Public Health*, 26 (5): 501-5017.
- Sargent, Lyman Tower. 2010. "Colonial and Postcolonial Utopias". *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, edición de Gregory Claeys. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <http://dx.doi.org.ezproxy.lib.utexas.edu/10.1017/CCOL9780521886659.009>, consultado en enero de 2021.
- Tiresias-TV, YouTube. s. f. En: <https://www.youtube.com/watch?v=nCDQYsDIcfw>
- Vaggione, Alicia. 2009. "Literatura/enfermedad: el cuerpo como desecho. Una lectura de *Salón de belleza* de Mario Bellatín". *Revista Iberoamericana*, LXXV (227): 475-486.

TRANSCRIBIR UNA VIDA. LA AUTOBIOGRAFÍA DE SAMANTHA FLORES (MÉXICO) COMO PRUEBA DEL RELATO COESCRITO

Antoine Rodríguez

APUNTES GENERALES

En el marco de este libro, que se propone reflexionar acerca de lo queer/cuir¹ en México, me parece de interés dar cuenta de una experiencia de coescritura de la autobiografía de una persona trans. La elaboración de dicha autobiografía parte de un encuentro entre un académico gay (o marica) hispano-francés, con cierto capital universitario, y una mujer trans mexicana mayor, con una larga trayectoria vivencial fuera del ámbito universitario. ¿Qué pasa con la vida de aquellas personas trans que no tienen acceso a la difusión y publicación del discurso? Esa fue la pregunta que me hice a raíz del encuentro con Samantha Flores. Esa fue también la pregunta que motivó la idea de coescribir su autobiografía.

Cuando conocí a Samantha, en 2018, yo estaba redactando un libro sobre las representaciones culturales (literatura, fotografía, fotorreportajes, grabados y cine) acerca de las figuras del homosexual afeminado, de la loca y de la mujer trans* (Rodríguez, 2019). Mi punto de partida, a modo de hipótesis, era que ambas figuras compartían una misma matriz epistemológica: la de la inversión sexual. Me interesaba dar cuenta de

¹ *Cuir* es una reapropiación latinoamericana del concepto *queer*. La grafía con “c” produce un efecto de extrañamiento, una especie de transcripción torpe del vocablo anglosajón, y señala una postura crítica frente a los discursos hegemónicos acerca del género.

cómo, en determinado momento, se operaba un cambio sobre lo trans*, tanto en los discursos científicos como en las representaciones culturales: las identidades trans* se fueron configurando progresivamente como una categoría autónoma respecto a las identidades homosexuales. Demostraba cómo el criterio definitorio pasaba de la orientación (o inversión) sexual a la identidad de género (o de sexo).

Aunque lo que acabo de mencionar parece desconectado del propósito autobiográfico, tiene mucho que ver en mi decisión de ayudar a Samantha a escribir su autobiografía. Las numerosas lecturas en el campo de los estudios de género y de los estudios trans me permitían, no solo estar en una situación de *devenir trans*, sino también analizar los procesos de subjetivación que condujeron a Vicente a volverse Samantha. El examen de las representaciones culturales acerca de lo trans me sensibilizó a las subjetivaciones trans. Fue lo que posibilitó la idea de armar, junto con Samantha, una autobiografía a cuatro manos, con un epílogo empírico-teórico.

A continuación, daré cuenta de la elaboración de la autobiografía, de las modalidades de trabajo y de las posturas ético-epistemológicas. Finalmente, adjuntaré unos extractos de la autobiografía de Samantha Flores.

EL ENCUENTRO CON SAMANTHA

Conocí a Samantha en la celebración de su cumpleaños 80, fiesta a la que me invitaron mis amigos Gabriel y Gerardo. El primer contacto fue muy ameno. Me habló un poco de su vida, con el sentido del humor que la caracteriza. Enseguida vi que era una persona fuera de lo común y, más precisamente, fuera de lo común de mis referencias académicas sobre cuestiones de género y trans. La segunda vez, también fue en una fiesta-reunión en la que estuvimos hablando un poquito más. Pasó el tiempo, dos años, si bien recuerdo, y volví a pensar en lo que empezó

a decirme Samantha. Se me hacía una pena que su experiencia, de más de 80 años, se perdiera en el olvido. Sabía que Samantha no había pensado relatar en forma publicable su trayectoria de vida, y, si se lo propusiera quizá no tendría las herramientas que le permitieran dar a su relato una forma editorial. No quería servirme de su vida para redactar un ensayo académico, ni una biografía comentada que firmaría yo como autor, dejando fuera de derechos a la productora del relato oral. Por eso se me ocurrió proponerle una autobiografía en coautoría, firmada por ella. Se lo comenté a mis amigos Gabriel y Gerardo y me dijeron que Samantha ya no quería dar entrevistas pero que me invitarían a desayunar con ella para hablar del proyecto.

El desayuno tuvo lugar en la casa de mis amigos. Le hablé a Samantha de mi intención de ayudarla a armar su autobiografía. Me dijo: —Nos podemos ver para una primera entrevista y te digo si sí o si no. Trato hecho.

LAS SESIONES DE TRABAJO CON SAMANTHA, I

El día de la cita, Samantha instaló una mesita y dos sillas en un pasillo rodeado de plantas, delante de la puerta de entrada de su departamento. La entrevista duró como tres horas. No quise orientar la entrevista con preguntas precisas. Solo le pregunté cuáles eran las cosas que eran importantes para ella y qué mensaje quería privilegiar en su autobiografía. Fluyó la conversación, salpicada de anécdotas y risas. Hablé un poco (¿mucho?) de mí, sobre todo porque no quería que en la entrega de intimidad solo estuviera ella expuesta. Samantha me entregaba mucho de su vida y me parecía justo y honesto que yo también le entregara algo de la mía. Al cabo de la entrevista le pregunté a Samantha qué le había parecido esta primera sesión de trabajo. Me dijo: ¿Cuándo empezamos?

Acordamos trabajar cada dos días con sesiones de dos horas (que muy rápidamente se extendieron a cuatro o cinco horas,

incluyendo café y galletas). Fue naciendo y creciendo el relato de Samantha conforme fue naciendo y creciendo una amistad íntima y profunda. Los viernes, salíamos a comer y a tomar café, sin grabadora, en una terraza frente al monumento a la Revolución. La invité, con su compañero, varias veces a casa.

Fueron más de 40 horas de grabación en las que Samantha fue contando su vida, conforme iban surgiendo, a veces de manera confusa y aproximativa, los recuerdos. Yo guiaba apenas el trabajo de memoria; dejaba que fluyeran los recuerdos sin ninguna exigencia ni organización cronológicas —de eso me encargaría más tarde—. Después de cada sesión de trabajo, me dediqué a transcribir las grabaciones y a organizarlas cronológicamente. Eso permitía aclarar algunas cosas: fechas, nombres de personas, obras artísticas o eventos deportivos, lugares, etc. Aunque sabemos que la memoria nos traiciona en el recuerdo de nuestros momentos personales, se trataba ante todo de no equivocarse en fechas y acontecimientos históricos.

Una vez transcritas las grabaciones, empezó el trabajo de redacción. Para mí era fundamental respetar el léxico, las expresiones, la prosodia, algunas repeticiones estilísticas de Samantha. Cuando acabé el primer capítulo, se lo llevé y lo leímos. Al cabo de la lectura, noté que le preocupaba algo. Le pregunté: ¿qué te parece? Me contestó: “está bien, pero soy yo”. No entendí lo que me quería decir: pues sí, claro, eres tú, de eso se trata. Me dijo: “es que yo creía que lo ibas a escribir más bonito”. Le precisé que lo bonito y lo auténtico era cómo ella lo contaba. Me contestó que sí se reconocía y que así era como ella hablaba. Cada vez que acababa yo un capítulo, hacíamos ese trabajo de relectura. A veces me hacía cambiar o corregir algunas cosas: la cronología de algunos acontecimientos personales, algunas palabras y expresiones que le parecían vulgares al leerlas, algunos nombres de personas conocidas a quienes quería mantener en el anonimato para no *balconearlas*, algunos elementos demasiado “pornográficos” que

solo estaban destinados para mí. O agregábamos algún detalle que se le había olvidado contar.

PARÉNTESIS, DONDE SE FACILITAN DATOS BIOGRÁFICOS SOBRE SAMANTHA

Antes de proseguir abro un paréntesis en el que se facilitan algunos datos biográficos acerca de Samantha. Estos permitirán ubicar otros elementos que comentaré más adelante.

Nace en 1932 en Orizaba, una ciudad del estado de Veracruz. En su acta de nacimiento figura el nombre de Vicente Aurelio Flores García, de sexo “masculino”. A los 12 años conoce a su primer novio, David, con quien se casa simbólicamente en una iglesia. David, para incitar a Vicente a tener relaciones sexuales con él, lo lleva a la iglesia y, ante la imagen de san José, procede al casamiento, durante el cual le promete y le hace prometer amor eterno. A raíz de esta ceremonia, inicia un acercamiento sexo-sensual entre los dos chicos. Vicente se percibe como un niño afeminado y su orientación sexual lo conduce a autodefinirse como “jotito” o “maricón”. A los 18 años, Vicente decide dejar Orizaba e instalarse en la Ciudad de México para estudiar en una escuela hotelera. Tras su formación, empieza a trabajar como recepcionista en hoteles de lujo, primero en Acapulco y luego en la Ciudad de México. En la capital, frecuenta los cines y lugares de ligue, también los bares “de ambiente”, en los que conoce a varios muchachos con quienes entabla relaciones más o menos duraderas. En los años 1970, conoce a una “travesti”, Xóchitl, que la invita a su fiesta de coronación como reina, exigiendo que todos los chicos gays invitados vayan vestidos de mujer. A Vicente le parece una locura, pero decide prestarse al juego. En las cinco horas del viaje a Querétaro, donde vivía Xochitl, cada amigo elige su nombre femenino. Vicente se pone Samantha, inspirado en la canción de Cole Porter, *I love you Samantha* (1956). El vestido

y el nombre le revelan su parte femenina, misma que se va a imponer unos años después. A partir de finales de la década de 1970, Vicente es cada vez más Samantha: empieza a salir con más frecuencia como Samantha, y a principio de los años 1980 es Samantha quien se impone definitivamente, archivando el nombre y el género de Vicente. Trabaja, como Samantha, en diversos lugares (bares, discotecas, teatros) y la gente empieza a conocerla con ese nombre. En 2018, crea la asociación *Laetus Vitae* para abrir, en México, la primera casa de día totalmente gratuita para personas mayores LGBT+, a la que le pone el nombre de la asociación. A raíz de la creación de *Laetus Vitae*, Samantha es cada vez más solicitada por cineastas y publicistas que le proponen protagonizar documentales y secuencias publicitarias. Se va convirtiendo en una figura pública en México y en otros países de América Latina, así como en España donde es invitada como jurada en el marco del festival *GaiLesCineMad*. Cierro el paréntesis biográfico para seguir con el apartado sobre las sesiones de trabajo con Samantha.

LAS SESIONES DE TRABAJO CON SAMANTHA, II

Desde una perspectiva teórica, como lo señalaron Philippe Lejeune (1975) y Pierre Bourdieu (1986), el trabajo autobiográfico consiste en reescribir su vida dando coherencia y sentido a aquellos acontecimientos que fueron surgiendo sin lógica, discontinua y accidentalmente, por así decirlo. De manera no siempre consciente, optamos por una reconstitución basada en una lógica causal y buscamos los nexos que unen cosas que surgieron desunidas. Samantha asume que muchas cosas “le cayeron del cielo” sin proponérselo. Aun así, su situación de disidente del sistema hegemónico del género la hizo alejarse de Orizaba, en busca de un lugar en una gran ciudad, y frecuentar ambientes alternativos, es decir, *gay friendly*, en los que las oportunidades profesionales y solidarias eran mayores.

Por otra parte, escribir una autobiografía implica la aceptación de hacer públicos momentos privados e íntimos. Es un trabajo de *extimidad*.² Esto se acompaña forzosamente de un proceso de autocensura. Hay cosas que no se dicen públicamente. La autobiografía es una presentación “oficial” de sí, una ubicación o un desplazamiento en el espacio social. El autobiógrafo o la autobiógrafa siempre tiene en mente y anticipa el impacto que pueda provocar su relato en los espacios o grupos sociales a los que está destinado. Samantha no derogó esta regla. En la medida en que se construyó la autobiografía en interacción conmigo, hubo dos líneas de producción discursiva: una orientada hacia los futuros lectores y otra, mucho más íntima, dirigida a mí, en la intimidad de nuestra situación de enunciación. Por eso, cuando yo, confusamente, había transgredido la frontera entre la línea de lo público y la de lo íntimo, Samantha me pidió que la restableciera, borrando aquellos detalles cuyo receptor privilegiado y exclusivo era yo.

La materia prima de la autobiografía de Samantha Flores se compone, como ya señalé más arriba, de unas cuarenta horas de grabación, en las que hubo repeticiones, acontecimientos personales e interpersonales contados varias veces, pero de manera un poco diferente cada vez, comentarios sobre la actualidad y las cosas de la vida cotidiana, evocación de personas conocidas, proyecciones hacia el futuro, confesiones muy íntimas, etc. Mi trabajo consistió en reorganizar y poner en forma esa materia prima para que lo contado se convirtiera en un texto publicable. Tuve que “dramatizar” el relato, es decir, poner en escena y en suspenso, sin perder ni la sencillez de lo relatado, ni su expresión original; tuve que optar por la inserción de uno que otro minidiálogo para darle ritmo y dinamismo a la narración, también sintetizar algunas escenas en

² El concepto de *extimidad*, teorizado por el psicoanalista Serge Tisseron, se refiere al “proceso mediante el cual los fragmentos del yo íntimo se ofrecen a la mirada de otros para ser validados” (Tisseron, 2011: 84).

las que el exceso de detalles obstaculizaba su aprehensión global. Durante las relecturas, Samantha corrigió, matizó, completó, hizo sugerencias narrativas: otras tantas formas de reacomodarse y de “firmar” su texto.

Hubo un momento en que se planteó la elección de un título para la autobiografía. El encontrarlo rápidamente era mucho más importante para mí que para ella. Le propuse varios que visiblemente no le gustaban. No me lo decía de manera directa, sino que, a cada propuesta, me decía: “bueno lo del título, lo vemos más tarde”. Hasta que un día se impuso el título de manera evidente. Samantha utilizaba de vez en cuando, pero de manera regular, la expresión: “y entre azul y buenas noches...” para concluir una secuencia. Le dije: “creo que tenemos el título, ¿qué te parece ‘Entre azul y buenas noches’?”. Me contestó: “ese sí es buen título, me gusta mucho.”

Como editor u organizador del relato floresiano, no me permití ningún aporte estilístico que no fuera creación de Samantha. Todo lo que se escribió se hizo en conformidad con su léxico y sus expresiones. Donde sí tuve una parte creativa fue en la elección de los títulos de los capítulos, siempre previo consentimiento de Samantha. La autobiografía se compone de 15 capítulos y de un epílogo. Los títulos que propuse, como síntesis de los capítulos son los siguientes: 1. Antes de nacer, eso y otras cosas más me las dijo mi mamá; 2. Primeros recuerdos: agarrada de las faldas de mi madre; 3. David: él tenía 18 años y yo 12; 4. *Play it again Sam*: mis viajes a Estados Unidos; 5. México lindo y querido: primeras andanzas por la Ciudad de México y Acapulco; 6. *My men*, no todos, no todo ...; 7. Yo también seré una reina, una reina india, seré Xóchitl: encuentros y desencuentros con XO; 8. Samantha: *Who's that girl?*; 9. El Nueve (bar); 10. Camelia la texana; 11. Comenzó la temporada de los encueRADOS...; 12. Amor en tiempos de pandemia: VIH y activismo social; 13. Alegría: la casa de día (*Laetus Vitae*); 14. *Traviatas, Gucci, La felicidad en la que vivo*, Café Tacuba: cómo me fui convirtiendo en figura pública; 15. Ya con esta me despidió.

Ahora, retrospectivamente, cuando intento explicarme por qué a Samantha le gustaron los títulos de los capítulos, pienso que fue porque, de manera no consciente, me puse en una situación de gran escucha y fui convirtiéndome en una especie de “esponja” que se iba impregnando del discurso de Samantha. Me fui *samanthizando*, por así decirlo. Me puse totalmente a su disposición. Contribuyeron mucho la gran empatía e intimidad que se dieron desde el primer día de trabajo.

UN ANÁLISIS DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO Y LOS ESTUDIOS TRANS

La autobiografía de Samantha Flores presenta una doble particularidad. Primero menciona claramente que es un trabajo de coescritura. No quería hacer yo un trabajo biográfico bajo la autoridad de mi única autoría. Tampoco quería armar un simulacro autoral, contrariamente a aquellas autobiografías escritas o editadas por una persona ajena (periodista o escritor/a) que ocultan su autoría: no quería dar la falsa impresión de que Samantha había escrito sola su texto. Segundo, la presencia de un epílogo empírico-teórico, que da cuenta, desde los estudios de género y los estudios trans, de los procesos de subjetivación de Samantha, es un elemento nuevo en este tipo de trabajo autobiográfico. En la medida en que se trata de un libro pensado para ser publicado en una editorial comercial, y que los estudios trans son recientes, me pareció pertinente que el epílogo aportara unos datos científicos sobre la construcción y evolución del campo epistemológico acerca de las identidades trans. Opté por prescindir, en su redacción, de las notas a pie de página y de las referencias bibliográficas, que suelen ser obligatorias en un trabajo académico pero que dificultan una lectura fluida.

¿Por qué un epílogo y no una introducción? Esta es una pregunta que mis colegas universitarixs me suelen hacer. Sencillamente

porque me importaba que, desde el principio, se oyera (leyera) la voz de Samantha. Una introducción —además de retomar la forma de los tratados médicos sobre homosexualidad y transexualidad, en los que la voz de los sujetos descritos es secundaria o sirve de ilustración al propósito del autor o de la autora— me hubiera configurado como una suerte de figura tutelar o guía de lectura que le restaría fuerza a la narración floresiana. Reproduzco a continuación, agregándole las notas a pie de página y las referencias bibliográficas, parte del contenido del epílogo:

[...] me parece necesario proceder a una genealogía que dé cuenta de cómo va surgiendo la categoría “trans”, la cual, si bien había sido situada en el campo de la “inversión sexual” y asociada a la “homosexualidad”, fue disociándose de estas dos percepciones para imponerse como una categoría autónoma.

En el primer periodo en que se forma Vicente/Samantha, en los años 1930-1940, la categoría “trans” (transexual, transgénero) era impensable, simplemente porque no existía. Orizaba era una ciudad provinciana de corte católico-tradicional aislado de las teorizaciones sobre sexualidad. Tampoco existía la categoría “homosexual”. Los hombres se dividían en dos conjuntos: los varones normales, masculinos y viriles, atraídos por las mujeres, y los que salían de este modelo, los “jotos” o “maricones”, socialmente visibles porque eran, en su mayoría, afeminados. Los “maricones” viriles eran socialmente invisibles y vivían simulando una heterosexualidad de superficie. Estaban en lo que ahora se conoce como el *clóset*.

¿Cómo se va subjetivando Vicente/Samantha?

Si nos basamos en su autobiografía, notamos que los procesos de subjetivación de Vicente/Samantha en el sistema del género

pasan por varias etapas de las cuales vamos a dar cuenta, tras un recorrido teórico.

Con los estudios de género (véase Nicole-Claude Mathieu, 1991, por ejemplo), se pueden destacar tres modos de conceptualización de la relación entre sexo (macho/hembra) y género (varón-masculino/mujer-femenina). El primero consiste en considerar que el sexo anatómico (natural) y el género (cultural) son homológicos, es decir, sinónimos. El punto de partida es el sexo anatómico. Uno es forzosamente masculino, y debe comportarse según las normas de la masculinidad en vigor, si nace con pene, y una es forzosamente femenina si nace con vagina. El género no hace sino traducir al sexo, y viceversa.

En el segundo modo, el punto de partida es el género (lo cultural). Este simboliza al sexo. Lo masculino, el comportarse socialmente según las normas de la masculinidad en vigor, refuerza la idea de que uno es de sexo macho, como lo femenino simboliza la pertenencia al sexo hembra. En este modo, en el que la presentación de sí en sociedad es primordial, un juego de simulación es posible: el comportamiento femenino en un individuo “macho”, el adoptar los atributos coreográficos y vestimentarios de la feminidad, pueden permitirle pasar por alguien que es de sexo hembra.

El tercer modo, adoptado por las feminista materialistas³ y, posteriormente, por los estudios *queer*, consiste en considerar que tanto sexo como género son construcciones culturales. La presencia de un pene no significa, *a priori*, que uno sea hombre. Si así lo significa es porque así se ha construido culturalmente. En este tercer modo, los órganos anatómicos no son sino categorías vacías que pueden recibir cualquier significado. El pene puede ser tanto masculino como femenino, o una mezcla de ambos géneros. No es ni incoherente ni monstruoso el ser mujer con pene u hombre con vagina.

³ Entre las feministas materialistas francesas más destacadas se puede citar a Colette Guillaumin, Christine Delphy y Nicole-Claude Mathieu.

Volvamos a Vicente/Samantha. En su autobiografía aparecen, no siempre de manera explícita, las tensiones que provocaron sus procesos de subjetivación. En las primeras décadas de su juventud, Vicente/Samantha se sitúa en el modo 1, el cual marcará toda su trayectoria. Al nacer con pene, en una sociedad tradicional donde el género es pensado según el modo 1, Vicente se percibe, y es percibido por la familia y la sociedad, como varón, pero su coreografía corporal afeminada lo asigna a la categoría “jotito”. Y eso constituye una transgresión respecto a las normas sociocatólicas. Muy rápidamente es seducido por un muchacho de unos 18 años, atlético y viril. Este muchacho, David, no es percibido como “joto”, ni se percibe como tal, puesto que, en el primer acercamiento hacia Vicente, pretexto que quiere conocer a una amiga suya, de la cual dice estar enamorado. Para poner en conformidad la orientación (homo)sexual con la religión que la prohíbe e incitar a Vicente a permitir la relación sexual, David lo lleva a la iglesia y se casa simbólicamente con él. Se trata aquí de arreglos simbólicos para saltarse las normas sexuales.

Unas décadas más tardes, en los años 1970, cuando empieza a aparecer Samantha, como expresión de la feminidad de Vicente, el modo 2 se va imponiendo, sin borrar al modo 1, y crea una suerte de confusión: la expresión de la feminidad en el comportamiento vestimentario y en la adopción del nombre como catalizador de dicha feminidad no hacen de Samantha una mujer —según su percepción— ya que su marco referencial sigue siendo el modo 1 en el que la presencia del pene la genera como hombre. Su expresión femenina no hace (aún) de ella una persona trans. No dispone (aún) de los marcos referenciales para pensarse como persona trans. Eso acaecerá más tarde.

¿Transición?

En el campo de las subjetivaciones o identidades trans, se conoce como “transición” al proceso que consiste en adoptar

(o instalarse en) un género y/o sexo diferente al que se le ha asignado al individuo al nacer. Se pasa de un género al otro, o de un sexo al otro, mediante una serie de modificaciones que pueden incluir varios elementos: adopción de una vestimenta percibida como en adecuación con el género adoptado, inserción de prótesis, operación de reasignación sexual, presencia de maquillaje o ausencia del mismo, coreografía en conformidad con lo que se piensa es la adecuada a la identidad genérica, etc. Generalmente, este proceso de transición es anhelado y altamente deseado por las personas trans. En el caso de Samantha, si retrospectivamente habla de transición, en el momento en que se dio, no obstante, no formaba parte de su léxico, ni tampoco era, por consiguiente, un imperativo vital, contrariamente a lo que suelen sentir muchas personas transgénero. Para entender por qué ni la transición, ni el pensarse como trans, formaron parte de los propios procesos de subjetivación de Samantha, es necesario hacer una breve genealogía de la categoría trans. La iniciaremos a partir del siglo XX, ya que es cuando esta empieza progresivamente a forjarse. Antes del siglo XX, aunque existían, por supuesto, casos de inconformidad con el sexo y género asignados al nacimiento, hablar de transexualidad o de transgeneridad sería cometer un anacronismo conceptual.

El marco científico-cultural que, desde finales del siglo XVIII, sentó las bases para pensar la transexualidad es el de la inversión sexual: alma de hombres encerradas en cuerpos de mujeres y viceversa. Entre finales del siglo XIX y principios del XX, el médico alemán Magnus Hirschfeld (2001) [1908] desarrolló la teoría de sexo intermedio e ideó una serie de “tipos sexuales intermedios” para demostrar que entre las concepciones de “hombre absoluto” y “mujer absoluta”, que son puras construcciones ficticias, existe un importante número de figuras intermedias, entre las cuales se encuentran los hermafroditas, los andróginos y los “transvestistas”: un total de 81 tipos básicos, según el científico. Fue él quien teorizó la noción de

“tranvestistas”, demostrando que este tipo sexual no siempre estaba vinculado con una orientación homosexual. También fue él quien por primera vez habló de “transexualismo espiritual”, en 1923, para referirse a las personas que estaban íntimamente convencidas de pertenecer al otro sexo. Este término de transexualismo no será retomado por la ciencia sino a partir de los años 1950.

En el siglo XX, el caso más mediático de transexualismo, *avant la lettre*, fue el del pintor Einar Wegener, que se convirtió en Lili Elbe (en 2016, este caso fue objeto de una película, *La chica danesa*, filmada por Tom Hooper). Para quienes no vieron la película, he aquí un breve resumen: se trata de un joven pintor, nacido en 1882, que se casó con la pintora Gerda Gotlieb en 1904. En 1912, Gerda le pidió a Einar que posara como mujer, con peluca, maquillaje, ropa y zapatos femeninos, lo que él aceptó tras algunas dudas. Al instante se sintió muy cómodo y se identificó completamente con la mujer a la que debía representar, hasta el punto de adoptar un nombre femenino —Lili Elbe— y encarnar en la realidad al personaje al que se refiere. Muy rápidamente, Einar se convence de que es un hombre y una mujer en un solo cuerpo. A finales de los años 1920, Einar/Lili, que ya no puede soportar la presencia de dos seres en su cuerpo, llega a la conclusión de que uno de los dos debe desaparecer. Einar opta por ser Lili. Para llevar a cabo esta decisión, se somete a cinco operaciones quirúrgicas (orquidectomía, penectomía), la última de las cuales, en junio de 1931, le causó la muerte (Stone, 2015: 38).

La patologización de las identidades trans comienza en los años 1950 y se desarrolla en la década de 1960, a raíz de las publicaciones de carácter médico-psiquiátrico que tendrán un fuerte impacto, no solo en los enfoques médicos del transexualismo, sino también en los propios “pacientes” transexuales. Uno de los libros más influyentes fue *The Transsexual Phenomenon* (1966) del cirujano Harry Benjamin. Este libro, en el que se define a la persona transexual como el individuo que

quiere vivir física, sexual y mentalmente como si perteneciera al sexo opuesto, sienta las bases para los tratamientos hormonales y las reasignaciones de sexo; hace del personaje transexual un enfermo que debe ser tratado. Por otro lado, la teorización y los tratamientos médicos de la transexualidad en los años 1950-1960 son consecuencia de los tratamientos hormonales y quirúrgicos aplicados por los equipos médicos en la primera mitad del siglo XX a los llamados recién nacidos “hermafroditas” o “intersex”. Es entonces cuando aparece el término “género” para distinguir entre la identidad psíquica masculina o femenina y el sexo anatómico macho o hembra.

Harry Benjamin, como ya señalamos más arriba, es el primer gran teórico de la transexualidad. Siguiendo la tradición de la ciencia sexual alemana, está convencido de que la transexualidad es ante todo de naturaleza somática. Ya en 1949, comienza a elaborar la idea del cuerpo incorrecto o del cuerpo equivocado. Acerca de una paciente transexual, dice que es una mujer que accidentalmente tiene un cuerpo de hombre. Esta idea del *cuerpo equivocado* o del mal cuerpo se inspira en los trabajos sobre la inversión sexual —alma de mujer en cuerpo de hombre o alma de hombre en cuerpo de mujer—. Pero Benjamin (1999) establece la diferencia entre transexualidad e inversión (homo)sexual. Para él, el transexualismo es una nosografía que no es ni una perversión ni una homosexualidad. Es el sentimiento de pertenencia al sexo opuesto y el correlativo deseo de transformación corporal. Para el científico, lo que plantea un problema, y lo que disocia la transexualidad del travestismo, no es tanto el género como los genitales. Afirma que, en el travestismo, los órganos genitales son fuente de placer, mientras que en el caso de la transexualidad son una fuente de asco.

La teorización de Benjamin define los criterios en los que se basará la profesión médica para diagnosticar los casos “reales” de transexualidad de los falsos y prescribir la reasignación de sexo, tan deseada por las personas transexuales. Benjamin

inducirá en les transexuales, que han leído todes su libro, un tipo de comportamiento a adoptar durante las consultas. Se supone que los “verdaderos” transexuales “machos” o “hembras” son profundamente infelices como miembros del sexo (o género) que la estructura anatómica del cuerpo les ha asignado, especialmente los genitales. Por otra parte, la libido de las personas trans, antes de la operación, debe ser muy baja, lo que lleva a les transexuales a silenciar su autoerotismo, porque temen la descalificación en su proceso de reasignación de sexo. Con Benjamin, se dan las condiciones para que la persona transexual, “la real”, sea un paciente que puede, pero sobre todo debe, ser tratado mediante cirugía. El éxito de Benjamin fue tal que, para satisfacer la demanda de un número creciente de pacientes, tuvo que enviarles a especialistas del extranjero, entre otros, al médico mexicano José de Jesús Barbosa.

En 1980, el DSM III (*Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*) de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) introdujo la noción de “transexualismo”, en la categoría “trastornos psicosexuales”, definida como un “trastorno de la esfera sexual que se caracteriza por un malestar persistente en el sexo asignado y una preocupación constante por la modificación de los caracteres sexuales primarios y secundarios para adquirir los del otro sexo” (Pons Rabasa y Garosi, 2016: 311-313). En la década de 1990, el término “transexualismo” fue sustituido por “trastorno de identidad de género” y, en 2013, por “disforia de género”.

La década de 1990 marca un cambio epistemológico en la historia de la transexualidad, orquestado en el contexto académico y activista estadounidense por teóricxs y activistas trans⁴ cuyo trabajo pretende divulgar un enfoque *emic* —es decir, desde lxs propios sujetos trans— de la transexualidad. Las concepciones tradicionales de la transexualidad, que consistían en la

⁴ Véase la compilación de ensayos trans estadounidenses en la antología de Pol Galofre y Miquel Missé (2015).

re-genitalización de las personas trans(sexuales), son revisitadas críticamente. El término “trasgénero”, como término paradigmático de la subjetividad disidente frente al sistema de género hegemónico, se adopta cada vez más en las estrategias de politización. Las categorías de género y sexo se desnaturalizan para cuestionar la naturalización hegemónica de la coherencia y la correspondencia entre género, cuerpo y deseo. Lo que se considera cada vez más es que las personas trans se asuman en tanto personas trans y no como individuos que quieren pasar de un polo al otro, borrando el proceso de transición; que la persona trans (lo trans) sea un modelo tan envidiable y fuente de erotización como el modelo cisgénero (hombres o mujeres que se conforman con las asignaciones sexo-genéricas de nacimiento). Ya no se trata de “pasar” por una mujer o un hombre cisgénero, sino de hacer visible lo trans como un tercer modelo posible y deseable, un marco referencial y despatologizado para la comunidad trans. Los trabajos de lxs teorixs estadounidenses han servido de base a una producción teórico-crítica latinoamericana de autoras como Rebeca Garza, María Fernanda López y López, Siobhan Guerrero y Leah Muñoz, quienes luchan por el pleno reconocimiento legal y cívico de las identidades trans.

Tras este recorrido histórico-teórico, volvamos a Samantha Flores. Está claro que su trayectoria hacia lo femenino no corresponde con las teorizaciones del cuerpo equivocado o disfórico, tales como las hemos presentado más arriba. Vicente estaba muy a gusto con un cuerpo del que gozaba sensual y sexualmente. Nunca sintió asco frente a sus órganos genitales. Nunca sintió la necesidad de modificarlos u operarlos. Se percibió y asumió durante su adolescencia, y parte de su adultez, como muchacho afeminado atraído sexualmente por varones. No entraba en sus representaciones la posibilidad trans. Las conceptualizaciones que se estaban gestando en el extranjero y en México en la década de 1960 aún no se habían vulgarizado.

Samantha está a gusto con su cuerpo, del que goza sensual y sexualmente. Optó, en determinado momento, por la aplicación

de prótesis mamarias, bajo los consejos de su doctor, pero ¿quién no tiene prótesis en su cuerpo? ¿Es Samantha una mujer transsexual? ¿No será más bien una travesti, si nos referimos a lo expuesto más arriba? Si acabo con estas preguntas, es porque son frecuentes en las personas cisgénero. ¿Importa realmente adjudicar una categoría? Frecuento regularmente a Samantha, desde hace más de dos años. Somos amigos. Nunca le he preguntado sobre su transición. Resulta que ella, libremente, me ha dicho cosas; aquellas que cuenta en su autobiografía. Samantha es Samantha. Así la veo yo y así la ven sus vecines que comparten el mismo edificio. Una mujer extraordinaria a quien no le importan las categorías y quien, “entre azul y buenas noches”, vive feliz y en paz consigo misma.

LO CUIR DE LA AUTOBIOGRAFÍA

Más allá del proceso de coescritura que he planteado como un encuentro escritural cuir entre un académico y una persona trans, ya que sale de las normas tanto de la autobiografía como del trabajo estrictamente universitario, me gustaría, a modo de cierre de este capítulo, precisar en qué medida la autobiografía revela el posicionamiento cuir de Samantha Flores.

Samantha no se define como una persona “queer”, ni como una persona que estaría en un proceso o posicionamiento “queer”. Nunca empleó el término en las sesiones de trabajo que tuvimos. Samantha se formó en un periodo en que esta noción no existía y, cuando esta se fue difundiendo en los medios académicos y activistas mexicanos, ya era demasiado tarde para que entrara en su marco epistémico. No obstante, si leemos su autobiografía desde los estudios queer, Samantha es una persona queer, pero en la línea conceptual trazada por el crítico José Esteban Muñoz (2011), quien teorizó la noción de “desidentificación”.

¿Qué es la desidentificación? Partiendo de las aportaciones teóricas del lingüista Michel Pêcheux, Muñoz concibe el concepto de desidentificación como el proceso mediante el cual un sujeto perteneciente a una minoría sexual implementa estrategias de supervivencia para poder negociar con una esfera fóbica mayoritaria, que oprime y sanciona constantemente la existencia de todos aquellos sujetos que no se adaptan a las normas de la ciudadanía hegemónica (Muñoz, 2011: 557). De modo que la desidentificación es una forma de negociación (o de juego) con (y contra) la ideología que el sujeto “disidente” no asimila, aunque tampoco rechaza del todo. Se trata más bien de reciclar, eludir o desviar significados disponibles en la cultura hegemónica. Unas desviaciones que a la cultura dominante no se le habrían ocurrido. Un ejemplo de desidentificación que menciona Muñoz es la identificación del homosexual no con un hombre viril, sino con una estrella de cine femenina (Muñoz, 2011: 595).

Samantha Flores, desde temprana edad, estuvo siempre en una situación de negociación, o, para retomar la terminología de Muñoz, de “desidentificación” con las normas hegemónicas del sistema sexo/género. Esto se puede ver claramente en los extractos de la autobiografía que se hallan adjunto al final de este artículo. Apuntaré unas características.

En Orizaba, el pequeño Vicente se mueve en un marco referencial conformado por las normas de la masculinidad heterosexual y por la doctrina católica. A pesar de su afeminamiento, que no puede ni identificar ni pensar como una marca “transgénero”, se comporta como varón (en su vestimenta, en su percepción sexo-genérica). Los marcadores de la masculinidad que adopta, sin cuestionarlos, son una superficie que le permite evitar una fuerte estigmatización. El acoso social hubiera sido mucho mayor y despiadado si, además de su afeminamiento, hubiera adoptado marcadores visibles de feminidad. Tanto su catolicismo, como su manera de relacionarse con su novio David, son procesos de desidentificación frente a las únicas normas

sociosexuales y religiosas. Su casamiento simbólico en la iglesia con una persona del mismo sexo está en esa línea.

En la Ciudad de México, el joven Vicente se relaciona sexualmente con muchachos. Su deseo es (auto)percibido como un deseo homosexual, es decir que es en tanto “gay” y no “mujer transgénero” como parece desear a los hombres. ¿Pero qué pasa cuando Vicente adopta los marcadores de la feminidad y se convierte en Samantha? ¿Sigue (auto)percibiéndose como homosexual o empieza a pensarse como persona transgénero? Estas son preguntas a las que no es fácil contestar de manera clara, justamente porque están en la línea compleja de la desidentificación. Samantha afirma en su autobiografía (ver más abajo los extractos) que no se siente mujer: “He de confesar que no me siento mujer, porque nunca voy a tener las funciones que tienen las mujeres. Me gusta mi parte femenina.” Lo que quiere decir es que “biólogicamente” no puede ser mujer, porque para ella el pene es un marcador de masculinidad no de feminidad. Por otra parte, afirma: “Psicológicamente, yo cambié de sexo. Encontré mi otro yo. Tardé en desarrollarlo porque estaba dormido y tuve que despertarlo poco a poco. Encontré mi feminidad. En realidad, siempre estuvo presente.” Esto se podría traducir de la manera siguiente: genéricamente soy una mujer, pero anatómicamente soy un varón. La noción de “transgénero”, tal y como ella la percibe, le permite poner en consonancia una doble identificación que podría generar un sentimiento de incompatibilidad y que también podríamos traducir de la siguiente manera: me relaciono con los hombres, a la vez en tanto mujer genérica y varón anatómico. Casi podríamos afirmar, conscientes de lo oximorónico de la expresión, que Samantha se relaciona con los hombres en tanto “mujer homosexual”. Y esto es una postura queer, al margen del sistema sexo-genérico hegemónico. Es más, su posición cuir/queer *cuiriza* forzosamente a los hombres con quienes se relaciona afectivamente. Así fue como, de cierto modo, me fue *cuirizando* en el proceso de coescritura de su autobiografía.

Algunos extractos de la autobiografía

[3.] David: *él tenía 18 años y yo 12*

El primer año fuimos amigos, el segundo novios y al año siguiente ya fuimos amantes.

Cuando lo conocí, David acababa de salir del servicio militar. Tenía aún 18 años. En aquella época, la mayoría de edad para los varones era a los 21 años, para las mujeres a los 18 si se casaban. Los dos éramos menores de edad. Yo acostumbraba salir de mi casa, cruzar una alameda y seguir por una avenida que llevaba a la preparatoria donde estudiaba. A mitad de camino, a una cuadra, había un centro educativo obrero—ahora es el palacio municipal—con un mural de Clemente Orozco. Había una alberca y un gimnasio.

Un día se me emparejó y me preguntó mientras caminábamos:

—Hola ¿cómo estás? ¿Vas a la escuela? ¿Tú conoces a Norma Bougart?

Efectivamente la conocía, éramos compañeras y con frecuencia pasaba por ella. Norma era aún una niña, sin senos. No era una mujer que pudiera atraer a un muchacho de 18 años.

—A mí me gusta mucho y como sé que tú eres su amigo me gustaría saber si me la podrías presentar un día.

Me quedé sorprendida. Le contesté que sí, pensando que no lo volvería a ver. Además, Norma ya tenía novio y él debía de saberlo. Me dijo que era atleta del gimnasio, que se especializaba en las argollas y las paralelas y que muchas veces me veía pasar porque ese era su camino al gimnasio. Me invitó a verlo ejercitarse en el gimnasio. Lo vi nadar. Impresionante. Nadaba como Tarzán, mejor dicho, como Johnny Weissmuller en las películas de Tarzán. Era nuestro ídolo en aquel entonces.

David me propuso enseñarme a nadar. Me agarraba por la cintura y yo me abrazaba a él porque tenía miedo de ahogarme. Había mucha cercanía, pero no despertaba nada sexual. Era como una amistad muy fuerte, muy tierna. Me quería tanto

que cuando la perrita de su casa tuvo tres perritos, escogió el más bonito para regalármelo. Su familia pensaba que el perrito no era para un amigo sino para su novia. ¿Cómo que le vas a regalar el perrito más bonito a Chente?, ese seguro es para tu novia, le decían.

Empezamos a vernos casi a diario, me pescaba al regresar yo de la escuela y me acompañaba a mi casa. Cuando llegábamos a la alameda me decía “vamos a sentarnos aquí para platicar”. ¿Pero de qué podía platicar yo si solo era un niño que acaba de salir de la primaria y lo único que sabía eran poemas aprendidos en la escuela? Platicaba él solo. Me hablaba de su escuela, de sus participaciones en las competencias deportivas del estado. Yo me acostaba en su regazo, pero nunca sentí que se le pusiera dura. No me explico cómo en un pueblo tan pequeño, tanto mi mamá como mi papá permitieran que un niño de 13 tuviera un amigo de 19. Me contaba que su maestro fisiculturista le decía que no podía tener esa amistad con un niño, se veía mal, pero a él le valía gorro.

De vez en cuando íbamos al cine, en horario de matinée. Un día vimos una película que contaba la vida de Rimski-Korsakov. Yo tomaba clases de piano y cuando regresamos a casa —¿dónde estaba mi mamá? no sé— comencé a tocar las notas del fondo musical de la película. Él se fue agachando hasta la altura de mi cara. De manera intuitiva yo volteé hacia sus labios y nos dimos el primer beso. Creo que él pensaba darme un beso en la mejilla, pero yo lo besé en los labios. Ahí comenzó el romance. Luego me propuso ir al cerro. Acepté de inmediato, pues ya estaba enamorada. Nos quedábamos entre quince y veinte minutos, no más, porque tenía que llegar yo a casa a las tres de la tarde para la comida, que era el único momento en que podía mi papá estar con nosotros.

En el cerro empezaba la besuquiza. David me fue enseñando a besar; primero besitos de pajaritos, en los labios, sin abrir la boca, luego ya metiendo la lengua. También me enseñó a acariciar, de arriba a abajo, aunque nunca me forzó a pasarle la mano

por la bragueta. Fue un comienzo muy bonito para mi vida sentimental en la ciudad de Orizaba. Yo sabía que era pecado y por eso dejé de ir a confesarme. Aunque luego descubrí que a los sacerdotes también les atraían los niños. Una tarde llegó uno, en coche, a mi casa. El chofer se bajó, tocó y volvió a subirse al volante. El padre abrió la puerta de atrás. Me acerqué y vi que estaba patiabierto, con los pantalones abajo. Me asusté y me regresé a mi casa. Desde ese momento desconfío de los sacerdotes.

El tercer año de mi relación con David, antes de iniciar un acercamiento más sexual, sucedieron dos cosas que lo precipitaron. La primera tiene que ver con una mujer, una vecina que se enamoró de mí y que andaría por sus 30 o 32 años. Era linda, me caía muy bien, pero yo no estaba enamorado de ella; quien sí lo estaba era mi hermano mayor que se puso muy celoso. Yo la veía con frecuencia y un día me llevó a un motel. Fue la única vez que estuve con una mujer. No me acuerdo ni de haberla penetrado, ni de haberme venido, ni incluso de haber sentido cualquier placer. Ella lo manipuló todo. Esa relación de amistad, como yo la llamaba, provocó unos celos tremendos en David, a tal punto que me llevó a la iglesia y nos casamos. Yo era muy católica, como todo México, sobre todo en aquella época, y no aceptaba tener relaciones sexuales con él. El, muy *lipsto*, me llevó a la iglesia de mi barrio y ante una imagen de san José nos juramos amor eterno. Fue un acto de amor muy peculiar porque nos hincamos ante el altar y me dijo:

—Tú te vas a casar y vas a tener hijos. Van a ser mis hijos toda la vida. Yo me voy a casar y voy a tener hijos y van a ser tus hijos toda la vida.

Los dos éramos menores de edad y fue muy bonito. Había mucho amor de por medio.

A raíz de ese matrimonio simbólico yo acepté tener relaciones sexuales con él. Subíamos al cerro, como acostumbremos hacerlo desde el primer año, nos abrazábamos, nos besábamos, nos acariciábamos y creo que me bajaba el pantalón. No recuerdo qué hacíamos, cómo lo hacíamos, o si lo hacíamos, lo

único que recuerdo es que yo tenía que bajar volada para la comida con mi papá y sentía que un líquido me escurría por los muslos. Lo estuvimos haciendo como 20 o 30 veces y creo que nunca hubo penetración porque no recuerdo haber sentido el mínimo dolorcito.

Ese tercer año de nuestra relación, David ya estaba estudiando en México y regresaba cada ocho días a Orizaba. Cuando mis papás y mis hermanos ya estaban en la cama, llegábamos a la sala y empezaba la besuquiza, bien a gusto. El intentaba siempre ir más lejos, pero yo no lo dejaba. Y una noche, pasó lo que tenía que pasar: mi mamá nos cachó. No dijo nada, pero al día siguiente tuvimos esta conversación:

—¿Qué pasó anoche?

—¿De qué mamá?

—¿Cómo que de qué? Si tu papá los ve, los mata.

—David me dijo que entre amigos era normal.

—Si se entera tu papá, los mata.

Me asusté porque mi papá, como buen macho mexicano, tenía una pistola, que no usaba, pero yo me espanté. Se lo conté todo a David y di por terminado el romance. Como a los ocho días, David fue a hablar con mi mamá para explicarle que la carne es débil y que Chente es como es. ¡Me estaba echando la culpa! Mi mamá le contestó: “más vale que no vuelva para que mi marido no se entere”. Pero ahí no quedó la cosa. Me estuvo acosando. Se paraba en la esquina con sus cuates, me gritaba no sé qué cosas y les decía: “ese es el nuevo güey del maricón”. Yo no tenía el valor de reclamarle, hasta que me harté y le pedí a un amigo un favor, “dile a David que lo espero tal día en la alameda”. Llegó a la cita y empezamos a caminar.

—¿Qué te traes?

—Mira, lo que pasó entre tú y yo, pasó. No vamos a echarnos la culpa, sucedió y ya, no hay manera de echarse para atrás. Nomás te quiero decir que tú cargas con esto en tu conciencia, porque tú me sedujiste, no yo a ti. Yo no sabía que existía todo eso y como ya dijiste, yo nací así y me vale.

Se quedó callado y al cabo de un momento dijo:
—Y a escondidas, ¿no nos podríamos ver?
[...]

A pesar de todo lo que me hizo, he de confesar que estuve muy enamorada de David. Fue un romance lindo, con todos los adornos de un romance de esa edad. Luego conocí a varios hombres, a quienes quise mucho, pero creo que nunca me volví a enamorar como me enamoré de David.

[6.] *My men, no todos, no todo...*

Franco: él vino en un barco, de nombre extranjero...

Fue mi último gran romance. Estaba sentado en una mesa con unos amigos, en el D' Val. A primera vista era un gringo de unos dos metros, rubio, con ojos azules. Guapo. Cada vez que se levantaba para ir al baño, ahí iban todas las locas babeando. Yo llegué y me quedé en una mesa en la entrada, lejos de la pista de baile. El mesero que me conocía muy bien se acerca y me dice: "los dos chavos de esa mesa pidieron una botella y te invitan a sentarte con ellos". Los chavos me hacen señas con la mano y me voy a sentar con ellos. Yo era la única chica trans que andaba en esos lugares; las demás, en general más jóvenes y más bonitas no eran aceptadas porque la mayoría eran trabajadoras sexuales. Yo ya era muy conocida y apreciada por la gente del local. Por eso no era raro que me invitaran para platicar: era como un privilegio estar conmigo. La mesa quedaba a orillas de la pista. Después del show travesti, en que se imitaba a artistas famosas, se acerca el gringo alto y me invita a bailar. Sonaba *I will survive* de Gloria Gaynor, que era un verdadero himno gay. Pensé: ni muerta hago el ridículo bailando con ese gigante. Yo enanita y él tan alto... Me lleva a la pista y comenzamos a bailar abrazados. Le llegaba a la tetilla. El también sintió lo ridículo de la situación y nos soltamos. Cuando

acabó la pieza me acompañó a la mesa y mis amigos le dijeron: ¿no quieres tomar una copa con nosotros? Aceptó y se sentó conmigo. Él era italiano, de Nápoles. Había estudiado arquitectura dos años en Trieste. ¡Napolitano! Nunca lo hubiera adivinado: para mí los napolitanos eran chaparros, morenos y velludos. Rica plática, rico coqueteo, me lo llevo a mi casa.

Al día siguiente me dice: la he pasado muy bien contigo, pero te tengo que decir que yo me aburro rápido y al tercer día me voy, no te hagas ilusiones porque no quiero lastimarte. Pues ni modo, que se vaya, pensé. Al cuarto día aún estaba; se quedó conmigo unos seis meses, y se hubiera quedado más si no lo hubieran deportado a su país. Me contó cómo llegó hasta México. En Italia embarazó a una muchacha y lo obligaron a casarse con ella. Se hartó de la situación, se embarcó y salió del país rumbo a Nueva York. Allí conoció a una mujer que se vino a Veracruz. Empezó a salir con una chica trans que trabajaba en la calle y que le daba dinero. No vivían juntos. A él le encantaban las chicas trans. En Veracruz se hizo amigo del director de una compañía que hacía shows travestis y decidió seguirla cuando iniciaron una gira por México. La primera etapa fue Acapulco, pero muy rápidamente se desilusionó porque el encanto nocturno de las chicas travestis se rompía de día cuando se quitaban el maquillaje y andaban de chavos. Al cabo de un tiempo se vino a la Ciudad de México. Fue entonces cuando lo conocí.

“Estoy muy a gusto contigo, pero un día seguro ya no amanezco aquí”, me repetía, y agregaba:

—Quiero pedirte una cosa: no te vayas a enamorar de mi porque cualquier día me voy.

Y yo, como la Sherazada de *Las mil y una noches*, cada noche despertaba su interés para que amaneciera cada mañana en mi cama. Le hice de todo, no pregunten qué, ide todo! Fueron cuentos reales y corporales para tenerlo satisfecho y que no se fuera. Antes de ir a una fiesta, y a pesar de que nunca me ha gustado maquillarme, tardaba más de 20 minutos en hacerlo porque sabía que a él lo ponía muy caliente y no resistía la

tentación de tocarme. Mi maquillaje se iba al diablo, pero no importaba: me dejaba satisfecha y lo dejaba satisfecho, y poco dispuesto a ligar en la fiesta. De hecho, nunca ligaba cuando estaba conmigo. Con unas copas estaba ebrio y se la pasaba platicándome muy cerca del oído. Mucha gente decía que estaba muy enamorado de mí porque se pegaba contra mi rostro toda la noche. En realidad se pegaba porque, como no ponía yo atención a lo que decía, era una manera de atraer mi atención.

De vez en cuando salía solo a la Zona Rosa, a tomarse una “cervecita” y una “tortita” —le encantaban los diminutivos—. Yo sabía que también iba a buscar otra cosa, pero nunca lo retenía ni le reclamaba. Si vuelve, muy bien, y si no, no hay bronca, pensaba. Yo seguía yendo a todos lados. En los años ochenta estaban las disco en todo su apogeo. No le fui fiel. Un día lo hablamos y le dije:

—Tú estás llegando a la cúspide de tu edad y la quieres gozar y comerte todo el pastel del mundo. Tienes todo el derecho, por supuesto. Yo ya llegué al cenit, pero si tú vas para arriba yo ya voy para abajo, así que lo que me queda de años, lo voy a gozar. Se quedó callado.

Una noche de borrachera y de mariguana lo agarró la patrulla. Estaba en situación ilegal porque se le había vencido la visa y no la había renovado. Estuvo un tiempo en la cárcel y mientras estuvo encarcelado, mi doctor me convenció para que me pusiera implantes. No le dije nada a Franco. Un día que fui a visitarlo nos propusieron una habitación matrimonial. Lo hacían por el morbo, porque espiaban a las parejas. Yo iba escotada. Franco no hizo ningún comentario, metió la mano y empezó a acariciar un seno. Noté que le gustaba, justamente por la caricia. Franco fue el único hombre que me conoció con y sin busto. De la cárcel, lo echaron fuera del país y eso fue el final del romance. Lloré mucho. El día que lo deportaron, pasé por una vinatería y me compré una botella de vino blanco. Pasé por una farmacia y pedí unos Bonares, para dormir. También compré espaguetis a la italiana. Cené, me aventé

unos cuatro Bonares y me acosté a dormir. Un amigo me contó que cuando se enteró de que habían deportado a Franco estuvo llamándome, pero como no contestaba yo, pensó que había intentado suicidarme. ¡Suicidarme por un hombre! ¡Nunca en la vida! Si un hombre me dejara —siempre los he dejado yo— sentiría la pérdida, la pérdida de algo que fue mío, como si perdiera un billete de 5 000 pesos. Nadie se suicida por 5 000 pesos. Físicamente lo extrañé porque la gozaba con él, pero nunca me enamoré. El único del que me enamoré, para siempre, fue de David...

[8.] *Samantha: Who's that girl?*

Desde hace unos años, no tantos, todos mis papeles están a nombre de Samantha. Samantha Aurelia Vicenta, precisamente; Aurelia por mi abuelo y Vicenta por mi papá. Para cambiar los papeles, al principio, costaba como unos 60 000 pesos. Un amigo muy querido me dijo un día: ¿y los papeles? Le contesté: pues cuesta 36 000 pesos cambiar el nombre, yo no tengo esa cantidad y si la tuviera, mejor compro un boleto para Madrid. He viajado varias veces a Europa y nunca he tenido problema con mis antiguos papeles. Yo te los voy a pagar, me dijo. No costaron 36 000 pesos sino 16 000. Ahora ya puedes ir de barba al Registro Civil y decir ya no quiero ser Carlos sino Carla, llenas un papel, vas a la caja, pagas unos 17 pesos, que es lo que cuesta actualmente, y ya cambiaste de nombre.

Cuando una decide vivir como mujer y dar un paso de ese tamaño, lo primero que piensa es que va a perder amigos. Yo tuve mucha suerte: recibí el apoyo de los míos. Otro temor es que vas a vivir sin papeles. Estuve casi 30 años sin ser nadie. He de confesar que no me siento mujer porque nunca voy a tener las funciones que tienen las mujeres. Me gusta mi parte femenina. Admiro a la mujer. Me gusta la ropa, el arreglo, el maquillaje. Me gusta vestirme de noche. Por el glamour. Al principio usaba tacones y vestido, que son signos femeninos.

Pero los tacones eran un suplicio y el vestido de lo más incómodo. Me fui acomodando poco a poco. Mi pelo, que era café oscuro, lo fui dejando más largo y me lo pinté. Lo del chongo fue hasta después. Lo primero de lo que me deshice fue del vestido. Más tarde vi que Catherine Deneuve usaba zapatillas bajas y me dije: si Catherine Deneuve, símbolo de elegancia y belleza, lo hace, ¿por qué no yo? Así que ifuera tacones!

Mentalmente tenemos dos sexos. Estoy muy satisfecha con mi duplicidad. Nunca me ha pasado por la mente operarme. Yo soy feliz con mi cuerpo. Amo mi cuerpo, lo utilizo y lo gozo. Yo sé que hay galanes que nos buscan porque tenemos palanca de velocidad. El macho mexicano piensa que meterse con una mujer trans, por ser mujer, no lo hace joto. Psicológicamente, yo cambié de sexo. Encontré mi otro yo. Tardé en desarrollarlo porque estaba dormido y tuve que despertarlo poco a poco. Encontré mi feminidad. En realidad, siempre estuvo presente. Yo era un niño muy afeminado. Más tarde, ya como Samantha, cuando regresaba a Orizaba, me disfrazaba de hombre, por respeto a mi papá. Solo me quedaba allí dos días y dos noches. Muy poco tiempo. Nunca hablé del caso en mi familia. Con mi mamá fue diferente. A ella lo único que le importaba era que yo fuera feliz. Me decía “mi vida” para no equivocarse.

Algo que no sabíamos antes, era lo de transgénero. La palabra trans no existía. Antes eras joto vestida. Tampoco conocíamos lo que ahora llamamos transición. La mía no fue nada difícil. Digamos que la hice naturalmente. Número uno, porque no olvidé que era hombre y que seguía actuando como hombre. En mi trabajo, nadie se daba cuenta y me aceptaban como mujer, pero yo sabía que era hombre hasta que hice lo lógico y acepté que era mujer transgénero. Número dos, porque yo quería ser una *lady*. Quienes querían operarse iban a Tijuana con un carnicero que hacía cualquier barbaridad. Yo nunca pensé modificar mi cuerpo. En los años 1980, mi doctor me lavó el coco para ponerme implantes. Yo estaba muy a gusto con mi cuerpo, pero me convenció.

—Mira hay tres tipos de implantes: A, que son pequeños; B, que son medianos y C que son los grandes.

—Juan Antonio, tú eres el médico, decide tú.

—Te quedarán bien los de B.

En México solo había implantes para mujeres que tenían cáncer. Los tuvo que pedir a Nueva York. Creo que fueron los primeros implantes que ponía y me agarró de “cochinilla” de Indias. Ingresé en el hospital, ya no me acuerdo del nombre. Se llevó a cabo la operación. Estuve tres días. Después de la operación, no me podía mover. Estuve tres días sin ir al baño. Tampoco comí ni tomé agua. Desde que me los pusieron, fue como si siempre hubieran sido míos. Me sentí muy cómoda. Era un placer acariciarme, no por placer físico, no, era por el placer psicológico de tenerlos y de que fueran míos. Tenía una sensación de seguridad, de sentirme mujer, como sirena, de aquí para acá mujer, y de aquí para allá pez, como las sirenas con cola.

[...]

En los años 1990, se llevó a cabo mi bautizo. Mi segundo bautizo porque ya estaba bautizada como Vicente. El editor y dueño de la revista gay *Boys and Toys*, Arturo Coste, quiso conocerme. Tenía curiosidad de conocerme por ser una mujer trans. Me habló por teléfono y me invitó a comer. Hicimos clic enseguida. Poco después, dejó de publicar *Boys and Toys*, pero nuestra amistad siguió. Conocí a su marido, Alain, un francés muy lindo a quien le encantaba cocinar platillos mexicanos, exquisitos. Un día Arturo me dice:

—Fíjate Samantha que lo estuvimos pensando, Alain y yo, nos gustaría ser tus padrinos de bautizo.

Pensé están locas y relocas, ¿cómo me voy a bautizar si ya lo estoy? Querían ser mis padrinos para hacerse responsables de mí. Pero ¿dónde van a bautizar a una gente de 80 y tantos años? Estuvimos buscando una iglesia que lo aceptara. Finalmente fue en la Sagrada Familia, en la Roma, calle Puebla con Orizaba. Es una iglesia que me fascinó desde que llegué a la Ciudad de México. Hablé y me dieron una fecha. Arturo me

dijo: Alain quiere hacerte una comida, pero no se va a poder invitar a más de cinco personas. Fue un rollote porque podía haber invitado a 30 personas al bautizo. Tuve que reducir la lista a 15 y con toda la confianza decir que no podía invitar a todos a la comida. En la iglesia, la mayoría éramos gente grande. Cuando salió el padre, preguntó: la niña Samantha Aurelia Vicenta, ¿Dónde está? No la veía, claro. Levanté la mano: ¡ah sube, por favor!, dijo el padre algo asombrado. Dio un discurso sobre lo que significaba el bautismo y el papel de los padrinos: ellos se hacen cargo de la persona bautizada en caso de que falte el papá. Pero mi papá ya hacía tiempo que faltaba.

Yo no soy una figura. No hice películas, aunque estoy protagonizando algunos documentales últimamente para hablar de la casa de día *Laetus Vitae*. Llevo una vida común y corriente. Quiero ser un ejemplo para la gente, para mis hermanas. Decirles que una puede llegar a ser una persona digna, ser una misma, simplemente. Y ser feliz con lo poco que muchas veces nos da la vida.

REFERENCIAS

- Benjamin, Harry. 1999 [1966]. *The Transsexual Phenomenon*, Düsseldorf: Symposium Publishing. En: <http://www.mut23.de/texte/Harry%20Benjamin%20-%20The%20Transsexual%20Phenomenon>
- Bourdieu, Pierre. 1986. "L'illusion biographique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63: 69-72. En: http://www.persee.fr/doc/arss_0335_5322_1986_num_62_1_2317
- Galofre, Pol y Miquel Missé (eds.). 2015. *Políticas Trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*. Barcelona y Madrid: Egales.
- Hirschfeld, Magnus. 2001 [1908]. *Les homosexuels de Berlin*. Lille: Ediciones GayKitschCamp.

- Lejeune, Philippe. 1975. *Le pacte autobiographique*. París: Seuil.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'anatomie politique, catégorisation et idéologies du sexe*. París: Côté-femmes Éditions.
- Muñoz, José Esteban. 2011. "Introducción a la teoría de la desidentificación", en Diana Taylor y Marcela Fuentes, *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 555-603.
- Pons Rabasa, Alba y Eleanora Garosi. 2016. "Trans". En Hortensia Moreno y Eva Alcántara, *Conceptos clave en los estudios de género*, 307-326. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodriguez, Antoine. 2019. *Epsémographies trans**, *Folles et trans féminines dans les productions culturelles mexicaines contemporaines*, HDR, inédito. Université de Bretagne Occidentale.
- Stone, Sandy. 2015 [1991]. "El imperio contraataca. Un manifiesto postransexual", en Pol Galofre y Miquel Missé (eds.), *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 31-65.
- Tisseron, Serge. 2011. "Intimité et extimité". *Communications*, 1 (88): 83-91. En: <https://www.cairn.info/revue-communications-2011-1-page-83.htm>

APUNTES PARA UN GIRO QUEER DECOLONIAL: PRÁCTICAS Y MOVIMIENTOS DISIDENTES EN EL OAXACA CONTEMPORÁNEO

Jorge Sánchez Cruz

¿Cuáles son los modos en que lo queer y lo decolonial se encuentran y se informan? Por un lado, el giro decolonial ha enfatizado cómo el colonialismo dejó instaladas estructuras de poder que organizan y explotan a sujetos en cuanto a raza, género, clase y modos de trabajo; es decir, una jerarquía moderno-capitalista entre sujetos privilegiados y sujetos oprimidos auspiciada por un modelo colonizador/colonizado marcado por la diferencia —racial y sexual— del “otro”. Asimismo, los estudios queer nacen en los años noventa como respuesta al condicionamiento de sexualidades minoritarias sujetas a modelos hegemónicos, especialmente aquellas estructuras que benefician a subjetividades blancas y heteronormativas. Nace después la crítica queer de color, como respuesta a la falta de atención a procesos de racialización que afectan a diferencias sexuales, personas queer/cuir, trans* y no binaries que quedan excluidas de ensamblajes normativos de poder. Entonces, los estudios y la teoría queer han transitado para dar cuenta, al igual que los estudios decoloniales, de los legados coloniales que excluyen, explotan y borran a sujetos racializados y sexualizados. No es por coincidencia que uno de los fundadores los estudios queer/cuir de color en *Aberrations of Black: Toward a Queer Color Critique* (*Aberraciones de lo negro: hacia una teoría queer de color*), Roderick Ferguson (2003) cita

y se refiere a feministas chicanas y pensadores anticoloniales para formular la renovación del campo.¹ La teoría y los estudios queer de color recientes indagan entonces en la condición racial de sexualidades minoritarias, una condición diferencial fundada en el encuentro imperial de los siglos XV-XVI en adelante, que engendró una diferencia colonial. A partir de estas ideas, en mi intervención pretendo precisar los modos en que ambos campos —lo decolonial y lo queer/cuir— se informan para generar un lente interseccional que da cuenta de minorías raciales y sexuales, sus modos de resistencia y sus estrategias de sobrevivencia ante una diferenciación que opera con exclusiones y aberraciones.

Este capítulo traza y elabora algunos ejes significantes de cómo el pensamiento decolonial se cruza con las preocupaciones teóricas y activistas de los estudios queer/cuir. Y, más allá de trazar estos ejes de contacto y para distanciarse de la violencia de la abstracción de acuerdo con Saidiya Hartman (2006), enfatizo las prácticas, tanto culturales (poética, en este caso) como las resistencias generadas por minorías sexoracialmente disidentes, que ponen en movimiento una lente cuir decolonial tanto en lo cotidiano como en el levantamiento de las multitudes. El capítulo cierra con dos momentos de la praxis cuir-decolonial en el sur mexicano. Por un lado, las protestas recientes de la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT) en Oaxaca en contra de la construcción del corredor interoceánico auspiciado por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Estas protestas nacen como actos contestatarios a una lógica colonial desplegada por el Estado-nación contemporáneo. Por el otro, el poemario *Ramonera* (2020) del zapoteca Elvis Guerra sitúa la experiencia *muxe* en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Este poemario saca a la luz cómo les *muxes*

¹ Entre ellas se encuentran las “Third-World Feminists (Feministas Tercer-Mundistas)”, como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y Cherrie Moraga.

—denominadas como un “tercer” género— alteran y negocian con las expectativas heteronormativas que condicionan su entorno social. El deseo y placer *muxe* —cuir y a la vez racializado— desarticula/descoloniza el ímpetu heterosexista colonial; y el movimiento del APIIDTT, paralelamente, interroga el eterno retorno del colonialismo corporeizado en el Estado mexicano actual.

ENCUENTROS ENTRE LOS ESTUDIOS QUEER/CUIR Y LA TEORÍA DECOLONIAL

Héctor Domínguez Ruvalcaba (2016) en *Translating the Queer* (Traduciendo lo queer) dice que “el colonialismo/descolonización es una tensión implícita en la articulación de las disidencias queer” y que lo queer “es una metodología de pensamiento crítico que al deconstruir el sistema de género cuestiona los cimientos de la nación y del Estado” (Domínguez Ruvalcaba, 2016: 25). Si bien las revueltas de los años sesenta en Estados Unidos de personas *queer* —momento histórico en que emerge esta palabra, injuria e identificación— se movilizan en contra de la opresión estatal, especialmente la policial, para abogar por derechos trans*, queer y personas no binaries, el hecho de hacerse visible en lo público para demandar reconocimiento y protección ante la ley es ya un acto disidente que complica las fundaciones normativas del Norte.² De igual modo, en 2023, en México, las comunidades sexodisidentes toman las calles para exigir la no impunidad a la muerte del magistrade cuir Ociel Baena. Tanto en el México contemporáneo como en las

² Un giro reciente en los estudios trans*, enfatiza el asterisco como apertura y metonimia de posibilidades infinitas de lo trans: trans-sexual, transgénero, trans-especie, trans-animidad, etcétera. La radicalidad de lo trans* reside precisamente en su fluidez y constante renovación y transformación. Ver “Trans* (Dis)appearance at the Mexican Frontier” (2022) donde enfatizo la especificidad y radicalidad de lo trans*.

disidencias norteamericanas se detecta un desajuste en la ciudadanía nacional que privilegia y protege a la heteronorma blanca. La toma de las calles por personas queer y trans como Marsha Johnson, Silvia Rivera, y la comunidad LGBTQ+ en México, ponen en tela de juicio las contradicciones encontradas en las ideas de igualdad y de democracia estadounidense. Tal intervención trans/queer expone a la policía como extensión punitiva y violenta. Y tal surgimiento de sujetos no normativos saca a flote cuáles vidas pueden hacerse visibles libremente, cuáles cuerpos cuentan como ciudadanos bajo el régimen jurídico y cuáles sujetos están protegidos por los marcos de inteligibilidad. Dicho de otro modo, el Estado-nación despliega leyes y aparatos de control que excluyen y violentan a sexos y etnias históricamente desposeídos por el colonialismo y la esclavitud. Las protestas de personas queer y trans señalan, siguiendo a Ruvalcaba, que, al interrogar el sistema de género mediado por leyes y sistemas de disciplina estatal, también se debe insistir en excavar cómo las sobrevidas del colonialismo y de la esclavitud se (re)actualizan sobre cuerpos racializados y sujetos desclasándolos de valor y de derecho. ¿Es posible pensar entonces lo queer como un lente decolonial? Me propongo aquí delinear cómo, recientemente, los estudios y la teoría queer han tomado un giro que va más allá del sexo, el género y la sexualidad.

Uno de los artículos que captura el desencanto con la teoría queer, como imposición que a la vez apuesta por su elasticidad, es “Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer” de Brad Epps (2008), donde interroga las exclusiones del término y de la disciplina: su normativización, sus posibles borramientos y la imposibilidad de su traducción a sujetos y sexualidades ajenas al Norte. Más allá de su intraducibilidad al Sur global, la elasticidad de lo queer está en su resignificación y su enrarecimiento. Las “microhistorias personales” (Epps, 2008: 902) que fundaron la teoría queer tienen el potencial de entrar en conversación con otras experiencias (Epps, 2008: 906)

disidentes, sosteniendo que lo queer queda enrarecido por otras sexualidades no normativas. Esto implica que, siguiendo a Eve K. Sedgwick, lo queer es una traducción incompleta, es decir, que no tiene una finalidad, punto fijo o equivalencia identitaria, más bien, lo queer es transitivo —siempre en movimiento, antiidentitario— y relacional.

Es precisamente desde lo relacional que los editores de “What is Queer About Queer Studies Now? (Qué es queer sobre los estudios queer?)” (2005) insisten en pensar la sexualidad desde la interseccionalidad, haciéndola tomar en cuenta —enrarecerla siguiendo a Epps— otros modos de diferencia (2005: 1). Al señalar que lo queer tiene el potencial de abrazar otras vías diferenciales de existir en el mundo, los editores enfatizan que es necesario afirmar la contingencia del término *queer* (Butler, 1993). Identificar que la crítica queer está en proceso de construcción y que no puede anticipar su porvenir implica una autocrítica al mismo campo, ya que una de las promesas de los estudios es estar atentos a sus operaciones de exclusión (lo que Epps enfatiza sobre la construcción “acogedora” del campo). De este modo, una crítica queer no prefijada (a *subjectless critique*, o una crítica sin sujeto) evita posicionar a un sujeto u objeto de estudio propio del campo, insistiendo que lo queer no tiene un referente político fijo (Epps, 2006: 3),³ ampliándose a investigar la manera en que la normativización como sitio de violencia social (Warner, 1993: xxvi) afecta a minorías disidentes racializadas en el mundo global. La *normativización* como máquina de producción de saberes, de economías, de cuerpos y de trabajo, como también de hegemonías identitarias, generó la publicación de *Disidentifications* (1999) de José Esteban Muñoz y *Aberrations of Black* (2003) de Roderick Ferguson.

En el primero, Muñoz examina vidas negras y marrones y sus actos de supervivencia dentro de los contornos de la

³ La traducción es mía.

racialización y del aburguesamiento en el ámbito cultural estadounidense. Sus modos de negociación entre su posición minoritaria y lo mayoritario (los regímenes dominantes) operan como desidentificaciones, rechazos y reorganizaciones de las normas identitarias a través de la cotidianeidad y el *performance*. Entendido este como actos de negociación en los que las vidas negras y marrones construyen comunidad y se identifican con figuras dominantes, para después resignificarlas en su cotidianeidad. En este sentido, si el *performance* implica citar, repetir y validar códigos y pautas de ser, de comportamiento, de ciudadanía; entonces, la *performance* desidentificatoria refuta en validar y repetir estas normas, pero toma, sin embargo, estas normas-reglas para reciclarlas desde su posicionamiento subcultural.⁴

Conjurando a feministas chicanas como Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, Muñoz nombra estas vidas desempoderadas *identities-in-difference* (identidades-en-diferencia), minorías diferenciales que se desbordan de las identidades prefijadas que exponen por qué los protocolos normalizantes previenen su acceso a identidades oficializadas; es decir, desposeídos de privilegios y modelos de reconocimiento nacional atados a legados del pasado. A modo de crítica a la colonialidad del saber, Muñoz invoca a Frantz Fanon y su análisis de la formación identitaria colonial, y, por ende, en la nacional, incluso dentro del proyecto anticolonial del martinico, para destacar cómo antes de la homosexualidad está descartada (Muñoz, 1999: 9). Muñoz nos dice, asimismo, que *Disidentifications* otorga una mirada fanoniana a las minorías sexuales racializadas que están en el afuera del Estado-nación.

Ferguson continua la conversación de Muñoz en cómo personas de color desarticulan los sistemas mayoritarios no desde

⁴ Véase Butler (1990), donde teoriza la cuestión del *performance* de género. Este texto feminista es una de las aperturas que posibilita el surgimiento de los estudios queer en Estados Unidos.

un afuera sino desde un adentro. En su intervención, sitúa una desidentificación del materialismo histórico, poniendo al frente cómo, al ocluir y silenciar la sexualidad y el género, el materialismo histórico toma “la heterosexualidad normativa como emblema del orden, naturaleza y universalidad” (Ferguson, 2003: 6; todas las traducciones son mías) y, sobre todo que el marxismo forma una continuidad con las definiciones de “civilización”. Ferguson elabora que “la distinción entre heterosexualidad normativa (como evidencia de progreso y de desarrollo) y prácticas sexuales, géneros e identidades no normativas (como signo de retroceso social y de disfuncionalidad) emergieron históricamente desde el campo del discurso racializado” (Ferguson, 2003: 6). Puesto simplemente: “la racialización contribuyó a articular al patriarcado como algo universal” (Ferguson, 1993: 6). Así, el patriarcado blanco-burgués en el Norte se instituye como el dominante dejando por afuera a sujetos minoritarios racializados, su afuera constitutivo.

Claro está que recientes saberes e intervenciones han llevado al Marxismo clásico y al materialismo histórico hacia otro camino. Lo que Ferguson detecta, sin embargo, es que el discurso modernizador del Estado está atado a un patriarcado racializador que aborrece y deshumaniza sexos, géneros y etnias desajustadas a su discurso civilizador y homogéneo de producción y reproducción. Más aún, al igual que Muñoz, Ferguson invita a pensar los estudios queer más allá de la sexualidad, tomando en cuenta los condicionamientos históricos, sociales, raciales y capitalistas que rigen las identidades aceptadas y reconocidas del siglo XXI.

Los Estados-nación se construyen por la explotación, el despojo y la negación de personas no-normativas, y Muñoz y Ferguson nos lo hacen saber. Ambos proveen una especie de descolonización del campo de los estudios queer y de la teoría queer, forzándolos a enfatizar la mirada en las sobrevidas de la colonialidad y de la esclavitud, sus técnicas de trabajo forzado, sus excavaciones territoriales, sus agotamientos del cuerpo ra-

cializado y la creación de estructuras que generan una *muerte lenta*.⁵ Muñoz incluso apela a una *conciencia diferencial*, término acuñado por Chela Sandoval para apelar a las identidades diferenciales que navegan las estructuras mayoritarias. Ferguson (2015) sitúa la crítica queer de color (*queer of color critique*) en conversación con el Sur global, argumentando que los contextos del Sur fueron “códigos” que ensamblaron *Aberrations of Black*: críticas a la historiografía, interrogaciones al Occidente, la teorización de la ambivalencia como elemento constitutivo del discurso racializador, y la crítica al logocentrismo como componente de la hegemonía racial (Ferguson, 2015). Tal proceso racializador y aborrecedor de sexualidades disidentes en el Norte no es extraño a los procesos de abyección racial y sexo-corporal del espectro heteronormativizador latinoamericano. Se trata así de que la conciencia diferencial que Muñoz incita a su lector a movilizar y que las aberraciones que Ferguson saca a la luz desestabilizan la hegemonía *Eurologo-capitalista-centrista*.⁶

En América Latina se ha pensado las sexualidades disidentes (Islas Vela, 2018, 2020; Parrini 1994; Díaz y Rivas, 2013) en resistencia y en relación con lo queer. La resignificación y desfamiliarización del término y campo, siguiendo a Epps, se sitúa en *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur* (2013). Ahí los editores proponen una conversación interseccional entre lo latinoamericano y lo queer, que pasa por su marca identitaria hasta su reimaginación a través del verbo re-sentir. Por un lado, el *re-sentir* “está vinculado a volver a sentir (o al sentir de otro modo)” (Falconí *et al.*, 2013: 12) lo queer desde América. Por otro lado, está el resentir —del resentimiento— que interpela a ambos circuitos, el Latinoamericano

⁵ Lauren Berlant (2007), critica lo queer, y nos dice que la muerte lenta (*slow death*) se refiere al desgastamiento poblacional y al deterioro de personas que han sido histórica y desproporcionadamente desalentadas, sin cuidado ni protección.

⁶ El término es mío.

y el queer, de tomar en cuenta “las históricas discriminaciones en razón de sexualidad, etnia, clase social y situación poscolonial” (Falconi *et al.*, 2013: 13). Este último establece una entrada para situar cómo la permanencia del colonialismo y sus sobrevidas —la colonialidad— aterrizan sobre los cuerpos. Esta es también una apertura para reasumir los estudios queer, como lo han hecho Muñoz y Ferguson de modo implícito desde y con los estudios decoloniales.

Lo queer tiene un registro decolonial. Aborda cómo vidas de color son despreciadas, violentadas y excluidas por sus prácticas sexuales, sus experiencias situacionales y sus vivencias regionales. En la época colonial, Pete Sigal ha excavado cómo en la creación del *Código florentino*, Bernardo de Sahagún codifica y regulariza —aplica un filtro autorial— las vivencias locales a través de una lente cristiano-occidental, delegando y catalogando sus modos de vidas no católicas como perversiones, incluso traduciendo a algunas identidades a “putos” o sométicos (Sigal, 2007). En este sentido, el filtro autorial colonial es un acto político que borrona conocimientos y prácticas locales feminizándolos o construyéndolos como anormales. El *Código florentino* lleva una mixtura de marcos morales y normalizadores, nos dice Sigal, promovida por un “maniobra colonial [que] reprime la diferencia con el afán de recategorizar las existencias de las poblaciones colonizadas” (Sigal, 2007: 29). Desde una especie de lente queer, Sigal excava los modos en que la visión colonial codifica y normativiza vidas no occidentales. Del mismo modo, en *Queer Natives in Latin America: Forbidden Chapters of Colonial History* (Gontijo, Arisi y Fernandes, 2021), los autores destacan los procesos de asimilación, racialización y explotación en Mesoamérica, los Andes y las Amazonas. Una de las observaciones principales es cómo el acto civilizatorio colonizador, a la vez asimilatorio, no solo traduce forzosamente, sino genera una máquina de exclusión donde todo desarreglo a la norma es *pecado nefando*.

En *Sins Against Nature*, Zeb Tortorici (2018) excava estos pecados contra natura —la sodomía, la bestialidad y la masturbación— en la Nueva España y demuestra “cómo el poder textual imperial, esto es, el papeleo de la Corona, lo judicial, y la Iglesia, por lo cual el colonialismo se mantuvo, fue impuesto sobre y a través del cuerpo” (Tortorici, 2018: 3, la traducción es mía). El cuerpo es el centro donde se regula y se marca —se inscribe y se deja una huella diferencial—, se excluye y se domina para generar una homogeneización y cristianización de los pueblos originarios. *Sins Against Nature*, nos dice Tortorici, es queer en su método y teoría. Por eso, si bien lo queer emerge como subjetividad antiidentitaria, la metodología del texto es igualmente antiidentitaria ya que “des-privilegia lo heteronormativo (y lo homonormativo), los modos de investigación, los de escribir y de archivar deseos” (2018: 16). Así, Tortorici encuentra en los archivos y en el papeleo, representaciones y traducciones (en tono de Sigal), otros modos de pensar y de articular el deseo más allá del marco colonial.

El imperio colonial entonces reorganiza las poblaciones de Abya Yala y deja plantados conceptos e ideas universales occidentales, como los de raza, género y posición de clase. Estas universalizaciones están situadas en pensamientos ontológicos que dan por sentado las identificaciones y categorías de sexualidad, y que llegan a configurar las democracias contemporáneas y sus ciudadanías nacionales. Leticia Sabsay (2013) enfatiza que tal progreso hacia las democracias liberales bajo la insignia del desarrollo que proviene de los “derechos humanos” se ha despolitizado, ya que en tal “democratización” reaparecen lógicas occidentales y coloniales (Sabsay, 2013: 50). Sabsay propone entonces pensar la sexualidad desanexada de la modernidad, pues en la liberalización de esta, la universalidad de los sexos, razas y entidades se vuelven a inscribir en las ciudadanías nacionales. Si bien lo queer toca su límite en su traducción, Sabsay, al igual que Tortorici, propone una metodología queer que mina las identidades y las sexualidades

nacionales, cuestionando así la universalización de la sexualidad y simultáneamente las ontologías dadas como inmovibles atrincheradas en las entidades dominantes de la nación.⁷ Concebir lo político es entonces ir “más allá de la ontología del individuo, propia de la tradición del liberalismo político” (Sabsay, 2013: 56). Es desanexar los “orígenes” aceptables que después se toman como universales dentro de las democracias contemporáneas. En un gesto rancierano, Sabsay articula cómo dentro del conteo de un *todo* asumido en la cuestión del *demos* se encuentran los que no forman parte, una brecha insoldable entre los que tienen acceso al habla, los contados, y los que son escuchados solo como ruido, se trata de los descontados (Rancière, 2004). Una metodología crítica queer que nos sitúe en el espacio de los descontados podría leerse, nos dice Sabsay, desde una perspectiva decolonial.

El pensamiento decolonial ha insistido en diferentes modos y sitios de resistencia a la colonización que ha deshumanizado a diferentes poblaciones (Lugones, 2017: 43). El colonialismo histórico, junto con la colonialidad del poder, instauró un modelo capitalista moderno de explotación a través de una división y racialización de cuerpos (servidumbre, esclavitud, trabajo forzado, labor agotadora, mano de obra barata) (Quijano, 2014: 777-832). Generando un patrón mundial capitalista sobre divisiones de clase y raza al igual que divisiones sexogenéricas: una colonialidad de género (Lugones, 2008). Sexo, género, raza y clase están atados a la matriz de la colonialidad del saber y la colonialidad del poder que manejan los cuerpos; generan identidades y promueven universalidades dominantes de cómo habitar el mundo.

El giro decolonial es una disciplina y método en movimiento cuyo objetivo es deconstruir y reconstruir legados coloniales.

⁷ En esta misma edición de *Teoría queer/cuir*, Fernando Vélez Rivera propone pensar otras ontologías, no otros orígenes sino otras vidas y subjetividades excluidas de las ontologías dominantes.

Un proyecto no terminado que busca pasar de lo colonial a un porvenir *poscolonial*. Este giro se sitúa también en prácticas y resistencias (activismos y producciones culturales) que exponen, critican y desarman nuevos procesos de explotación corporal y territorial sobre poblaciones indígenas y afrodescendientes, como la excavación petrolera y la minera; así como los marcos jurídicos que excluyen a minorías sexuales y raciales de derechos básicos para su supervivencia, como son las técnicas de endeudamiento y políticas de desarrollo que desplazan a poblaciones (como veremos en el caso de Oaxaca). Cuestionar y protestar contra estos aparatos atados a una colonialidad de poder es interrumpir su operación. En el caso de Puerto Rico, Rocío Zambrana (2021) insiste en cómo interrupciones subversivas decoloniales —como La Colectiva en Feminista en Construcción en la isla— buscan hacer de la colonialidad una tecnología inoperable.

El método y el movimiento decolonial por eso “representa una inversión del esquema de sometimiento colonizador” (Maldonado Torres, 2020: 562). Invertir las técnicas de la opresión e interrumpir las operaciones de la colonialidad conlleva hacer una introspección de cómo estas tecnologías de vida aterrizan en los cuerpos mediante regulaciones, traducciones, borramientos, asimilaciones y abyecciones. Estas modalidades decoloniales se encuentran con las metodologías de los estudios queer, especialmente en la de los estudios queer de color que han puesto su atención en los modos en que minorías sexuales ven su estado de vulnerabilidad y precariedad exacerbado por estructuras de poder implantadas por el colonialismo y la esclavitud. Este capítulo propone un lente interseccional y coalicional entre los estudios queer y los estudios decoloniales. Si para Sabsay y Tortorici los estudios queer operan como metodología crítica y para Muñoz la diferencia sexual racializada es una alteridad decisiva que el proyecto anticolonial fanoniano falla en incorporar, una crítica queer decolonial se exploya hacia diferentes horizontes constitutivos de la subjetividad, desde

(y más allá de) la sexualidad, la racialización y la explotación laboral, cuestionando hasta los proyectos nacionales de modernización y globalización del siglo XXI. Un lente queer decolonial emerge a partir de las siguientes modalidades:

1. Una crítica sin sujeto u objeto de estudio preestablecido de antemano (una *subjectless critique*) que abarque otros espacios, geografías, sujetos y disciplinas.
2. Un re-sentir de lo queer desde América Latina que expanda el campo desde otros sentires geopolitizados tanto por la colonialidad del saber como por la colonialidad de poder.
3. Una desarticulación de las universalizaciones fundadas desde las ontologías del saber que estructuran identidades (normativas e inamovibles) y que, por ende, generan sexualidades nacionales.

La observación inicial de Domínguez Ruvalcaba sobre cómo las disidencias queer cargan una desarticulación implícita del colonialismo motorizan las lecturas de estas páginas. Al igual que Tortorici, Sabsay, incluso Muñoz y Ferguson, lo queer para Ruvalcaba es un método de pensamiento crítico. Para Ruvalcaba lo queer como metodología deconstruye el sistema de género anclado en el Estado-nación. En las lecturas que vienen quiero abordar cuál es el potencial de la crítica queer de ver que las estructuras de sexo y género están ligadas a un orden colonial y patriarcal. ¿De qué modo una lente queer interviene en procesos de globalización, despojos capitalistas y tecnologías de extracción y excavación de territorios indígenas?, ¿y de qué manera los estudios decoloniales explayan su lente crítico hacia otras estructuras del condicionamiento del ser? Es decir, ¿es el giro decolonial implícitamente queer/cuir y lo queer inherentemente decolonial?

Con el fin de moverse hacia otras disciplinas y experiencias local y globales, Nelson Maldonado Torres ha enfatizado que

el giro decolonial requiere dos movidas —una es el cambio de actitud y la segunda es un modo de compromiso entre les colonizadas— que borronen los límites geográficos creados e institucionalizados por el latinoamericano-centrismo desde el eurocentrismo (Maldonado Torres 2020). Esto significa que las demarcaciones geográficas por un orden occidental van lado a lado con las demarcaciones identitarias implantadas dentro de los continentes y los Estados nacionales. Es por lo que Maldonado Torres insiste en que la *descontinentalización* entre América, Latinoamérica y El Caribe es decisivo para una crítica decolonial que emerja desde y con les condenadas de la tierra (563). El giro decolonial se ha propuesto en borronar los límites geográficos al igual que los límites disciplinarios, del mismo modo que los estudios queer/cuir se han resignificado y re-sentido desde y con América Latina y con otras partes del Sur global.

La descontinentalización del mundo va lado a lado con la insistencia de Grofosquel (2020) en pensar que el Caribe no es estrictamente una organización geográfica, sino una experiencia estructural “que produce una heterogénea identidad socio-cultural a partir de la experiencia de la economía capitalista racial de las plantaciones” (Grofosquel, 2020: 14). Para Grofosquel el giro decolonial toma el Gran Caribe como punto de partida donde “Caribeño” se refiere a todos los pueblos que comparten la cultura que emerge de la experiencia capitalista-colonial-moderna, incluyendo las islas del Caribe, las costas de Centroamérica y Sudamérica, partes estadounidenses y sus plantaciones, al igual que otros puntos estratégicos de transporte y explotación de humanos racializados, como Veracruz y la península de Yucatán, México.

Oaxaca, quiero señalar, es parte de este Gran Caribe afectado por una economía capitalista racial, engendrado por el colonialismo y sus sobrevidas contemporáneas encarnadas por un Estado que genera pólizas y tácticas de excavación, exclusión y desterritorialización. El estado de Oaxaca es decisivo

para sacar a flote dos movidas o reposicionamientos, siguiendo a Maldonado Torres, (1) un cambio de actitud que lleva a lxs colonizadas a relacionarse de forma positiva y (2) un compromiso para comprender la descolonización como proyecto colectivo donde se involucren todes les afectades (Maldonado Torres, 2020: 562), específicamente las disidencias sexuales indígenas. El Oaxaca del hoy es parte de una visión y metodología decolonial movilizadora más allá de líneas fronterizas y delineaciones geopolíticas. Conectada por flujos de agua, pero también por una experiencia de la matriz de poder colonial —capitalista, racial y de desclasamiento— desde Oaxaca se articulan resistencias, prácticas y visiones de lo decolonial que despliegan una desarticulación de las estructuras de despojo, tanto de sexo como de género y de territorio. Ahí, igualmente, los estudios queer/cuir interrogan y deconstruyen las pautas normativas sobre sexualidades aceptadas y oficializadas ante el Estado, sacando a la luz las nuevas tácticas (neo)liberales bajo la consigna de progreso y modernidad. En Oaxaca se cruzan las diferentes formas de vida —racial, sexual, material— acechadas por esta renovación de poder (neo)colonial. Una lente y experiencia queer y decolonial explora los modos en que estás técnicas que aterrizan en los cuerpos ponen sus vivencias, comunidades y territorios en riesgo de extinción.

LA ASAMBLEA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ISTMO EN DEFENSA DE LA TIERRA Y EL TERRITORIO (APIIDTT)

En Oaxaca han surgido histórica y recientemente levantamientos que, si bien no se nombran o se han descrito bajo lo decolonial, actúan con el afán militante de deshacer un orden opresivo que ignora los saberes indígenas, la comunalidad que funda las ocho regiones, los lenguajes indígenas, los modos de gobierno, y la tierra como bien comunal. En el 2006, miles de oaxaqueños tomaron las calles tras un desacuerdo con el

gobernador Ulises Ruiz. En ese contexto Vicente Fox envió la Policía Federal Preventiva (PFP) para restaurar el “orden”. Estas protestas manifestaron el desacuerdo de una militarización que llevó a la muerte de algunos y al encarcelamiento de otros. El levantamiento cargó consignas de “ya cayó, cayó”, un deseo de derrocar a la figura que centraliza el poder. El movimiento también fue liderado por la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), basada en prácticas y modos de gobierno tradicionales: los usos y costumbres indígenas, la comunalidad (Martínez Luna, 2016) y el buen gobierno.⁸ El énfasis en la comunalidad y en los pueblos se presenta como una inversión al esquema de poder, siguiendo a Maldonado Torres.⁹ El levantamiento desde la comuna de Oaxaca, la APPO, nos dice Freya Schiwy (2019), es una política prefigurativa, un porvenir, ya que el gobernador no fue derrocado, pero sí fue expuesta la lógica opresora del Estado corporeizado en la policía y la militarización. Este advenimiento resuena con uno de los argumentos de los estudios queer de color (Muñoz, 2009) que describe que lo queer —su aceptación, su modo de estar en el mundo, su diferenciación— no está todavía aquí del todo, ya sea por exclusión o aberración. Del mismo modo, el constante (re)surgimiento indígena insiste en cómo llegar a un mundo poscolonial, un futuro donde los pueblos indígenas existan sin opresión.

El retorno del Estado ejerciendo proyectos y tácticas coloniales, de excavación y explotación como modo de desarrollo imperial, aparece a nivel federal con el proyecto Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec. El proyecto fue reactivo en 2018 por Andrés Manuel López Obrador, buscando

⁸ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2006). Misma visión que el EZLN y el CCRI han elaborado y construido desde los caracoles en Chiapas, México. La visión del buen gobierno en contraposición del mal gobierno (el del Estado mexicano) nace en 2003.

⁹ Véase el documental *Oaxaca, el poder de la comuna* (2006), donde por seis meses se desarrolla la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, APPO.

conectar el océano Pacífico con el Atlántico, desde el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, hasta Coatzacoalcos, Veracruz, al igual que entrelazar la conexión con Yucatán mediante el proyecto del Tren Maya. El Corredor se inicia como alternativa al Canal de Panamá, impulsando el comercio con países asiáticos, regenerando sistemas ferroviarios y construyendo parques industriales y oleoductos. Uno de los mayores retos, de acuerdo con Antonio Suárez, es en el ámbito socioambiental, por los efectos en la flora y la fauna, al igual que en los territorios costeros de Oaxaca (Guzmán, 2022). Este “reto” deviene en la militarización de zonas para el “bienestar” y desarrollo que terminan contaminando el agua, intoxicando la tierra, y generando el despojo de viviendas y de campos de cosecha trabajados por poblaciones mixes, mixtecas y zapotecas.

En marzo de 2021 la comunidad indígena Binniza del Puente Madera —en San Blas Atempa, colindando con Tehuantepec— inicia una lucha por la defensa de la tierra y del territorio tras la imposición de un parque industrial sobre el monte del Pitayal. Tras el intento de dialogar por la vía política y jurídica, el 27 de junio de ese año se comienza una movilización por la defensa del monte en la carretera Panamericana, a la que se unieron comunidades de Rancho Llano, Santa Rosa, Tierra Blanca, Monte Grande de San Blas Atempa, entre otras. Tras esta demostración en la esfera pública, la comunidad que depende del monte de madera y que lo toma como bien comunal y ancestral declara: “Responsabilizamos del clima de violencia, violación a nuestros derechos de cualquier medida de presión, difamación, amenaza y agresión en contra de nuestros representantes, de las agencias y pueblo de San Blas Atempa, y nuestra organización APIIDTT”.¹⁰

Me abstengo a replicar los nombres y puestos gubernamentales, pero sí hago hincapié en cómo la protesta de los

¹⁰ Todos los comunicados citados vienen del sitio de la APIIDTT, los cuales se pueden encontrar también en sus redes sociales (Facebook e Instagram).

pueblos y la toma de la carretera nacional, al igual que sus demandas, diagnostica las violencias —territoriales, corporales, jurídicas y simbólicas— que aterrizan sobre los cuerpos ante una resistencia a la desterritorialización y eliminación de bienes comunales. Esta violencia está anclada en un Estado neoliberal que, si bien presenta el Corredor Interoceánico como proceso de modernización, en su interior se encuentra una lógica de colonialismo de explotación y de borronamiento. En contra de este proceso, emerge la organización de una Asamblea Comunitaria de Puente Madera, en el marco de la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo de Defensa de la Tierra y el Territorio. Bajo la consigna y organización de la APIIDTT se han lanzado, desde 2022 hasta el presente, comunicados antiexcavacioncitas, antiimperiales y antidespojo. En enero de ese año, la APIIDTT en colaboración con la Caravana del Agua y por la Vida, expresaron su solidaridad con la ocupación territorial de la minera RWE (o RWE Power International-Mining Technology) sobre la comunidad Lützerath en Alemania.

Desde el Istmo de Tehuantepec se instaure una conversación transnacional de desplazamiento forzado que nos regresa una y otra vez a la violencia policial en la costa oaxaqueña, al derecho de réplica y a la denuncia de desapariciones (como lo fue de David Hernández Salazar). En un comunicado de 23 de enero de 2023, la APIIDTT manda otro mensaje:

También, con mucha rabia e indignación, nuestro corazón arde en llamas ante su detención ilegal e injusta (refiriéndose a Hernández Salazar), las órdenes de aprehensión en contra de los compañeros y las amenazas contra quienes habitamos esta comunidad y nuestra organización regional la APIIDTT, quienes están siendo vigilados en sus domicilios y oficina de Juchitán por personas armadas. NO ES JUSTO que por defender nuestra tierra, territorios, derechos humanos y como pueblos indígenas, se nos criminalice, agrede y amenace por decidir

y DEFENDER LA VIDA frente a sus Megaproyectos de Muerte (énfasis en el original).

El comunicado sitúa conflictos históricos entre nación-Estado y comunidades marginadas. Por un lado, la vigilancia policial de actos “subversivos” resuenan con el levantamiento zapatista desde 1994, lo cual generó la intervención armada a nivel federal (cosa que en el istmo sucede). Por otro lado, sitúa la criminalización de sujetos o personas que amenazan el proyecto moderno capitalista de avance económico. Entre la continua aplicación policial como tecnología moderna de vigilancia y de captura —encarcelamiento, opresión y violencia armada— y la criminalización de la alteridad —indígena, en este caso— se encuentra un andamiaje de organizar los cuerpos “antiestatales”, un andamiaje que lo queer desde su comienzo en las calles se dedicó a dismantelar. Una mirada queer insiste en cuáles sujetos pueden demostrarse y aparecerse sin ser criminalizados, cuáles cuerpos merecen ser vivibles y cuáles vidas ven su estado de vulnerabilidad maximizada hasta los límites, hasta su desaparición. Lo “queer” del levantamiento indígena genera esos interrogantes sobre cómo vidas minoritarias y vidas de color, bajo el lente de Muñoz, se ven desidentificadas de los proyectos de desarrollo. Lo “queer” de la APIIDTT, quiero argumentar, es su enfoque en desacelerar proyectos de muerte, bio y necropolíticos, que no solo administran y calculan cuáles vidas deben ser cuidadas y protegidas, sino también cuáles serán despojadas de su florecimiento futuro, generando su *muerte lenta*.

La erosión de la vida mediante la calculación de poblaciones —la biopolitización de lo viviente— opera en ciertos territorios indígenas donde el Estado no alcanza, o más bien ignora en capacitar mediante programas de salud, proyectos educacionales que fomenten todo tipo de florecimiento incluyendo el fomento de lenguas indígenas, incluso mediante el fracaso del Estado-nación en auxiliar zonas de Oaxaca en casos de

desastres naturales, como terremotos y los huracanes recientes que afectaron las costas oaxaqueñas.

Ante un Estado ausente-presente que *deja morir lentamente*, aparecen estrategias de autogestión como las que se generaron después del huracán María en Puerto Rico. En Oaxaca, sin embargo, ante el distanciamiento del Estado, se hacen más visibles los actos de reciprocidad como el *tequio* y la ayuda complementaria basada en la *Guelaguetza*. Estas acciones son gestiones queer/cuir que se atraviesan con lo indígena mediante el acto de disentir: estar en desacuerdo con las prácticas de un estado violento mediante su ausencia precarizadora para volver a sentir la comunalidad desde una experiencia diferencial que motoriza otros modos de lo social en tiempos de crisis; disentir para reconstruir los bienes comunales incluyendo la tierra local.

Ante el continuo desplazamiento territorial por el Corredor Interoceánico emerge nuevamente la organización de los pueblos originarios oaxaqueños. Cabe señalar que si bien la biopolitización de la población y la operación de proyectos necropolíticos no resulta en la aniquilación inmediata de vidas indígenas— como actos de muerte espectaculares—, sí deriva en la muerte lenta como la intoxicación mediante el agua contaminada y el ecocidio del medio ambiente necesario para cosechar comida para la alimentación cotidiana y comunitaria en las poblaciones indígenas. Atado a la razón colonial que fundó los imperios nacionales, el ecocidio contemporáneo es parte de la excavación y explotación territorial como modelo contemporáneo de modernización que retiene la *cultivación de comunidad* (Sánchez Cruz y Triana, 2023).

El levantamiento de las comunidades de Puente de Madera junto con la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio aparece no sorpresivamente, sino más bien como frente decolonial ante el continuo despojo en Oaxaca. En efecto, el surgimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, apoyada en diferentes momentos por el Consejo Clandestino de Revolución Indígena (CCRI) en

colaboración con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sitúa esta interseccionalidad decolonial en el sur mexicano. Por eso, el emblema denunciatorio de la APIIDTT sobre “defender nuestra tierra” y “defender la vida” de proyectos de muerte propone hacer de estas iniciativas excluyentes —de tierra, vida y ciudadanía— tácticas inoperables (pensando vía Zambrana). Anclado en la subsistencia de la vida, el movimiento de la APIIDTT sugiere, al igual que el movimiento queer/cuir, en regresar al “comienzo” radical, a una radicalidad antiestatal que retome la esfera pública, las calles, la carretera, y los espacios mismos que fomenten la continuidad de nuestras disidencias tanto indígenas como cuir.

En esta coyuntura, se propone una coalición metodológica anclada en desestabilizar un panoptismo de tecnologías moderno neocoloniales aterrizadas en los cuerpos, que arrasa también con sus espacios territoriales que garantizan su supervivencia. Si bien los movimientos queer o las primeras militancias de la (homo)sexualidad de los años sesenta y setenta emergieron bajo coaliciones estratégicas para garantizar una fuerza política capaz de desarmar las estructuras heteronormativas y patriarcales,¹¹ los movimientos del presente arman una contraofensiva como lo vemos en la APIIDTT que adquiere potencia aliándose con otras poblaciones indígenas del mismo estado, apostando por una movilización para relacionarse entre sí mismos de forma positiva desde su condición de colonialidad, concibiendo una descolonización como proyecto colectivo (Maldonado Torres, 2020: 562). En otros términos, los movimientos de descolonización están cargados de colectividad tanto en el agitamiento de las multitudes como en la metodología interdisciplinaria, visto por ejemplo

¹¹ Piénsese, por ejemplo, en el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) en México y en el Frente de Liberación Homosexual (FLH) en Argentina, ambos comenzaron con alianzas entre los partidos de los trabajadores, obreros, sectores estudiantiles, feministas y lesbianas.

en la intervención de Lugones (2008, 2017), Ochy Curiel (2015) y Yuderkys Espinosa Miñoso (2022) que toman la cuestión de género y más precisamente el género racializado en la ofensiva decolonial.

Como he señalado, los estudios queer de color han estimulado una interseccionalidad entre sexo, género, raza, trabajo, y materialidad, pero ¿existe en su praxis esta coalición donde lo queer, junto con lo trans, el feminismo e identidades disidentes racializadas entren en conversación?, ¿hacia dónde entonces debemos voltear la mirada donde se cruce en práctica, en lo real y en la calle, lo queer/cuir y lo decolonial? Por un lado, la APIIDTT expone las diferentes violencias sobre los cuerpos, las amenazas y el hostigamiento, la represión y la militarización del Estado, la desterritorialización forzada, y la criminalización del indígena mismo como “terrorista” en contra del progreso y la seguridad nacional. Por el otro, la APIIDTT enfatiza la organización de asambleas por el derecho al agua y a la vida, al igual que la intervención en el marco legal por medio del diálogo y el derecho a la réplica y la solidaridad transnacional con otros grupos afectados, como la lucha de Lützerath con la Caravana por el Agua y por la Vida de Oaxaca. En esta última, lejos de reproducirse una separación continental, la APIIDTT publica en sus medios sociales imágenes de este encuentro, fotografías que, lado al lado con sus llamados formulan lo que este capítulo sugiere en proponer: una *desfronterización* disciplinaria y una relacionalidad entre subjetividades marginadas. En una de esas imágenes publicada por la asamblea sobre la caravana se destaca una manifestación que incluye una bandera queer-trans con las consignas negro-marrón al lado de la bandera del EZLN. La bandera queer-trans opera aquí, más allá de su normativización y apropiación, como signo político de interrupción y de solidaridad que nos insiste en una relacionalidad diferencial, entre sujetos racializados y personas no normativas (queer, trans y no binaries). Aquí pues, la cámara como prótesis de la caravana cristaliza la movilización de los cuerpos-sujetos

descontinentalizados, insistiendo en la incorporación de otras luchas que posibiliten el florecimiento de comunidades y mundos indígenas y cuir.

En la encrucijada de lo cuir y lo decolonial se pueden encontrar en América Latina irrupciones que corporeizan la exacerbación de lo diferencial, la “alteridad” sexual marcada por el colonialismo y sus sobrevidas contemporáneas. En Chile, Seba Calfuqueo (Chili/Walmaku) explora el borronamiento de la población indígena Mapuche desde una lente de la disidencia sexual; en el Perú, el Museo Travesti de Giuseppe Campuzano saca a flote otro archivo e historia del cual podemos reimaginar lo andino, ahí mismo Bartolina Xixa a través de la performance destaca “la colonialidad permanente”; en Bolivia, Chana Mamani resalta la agencia erótica lésbica como modo de deshacerse del encajamiento heteropatriarcal; y en Oaxaca, Lukas Avendaño (mixteco/zapoteca), a través del *performance* —entre otras intervenciones— interroga las desapariciones auspiciadas por el Estado, a la vez que aboga por el cuidado de minorías sexuales racializadas, la comunidad *muxe*, más allá de los marcos legales del Estado-nación. En lo que sigue quiero hacer algunas observaciones de cómo lo queer/cuir como condicionamiento colonial se sitúa en lo personal de las disidencias sexuales racializadas. Si bien las estructuras dominantes se ven atravesadas e interrogadas por la multitud de sujetos en lo que podría denominarse prácticas decoloniales que intentan desacelerar las máquinas de muerte, a nivel personal la figura del *muxe* —sujeto “cuir” racializado— sitúa una decolonialidad de las normas heteropatriarcales codificadas social e individualmente.

MUXEIDAD: AUTODETERMINACIÓN Y SOBERANÍA DEL SER EN RAMONERA

Lukas Avendaño ha escrito cómo la *muxeidad* ha estado inscrita desde siempre en los hablantes del zapoteco (*dixazaa*)

y que la gracia (*guenda*) ha sido históricamente asociada con la *muxeidad*, ya que nacer *muxe* ha significado haber nacido con gracia. Avendaño hace algunas observaciones en cómo la figura del *muxe* ha estado inscrita en la cultura sociohistórica. Para Avendaño, la *muxeidad* no está estrictamente relacionada con la sexualidad, pues la subjetividad *muxe* opera en un nivel individual al igual que en pluralidad, en comunidad. También, algunos muxes son más femenines, otros más tradicionales en cuanto a vestimenta, y otros se identifican como trans, transgénero o travesti, mientras que otros toman la idea de tercer género. Avendaño enfatiza:

Resulta difícil emitir una respuesta con un sí y/o un no respecto a lo *muxe* como un tercer género. Recordemos que lo *muxe* existe en la medida en que es un “hecho social total”. Por ello, no conviene hablar de lo *muxe*, sino de la *muxeidad*. Habría que considerar muchas otras variables que no solo incumben a lo *muxe*, sino también a las masculinidades, a la feminidad y al rito de paso del “desvirgamiento”, al erotismo, y a la sensualidad por la vida en el sentido más amplio (Avendaño, 2019).

La *muxeidad* lleva consigo una variabilidad entre sexo, cuerpo, género y subjetividad deslindándose de categorías fijas de identificación como lo puede llegar a ser el “tercer género”. Al estar inscrito en un espectro de posibilidades, según nos describe Avendaño, la *muxeidad* encuentra una similitud, podríamos decir, con la *queeridad* (*queerness*) ya que esta va más allá de las políticas identitarias. Del mismo modo, al igual que la *queeridad* lleva una variabilidad en movimiento como lo ha descrito Epps, la *muxeidad* avanza hacia el futuro armando del mismo modo potencialidades de relacionarse entre sí mismas, generando comunidades y estrategias de sobrevivir individualmente en el mundo. En otras palabras, las estructuras y códigos de opresión que organizan —despojan y excluyen—

a los pueblos originarios en el Oaxaca contemporáneo se desplazan también a nivel individual. A nivel íntimo y personal, la voz poética del poemario *Ramonera* (2020), escrito por Elvis Guerra, saca a la luz que a pesar de los diferentes mecanismos que afectan a la muxicidad, a nivel individual la *muxe* contrarresta las operaciones patriarcales heteronormativas como modo de autodeterminación.

Escrito originalmente en zapoteco, *Ramonera* sostiene una soberanía del ser por medio de articulaciones poéticas que difieren del orden falocéntrico, de las codificaciones regulativas y de las hegemonías dominantes. Al igual que Avendaño, en el segundo poema de *Ramonera* titulado “Un muxe es...” la voz poética describe una variedad de lo que un *muxe* puede ser y termina diciendo que “Un muxe es un poema que nunca morirá” (Guerra, 2020: 19). El hecho de que el poema incluya una elipse significa que ser muxe apuesta a una forma indefinida de estar en el mundo. En otro poema, en “Letanía para una muxe”, Guerra, desde la zona poética, desordena el orden falocéntrico, enfatizando momentos reflexivos de trauma y de sobrevivencia del yo poético queer/cuir. El yo poético expone las violencias inscritas en y alrededor del cuerpo para después poner en primer plano el deseo y afecto de autodeterminación muxe:

Me quise sucia en una iglesia,
Donde yo mismo era mi Dios,
Me quise sin pena,
Me quise cuando mi padre me corrió de la casa,
Cuando nadie quiso defenderme.
[...]
Me quise en silencio,
Porque gritarlo era un peligro.
Me quise viril, inocente, tímida.
Me quise soberbia, golpeada,
Goleada, para no decir cogida.

[...]

Me quise por encima

De todos los hombres que no me quisieron.

(Guerra, 2020: 23-24)

Las enunciaciones renuncian al orden falocéntrico y su imposibilidad de cohabitar con la *muxeidad*. Escribir una letanía implica estar cerca de la muerte, de la desaparición, de enfrentarse con agresiones que emanan desde a nivel institucional, por el núcleo de la familia, hasta en las cotidianidades interpersonales. El poemario explora por su interior estos resentimientos con la imagen del padre, con figuras masculinas y con los diferentes modos antirrelacionales al yo poético.

La poética de Guerra genera este desencanto con diferentes figuras del orden patriarcal que privilegia lo viril y masculino, la norma. Y al mismo tiempo destaca el deseo y el erotismo de la *muxeidad*, el contacto de los cuerpos guiados por el placer y la excitación. “Letanía” es una reflexión personal de la muxeidad sobre su condición de sujeto sexo-disidente racializado. En la repetición de “me quise”, el reflexivo, el yo poético acierta una soberanía de autodeterminación individual sobrepasando las tecnologías de poder convertidas en iglesia, familia, padre, exclusión, aberración y afectividad negativa. El yo poético, encrucijada por estos vértices que le circulan —un panóptico de poder—, sobresale a pesar de un posible acercamiento a la desaparición. Estar en letanía o reverberar una letanía en primera persona indica una invocación, no una súplica como la letanía tradicional católico-cristiana, sino una apelación de generar otros marcos de cuidado. Apropiando la letanía tradicional, *Ramonera* desde un yo personal sugiere voltear la mirada hacia los mecanismos que engendraron las exclusiones y aberraciones descritas por la voz poética: ¿de dónde surgen?, ¿cuáles son las modalidades de su operación?, ¿y cómo esquivar sus tácticas administrativas que gestionan los cuerpos de nuestro presente?

CONCLUSIÓN

Este capítulo ha hecho un breve recorrido de cómo emergen los estudios queer, cómo devienen en teoría y cómo enrarecerlos —o descocolonizarlos— desde el Sur global. La transformación de los estudios queer a los estudios queer de color fue decisivo para diagnosticar una hegemonía blanca que lo formaba. De hecho, movilizar unos estudios queer desde la idea de una crítica sin sujeto de estudio propio o predeterminado posibilita su expansión hacia y con otras diferencias sexuales racializadas, incluso su acogimiento de otras disciplinas y metodologías que nos lleva al latinoamericanismo cuir donde se interroga, pero a la vez se “resiente” el campo queer/cuir. Tal crítica, sin objeto y sujeto específico de estudio, posibilita al mismo tiempo un roce con los estudios decoloniales cuya preocupación en desarticular las sobrevidas del colonialismo y de la colonialidad de poder resuena con el gesto queer/cuir de explorar el pasado histórico que hacen que hoy sexualidades minoritarias estén bajo precarización. Sabsay, en este aspecto, destaca un gesto que tanto los estudios queer/cuir como el giro decolonial se enfocan en deconstruir: las universalidades fundadas ontológicamente por la epistemología dominante occidental que, de diferentes modos, se travisten en políticas identitarias de ciudadanías nacionales excluyendo diferencias sexuales y raciales. En este sentido, este capítulo mapeó cómo es que los estudios queer/cuir y los estudios decoloniales coinciden en desarmar los regímenes de poder que auspician la vida de unos y descartan las de las minorías. Sus articulaciones metodológicas, teóricas y filosóficas se sitúan en los pueblos indígenas y en las vidas sexuales racializadas. Por eso, lo cuir-decolonial insiste en volver a situarse en los cuerpos, sujetos y multitudes que fundaron y dan vida a ambas disciplinas. El caso de Oaxaca presenta aquí, a nivel comunitario e individual, en la cuiridad de la APIIDTT y la decolonialidad de la poética muxe, una visión que hace de la colonialidad-normatividad una sobrevida inoperable.

REFERENCIAS

- Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT). 2024. [Descripción]. En: <https://tierrayterritorio.wordpress.com>
- Avendaño, Lukas. 2019. “Una aproximación a la muxeidad. Queer: No. Queer-Po Muxe: sí”, en *Goethe-Institut Mexiko*. En: <https://www.goethe.de/ins/mx/es/kul/wir/50s/art/21587404.html>
- Berlant, Lauren. 2007. “Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)”. *Critical Inquiry*, 33 (4): 754-780.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Nueva York: Routledge.
- Curiel, Ochy y María Galindo. 2015. *Descolonización y despatrilcarización de y desde los feminismos de Abya Yala*. Las Segovias: ACSUR.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor. 2016. *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. Londres: Zed Books.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 2006. “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”. *Enlace Zapatista*. En: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>
- Eng, David L., Judith Halberstam y José Esteban Muñoz. 2005. “Introduction: What is Queer about Queer Studies Now?”. *Social Text*, 23 (84-85): 1-17.
- Epps, Brad. 2008. “Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer”. *Revista Iberoamericana*, LXXIV (225): 897-920.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. 2022. *De por qué es necesario un feminismo decolonial*. Barcelona: Icaria, 2022.
- Falconí Trávez, Diego, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri. 2013. *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales.

- Ferguson, Roderick. 2003. *Aberrations of Black: Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferguson, Roderick. 2015. "Queer of Color Critique and the Question of the Global South", en *The Global Trajectories of Queerness. Re-thinking Same-Sex Politics in the Global South*. Boston: Brill Rodopi, pp. 49-56.
- Gontijo, Fabiano S., Barbara M. Arisi y Estêvão R. Fernandes. 2021. *Queer Natives in Latin America. Forbidden Chapters of Colonial History*. Suiza: Springer.
- Grofosquel, Ramón. 2020. "Pensamiento descolonial afrocaribeño: una breve introducción". *Tabula Rasa*, 35: 11-33.
- Guerra, Elvis. 2020. *Ramonera*. Barcelona: Letra Versal.
- Guzmán, Nicolás. 2022. "El histórico corredor interoceánico que revivió AMLO en México". *DW*. En: <https://p.dw.com/p/4JyRu>
- Islas Vela, David Román. 2018. "La producción del espacio queer religioso: los casos de la Iglesia católica ecuménica en Guadalajara y la comunidad católica efetá en la Ciudad de México". México: El Colegio de México.
- Islas Vela, David Román. 2020. "La geografía queer o geografía contrasexual: de las corporeidades a la queerificación", en *Espacios, géneros y sexualidades. Reflexiones feministas sobre las diferencias espaciales*, editado por Paula Soto Villagrán. México: UAM-Iztapalapa, pp. 285-312.
- Hartman, Saidiya. 2006. *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*. Nueva York: Straus y Giroux.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad de género". *Tabula Rasa*, 9: 73-101.
- Lugones, María. 2017. "Decolonial", en *KeyWords for Latina/o Studies*, editado por Deborah Vargas, Nancy Raquel Mirabal y Lawrence La Fountaine-Stokes. Nueva York: New York University Press, pp. 43-47.
- Maldonado Torres, Nelson. 2020. "El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial". *Latin American Research Review*, 35 (3): 560-573.

- Martínez Luna, Jaime. 2016. "Conocimiento y comunalidad". *Bajo el Volcán*, 15 (23): 99-112.
- Muñoz, José Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Muñoz, José Esteban. 2009. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Oaxaca, el poder de la comuna. 2006. *Contraimagen*. En: <https://vimeo.com/33933193>
- Parrini, Rodrigo. 1994. *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: UAM-Iztapalapa.
- Quijano, Aníbal. 2014. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 777-832.
- Rancière, Jacques. 2004 [1995]. *Disagreement. Politics and Philosophy*, traducido por Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rivas San Martín, Felipe y Jorge Días Fuentes. 2013. "No Body without Fiction: Towards a Representation of Sexual Dissidence in Chile". *e-misférica*, 10 (2).
- Sabsay, Leticia. 2013. "Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización", en *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*, Barcelona, Egales, pp. 45-60.
- Sánchez Cruz, Jorge. 2013. "Trans (Dis)appearance at the Mexican Frontier: Reading Refusal in Teresa Margolles's *Ya basta hijos de puta* (2018)". *Transgender Studies Quarterly (TSQ)*, 9 (4): 540-562.
- Sánchez Cruz, Jorge y Andrés E. Triana Solorzano. 2023. "Food Sovereignty and Indigenous World Building: Cultivando Comunalidad". *ReVista: Harvard Review of Latin America*, 22 (3): s. pp. En: <https://revista.drclas.harvard.edu/food-sovereignty-and-indigenous-world-building-cultivando-comunidad/>
- Schiwy, Freya. 2019. *The Open Invitation: Activist Video, Mexico, and the Politics of Affect*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- Sigal, Pete. 2007. "Queer Nahuatl: Sahagún's Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites". *Ethnohistory*, 54 (1): 9-34.
- Tortorici, Zeb. 2018. *Sins Against Nature. Sex and Archives in Colonial New Spain*. Durham: Duke University Press.
- Warner, Michael. 1993. *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zambrana, Rocío. 2021. *Colonial Debts. The Case of Puerto Rico*. Durham: Duke University Press.

ACERCA DE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

Roxana A. Blancas Curiel es investigadora independiente. Tiene una licenciatura en Letras hispánicas por la UNAM (2011) y un doctorado en Cultura mexicana y peninsular de la Universidad de California, Riverside (2016). Ha sido becaria posdoctoral en el Williams College (2018) por la Fundación Andrew W. Mellon, como mexicanista y catedrática en diversas universidades en Estados Unidos. La doctora Curiel se considera una activista e investigadora interdisciplinaria. Su marco teórico incluye los estudios críticos sobre raza, los estudios visuales y los aportes de la sociología, la historia y las teorías queer y feministas en las Américas. Su trabajo analiza procesos de racialización, migración forzada y representaciones de cuerpos que retan las nociones normativas de género y raza en México y las comunidades latinas en Estados Unidos.

Héctor Domínguez Ruvalcaba es profesor-investigador en la Universidad de Texas, Austin, donde se especializa en sexualidades, género y violencia en la literatura y la cultura latinoamericanas. Su obra académica comprende los libros: *La modernidad abyecta. Formación del discurso homosexual en Hispanoamérica* (Universidad Veracruzana, 2001), *De la sensualidad a la violencia de género. Modernidad y nación en las representaciones mexicanas de las masculinidades* (Palgrave, 2008; CIESAS, 2014); *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano* (Ariel, 2015); *Latinoamérica queer* (Zed Books, 2016; Ariel, 2019) y *Gandallas. Las fuentes culturales de la violencia en México* (Ariel, 2021). Es coautor del libro *Desmantelamiento de la ciudadanía, políticas de terror en la frontera norte* (Eón, 2011).

Ha coordinado los libros: *Entre las duras aristas de las armas: violencia y victimización en Ciudad Juárez* (CIESAS, 2006); *Gender Violence in the US-Mexico Border* (University of Arizona, 2012); *Diálogos interdisciplinarios sobre violencia sexual* (Eón, 2012) y *La cuestión del odio: la violencia homofóbica en México* (Universidad Veracruzana, 2016). Entre las distinciones que ha recibido se cuentan los premios: “President’s Associates Teaching Excellence Award” (2013) y el “Humaniza” de Derechos Humanos por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (2019).

Siobhan Guerrero Mc Manus estudió Biología en la Facultad de Ciencias de la UNAM y es maestra y doctora en Filosofía de la ciencia también por la UNAM. Asimismo, posee un diplomado en Historia del arte por esta universidad. Actualmente es investigadora titular B en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM). Sus áreas de especialidad son (i) los estudios de género y ciencia, (ii) la filosofía de la biología, (iii) el transfeminismo y (iv) la filosofía de la subjetividad. Es investigadora nivel II del Sistema Nacional de Investigadores. En 2018 fue galardonada con el premio “Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos” y en 2020 con el “Premio de investigación” en el área de Humanidades que otorga la Academia Mexicana de Ciencias.

Cuitláhuac Moreno es doctor en Filosofía por la UNAM, donde es profesor del Colegio de Filosofía. En esta institución ha impartido seminarios en el posgrado de Filosofía, el posgrado de Historia del arte y el posgrado de Filosofía de la ciencia. Desde 2013 participa en el seminario sobre Filosofía, psicoanálisis y deconstrucción, con el que ha publicado diversos capítulos de libros. Forma parte del grupo de investigación Arte+Ciencia y del colectivo Biós Ex-Machina con los que ha organizado y presentado exposiciones en el MUAC, el MACO Oaxaca y el Centro de Cultura Digital, entre otros recintos importantes de

arte contemporáneo en México. Ha impartido cursos en el Círculo Psicoanalítico Mexicano y en el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura. Desde 2020 es candidato al Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral en el doctorado en Humanidades de la UAM-Xochimilco.

Leah Daniela Muñoz Contreras (CDMX). Bióloga y maestra en Filosofía de la ciencia por la UNAM. Actualmente doctorante en Filosofía de la ciencia en la misma universidad. Ha publicado artículos para revistas y capítulos de libro sobre temas como epistemología feminista y transfeminismo, transfeminicidio, nuevos materialismos feministas, historia de la construcción científica del sexo, cuerpo trans, biocapitalismo y cuerpo, y ontopolíticas del cuerpo sexuado. Sus áreas de interés abordan temas de ciencia y género, estudios feministas de la ciencia y la tecnología, la filosofía de la ciencia y el transfeminismo. Asimismo, ha impartido la materia “La Universidad como espacio libre de violencia de género” en la Facultad de Química de la UNAM y escribe en medios electrónicos sobre temas de género y sexualidades.

Antoine Rodriguez es profesor investigador en Literatura y estudios culturales hispanoamericanos en la Université de Lille. Ha publicado varios ensayos y libros acerca de cuestiones LGBT+ mexicanas, en revistas y editoriales francesas, mexicanas, búlgaras y belgas.

Jorge Sánchez Cruz es doctor en Filosofía y letras por la Universidad de California, Riverside. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la Universidad de California, San Diego. Ha publicado diversos artículos en Estados Unidos y en México. También ha sido investigador posdoctoral en la Universidad de Pensilvania y en la Universidad de Northwestern; y profesor visitante en la Universidad de Harvard.

Estela Serret es profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco y directora académica del Centro de Estudios Feministas ConGenia, A. C. Es investigadora nacional; socióloga por la UAM-Azcapotzalco; maestra en Ciencia política por la UNAM y doctora en Filosofía política por la UNED de Madrid, España. Se especializa en teoría política feminista y en el estudio de la construcción de las identidades de género desde una perspectiva transdisciplinaria, con herramientas teóricas desde la sociología, la antropología, la historiografía y el psicoanálisis. Sobre esas dos grandes líneas de investigación publica, como punto de partida, los libros *Identidad femenina y proyecto ético* (2002) y *El género y lo simbólico. La construcción imaginaria de la identidad femenina* (2001), respectivamente. Cuenta con numerosas publicaciones; libros, artículos y capítulos en libros en sus dos líneas teóricas de interés.

Fer Vélez Rivera tiene una maestría en Filosofía por la UNAM y es estudiante del posgrado en Humanidades (Filosofía moral y política) en la UAM-Iztapalapa. Se desempeña como docente de asignatura en el Área de Ética del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son las filosofías continentales desarrolladas en América en el siglo XXI, los debates ontológicos y políticos acerca del sexo-género, los vínculos y tensiones entre las teorías queer, trans y feministas, y las subjetividades, identidades, sexualidades y corporalidades desde el psicoanálisis y la fenomenología.



Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias es el fruto de un conjunto de conversaciones, debates, desacuerdos, confluencias, polémicas y posicionamientos teórico políticos que tienen al eje sexo/género/deseo y su cruce con otros significantes fronterizos como horizonte epistémico interpretativo. La convocatoria inicial para integrar este coro de voces plurales, llamó al debate en un Coloquio sobre lo que el pensamiento queer/cuir podía significar en México, *locus* que rompe desde sus premisas de marginalidad geopolítica, social, étnica y lingüística, con las fórmulas paradójicamente hegemónicas que ese pensamiento ha adoptado en otras latitudes.

El azar quiso que la víspera del encuentro tuviera lugar un muy publicitado evento en el que voces destacadas de la academia feminista hispanoamericana situaran a lo queer como amenaza, en particular para las mujeres y el feminismo. Nuestro propio diálogo se vio complejizado al incluir algunas reacciones a esa interpelación. El resultado es este libro, que conjuga miradas transdisciplinarias provenientes de los estudios culturales, la sociología, la filosofía y la filosofía de la ciencia con enfoques feministas, decoloniales, interseccionales, para pensar al género, las alteridades, el deseo, la precarización de las subjetividades marginalizadas y las apuestas por la dignidad.

ISBN: 978-607-28-3387-6

