

TRANSFEMINISMO Y DECOLONIALIDAD DEL GÉNERO



DIAN ROMERO (COORD.)
LU CICCIA
SAYAK VALENCIA
SIOBHAN GUERRERO MC MANUS
KARINA OCHOA MUÑOZ

Dian Romero: Doctorante en pedagogía FFYL UNAM, Participante Fundador del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE), Mtr. en Desarrollo Educativo y Lic en Pedagogía por la UPN Ajusco. Líneas de investigación, Decolonialidad, Formación de investigadores y Transfeminismo. Capítulo publicado más reciente “Entretejido de resistencias decolonizadoras: genealogía y resignificación de la epistemologías feministas latinoamericanas”. En el libro “Ahondar en la cartografía de las epistemologías del Sur”, publicado en diciembre 2023.

Lu Ciccía: Doctora en Estudios de Género por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y licenciada en Biotecnología por la Universidad Nacional de Quilmes (Unqui). Investigadora de tiempo completo. CIEG-UNAM. Realizó dos años de investigación en el departamento de Fisiología del Sistema Nervioso de la Facultad de Medicina (UBA) como becaria doctoral del CONICET. Reorientó su trabajo hacia la Epistemología Feminista, finalizando el doctorado en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su libro más reciente “La Invención de los Sexos”

Sayak Valencia: Docente e investigadora del Colegio de la Frontera Norte. Poeta, ensayista y exhibicionista performática. Ha dictado conferencias y seminarios sobre Capitalismo Gore, transfeminismos, feminismo chicano, feminismo poscolonial, arte y teoría queer/Cuir en diversas universidades de Europa, Estados Unidos y América Latina.

Siobhan Guerrero Mc Manus: Doctora y Maestra en Filosofía de la Ciencia por la UNAM y Licenciada en Biología por la UNAM. Investigadora Titular B, T. C., CEIICH-UNAM. Es cofundadora del Laboratorio Nacional Diversidades (UNAM, CONACyT, CONAPRED, FLACSO, CIDE), parte del Consejo Consultivo Honorario de la Rectoría General de la UAM, integrante del Comité editorial de la revista “Debate Feminista” y de la Asamblea General del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Es Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

Karina Ochoa Muñoz: Feminista, académica y activista mexicana. Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en México. Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Integrante y co-fundadora de la Red Feminismos Cultura y Poder. Diálogos desde el Sur. Coordinadora del Cuerpo Académico: Transculturalidad en zonas corpóreas, territoriales y en la cultura visual, PRODEP.

TRANSFEMINISMO Y DECOLONIALIDAD
DEL GÉNERO

TRANSFEMINISMO Y DECOLONIALIDAD DEL GÉNERO

Dian Romero Guzmán, (coord.)

Autoras:

LU CICCIA, SAYAK VALENCIA, SIOBHAN
GUERRERO MC MANUS, KARINA OCHOA
MUÑOZ, DIAN ROMERO GUZMÁN

PUBLICAR AL SUR
2024



CONSEJO EDITORIAL

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
México

DR. SIXTO CASTRO SANTILLÁN

Universidad de Valencia, España

DR. RAFAEL ROBERTO CÚNSULO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán,
Argentina

MTRA. BARBARA ESMENIA PACHECO DA SILVA

Red Magdalenas Internacional - Teatro de las Oprimidas,
São Paulo, Brasil

DRA. PATRICIA GANEM ALARCÓN

Secretaría de Educación Pública y Grupo “Loga Escuelas
en Red”, México

DR. JEAN GRONDIN

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y
Humanidades (CIICH), México

DRA. CLAUDIA PONTÓN RAMOS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la
Educación, México

DR. LUIS PORTER GALETAR

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma
Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México

DR. ALBERTO SANEN LUNA

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro, México

Transfeminismo y decolonialidad de género: una mirada desde los sujetos / Dian Romero Guzmán, coord.; autoras Lu Ciccía et al. – México: Publicar al Sur, 2024.

182p. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-59968-7-5

1. Feminismo. 2. Identidad sexual. 3. Transexualismo – Aspectos sociales. 4. Descolonización. I. Romero Guzmán, Dian, coord. II. Ciccía, Lu, coaut.

CDD: 306.768

LC: H77.96

Dian Romero Guzmán, coord.

Transfeminismo y Decolonialidad del Género

Primera edición: julio del 2024.

© Derechos reservados por las autoras

D. R. © 2024 Sello Editorial Publicar al Sur®

Publicar al Sur, Calle Xaxalco Mz5 lt4 San Miguel Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es www.publicaralsur.com

Correo electrónico: editorial@publicaralsur.com

Usuario del registro nacional de editores:
Pis200305196

Número de Orcid de la editorial:

0009-0004-4603-908X

Este libro se publica luego de un dictamen por el sistema de doble enmascaramiento (“doble ciego”), según los criterios vigentes en la política editorial actual.

Diseño y cubierta: Equipo editorial de Publicar al Sur

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Prólogo, Semillas y senderos: Narrativas de Transfeminismo y Decolonialidad, Dian Romero Guzmán	11
Capítulo 1: Extractivismo vital como el paradigma del saber moderno-colonial: vivisección, bestialización y delirio, Lu Ciccía	33
Capítulo 2: Decolonizar El Género: El Reto Pendiente De Las Multitudes Del Abya Yala, Sayak Valencia	75
Capítulo 3: Transfeminismo, Ontopolítica y Colonialidad, Siobhan Guerrero Mc Manus	109
Capítulo 4: Sobre los desplazamientos en el entendimiento del poder y las violencias: Feminismo en la encrucijada, Karina Ochoa Muñoz	149

PRÓLOGO

DIAN ROMERO GUZMÁN¹

The hearer had something to learn from the speaker, but prejudice got in the way, and so the ignorance remains.

Miranda Fricker and Katharine Jenkins²

SEMILLAS Y SENDEROS: NARRATIVAS DE TRANSFEMINISMO Y DECOLONIALIDAD

Es un desafío sentarse a escribir una presentación que preceda a personas tan importantes en el ámbito transfeminista y decolonial como quienes están publicadas en este libro. Esta dificultad no se debe a las complejidades teóricas y las profundas implicaciones del pensamiento de cada una³, que sin duda captarán su interés y atención, sino también porque vivimos en un momento crucial donde las reflexiones y debates sobre estos temas son más necesarios que nunca. La actualidad nos obliga

¹Doctorante en pedagogía FFYL UNAM, Participante Fundador del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología.

²Fricker Miranda y Katharine Jenkins (2017). Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experience. En *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* (pp. 268-278). Nueva York: Routledge

³La autora escribe “une” usando el lenguaje incluyente, al cual referirá más adelante. Nota del Editor.

a reconsiderar y cuestionar nuestras estructuras sociales y culturales, y es precisamente en este contexto que las voces y perspectivas aquí presentadas adquieren una importancia excepcional. Estas contribuciones no solo enriquecerán el conocimiento teórico, sino que también ofrecerán herramientas valiosas para la acción y transformación social en un mundo que clama por justicia e igualdad.

Cada una de las personas convocadas aquí cuenta con trayectorias académicas notables y reconocidas, fácilmente accesibles mediante una búsqueda en *Google*. Por esta razón, no destinaré párrafos a copiar o parafrasear información disponible. Considero más relevante destacar que estas personas han dejado, sin temor a equivocarme, huellas significativas en el pensamiento, conocimiento e incluso en las emociones de algunos de los lectores presentes; me incluyo entre ellos. Sus palabras, ideas, dudas y provocaciones han sembrado semillas que continúan germinando y enriqueciendo nuestras perspectivas y comprensiones en estos campos tan cruciales. La influencia de sus trabajos se manifiesta no solo en el ámbito intelectual, sino también en cómo sentimos y percibimos las realidades que nos rodean. Cada intervención y aporte de estas personas ha servido como un catalizador para un diálogo más profundo y significativo, incitando a la reflexión crítica y al cuestionamiento de las estructuras establecidas. Es a través de su incansable labor que algunos de nosotros hemos encontrado inspiración y motivación para seguir explorando y desafiando los límites de nuestro entendimiento.

PRÓLOGO

No fue una coincidencia convocarles a participar en este libro; el interés surgió en consonancia con el crecimiento del Seminario Permanente de Investigación sobre Nueva Epistemología (SPINE), que se lleva a cabo en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN-Ajusco). Este seminario, que cumplió 10 años de actividad en 2023, publicó un libro conmemorativo coordinado por el profesor Ulises Cedillo Bedolla y por mí, ambos miembros fundadores del seminario, junto con el Doctor Luis Eduardo Primero Rivas y el Doctor Mauricio Beuchot Puente. Desde su fundación, SPINE ha sido un espacio de reflexión y debate sobre nuevas formas de conocimiento, desafiando las epistemologías tradicionales y abriendo caminos hacia una comprensión más inclusiva y diversa del saber. En estos diez años, hemos visto cómo las ideas y teorías discutidas en el seminario han impactado no solo a nivel académico, sino también en prácticas educativas y sociales.

En dicho libro conmemorativo⁴, se abordan las principales líneas de trabajo del seminario que se han fortalecido con el crecimiento académico y las trayectorias de los participantes actuales, tanto nacionales como internacionales. Estos participantes han ampliado y enriquecido las reflexiones y estudios según sus propios intereses. Aunque hasta el 2023 el seminario ya tenía una producción académica notable, especialmente en el campo del cambio epistemológico relacionado con el *poscolonialismo*,

⁴Los primeros 10 años del SPINE. Libro descargable en: <https://publicaralsur.com/download/7011/?tmstv=1699148461>

la decolonialidad y las epistemologías del sur, había una notable ausencia de estudios sobre feminismos y, en particular, sobre transfeminismos. Esta carencia era incongruente y evidenciaba la necesidad urgente de abordar temas relevantes y actuales en torno a los feminismos, reflejando así la evolución y las demandas contemporáneas del pensamiento crítico.

La incorporación de perspectivas feministas y transfeministas no solo enriquece el debate académico, sino que también responde a una demanda creciente de inclusividad y reconocimiento de diversas voces y experiencias. Este enfoque integral asegura que el seminario continúe siendo un referente en la producción de conocimiento crítico y en la promoción de una comprensión más amplia y profunda de las realidades sociales y culturales.

Por ello, en febrero de 2023 convoqué a una mesa de diálogo en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN-Ajusco)⁵, para discutir la *decolonialidad del género y el transfeminismo*, invitando a Sayak Valencia, Siobhan Guerrero, Lu Ciccía y Karina Ochoa. Este evento no solo tenía una relevancia académica considerable, sino que también respondía a un contexto sociopolítico urgente en México. En el país, se estaba viviendo una notable ola de movimientos antigénero que tuvieron un impacto significativo en las discusiones sobre la inclusión de la teoría de gé-

⁵Para consultar la transmisión de la mesa de Transfeminismo y decolonialidad del género visitar el siguiente link: https://www.youtube.com/live/7B_DjQYvQQw?si=XXsdNKuWpI79I-PEk

nero en los libros de texto gratuitos y los derechos de las *Infancias y Adolescencias Trans y No Binaries*⁶. Este fenómeno se enmarcaba en un contexto global de crecientes movimientos conservadores y anti-LGBTIQ+ que estaban ganando visibilidad y poder en diferentes partes del mundo.

Los movimientos antigénero en México se han caracterizado por una colaboración estrecha entre grupos conservadores, figuras políticas, líderes religiosos y ciertos sectores del feminismo transexcluyente. Estos grupos emplean tácticas de desinformación y crean pánicos morales para difundir sus mensajes y ganar apoyo público. Las alianzas con medios de comunicación han sido cruciales para amplificar sus narrativas y estigmatizar a las personas trans y no binarias, contribuyendo a un clima de hostilidad y rechazo hacia estas comunidades. Este contexto refleja un esfuerzo coordinado para frenar el avance de los derechos LGBTIQ+ y mantener estructuras de poder tradicionales.

Uno de los focos principales de estos movimientos fue la vulneración de los derechos de las infancias trans. En 2023, se presentaron al menos tres iniciativas legislativas en la Ciudad de México, Puebla y Chihuahua, promovidas por diputados de un partido de derecha⁷, que buscaban limitar los derechos de las personas trans menores de edad

⁶Personas trans y no binaries menores de 18 años.

⁷La derecha política agrupa a organizaciones e individuos que se caracterizan, en la teoría política, por su inclinación conservadora de la moral y la distribución de la riqueza concentrada en pocos grupos de poder económico.

y criminalizar a quienes brindaran apoyo en sus transiciones (González, 2023).

Estos esfuerzos legislativos reflejan una tendencia preocupante de intentar frenar el reconocimiento y la protección de los derechos de las personas trans desde una edad temprana. Los proyectos de ley propuestos incluyeron restricciones severas que afectaban el acceso a tratamientos médicos y apoyo psicológico, esenciales para el bienestar de las personas trans jóvenes. Además, se pretendía imponer sanciones legales a los profesionales y familiares que facilitaran estos procesos, creando un ambiente de miedo y represión.

La oposición a estas iniciativas ha sido fuerte, con activistas y organizaciones de derechos humanos denunciando las propuestas como violaciones graves a los derechos humanos y la dignidad de las personas trans. En respuesta, se han intensificado los esfuerzos para promover leyes más inclusivas y protectoras, subrayando la importancia de un enfoque basado en el respeto y la comprensión de la diversidad de género.

Así mismo, los *nuevos libros de texto gratuitos* distribuidos por la Secretaría de Educación Pública (SEP) fueron objeto de intensas críticas. Los opositores argumentaron que los libros contenían una “carga ideológica” al promover conceptos de género como construcciones sociales y elementos considerados *comunistas*. Esta percepción llevó a una serie de protestas y acciones radicales, incluyendo la quema de libros en estados como Veracruz y Chiapas.

PRÓLOGO

Las críticas no solo provinieron de padres de familia y grupos conservadores, sino también de algunos educadores y especialistas en pedagogía, quienes señalaron deficiencias técnicas y pedagógicas en los materiales. Se mencionaron problemas en la estructura de los contenidos y la falta de adecuación a los estándares educativos necesarios.

La SEP y el gobierno federal respondieron a estas críticas defendiendo la calidad y el enfoque educativo de los nuevos libros. Leticia Ramírez, titular de la SEP, destacó que los materiales educativos estaban diseñados para promover la inclusión, el pensamiento crítico y la igualdad de género. Además, se argumentó que los libros eran herramientas integrales que reflejaban la diversidad y las realidades sociales contemporáneas de México (Salcedo, 2023).

La defensa de los libros subrayó la importancia de una educación que fomente la diversidad y prepare a los estudiantes para comprender y enfrentar las complejidades del mundo actual. En contraste, los detractores insistieron en que la educación debería centrarse en conocimientos básicos y valores tradicionales. Este debate refleja una lucha más amplia sobre el futuro de la educación en México, el cual dejaré para otro momento.

Lo que me interesa dejar sobre la mesa, es que el año 2023, en México estuvo marcado por una intensificación de los movimientos antigénero, que lograron influir significativamente en la opinión pública y en las políticas educativas. La polémica en torno a los libros de texto gratuitos y los derechos

de las infancias trans reveló profundas divisiones en el país sobre temas de género y derechos humanos. Estos movimientos no solo movilizaron a grupos conservadores y líderes religiosos, sino que también impactaron el debate académico y social, evidenciando un país en conflicto sobre cómo abordar la diversidad y la inclusión en la educación y la legislación.

Por ello, organizar la mesa de diálogo en la UPN en 2023 tenía implicaciones significativas tanto como un acto político frente a los discursos antigénero vigentes en el contexto mexicano, como en la posibilidad de impactar un espacio dedicado a la formación de especialistas y profesionales de la educación. Este evento no solo desafió los movimientos conservadores que intentan restringir los derechos y la visibilidad de las personas trans, sino que también buscó promover una educación inclusiva y crítica que refleje la diversidad de la sociedad mexicana. La mesa se convirtió en un punto de convergencia para discutir y resistir las narrativas excluyentes, proporcionando un foro vital para la defensa de los derechos humanos y la igualdad de género.

Actualmente, en 2024, los temas de género no están resueltos; de hecho, los movimientos antiderechos y antigénero están ganando terreno en espacios inesperados y se han fortalecido en otros, manifestándose de manera brutal en los feminicidios y transfeminicidios. Los movimientos de derecha y grupos fascistas, como señala Judith Butler (2024), perciben el género como una amenaza peli-

PRÓLOGO

grosa para las familias, las culturas locales y la civilización. Estos movimientos, impulsados por figuras públicas y retóricas conservadoras, buscan socavar la justicia reproductiva, desproteger a las personas trans y *queer*, y despojar de sus derechos a diversos grupos marginados.

El género se ha convertido en un “fantasma” perturbador para los regímenes autoritarios y las feministas transexcluyentes. No es solo una construcción social, sino también un campo de batalla para librar luchas cruciales por la igualdad y la libertad. Demonizan el género y las teorías críticas para justificar la discriminación y la violencia contra las personas trans y *queer*. Estos ataques contra el género están entrelazados con otros relatos engañosos, como el pánico xenófobo a la migración y las teorías críticas de la raza. Al asociar el género con estas otras “amenazas”, los movimientos autoritarios buscan fortalecer su control y perpetuar la subyugación de millones de personas (Butler, 2024).

Por ello, es necesario formar coaliciones amplias y solidarias que puedan resistir estas amenazas. Las luchas por los derechos de género deben estar intrínsecamente vinculadas a otras luchas por la justicia social y la igualdad. Esto implica un esfuerzo conjunto para contrarrestar la discriminación y la violencia, promoviendo una sociedad más inclusiva y justa para todos.

Todo este contexto es crucial para comprender mejor el contenido de las siguientes páginas; pero antes, debo hacer dos advertencias. La primera es que la distribución de los capítulos no si-

que una jerarquía académica de quienes escriben, sino que se ha organizado para lograr un desarrollo consecuente de la lectura. Aunque hay puntos de intersección en los discursos de cada persona, la comunicación y los objetivos de cada capítulo son muy distintos. La segunda advertencia, que probablemente ya habrán notado, es que este libro utiliza un lenguaje incluyente, evitando especialmente los masculinos genéricos. Aunque puedan encontrarse algunos errores, es necesario visibilizar, dentro de las normas de escritura académica, la existencia de otras formas de nombrarnos y vivirnos, superando también esos límites lingüísticos.

La organización intencional busca facilitar una lectura coherente y fluida, permitiendo que cada capítulo aporte de manera única al entendimiento de los temas tratados, y el uso del lenguaje neutro no es una decisión estilística, sino un compromiso con la inclusión y la representación de diversas identidades de género, desafiando las convenciones lingüísticas tradicionales. Esta elección subraya la importancia de reconocer y respetar la diversidad en todos los aspectos de la vida, incluyendo la academia y la literatura.

Entonces, después de las advertencias diré que, *Transfeminismo y Decolonialidad del Género*, es una obra que fusiona dos corrientes fundamentales, ofreciendo una mirada crítica sobre las intersecciones entre el transfeminismo y la decolonialidad. Estas áreas emergentes de estudio y activismo buscan desafiar y reconfigurar las estructuras de poder establecidas por el colonialismo y el patriarcado. Este

libro se propone como una exploración profunda de estas intersecciones, brindando una visión crítica y transformadora de cómo las identidades y experiencias de género han sido moldeadas por siglos de dominación colonial y patriarcal. Para enmarcar esta discusión, es crucial entender cómo estos conceptos se entrelazan y cómo pueden ofrecer nuevas vías para la emancipación y la justicia social.

El *transfeminismo* se distingue por su enfoque inclusivo, reconociendo las experiencias de las personas trans y no binarias como centrales en la lucha feminista. Este enfoque rechaza las narrativas tradicionales que han excluido a estas comunidades, abogando por una visión del feminismo que sea verdaderamente interseccional y que aborde las múltiples formas de opresión que afectan a las personas en función de su género, raza, clase, sexualidad y otros ejes de identidad.

La decolonialidad del género, por su parte, examina cómo las estructuras coloniales han impuesto y perpetuado normas de género que deshumanizan y subyugan a las poblaciones colonizadas. Este campo de estudio critica las formas en que el colonialismo no solo explotó los recursos y cuerpos de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino que también impuso rígidos sistemas de género que reforzaron las jerarquías de poder colonial.

Al combinar estas dos perspectivas, este libro no solo destaca la necesidad de una crítica profunda de las estructuras existentes, sino que también propone nuevas formas de entender y vivir las identidades de género que son liberadoras y justas para

todos. Esta obra es una contribución vital para quienes buscan comprender y transformar las dinámicas de poder que han oprimido a diversas identidades de género a lo largo de la historia.

Considero prudente ahora dejarles frases provocadoras y un pequeño resumen extraído de cada uno de los textos. Con esto, busco proporcionar un mapa de sensaciones introductorias al libro. Estas frases no fueron seleccionadas al azar, sino cuidadosamente elegidas para ofrecer destellos del pensamiento de cada una, así como una incitación a entablar un diálogo con ellas. Este enfoque no solo permite vislumbrar las ideas principales de cada capítulo, sino que también invita a los lectores a profundizar en las discusiones y reflexiones que se desarrollan en el libro.

Cada cita ha sido seleccionada con el objetivo de captar la esencia de las contribuciones individuales, resaltando tanto la diversidad de perspectivas como las conexiones temáticas que atraviesan la obra. Este proceso de selección busca estimular la curiosidad intelectual y emocional del lector, alentándolos a participar activamente en el diálogo que les autores proponen. En última instancia, estas frases y resúmenes pretenden ser una guía inicial, un primer paso hacia una comprensión más profunda y una apreciación más amplia de los complejos temas que el libro aborda.

Entonces, este libro se basa en momentos (capítulos) claves que proporcionan una base sólida para entender y expandir las discusiones sobre transfeminismo y decolonialidad del género:

Capítulo 1: *Extractivismo vital como el paradigma moderno-colonial: vivisección, bestialización y delirio* por Lu Ciccía.

En este ensayo, la Dra. Lu Ciccía explora cómo la vivisección, la bestialización y el delirio han sido componentes fundamentales en la configuración del saber moderno-colonial. Utiliza la obra de Francis Bacon y otros pensadores renacentistas para trazar la evolución de estas prácticas y su impacto en la ciencia y la sociedad contemporáneas.

Ciccía argumenta que la vivisección y la experimentación con seres vivos, especialmente aquellos considerados “*bestias*”, formaron la base del conocimiento científico moderno. Destaca cómo Bacon, a través de su utopía “*La Nueva Atlántida*” y otros escritos, promovió la extracción de información vital mediante la manipulación y disección de cuerpos.

El ensayo profundiza en cómo los anatomistas del Renacimiento, como Vesalio y Harvey, adoptaron y expandieron estas prácticas. Ciccía muestra cómo la vivisección humana y no humana fue una práctica común que contribuyó significativamente al avance de la ciencia, pero también a la deshumanización y explotación de ciertos grupos.

Así mismo, conecta la vivisección con la historia de la psiquiatría y los zoológicos humanos del siglo XIX, destacando cómo estas prácticas reflejan la *bestialización* de personas racializadas y marginadas. Ciccía argumenta que la noción de delirio, desarrollada por psiquiatras como Kraepelin, sirvió para legitimar la racionalidad moderna-colonial y la

vivisección de cuerpos considerados irracionales o subdesarrollados.

Y concluye con que la vivisección y el extractivismo vital siguen presentes en las prácticas científicas actuales. Planteando la necesidad de una reflexión crítica sobre cómo estas prácticas históricas continúan influyendo en la ciencia y la medicina contemporáneas, y cómo perpetúan formas de explotación y deshumanización. Proporcionando una perspectiva crítica sobre la historia de la ciencia y sus implicaciones éticas, invitando a repensar las bases del conocimiento moderno y su relación con la colonialidad y la explotación de cuerpos.

“...la extracción de información acerca de cómo funciona lo vivo, basada en la vivisección de bestias y, al mismo tiempo, la bestialización de ciertas corporalidades.”

Capítulo 2: “*Decolonizar el género: El reto pendiente de las multitudes del Abya Yala*” por Sayak Valencia.

Este ensayo explora la necesidad de decolonizar el género, planteando preguntas sobre el origen y mediación de nuestras actuales versiones del género, y su relevancia frente a otras prioridades como la precariedad y la necropolítica en América Latina.

Sayak Valencia retoma la propuesta de María Lugones sobre la invención del género como una forma de jerarquización y gobernabilidad impuesta violentamente sobre los cuerpos durante la colonización. Y como el género, como categoría analítica, no solo modela cuerpos, sino que está intrínsecamente ligado al proyecto colonial y moderno.

PRÓLOGO

Valencia analiza también, cómo la colonización introdujo y reforzó jerarquías de género, creando una narrativa de género binario que legitimaba la explotación y el control de los cuerpos. Y como, esta estructura se perpetuó a través de instituciones sociales y políticas, y sigue influyendo en las sociedades contemporáneas.

El ensayo profundiza también en cómo la masculinidad se ha constituido como una «ficción política viva» que sostiene la racionalidad sexopolítica de Occidente; y como esta masculinidad necropolítica otorga a los varones privilegios y técnicas de dominio, consolidando el patriarcado y el capitalismo.

Valencia argumenta que la decolonización del género es crucial para dismantelar las estructuras de poder que perpetúan la opresión, implicando un compromiso con la ecología, la distribución equitativa de tareas de cuidado y la transformación de las prácticas de producción y consumo.

Por ello:

“Para decolonizarnos integralmente habrá que sumar esfuerzos para decolonizar los géneros y emprender la aventura de fundar/inventar nuevas prácticas que nos acompañen en la construcción de un nuevo horizonte de relaciones que respeten la interdependencia entre las multitudes de cuerpos, las espiritualidades y los recursos del planeta que conforman el Abya Yala.”

Capítulo 3: “*Transfeminismo, ontopolítica y colonialidad*” por Siobhan Guerrero Mc Manus.

Este ensayo de Siobhan Guerrero Mc Manus explora la intersección entre transfeminismo y decolonialidad, utilizando herramientas de la historia de la ciencia y la ontopolítica. Destaca la relevancia de una reflexión decolonial para el transfeminismo en el contexto de los movimientos anti-género y anti-trans, que consideran el cuerpo trans como una novedad tecnológica cuestionable. Guerrero propone un análisis de la política ontológica del cuerpo sexuado para comprender cómo se configuran identidad y corporalidad a lo largo de la historia.

El concepto de “ontopolítica” proviene de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología (STS) y se refiere a la producción y estabilización de ontologías a través de la interacción entre actantes humanos y no humanos. La autora conecta esta teoría con la obra de Annemarie Mol, quien estudia la multiplicidad del cuerpo y cómo diferentes relatos ontológicos afectan nuestra comprensión y tratamiento del cuerpo. Guerrero y Leah Muñoz incorporan estas ideas en una reflexión sobre el cuerpo trans, enfatizando su materialidad y la agencia de las personas trans.

Guerrero explora la relación entre ontopolítica y colonialidad, retomando conceptos de la historia de la ciencia en México. Analiza cómo las misiones científicas, desde la Colonia hasta la modernidad, territorializan cuerpos y territorios bajo lógicas coloniales, desarticulando cosmovisiones indígenas. Así mismo, destaca cómo el conocimien-

to científico y las misiones de asistencia técnica perpetúan la colonialidad del saber y del poder.

La autora examina cómo la colonialidad reconfiguró las ontologías corporales de los pueblos indígenas de América, obliterando formas de habitar el cuerpo no binarias. Utiliza el ejemplo del término “Dos Espíritus” para ilustrar cómo las identidades de género precoloniales fueron desterritorializadas y re-territorializadas bajo categorías coloniales, y argumenta que la ontopolítica del cuerpo trans debe reconocer estas historias de diversidad corporal y resistir las narrativas cisnormativas.

El ensayo concluye afirmando que el transfeminismo, al vincularse con el pensamiento decolonial y los estudios históricos de la ciencia, puede ofrecer una crítica poderosa a las ontologías cisnormativas. Subrayando la importancia de reconocer la diversidad histórica de cuerpos e identidades para imaginar futuros más inclusivos y justos.

“Éste no es epistémicamente transparente para quien lo habita y sería un error suponer que a todo lo largo de la historia el cuerpo sexuado fue comprendido, explicado y habitado de la misma manera. Por el contrario, fueron una serie de saberes tanto teológicos como científicos los que impulsaron una re-territorialización de los cuerpos que ocultó la variedad de formas y configuraciones genéricas con las cuales se le había habitado.”

Capítulo 4: “Sobre los desplazamientos en el entendimiento del poder y las violencias: Feminismo en la encrucijada” por Karina Ochoa Muñoz

El capítulo se basa en la intervención de Karina Ochoa Muñoz durante el Coloquio “Feminismos latinoamericanos en la encrucijada” realizado en junio de 2023⁸. En él, Ochoa aborda cómo las certezas epistémicas deben ser abandonadas para abrirse a diálogos francos y directos, aceptando la incertidumbre y la diferencia.

Ochoa analiza el “debate descolonial” o “Giro descolonial”, destacando su surgimiento en respuesta a las políticas de ajuste estructural y neoliberalismo. Este debate se enmarca en la lucha de movimientos indígenas, afrodescendientes y mujeres de las periferias, quienes desafían la modernidad colonial y sus estructuras de dominación.

El ensayo explora cómo la violencia misógina y genocida implantada en América Latina está conectada con el orden colonial. Ochoa menciona figuras históricas como *Bartolina Sisa* y *Anacaona*, quienes lideraron rebeliones contra el poder colonial, y cómo estos eventos configuraron las resistencias contemporáneas.

La autora argumenta que el poder y la dominación deben entenderse más allá de la relación mando-obediencia. Utilizando las ideas de *Eliás Canetti* y *Emmanuel Lévinas*, Ochoa sugiere que el temor a la alteridad y el deseo de invulnerabilidad

⁸Coloquio denominado: “Feminismos latinoamericanos en la encrucijada”, el cual se realizó el 16 de junio de 2023, en el marco de la apertura del año académico del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Playa Ancha (UPLA).

son centrales en la dinámica del poder. La dominación moderna-colonial se sostiene mediante la feminización y racialización de las poblaciones subalternizadas.

Subraya también que las nuevas generaciones, especialmente en espacios universitarios, están reconfigurando las gramáticas de la protesta, poniendo en el centro la fragilidad y vulnerabilidad como marcadores de la dominación, y como estos movimientos feministas contemporáneos desafían las estructuras tradicionales del poder y abogan por una transformación radical basada en la comunidad y la vida plena.

El ensayo concluye con un llamado a reconocer y aprender de los movimientos indígenas y afrodescendientes, adoptando sus horizontes de sentido y formas de existencia no antropocéntricas, destacando la necesidad de hacer desplazamientos en el entendimiento del poder y la dominación, promoviendo luchas que defiendan la vida en todas sus formas y reconozcan la interdependencia de las diversas existencias.

“...desplazarnos de las seguridades “epistémicas” hacia los diálogos francos y directos ... significa abrirnos a la incertidumbre de la escucha, de la aceptación de lo “otrx”, de lo diferente, de lo ajeno.”

Este libro entonces no pretende ofrecer respuestas definitivas, sino más bien abrir un espacio de reflexión y diálogo sobre cómo podemos reimaginar y reconstruir nuestras sociedades de manera que sean verdaderamente inclusivas y equitativas. La tarea de

decolonizar el género y abrazar el transfeminismo es un proceso continuo que requiere el compromiso y la participación activa de todas las personas. Al hacerlo, podemos avanzar hacia un futuro donde todas las identidades de género sean reconocidas y valoradas en su diversidad y complejidad.

La convergencia del transfeminismo y la decolonialidad del género ofrece una potente herramienta para dismantelar las estructuras de opresión que han sido históricamente invisibilizadas. Al integrar estas perspectivas, podemos desarrollar una comprensión más completa de cómo las identidades de género han sido moldeadas y manipuladas por las fuerzas coloniales y patriarcales. El transfeminismo, con su enfoque inclusivo, desafía las narrativas tradicionales del feminismo que han excluido a las personas trans y no binarias. Al mismo tiempo, la decolonialidad del género nos insta a reconocer y confrontar las raíces coloniales de estas exclusiones y violencias. Juntas, estas perspectivas no solo enriquecen nuestro entendimiento del género, sino que también nos ofrecen otros caminos posibles hacia la justicia y la igualdad.

Espero que *Transfeminismo y Decolonialidad del Género* sea para ustedes una fuente de inspiración y un momento de reflexión, pues nos invita a sumergirnos en las complejidades y matices de estas discusiones, ofreciendo un espacio para cuestionar y reimaginar nuestras concepciones sobre el género y la identidad. ¡Disfruten la lectura y gracias por ser parte de esto!

Ciudad de México, mayo 2024

PRÓLOGO

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. (2024). ¿Quién teme al género? Paidós. Barcelona, España.
- Ramírez, L. (2023). Desde Palacio Nacional, la titular de la dependencia informa sobre el contenido de los materiales para el ciclo escolar 2023-2024. MVS Noticias.
- Fricker Miranda y Katharine Jenkins (2017). *Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experience*. En *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* (pp. 268-278). Nueva York: Routledge
- González, G. (2023, abril 20). Polarización y transfobia: El rol de los medios ante la desinformación y discursos de odio de los movimientos antigénero. Agencia Presentes.
- Salcedo, P. (2023, agosto 14). Conferencia vespertina SEP sobre Libros de Texto Gratuitos.

CAPÍTULO 1: EXTRACTIVISMO VITAL COMO EL PARADIGMA DEL SABER MODERNO-COLONIAL: VIVISECCIÓN, BESTIALIZACIÓN Y DELIRIO

DRA. LU CICCIA.¹

INTRODUCCIÓN

Francis Bacon (1561-1626) ha sido ampliamente reconocido por ser uno de los proponentes emblemáticos del método inductivo y de la objetividad del saber, y son estos aspectos los que suelen ser subrayados cuando se destaca su papel en lo que se ha conceptualizado como el inicio de la ciencia moderna (Comas Arnau, 2014, p. 38; Manzo 2004, p. 280). La centralidad que las propuestas baconianas tienen en la ciencia actual, condujo a la revisión crítica de sus ensayos. En dicha revisión, destacadas pensadoras feministas han mostrado que las metáforas baconianas relativas a la naturaleza se fundan en su idea de mujer (cis)² y la necesidad de *domi-*

¹Doctora en Estudios de Género por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y licenciada en Biotecnología por la Universidad Nacional de Quilmes (Unqui). Investigadora de tiempo completo. CIEG-UNAM. Contacto: lucia_ciccia@cieg.unam.mx

²Las críticas hechas a Bacon fueron principalmente acerca de la objetivación de la cis-mujer blanca a través de sus metáforas sobre la naturaleza. En este ensayo voy a sugerir que la objetivación baconiana también implicó a personas negras e

narlas, penetrarlas, y forzarlas hasta descubrir sus secretos. Estas pensadoras han descrito cómo Bacon y sus continuadores respaldaron, y aún respaldan, las jerarquizaciones y desigualdades de género, a la vez que han hecho explícita la exclusión de ciertas corporalidades de la producción de conocimiento (Harding, 1986; Fox-Keller, 1991; Longino, 1990; Maffía, 2008; Merchant, 2013).

Menos atención han recibido las obras de ficción de Bacon y la influencia que tienen en nuestras ideas de racionalidad, experimentación y evidencia. No es casual que su utopía “The New Atlantis” (La Nueva Atlántida), escrita en 1623 y publicada póstumamente en 1627, haya sido la fuente de inspiración de lo que fue la primera institución científica: la Royal Society inglesa (Manzo, 2004, p. 279).

Un elemento que destacar en esta utopía baconiana y su proyección en la Royal Society es el ideal del saber científico. Si bien suele identificarse a Descartes como la figura fundamental a partir de la cual se desplegaron los valores coloniales (Dussel, 2000) en este ensayo voy a sugerir que fue la relación que Bacon planteó entre *sujeto cognoscen-te-fenómeno de estudio* la que principalmente guio el proyecto moderno-colonial de *racionalidad, experimentación y evidencia*, y tuvo como piedra angular un fenómeno que denominaré *extractivismo vital*: la extracción de información acerca de cómo funcio-

indígenas, como también a loques y pobres europeos. Cuando haga uso del masculino genérico y/o de la palabra hombre, será para referir a un tipo específico de corporalidad: la cis masculinidad blanca adulta.

na *lo vivo*. Una extracción basada en la *vivisección*³ de bestias y, al mismo tiempo, la bestialización de ciertas corporalidades para convertirlas en *vivisectables*.

Para lograr mi cometido, dividiré el presente ensayo en tres apartados. En el primero de ellos caracterizaré *La Nueva Atlántida* como el paradigma del saber moderno-colonial. Expondré de manera sucinta los puntos claves de la obra. Apoyándome también en dos ensayos fundamentales de Bacon, sostendré que el ideal de conocimiento moderno se fundó en la vivisección de seres vivos, especialmente de las bestias, al mismo tiempo que se bestializó a los cuerpos del *Nuevo Mundo*. En el segundo apartado mostraré que este ideal es recuperado de los anatomistas del Renacimiento italiano y su discusión respecto de la obra del médico Cornelio Celso y la disputa entre racionalistas y empiristas. Sostendré que en ese entonces el verdadero eje de disputa era en torno la apertura de cuerpos humanos vivos y enmarcaré el proyecto de Bacon en dicho contexto, dando cuenta de que la vivisección de bestias humana era el espíritu de su propuesta. Describiré que, en efecto, la vivisección de bestias fue una práctica fundamental de los científicos de la Royal Society y otros países europeos. Mencionaré la relevancia que durante los siglos XVIII y XIX tuvieron los movimientos anti-viviseccionistas, y haré énfasis en cómo les activistas contra la vivisección fueron etiquetados de delirantes.

³La vivisección consiste en abrir a un ser vivo mientras sus funciones vitales están intactas. Es decir, abrirle vivo. La disección, en cambio, es la apertura post-mortem.

En un tercer apartado sostendré que la noción de bestias alcanzó los psiquiátricos y zoológicos humanos durante el siglo XIX, y sugeriré que la disección y vivisección de los cuerpos que ocuparon esos espacios se convirtió en un hecho normalizado. Elaboraré una conexión entre *bestias y delirio*. Para ello, mostraré que este concepto se basó en la idea de facultades intelectuales mal o pobremente desarrolladas, y que este estatus de no-racionalidad era característico de los dementes europeos⁴ y los *pueblos salvajes*. La idea de delirio, aún vigente, en tanto “la adopción de una creencia sin *evidencia* disponible” supuso volver irracional otras formas de creencia, e incluso a les activistas anti-viviseccionistas que resistían al paradigma de racionalidad baconiano. Concluiré con unas breves reflexiones orientadas a indagar en las actuales prácticas vivisectivas del saber moderno-colonial, y la centralidad que la idea de evidencia -científica de occidente- tiene en la caracterización de los delirios.

LA NUEVA ATLÁNTIDA Y EL SABER MODERNA-COLONIAL:
VIVISECCIONAR BESTIAS

Lo primero que sabemos al leer *La Nueva Atlántida* es que *los hombres perdidos* en medio del mar creen en Dios, como también quienes los ven desde la tierra, que se acercan al bote de los perdidos con una cruz (Bacon, 1627, p. 6-8). Así, ser teísta es un rasgo fundamental de la utopía baconiana (Ibíd. 9). Una vez que son llevados a la tierra prometida, la isla de Bensalem, uno de los náufragos expresa que se

⁴El texto utiliza el lenguaje incluyente. Nota del Editor.

encuentran “más allá del Viejo y del Nuevo Mundo”, y no sabe si verán *Europa* otra vez (ibíd. 12). Mientras ciertos miembros de la isla brindan asistencia a los enfermos recién llegados, otros les cuentan a los naufragos sanos acerca de su organización social y costumbres. Mencionan que la Sociedad la Casa de Salomón, donde residen los hombres más sabios, es el alma de ese reino (ibíd. 16).

Cuenta uno de los nativos de Bensalem que, en la antigüedad, hace unos tres mil años, la navegación mundial era mayor que por ese entonces (Ibíd. 20). Tanto Atlántida, dirá, “que ahora ustedes los europeos llaman América”, como Perú, que era llamado Coya, y Méjico, conocido antes como Tymbarel, “fueron poderosos y soberbios reinos por sus armas, barcos y riquezas”, pero una inundación, del calibre del Diluvio Universal, destruyó esas tierras (Ibíd. 21). Aunque esta inundación destruyó al *hombre* y la *bestia*⁵ en general, algunos habitantes salvajes lograron sobrevivir:

Así pues, no se maravillen de la escasa población de América, ni de la rudeza e ignorancia de sus habitantes, pues hay que considerarlos como a un pueblo joven, mil años menor que el resto del mundo, pues tanto tiempo transcurrió entre el Diluvio Universal y esta extraordinaria inundación. Los pobres supervivientes del género humano que quedaron en las montañas repoblaron de nuevo el país lentamente, poco a poco, y

⁵La *itálica* es mía para subrayar de aquí en más la distinción sistemática que Bacon realizó, al igual que muchos otros en su mismo contexto, entre las nociones de hombre y bestia, bruto y hombre.

como eran personas sencillas y salvajes (distintas a Noé y sus hijos, que constituían la familia principal de la Tierra) fueron incapaces de dejar a su posteridad alfabeto, arte o civilización (...), (Bacon, 1627, p. 23)

En esta cita queda plasmada la mirada europea para narrar la historia de *Abya Yala*, y muestra que la idea de Nuevo Mundo deriva de hipótesis elaboradas para explicar la diferencia cultural desde una lectura jerárquica. Lectura que, si bien reconoce a los sobrevivientes como humanos, asume un desarrollo intelectual *atrasado* y el adjetivo salvaje para caracterizar a dichos humanos.

El espíritu de la Casa de Salomón es “(...) el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del imperio humano para hacer posibles todas las cosas” (Bacon, 1627, p. 38). Conservación de cuerpos; preparación de aire para que sea adecuado para curar enfermedades y conservar la salud; realización de toda clase de injertos; conversión de árboles silvestres en frutales; árboles y flores floreciendo antes o después de su estación correspondiente vía medios artificiales; manipulación de tamaños y tipos de fruto, creando incluso aquello que no existe en la naturaleza; usos medicinales, son algunos de los fenómenos que caracterizan la utopía baconiana del siglo XVII (Ibíd. 39-41).

En definitiva, la Casa de Salomón es un proyecto biotecnológico cuya experimentación no es la mera observación de un hecho, sino la creación de fenómenos de estudio a través de la manipulación.

A este respecto, en el ensayo *Novum organum*, o “sugestión verdadera para la interpretación de la naturaleza”, considerada su obra principal y publicada en 1620, Bacon distingue entre la mera experiencia, que cuando se ofrece por sí misma es llamada azar, de aquella buscada, denominada *experimento* (Bacon, 1620, p. 60). El filósofo sostuvo que entender los procesos supone hacerlos visibles. Así, por ejemplo, describió que comprender los procesos implicados en la gestación requiere extraer el feto del útero en los animales terrestres. Sin embargo, enfatizó, como eso no nos parece humano debemos esperar a los azares del aborto, animales asesinados en caserías, etc. (Bacon, 1620; p. 225).

En su ensayo *The advancent of learning*, publicado en 1605, Bacon ya había manifestado su disconformidad por la falta de un verdadero método experimental. Allí se distanció del famoso médico anti-viviseccionista Cornelius Celsus (25 a. c- 50 d. c), y apuntó no sólo a la relevancia del estudio anatómico post-mortem, sino también a la necesidad de *disecionar bestias vivas*. Bacon consideraba que esto era importante para poder estudiar los conductos y poros que están cerrados en los organismos muertos (Bacon, 2014, p. 97). Volveré a ello en la próxima sección.

Lo que acá me interesa subrayar es que *bestia* y *bruto* son palabras usadas por Bacon para referir a quienes no tienen facultades racionales. Es decir, la principal distinción entre el hombre y las bestias/brutas era la capacidad de razonar (Bacon, 1620, p. 50-51). En consecuencia, ciertos humanos salvajes,

como les natives de la nueva Atlántida, se ajustaban a la definición de *bestia*. Si partimos de esta consideración, el siguiente pasaje sobre la Casa de Salomón cobra un significado particular respecto del saber moderno-colonial:

Tenemos parques y recintos con toda clase de *bestias y aves*, a los cuales empleamos no sólo como espectáculo por su rareza sino para disecciones y experimentos; de este modo podemos averiguar por analogía muchos males del cuerpo del *hombre*.⁶ Hemos hallado (...) que la vida continúa en ellos, aunque partes que se consideran vitales perezcan o se amputen; resucitar a algunos que en apariencia estaban muertos, y casos parecidos. Probamos también en ellos toda clase de venenos y medicamentos, para bien de la medicina y de la cirugía (...), (Bacon, 1627, p. 35)

De esta cita se desprende lo que, en mi opinión, será el espíritu de la propuesta baconiana: *experimentar* con lo vivo encarna la *evidencia* que conduce al verdadero conocimiento. Ya expresado tímidamente a

⁶La itálica es mía para indicar que, si bien en la versión española la traducción refiere a “animales” y no a “bestias y aves”, a “cuerpo humano” y no a “hombre”, en la versión en inglés sí aparece la distinción entre *bestia* y *hombre* (Bacon, 1627, p. 35) Disponible en <https://www.thomasmorestudies.org/wp-content/uploads/2020/09/Bacon-New-Atlantis-2020-Edition-7-6-2020.pdf> Como ya adelanté y trataré a detalle en el próximo apartado, no es trivial esta distinción. Tanto en su utopía como en sus ensayos Bacon distingue entre *bestias*, *aves* y *peces*, sugiriendo que con *bestias* hace alusión a seres irracionales específicamente terrestres.

través de los ensayos, su utopía le permite describir sin tapujos la piedra angular del nuevo paradigma: el espectáculo de las bestias, algo que rememora los zoológicos de humanes que exploraré en la tercera sección, y su vivisección como rasgo estructural del saber basado en la experimentación.

Hacia el final del escrito la relación entre Dios y la naturaleza queda plasmada de manera explícita. Ninguno de los saberes de la Casa de Salomón es explicado por milagros. De hecho, en Bensalem odiaban tanto este tipo de mentiras que estaba prohibido, bajo pena de ignominia y multa: la naturaleza debía ser mostrada sin exageración, en su *pureza* original (Ibíd. 47). Las ceremonias y ritos eran para rendir homenaje a los grandes inventores, es por eso que allí tenían a Colón, por *descubrir* las Indias occidentales (Ibíd. 49). Al inventor de una valiosa obra se le hacía una estatua. Ellos eran los héroes. A Dios le agradecían por sus obras universales y le pedían ayuda y bendición en sus trabajos, para que los guiara de manera correcta en sus aplicaciones (Ibíd. 49). Dios no era parte de la explicación de los fenómenos. En cambio, su mandato divino imponía al *hombre* controlar los procesos de la naturaleza.

El repudio que en la Casa de Salomón mostraban por las explicaciones de tinte extra-naturales, *supersticiosas*, explicaciones también criticadas de manera sistemática en los dos ensayos mencionados, supone no sólo un nuevo rol para el Dios cristiano en la interpretación del mundo y la relación del *hombre* con él, sino también la anulación y exterminio de las creencias no europeas —*salvajes*.

Lo que quise mostrar en esta sección es que en sus obras principales Bacon planteó la disección y la vivisección como condiciones de posibilidad para un verdadero saber. Fue especialmente en su utopía donde Bacon defendió la vivisección de bestias, no como un hecho excepcional, sino como la práctica constitutiva del método experimental de la racionalidad moderna-colonial.

EL ESPÍRITU RENACENTISTA ENCARNADO POR LA ROYAL SOCIETY: VIVISECCIÓN PÚBLICA Y MOVIMIENTOS ANTI-VIVISECCIONISTAS

No resulta casual que la propuesta baconiana se desarrolle en el marco de una de las prácticas científicas antiguas que resurgió con fuerza durante el Renacimiento: la vivisección *humana*. Los motivos de este resurgimiento sin duda son múltiples, pero uno de ellos es evidente: a comienzos del siglo XV la cultura occidental europea redescubrió *De medicina*, del médico romano Aulio Cornelio Celso (25 A. C.-50 D.C.) que en el año 1478 se convirtió en la primera obra médica en ser impresa (Conde Parrado, 1999, p. 9). En ella, Celso describió las investigaciones anatómicas practicada por los *racionales* en Alejandría. Según Celso, ellos sostuvieron la necesidad de:

“(…) abrir los cuerpos de los muertos y escrutar sus viseras y entrañas. Que los que mejor actuaron, con mucho, en este sentido fueron Herófilo y Erasítrato, quienes recibían de los reyes hombres dañinos sacados de la

cárcel y los disecaban vivos. Así inspeccionaban, mientras aún se mantenía el aliento vital, cuanto la naturaleza antes celaba, observando la ubicación de cada órgano su color, figura, tamaño, disposición, dureza, blandura, lisura, contactos con otros órganos, prominencias depresiones, así como qué partes bien se insertan bien acogen a otras” (citado en Conde Parrado, 1999, p. 7)

Aquí dos cuestiones merecen la pena ser subrayadas. La primera es que el eje central del Proemio a los ocho libros de medicina de Celso se basó en la disputa entre dos antiguas escuelas médicas: los «dogmáticos» (*racionales*) y los «empíricos» (*empírici*). Para los racionales el tipo de práctica que describe Celso no era cruel, puesto que suponía sacrificar a unos cuantos hombres indeseables en pos de las próximas generaciones (Ibíd. 7).

Pero los empiristas se negaban a realizar dichas prácticas por la crueldad implicada y porque consideraban que los órganos probablemente ya no serían iguales en funcionamiento antes y después de abrir el cuerpo. Los empíricos aceptaban el conocimiento anatómico que provenía de la observación ocasional, a través de la contemplación de, por ejemplo, la sanación de una herida. Celso parece ofrecer un equilibrio entre ambas posturas; rechazó de manera rotunda la vivisección, pero admitió la utilidad de la disección para el conocimiento anatómico (Ibíd. 8).

Como mencioné en la sección anterior, Bacon remite a Celso para disentir con él y afirmar que

es necesario diseccionar bestias vivas. También describí que Bacon diferencia la experimentación de la observación por hechos azarosos de la naturaleza, diferenciación que parece enmarcarse en la disputa racionalistas-empiristas que resurgió durante el siglo XV a través de la obra de Celso. Así, haciendo apología directa a los racionalistas Bacon dirá:

“Y esta es la causa por la que los empíricos y las ancianas son más felices muchas veces en sus curaciones que los médicos eruditos, porque son más religiosos en la celebración de sus medicamentos. Por lo tanto, aquí está la deficiencia que encuentro, que los médicos no han, en parte por su propia práctica (...) en parte por las tradiciones de los empíricos, establecido y entregado ciertas medicinas experimentales para la cura de enfermedades particulares, además de sus propias descripciones conjeturales y magistrales.” (Bacon, 2014, p. 98).

Aunque hoy confundamos el empirismo como sinónimo del método baconiano se trata en realidad de un error: pues el racionalismo clásico que retomó Bacon fue el de la experimentación a través de la manipulación y creación de los fenómenos de estudio. En contraste, el empirismo del cual se distanció el filósofo moderno se oponía a dicha experimentación y se basaba en una observación *contemplativa* de los cuerpos, que Bacon ligó con la superstición. Por lo tanto, la racionalidad científica moderna fue heredera del racionalismo viviseccionista clásico.

La segunda cuestión es que Celso no fue motivo de discusión entre los anatomistas del Renacimiento italiano en cuanto a la práctica de diseccionar, a la cual Celso suscribió, o respecto de las vivisecciones no humanas, que todos ellos realizaron. Asimismo, otros científicos posteriores, como William Harvey, que en 1628 reveló la circulación sanguínea, tuvieron como prácticas centrales de sus programas de investigación la disección humana y la vivisección de seres no humanos (Guerrini, 1989, p. 391).

El punto de discordia, y en el que Celso centró su disputa con los racionalistas antiguos, fue en relación a la vivisección humana (Conde Parrado, 1999), disputa proyectada en el llamado baconiano a disecar *bestias vivas*. A este respecto, en el prefacio a *De Humani Corporis Fabrica*, obra publicada en 1543 y que colocó a André Vesalio (1514-1564) como “el padre” de la anatomía moderna, el médico renacentista sostuvo que:

Los libros no habrán de ser de ningún modo inútiles para quienes se les niega la observación directa (...) puesto que exponen con bastante amplitud la posición, forma y magnitud de cada parte del cuerpo (...) que los que disecamos estamos acostumbrados a escudriñar directamente en el orden natural: junto con el método de disección de muertos y vivos (Vesalio, 2004; 103-104)⁷

⁷La itálica es mía.

En sus propias palabras no parece haber lugar para ambivalencias. A lo largo del texto Vesalio hace explícita la necesidad de volver a las prácticas alejandrinas, como las de Herófilo, puesto que el desconocimiento del cuerpo humano condujo al error a médicos de la talla de Galeno (129 D.C.-216 D.C.), quien confundió nuestra anatomía con la de los monos. Vesalio acusó al médico romano de haber refutado sin razón a los médicos antiguos entrenados en disecciones humanas, cuando él usaba monos y sólo se le encontraron dos humanos secos, motivo por el cual fue inducido a error (Vesalio, 2014, p. 103). En suma, el método de disección al que refirió Vesalio, y que involucra a muertos y *vivos*, se trata de prácticas hechas en humanas.

En la misma línea, el anatomista italiano Gabriel Falloppio (1523-1562) fue reconocido por ciertos médicos del siglo XVIII debido a su práctica habitual de anatomizar bajo los efectos del opio a hombres condenados (Conde Parrado, 1999, p. 18). Recordemos que la anestesia no aparece sino hasta el siglo XIX. La documentación acerca de la entrega de hombres condenados a muerte a la comunidad científica durante el Renacimiento no es precisa, mientras que las vivisecciones no humanas fueron realizadas en el espacio privado.⁸

⁸Aunque los textos que menciono refieren a *hombres*, la mayoría de ellos no tienen perspectiva de género. Destaco que la tapa de *De Humanis Corporis Fabrica* se trata de Vesalio enseñando a una horda de médicos el cuerpo abierto de una persona que hoy podríamos sugerir que se trata de una cis mujer. Con lo hasta acá revisado no podemos asegurar que se

La propuesta baconiana parece recuperar lo que durante en el Renacimiento italiano los anatomistas habían propuesto a través de sus prácticas y ciertos escritos. Bacon insistió en hacer público aquello que Vesalio había planteado como una necesidad luego de las muertes masivas ocasionadas por la peste negra, cuyo golpe más fuerte fue a mediados de siglo XIV, pero con continuos rebrotes hasta comienzos del siglo XVI.

De acuerdo con Bacon, a lo que más aspira la naturaleza del *hombre* es a la inmortalidad, a la permanencia (2014 p. 54). Para alcanzar la inmortalidad de ese hombre, es decir, de la cis masculinidad propietaria europea, la vivisección tuvo una doble función. La primera, investigaciones anatómicas y fisiológicas para desarrollar y ampliar el conocimiento sobre *su* cuerpo. La segunda función supuso la consolidación de la nueva cosmovisión: objetivar la naturaleza, especialmente a los seres vivos, hasta convertirlos en meros *portadores de información vital* acerca del cuerpo del hombre.

Si controlar los procesos de la naturaleza a través de la razón es lo que distinguía al hombre de las bestias, el dominio del hombre *sobre* ellas era la máxima expresión de este tipo de *racionalidad*. Una racionalidad basada en la insensibilidad ante

trata de una disección y no de una vivisección. Resulta interesante pensar en el rol que pudo tener la cacería de brujas durante ese período, pues quizás se trató de una recolección de cuerpos viviseccionables para poner al servicio de lo que se consolidó como la racionalidad moderna-colonial, encarnada por *el hombre*.

el dolor, pues Bacon no negaba que otros seres pudieran sentir dolor (Bacon, 1620, p. 174-175). Pero su propuesta implicaba *volverlo ajeno, disociarse de él amputando cualquier tipo de empatía*. Cuantas más semejanzas esas bestias con el hombre, mayor conocimiento adquirido sobre su cuerpo y, al mismo tiempo, más profundo el entrenamiento para lograr la insensibilidad a través de la disociación-objetivación aprendida.

Este entrenamiento de similitud-disociación implicó una nueva relación entre el sujeto cognoscente —hombre racional— y el fenómeno de estudio —la objetivación del resto de los seres vivientes—. Una relación basada en *la extracción de lo vital* como el paradigma del saber moderno-colonial, y que debía atravesar no sólo a quienes harían las experimentaciones, sino también a quienes sabrían acerca de ellas, e incluso podían ser observadores participantes: Bacon sabía que la distinción cualitativa entre él y los renacentistas era la posibilidad de sistematizar y legitimar socialmente dicha relación.

Será esta ambición baconiana la que condujo a la creación de lo que fue la primera institución de la ciencia: la Royal Society de Londres (Ciccía, 2022; Manzo, 2004). Desde su inicio, la Royal Society realizó numerosas vivisecciones no humanas, una práctica que se volvió más colectiva y pública durante ese período. Algo que contribuyó a esto fue el desarrollo de técnicas y tecnologías. Así, existía acceso público a ciertos aparatos para realizar experimentos presenciales, aunque su uso real se limitó a un operador experto (Guerrini, 1989, p. 394).

A partir de 1670 este tipo de prácticas decayeron y se concentraron en lo privado, y si bien pudieron existir motivos éticos para esta privatización, la razón principal fue, al parecer, la limitación técnica de tiempo y espacio (Ibíd. 395). La Royal Society empleaba los argumentos de Bacon para contrarrestar “a quienes albergaban reparos morales o sentimentales respecto a la manipulación de animales” (Manzo, 2004, p. 334). Argumentos, recordemos, alineados con la idea de un mandato divino.

Como sugirió el destacado químico Robert Boyle (1627-1691), considerado “el padre” de la química moderna: la vivisección habilitaba conocer más sobre la creación y, al mismo tiempo, obtener información beneficiosa para la humanidad (Guerrini, 1989, p. 397). Boyle no utilizó el argumento cartesiano acerca del cuerpo-máquina como sinónimo de que las bestias no sentían dolor para justificar las vivisecciones (Ibíd.) Este hecho muestra que tanto Boyle como en general los científicos de la Royal Society siguieron el argumento baconiano que implicaba la necesidad de insensibilizarse ante el dolor. En efecto, Boyle justificó el dolor en nombre del conocimiento de la anatomía y fisiología humana (Manzo, 2004, p. 334). O, más precisamente, *del hombre*.

Boyle también afirmó, en relación a los anatomistas, que podían realizar en el cuerpo de los *brutos* diversos experimentos instructivos, que no nos aventuraríamos a hacer en el *hombre* (Gueterri, 1989, p. 397). Una vez más, Boyle parece estar alineado con las ideas baconianas, herederas de las

prácticas de Vesalio, y, en este tipo de expresiones, *bruto* se conjuga en un binomio bruto-hombre donde quienes no están dotados de razón recaen en el primer lado del par, hecho que incluye a *humanes irracionales*.

Ejemplos concretos de lo anterior son los famosos experimentos de transfusión sanguínea, que durante 1660 se volvieron casi una competencia entre Inglaterra, vía la Royal Society, y Francia. El broche de oro se lo llevó el médico francés Jean Denys, que de manera pública usó “dementes” en sus experimentos (Guerrini, 1989, p. 403). Realizó reiteradas transfusiones de sangre no humana a distintas personas, hasta que uno de sus pacientes murió en 1668 (Ibíd. 404). El uso científico de personas caracterizadas como locas no fue excepcional, sino una práctica presente durante el siglo XIX a través del binomio antes mencionado.

A pesar de las tensiones legales tras los experimentos de Denys en Francia, y el comienzo de posturas antiviviseccionistas por la tortura legitimada a través de la experimentación pública con seres no humanos, las prácticas vivisectivas continuaron, aunque en ese período la Royal Society se vio obligada a bajar el perfil (Ibíd. 405). Jason Hribal describe que durante los siglos XVIII y XIX muchos activistas asumían una interconexión entre la explotación humana y no humana. A mediados del siglo XIX el movimiento por los derechos de los animales —no humanos—⁹ había cobrado mucha fuerza y les an-

⁹Hribal utiliza la palabra *animal*. Sin embargo, como describí, sostengo que en los contextos de los siglos XVII, XVIII y XIX

tiviviseccionistas ganaban terreno en la opinión pública y también dentro de la comunidad médica:

“(...) la elite científica establecida tuvo un serio problema en sus manos (...) ¿Cómo iban a justificar la experimentación animal (...)? Una de las respuestas fue el antropomorfismo. Lo impersonal y lo irracional ahora eran los animales. Por tanto, mientras los científicos no tenían un estudio real o pruebas sobre el asunto (..) la afirmación sonaba bien razonable.” (Hribal, 2016 p. 48-49).

La cita de Hribal se refiere a la breve genealogía que hace sobre la noción de antropomorfismo. Según el autor, tres cambios en su significado son detectables a lo largo de la historia. Originalmente las culturas egipcias, griegas y romanas atribuían cualidades y/o características humanas a deidades. Y ese era el sentido del término. Durante el siglo IV, la definición cambió y comenzó a significar la atribución de cualidades humanas a cualquier cosa impersonal o irracional: el antropomorfismo se convirtió en un acto criminal desde el cual el Imperio Romano podía desaparecer las creencias paganas. El tercer cambio fue para acusar de antropomorfistas a quienes defendían los derechos de los animales no humanos (Hribal, 2016 p. 48). En otras palabras, adjudicar cualidades humanas a seres no humanos,

la noción de *animal* no remite a nuestra idea actual. A través de las lecturas de los textos de Bacon podemos inferir que animales remite aún a su uso clásico, aristotélico, que hace alusión a seres con espíritu animal.

considerados irracionales, se volvió un acto irracional. Les antiviviseccionistas, en palabras de Hribal, eran consideradas unes delirantes, mientras que los científicos eran quienes representaban la verdad (Ibíd.)

Queda expuesto que las prácticas vivisectivas a seres no humanos fue sistematizada por la institución científica durante los siglos XVII y XVIII. Aunque la documentación respecto de la vivisección humana en este período no es precisa, los experimentos de transfusión sanguínea sugieren que es probable que, al igual que durante el Renacimiento italiano, estas prácticas fueran usuales en el ámbito de lo privado. Como describiré en la próxima sección, ciertos hechos del siglo XIX parecen dar cuenta de ello.

PSIQUIÁTRICOS, ZOOLÓGICOS, Y DELIRIO

La fuerza del movimiento anti-viviseccionista en Inglaterra se refleja en el acta elaborada en el año 1876, una vía legal a través de la cual la vivisección podía efectuarse sólo bajo estrictas condiciones (Finn y Stark, 2014, p. 2). Quienes eran partidarios de las prácticas vivisectivas mostraban su descontento porque sostenían que la medicina experimental británica, ya atrasada en comparación con Francia y Alemania, se vería aún más obstaculizada (Finn y Stark, 2014, p. 2).¹⁰

¹⁰Respecto de referentes del viviseccionismo en Francia, menciono el caso emblemático del fisiólogo Claude Bernard (1813-1878), otro de los padres de la ciencia moderna, en este caso de la fisiología. Bernard solía viviseccionar perros y cuando se

El acta de 1876 se debió en gran parte a los experimentos que David Ferrier realizó en los cerebros de distintos tipos de *bestias*. Experimentos pagados por, y realizados en, la Royal Society (Ibíd. 5). Las campañas antiviviseccionistas en respuesta a prácticas como las de Ferrier se volvieron protagónicas en la Europa de segunda mitad del siglo XIX. Estas campañas dejan en evidencia al menos dos factores fundamentales. El primero de ellos, es que la vivisección se había convertido en una actividad científica pública, cuya legitimidad social se encontraba en tensión por los movimientos contra este tipo de práctica. El segundo factor, ligado al anterior, es que dichos movimientos eran conscientes de la tragedia implicada en las sociedades que abiertamente toleraban la vivisección. A este respecto, una de las campañas anti-viviseccionistas escrita en 1882 sentenciaba que:

“Los fisiólogos alemanes... se lanzan con entusiasmo a la tortura, y los fisiólogos franceses e italianos se superan unos a otros en las relaciones de su ingenio desenfundado y exultante para producir una agonía antinatural y observar sus luchas indefensas. Que estos hombres no se den inmediatamente el mayor lujo de víctimas humanas se debe sólo a su timidez ante la opinión pública... ¿Por qué el fisiólogo no reclama al lisiado, al mudo, al idiota, al presidiario, al indigente,

quedó *sin material*, viviseccionó el perro de su familia. Desde ese momento su esposa se separó de él y se convirtió en líder del movimiento anti-viviseccionista francés (Midgley, 1998).

para aumentar el “interés” de sus experimentos...” (citado en Finn y Stark, 2014, p. 10)

Si consideramos la continuidad de las prácticas renacentistas como el punto neurálgico de la propuesta baconiana, hay motivos para suponer que el temor de los anti-viviseccionistas era una realidad desde hacía siglos, y la *extracción de información vital* en nombre del saber una práctica privada común.

En este sentido, un rasgo distintivo de la segunda mitad del siglo XIX fue el paralelismo entre la preocupación acerca de las prácticas vivisectivas y las críticas realizadas a los psiquiátricos: alejados y aislados, los alienados podían ser tratados, en palabras de los anti-viviseccionistas, como *bestias* (ibíd.). Es decir, según mi lectura, un tratamiento que les convertía en seres vivisectables. Será, en efecto, en el psiquiátrico de Wakefield donde Ferrier continúe con sus experimentos luego del acta de 1876, pues allí era uno de los pocos lugares donde podían realizarse vivisecciones bajo ciertas condiciones, como, por ejemplo, con aplicación de anestesia (Ibíd. 11):

“Aunque Ferrier y otros investigadores visitantes estudiaban animales en el laboratorio, la mayoría de las investigaciones en Wakefield se realizaban con pacientes, ya fuera mediante observación clínica, ensayos experimentales de fármacos y otras terapias o disección patológica. Se trataba de una institución médica que no sólo utilizaba la ciencia experimental, sino que la ponía a prueba en sus mil quinientos pacientes: indigentes con pocas probabilidades o incluso incapaces de

impugnar sus tratamientos” (Finn y Stark, 2014, p. 11)

Este tipo de afirmaciones eran hechas por activistas importantes, en este caso la antiviviseccionista irlandesa Frances Powers Cobbe, principal confrontadora de Ferrier. Cobbe argumentó sobre los usos y abusos de Ferrier y la posibilidad de este de realizar experimentos cerebrales dolorosos en pacientes muriendo (Ibíd. 11-12). Su afirmación nos remite a la utopía baconiana de *disecar bestias vivas*, y, si bien no de una manera tan normalizada como en Bensalem, dichas experimentaciones se enmarcaban en culturas que contaban con un *entrenamiento* de al menos doscientos años, en las que la apertura pe-rros y cerdos vivos había sido un espectáculo científico común.

Al mismo tiempo, la bestialización de las personas negras e indígenas en plena expansión colonial también fue fundamental para legitimar la experimentación con personas. Tal como lo indican las crónicas que comprenden el período de 1500 a 1770, y Bacon reafirma en su utopía, los conquistadores buscaron desvíos de las conductas socio-sexuales para confirmar el *salvajismo* en *África* y *América*, y sentenciar desde esta lectura la superioridad cultural europea (Morgan, 1997). Una lectura usada para justificar *el acceso a cuerpos ajenos*.

Así, durante el siglo XIX no sólo se consolidó la bestialización de las personas que residían en los psiquiátricos, sino también la bestialización de negres e indígenas al hacer de su tortura y humillación

un espectáculo masivo, que contribuyó a sistematizar el entrenamiento similitud-disociación, la insensibilización ante al dolor y la conversión de ciertas subjetividades en *información vital extraíble*.¹¹

El de Saartjie Baartman, nacida en Sudáfrica y vendida al doctor británico William Dunlop en 1810, es un caso paradigmático de *extractivismo vital*. Baartman fue exhibida como fenómeno por el tamaño de su clítoris (considerado *grande* por les europees), su fisonomía facial, sus glúteos y sus muslos (Cook, 2015: 62; Dauder, 2022 62-63). Luego de su muerte en 1816 y tras la disección de su cuerpo, anatomistas franceses de la talla de Georges Cuvier realizaron los reportes que detallaban sus rasgos físicos. Baartman fue considerada una *bestia*, más cercana al orangután que a las personas europeas. El desarrollo de la teoría evolutiva durante los años posteriores fue funcional a las lecturas que sostenían la supremacía europea, y desde ella se interpretó que el clítoris de las personas negras era el resultado de una diferenciación atrofiada, contribuyendo a la idea de que dicha atrofia era la prueba de un estadio *primitivo* del desarrollo humano (Dauder, 2022).¹²

¹¹Extraíble en doble sentido: para hacer alusión al método de extracción y a la noción de extractivismo en tanto práctica colonial de apropiación.

¹²Para una relación entre racismo e intersexualidad ver García Dauder, D. (2022). “La intersexualidad en la construcción de la diferencia racial. El racismo en la construcción de la intersexualidad”, en Guerrero Mc Manus, Siobhan y Ciccía, Lucía (coords.), *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*, Ciudad de México, CEIICH-UNAM.

Baartman formó parte de lo que se conoció como *zoológicos humanos*: personas encerradas y exhibidas en jaulas por la *racionalidad* científica del hombre europeo. Uno de los tantos hombres fue el alemán Carl Hagenbeck, que en 1874 trasladó a un grupo de lapones y les exhibió con poca vestimenta para que, según él, el público percibiera lo primitivo de aquellas personas (Ballesteros, 2011; 791). Hagenbeck también “logró el traslado” de tres indígenas de Tierra del Fuego (hombre, mujer y niño) para mostrar en los zoológicos de Hamburgo y Dresde. Entre 1881 y 1882 trasladó a 11 indígenas alacaluf a Europa (4 hombre, 4 mujeres y tres niños) quienes fueron exhibidos en el Jardín d’Acclimatation de París. Allí, en la exposición dedicada a “Tierra del Fuego” fueron observados por más de 400 mil personas durante los meses de agosto y septiembre de 1881. Una gran cantidad de estudiosos franceses y alemanes realizaron observaciones y mediciones antropométricas tras las que *confirmaron* la inferioridad racial (Ibíd. 792)

Luego de tres meses de exhibición y ciertas “pérdidas” por fallecimiento, comenzaron *la gira* por Alemania. A partir de las observaciones realizadas y las autopsias de quienes murieron en el camino, el científico Rudolf Ludwig Karl Virchow publicó ese mismo año *Die Feuerländer*, considerado uno de los aportes más significativos de la época (Ibíd. 793). Siguiendo la *lógica* evolutiva darwiniana, Virchow concluyó que las condiciones climáticas y físicas *causaban* un estado físico e intelectual primitivo (Ibíd. 794).

Este tipo de prácticas no fueron excepcionales, sino que estuvieron presentes para el público burgués en numerosos países europeos, desde comienzos del siglo XIX hasta adentrado el siglo XX.¹³ Los zoológicos de humanos no fueron sólo legitimados, sino promovidos por aquellos reputados científicos considerados padres de la ciencia moderna, como Cuvier y como Virchow, quienes desarrollaron la Anatomía Comparada y la Teoría celular, respectivamente.

La conclusión de las observaciones científicas de la época fue la teoría atávica: rasgos anatómicos de estadios evolutivos anteriores que convertía a las razas inferiores más cerca de los simios que de los europeos (Arteaga, 2010, 276-277). O, mejor dicho, más cerca de las *bestias* que *del hombre*.

Parece haber un factor común en todos los llamados padres de la ciencia moderna: desde Vesalio, pasando por Boyle, hasta Bernard, fueron las figuras emblemáticas de la vivisección humana, algo que sugiere que Cuvier y Virchow, nacidos y criados en el contexto del proyecto baconiano, pudieron realizar vivisecciones de aquello que hoy leemos como “disecciones” y “autopsias”: la insensibilidad ante el dolor adquirida fue tal, que Baartman y muchos de quienes fueron expuestas en aquellos zoológicos deshumanizantes pudieron haber sido disecadas vivas.

En cualquier caso, la exposición pornomiserable (Valencia & Herrera, 2020)¹⁴ de aquellos

¹³El último zoológico humano fue cerrado en Bélgica en 1958.

¹⁴Carlos Mayolo y Luis Ospina propusieron en 1978 el térmi-

cuerpos ya es representativa de una práctica vivisección que podemos caracterizar como una *vivisección de superficie*. Que haya existido una vivisección *tradicional* sobre aquellos cuerpos no resulta sorprendente, tal como nos sugiere la historia de la ginecología: están bien documentados los estudios que implicaron abrir a mujeres cisgénero negras estadounidenses vivas durante los siglos XIX y XX, y que fungieron como sustento epistemológico de la actual ginecología (Cooper Owens, 2017). En este sentido, es bien sabido que el llamado padre de la ginecología moderna, James Marion Sims (1813-1883), desarrolló sus procedimientos quirúrgicos para tratar las fístulas vesicovaginales en mujeres esclavas, y realizó sus estudios sin anestesia, incluso cuando ya existía, puesto que “las negras eran más resistentes al dolor”. Por supuesto, muchas de ellas murieron en plenas prácticas de tortura (Campbell, 2021, p. 54-55)

En suma, los zoológicos fueron los mayores exponentes del paradigma moderno-colonial, puesto que funcionaron como un espacio público de normalización de distintas prácticas viviseccionales en humanos.¹⁵ El extractivismo vital ejercido por la co-

no *porno-miseria* en el ámbito del cine para describir “la reafirmación de la mirada colonial occidental al representar a las poblaciones racializadas como perennemente monstruosas, sucias e ingobernables, pero también como poblaciones diseñadas para el exterminio y el menosprecio cultural desde los ojos de Occidente y su refundación del discurso colonial por otros media.” (Valencia y Herrera, 2020, p. 9)

¹⁵Una normalización de la cual formaron parte las mujeres cisgénero burguesas que visitaban los zoológicos, aun cuando

munidad científica junto con las cientos de miles de miradas que reconocían el espectáculo representan ese consenso que los anatomistas del Renacimiento italiano buscaron y no lograron, aquel que Bacon caracterizó necesario y plasmó en su utopía: a pesar de las resistencias de los movimientos anti-viviseccionistas y las denuncias a la experimentación en los psiquiátricos, los zoológicos hechos de negres e indígenas encarnaron la legitimación de la racionalidad científica de occidente.

En mi opinión, el paralelismo entre la irracionalidad de les europees y el salvajismo de les no europees queda explicitado en la idea de delirio que el alemán Emil Kraepelin elaboró a partir de sus viajes etnográficos. Siendo uno de los psiquiatras más influyentes de principios de siglo XX, Kraepelin fue pionero de la psiquiatría comparada, realizada a partir de sus viajes a Java, Cuba, México y Estados Unidos (Caponi y Martínez-Hernández, 2013, p. 483).

Herederero del positivismo del siglo XIX, el médico alemán aplicó la teoría evolutiva para interpretar el desarrollo intelectual de les individues y asociar este a estados demenciales: sostuvo que en la edad adulta las herramientas intelectuales representaban la punta de una pirámide de desarrollo donde cada etapa superaba la anterior (Kraepelin, 1920, p. 518). Describió que las manifestaciones de la *enfermedad mental* se asemejaban a los signos de una vida intelectual no desarrollada (Ibíd. 519). De acuerdo con Kraepelin:

con sus visitas respaldaban el mismo saber científico que las circunscribía a lo doméstico al asegurar su inferioridad mental sobre presupuestos biologicistas (Ciccía, 2022).

Las influencias externas sobre el cerebro, por ejemplo, venenos o infecciones, producen cuadros de enfermedad con muchas características en común. A esto nos referimos con el término DELIRIUM. Los signos son los siguientes: nubosidad de la conciencia con defectos de comprensión, vaguedad del afecto, alucinaciones (sobre todo visuales, pero también auditivas), experiencias oníricas, confusión del pensamiento (...) (Kraepelin, 1920, p. 519).¹⁶

Parece ser que la afección orgánica a la cual Kraepelin adjudicó la sintomatología delirante remite a *las personas adultas que presentan un retroceso al estado infantil*. Pues, según él, sólo con la madurez y la experiencia se desarrollan los criterios adecuados para evaluar la relación entre el yo y el entorno, algo que posibilita despegarnos de interpretaciones puramente subjetivas para hacer *juicios basados en hechos*, liberándonos de la influencia de las necesidades emocionales. Esta influencia, describió, explica que interpretemos una suposición no como tal, sino como una realidad (Ibíd. 520), algo que sucede en la niñez, pero no en las personas adultas. Sin embargo, la niñez y adultez referida por Kraepelin parece que sólo atañe a europeos, puesto que les compara de manera explícita con las bestias, que al parecer no atraviesan períodos de niñez-adulter:

¹⁶Aunque aparece como “delirium”, al menos en la traducción al inglés, Kraepelin se está refiriendo a lo que actualmente caracterizamos como estados delirantes.

La similitud es evidente entre los delirios de nuestros pacientes y las creencias mágicas y demoníacas de los pueblos subdesarrollados (...) Otras recuerdan la hostil desconfianza hacia los extraños propia de las tribus salvajes y los niños pequeños. (...) Llama la atención la escasez de enfermedades paranoides elaboradas en niños y pueblos poco desarrollados intelectualmente (...) (Ibíd. 520).

La comparación que hace Kraepelin entre *sus* pacientes y las creencias de los pueblos no europeos que visitó en sus viajes, sugiere que las tribus salvajes tenían una especie de “afección natural” dada por su estatus primitivo, algo equiparable a los estadios tempranos del desarrollo intelectual europeo, y que por una falla biológica podían encarnar ciertos humanos —europees— en la vida adulta. Lo que resulta fundamental es que esta falla explicaría las alucinaciones, y las experiencias oníricas.

Respecto de las alucinaciones a las que hace alusión Kraepelin, rememoran distintas culturas indígenas que han tenido y tienen relaciones metafísicas con los hongos. Es imposible no mencionar, por ejemplo, la vida de María Sabina, aquella mujer cisgénero zapoteca que ha sido cosificada por los visitantes estadounidenses que buscaban viajes espirituales en la década de los '60 (Estrada, 2022). Sabina encarnó los saberes ancestrales de su comunidad.¹⁷ En relación a la experiencia onírica, llama

¹⁷Resulta paradójico que la psilocibina, la molécula que confiere la propiedad alucinógena a los hongos, hoy es considerada como un posible tratamiento para las personas que presentan

la atención que sea el concepto preciso usado por Kraepelin, haciendo con él mención a la *continuidad* entre sujeto cognoscente-mundo y caracterizando dicha continuidad como la prueba de un estado intelectual subdesarrollado.

Lo que quiero mostrar es que para Kraepelin los síntomas delirantes en sus pacientes son rasgos “normales” de los cuerpos bestializados, y sugieren un estado primitivo del desarrollo. A su vez, dicho estado parece ser una cosmovisión del mundo que no es guiada por la evidencia implicada en la racionalidad baconiana. Ligado a lo anterior, esta cosmovisión salvaje supone la *incapacidad* de realizar la escisión entre sujeto cognoscente-mundo. Escisión que, como vimos, caracterizó la forma del saber moderno-colonial.

Mi propuesta anterior resulta compatible con el hecho de que, quienes formaron parte de los movimientos antiviviseccionistas, fueron etiquetadas de *delirantes* por rechazar la escisión entre el yo y el mundo, y esa insensibilidad ante el dolor requerida para dicha escisión. Con ese rechazo se oponían a la evidencia de la racionalidad científica. Al mismo tiempo, la propia oposición les volvía vivisectables.

La vivencia acerca de que podemos mirar los hechos del mundo por fuera del yo, es la vivencia moderno-colonial que con mayor nitidez encarna el *corte vivisectivo*. Tan fundamental será ese corte, que la noción de delirio desarrollada por Kraepelin se basa en la supuesta incapacidad humana de realizar

sintomatologías delirantes. En esta paradoja me encuentro trabajando actualmente.

esa escisión. Una incapacidad que supone un estado de inmadurez intelectual (en nuestras culturas adultocéntricas) o de salvajismo (en nuestras culturas racistas). La caracterización del delirio en tanto falta de evidencia disponible para la adopción de una creencia, y la resistencia ante la contra evidencia, continúa vigente (Bortolotti, 2022), hecho que nos sugiere reflexionar hasta qué punto dicha caracterización no es el resultado del proyecto baconiano de racionalidad y, por tanto, de la bestialización moderna-colonial legitimada a través del saber psiquiátrico y una idea de evidencia funcional a dicha racionalidad.

Finalmente, la vivisección no es una práctica del pasado. No sólo por la actualidad que tiene en seres no humanos, sino por el extractivismo vital ejercido a cuerpos humanos. En este sentido, ignoramos si se circunscribe a la vivisección de *superficie* que, cabe mencionar, hoy no remite a la idea de superficie en sentido literal, puesto que implica lecturas microscópicas, mediadas por tecnologías que permiten escrutar los órganos internos, incluso el cerebro, ciertos estados moleculares, etc. Por *vivisección de superficie* me refiero a la exposición de un cuerpo para extraerle información vital sin abrirlo, algo que también atañe la prueba de drogas, neuroimágenes, etc. Este tipo de prácticas sí parecen ampliamente públicas y aceptadas por nuestras culturas. Respecto de la vivisección clásica en humanos, hoy no es un hecho que podamos descartar, como nos sugiere la historia de la ginecología, la existencia de psiquiátricos y múltiples formas de zoológicos humanos.¹⁸

¹⁸La desaparición de internos por “traslado”, de un día para el

¿Continúan los cuerpos *bestializables* al servicio de prácticas al estilo de los anatomistas del Renacimiento italiano? Quizás, la intención baconiana de lo público mostró sus límites, y quienes no formamos parte directa de las prácticas vivisectivas las legitimamos cuando suscribimos al proyecto de la racionalidad científica orientado a la inmortalidad *del hombre*, y que resulta en nuestros actuales sistemas de salud. Es probable que, con las técnicas y tecnologías de hoy, aquellas miradas de los zoológicos decimonónicos sean actualizadas en nuestro deseo de vivir más, en cada contacto que tenemos con dichos sistemas de salud. Esa puede ser una de las tantas formas en la cual perpetuamos el *extractivismo vital* sobre ciertas corporalidades, pues nuestros sistemas de salud están hechos, y continúan alimentándose, de la sangre de las *bestias*.¹⁹

REFLEXIONES FINALES: VIVISECCIÓN Y DELIRIO HOY

De les condenades a muerte en la antigua Alejandría y la anatomía renacentista, a seres condenables por su irracionalidad según los saberes modernos-coloniales. Las bestias brutas, que incluía loques, negres

otro, y sabiendo que no habrá nadie que les reclame porque no tienen familia, es algo actual, hecho que presencié durante los cinco años que trabajé en el Hospital Psiquiátrico El Borda, en Buenos Aires, entre los años 2008-2013.

¹⁹Me encuentro trabajando en la idea de extractivismo vital. Actualmente exploro las formas de lo que llamo “auto-extractivismo vital”, que resulta de nuestras subjetividades modernas-coloniales.

e indígenas, conformaron las corporalidades objetivables y entonces vivisectables desde al menos el siglo XVII, y representaron la nueva relación *del hombre* con el mundo. Esa escisión yo-mundo se trató del corte vivisectivo fundacional, y fue encarnada por subjetividades concretas a través de relaciones cosificantes situadas en el contexto de ciertos países europeos que abrazaron el proyecto de racionalidad baconiano.

La vivisección como aquella práctica estructural del saber moderno-colonial representó el nuevo paradigma que supuso volvernos insensibles ante el dolor de los otros, romper con la continuidad yo-mundo. La expansión colonial no sólo implicó el saqueo de tierras y/o riquezas, castigos/esclavitud relativas a la fuerza de trabajo. En cambio, los cuerpos colonizados a través de las prácticas vivisectivas fueron convertidos en *fuentes de información vital extraíble*: tomar sus vidas fue legítimo para habilitar más años de vida en *otros*. Las fronteras entre lo público y lo privado fueron delineándose a través del entrenamiento similitud-disociación, tanteando que sería aquello aceptado desde la observación participante y aquello aceptado, pero en el silencio, a través de un pacto implícito entre la comunidad científica y el resto de la sociedad.

La espectacularización de la violencia, que supone vivir entre cuerpos despedazados en sociedades de hiperconsumo, crimen organizado, e injusticia social, es, como nos propone la filósofa Sayak Valencia, necesaria para normalizarla (2016). Los zoológicos humanos del siglo XIX son el ejem-

plo paradigmático de esta espectacularización-normalización, a través del entrenamiento de insensibilización al dolor, las prácticas vivisectivas y el extractivismo vital orquestado entre la comunidad científica y el público burgués.

Una consulta ginecológica está hecha de la sangre de mujeres cisgénero negras, y no sabemos hoy cómo realmente siguen actualizándose esos conocimientos. Saber que una transfusión sanguínea supone aceptar activamente la tortura y muerte de seres no humanos y humanos a través de siglos, no implica que seamos capaces de rechazarla. ¿Qué hacer con nuestros saberes teñidos de sangre, constitutivos de nuestras formas de interactuar con nuestros propios cuerpos y los de otros, intrínsecos a nuestra manera de entender la salud y vivir nuestra consciencia de muerte? Querer evitar nuestra muerte es quizás el acto más violento, sádico y *des-humanizante* que nos caracteriza en tanto subjetividades que encarnamos el saber moderno-colonial.

Por todo lo anterior, cuando desde ciertas posturas anti-género se esgrime que la población trans es “la población que encarna un producto biotecnológico”, que pone en riesgo “lo humano”, se asume una lectura banal, ignorante, y funcional a la modernidad-colonialidad respecto de lo que la biotecnología y lo humano son.²⁰ Lo que quise mostrar

²⁰Por supuesto que, al igual que ocurre en la población cisgénero (aunque muchas veces este paralelismo evidente se omite de manera tendenciosa), no todas las subjetividades trans quieren acceder a intervenciones quirúrgicas y/u hormonales. Hay personas cis y personas trans que sí lo hacen en relación con

a través de este ensayo es que un cuestionamiento verdaderamente profundo acerca de nuestra humanidad —nuestra sensibilidad hacia los otros— y de las intervenciones que hacemos sobre nuestros cuerpos supone un cuestionamiento sobre nuestra conciencia de muerte y cómo la vivimos en el marco de nuestras subjetividades modernas-coloniales.

Mientras tanto, es fundamental subrayar que, dentro de tales subjetividades, que encarnamos a través de nuestros valores modernos-coloniales, todos tenemos derecho a *sentirnos bien*, a una vida social, a ser reconocidos. Hecho que supone y explica que *necesitamos* realizarnos intervenciones incluso cuando nuestra vida física no está en riesgo. Intervenciones cotidianas, como el uso de una crema, como la toma de una pastilla para un dolor *no letal*, o consultas “por control”, que la mayor de las veces son evitables, pero aprendemos que *debemos hacerlas*: todos, absolutamente todos normalizamos estas prácticas para sentirnos bien mental/físicamente, y ninguna cuestiona que cada una de estas prácticas existe por siglos de torturar a las poblaciones más vulnerables.

A quienes se les niega el derecho a sentirse bien desde la mirada *del hombre*, es siempre, paradójicamente, a quienes hoy encarnamos tales poblaciones; a quienes, por uno o más motivos, somos cuerpos bestializables-viviseccionables, sea en términos de raza, clase, identidad de género, sexualidad, su identidad. Como describiré, más allá de nuestra identidad de género, todos nos hacemos intervenciones para sentirnos bien.

discapacidad. La solución no es negar el acceso a estas poblaciones, algo que sólo refuerza nuestro actual paradigma. En cambio, nos toca hacer *una reflexión auto-crítica acerca de cómo cada uno de nosotros reproduce lo que critica*.

Por otro lado, el criterio actual de delirio en tanto la adopción de una creencia sin evidencia disponible nos llama a reflexionar sobre su genealogía. Lo que mostré es que deriva de la bestialización de ciertas corporalidades europeas, personas negras e indígenas, y la resistencia a la racionalidad baconiana expresada por los movimientos anti-viviseccionistas. Quizás, el diagnóstico de delirio fungió como un parteaguas para legitimar y normalizar la racionalidad del paradigma moderno-colonial: quienes no aceptaban el método experimental de Bacon eran seres *sin razón*, salvajes y, por tanto, no encarnaban ningún tipo de autoridad epistémica. Más aún, se convertían en cuerpos vivisectables. La vigencia que tiene la idea de delirio aquí revisada nos alerta acerca de cómo el saber psiquiátrico sigue embebido en dicho paradigma.

BIBLIOGRAFÍA

- Bacon, F. (1620) *Novum Organum*, Devey, Joseph (Ed.) Ball State University: New York
- Bacon, F. (1627) *La Nueva Atlántida*. Disponible en: <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000130.PDF>
- Bacon, F. (2014) *The Advancement of Learning*, Morley, Henry (Ed.) Project: USA [1605]

- Bacon, F. (2020). *New Atlantis*. Wegemer, Gerard (ed.). CTMS Publishers at the University of Dallas [1627]
- Ballestero, D. (2011) “Los ‘fueguinos’, Robert Lehmann-Nitsche y el estudio de los onas en la Exposición Nacional de Buenos Aires (1898)”, *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, v.18, n.3, pp.789-810
- Bortolotti, L. (2022) “Are delusions pathological beliefs?” *Asian Journal of Philosophy*, 1: 31, pp 1-10
- Campbell, C. (2021) Medical Violence, Obstetric Racism, and the Limits of Informed Consent for Black Women, 26 MICH. J. RACE & L. 47. p. 45-75
- Caponi, S. y Martínez-Hernández, A. (2013) “Kraepelin, el desafío clasificatorio y otros enredos anti-narrativos”, *scientiæ zudia*, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 467-89
- Ciccía, L. (2022) *La invención de los sexos. De cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. SIGLO XXI Editores, Buenos Aires: Argentina. ISBN 978-987-629-000-0
- Comas Arnau, Domingo (2014) *¿Qué es la evidencia científica y cómo utilizarla? Una propuesta para los profesionales de la intervención*. Fundación Atenea: Madrid.
- Conde Parrado, Pedro (1999) Entre la ambigüedad y la audacia: la vivisección alejandrina y los anatomistas del renacimiento, *Asclepio*, Vol LI-I, pp. 5-25.

- Cook, V. J. (2015). “What is in a name? A review of the origins, history and unsuitability of the tenn Venus figurine”. *Die Kunde: Zeitschrift für niedersächsische Archaologie*, no 66, pp. 43-72.
- Cooper Owens, D. (2017) *Medical Bondage: Race, Gender, and the Origins of American Gynecology*. University of Georgia Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1pwt69x>
- Dussel, E. (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000
- E. Fox Keller (1991) *Reflexiones sobre género y ciencia* (trad. A. Sánchez), Valencia, Alfons el Magnànim. [1985]
- Estrada, A. (2022) *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. (3ed.) Siglo XXI editores.
- Finn, MA y Stark, JF (2015) “Medical science and the Cruelty to Animals Act 1876: A re-examination of anti-vivisectionism in provincial Britain”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, 49. pp. 12-23. ISSN 1369-8486
- García Dauder, D. (2022). “La intersexualidad en la construcción de la diferencia racial. El racismo en la construcción de la intersexualidad”, en Guerrero Mc Manus, Siobhan y Ciccía, Lucía (coords.), *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*, Ciudad de México, Ceich-UNAM.

- Guerrini, A. (1989). The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth-Century England, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 3, pp. 391-407. URL: <http://www.jstor.org/stable/2709568>
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca/Londres: Cornell University Press
- Hribal, Jason (2016). *Los animales son parte de la clase trabajadora, y otros ensayos*. Ochodoscuatro Ediciones.
- Kraepelin, Emil (1992) “Die Erscheinungsformen des Irreseins*” (The manifestations of insanity), *History of Psychiatry*, vol 3, 12, pp. 509-529 <https://doi.org/10.1177/0957154X9200301207> [1920]
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Maffía, D. (2008). “Contra las dicotomías: Feminismo y epistemología crítica”, disponible en: <http://dianamaffia.com.ar/archivos/Contra-las-dicotom%C3%ADas.-Feminismo-y-epistemolog%C3%ADa-cr%C3%ADtica.pdf>
- Manzo, S. (2004). “Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza”. *Cronos*, 7 (2), 277-346. en:http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10031/pr.10031.pdf

- Merchant C. (2013). Francis Bacon and the ‘vexations of art’: experimentation as intervention. *The British Journal for the History of Science*, 46, pp 551-599 doi:10.1017/S0007087411000665
- Midgley, M. (1998). *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press.
- Morgan, J. (1997) “Some Could Suckle over Their Shoulder’: Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology, 1500-1770”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, no. 1, pp. 167-192.
- Sánchez Arteaga, Juanma (2010). “La antropología física y los Zoológicos humanos: exhibiciones indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo XX”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 2010, vol. LXII, nº 1, enero-junio, págs. 269-292, ISSN: 0210-4466
- Valencia, S. (2016) *Capitalismo Gore*, Paidós: México
- Valencia, S., & Herrera Sánchez, S. (2020). *Pornomiseria, violencia machista y mirada colonial en los filmes Backyard: El traspatio y La mujer del animal*. *Anclajes*, 24 (3), 7-27.
- Vesalio, André (2004) *De Humanis Corporis* Fábrica, prefacio. *Ar. Médica. Revista de Humanidades*, 1, pp. 96-106. [1543]

CAPÍTULO 2: DECOLONIZAR EL GÉNERO: EL RETO PENDIENTE DE LAS MULTITUDES DEL ABYA YALA¹

SAYAK VALENCIA²

INTRODUCCIÓN

La cuestión que fundamenta este texto es la necesidad de poner en común la idea de decolonizar el género. Ahora bien, ante esta necesidad se abren varias cuestiones: ¿Dónde se originan nuestras versiones actuales sobre el género o los géneros? ¿Qué discursos lo han mediado desde su invención? ¿Por qué se trata de un concepto tan polémico, incómodo y cuestionado? Y finalmente, ¿decolonizar el género es una tarea realmente imprescindible frente a otras prioridades tales como la precariedad y la necropolítica que arrasa a nuestro continente? Estas son sólo algunas cuestiones que surgen en torno

¹Nombre proveniente del pueblo Kuna (Panamá y Colombia) con el que se nombraba antes de la colonización al continente americano. Su significado en lengua Kuna es: *tierra en plena madurez o tierra de sangre viva*.

²Docente e investigadora del Colegio de la Frontera Norte. Poeta, ensayista y exhibicionista performática. Ha dictado conferencias y seminarios sobre Capitalismo Gore, transfeminismos, feminismo chicano, feminismo poscolonial, arte y teoría queer/Cuir en diversas universidades de Europa, Estados Unidos y América Latina.

al género, que como sabemos es un concepto situado y contextual que, sin embargo, articula distintas formas de gobernabilidad sobre nuestros cuerpos y que en los siguientes párrafos intentaré responder.

AMÉRICA Y EL GÉNERO COMO DISPOSITIVOS “INVENTADOS”

El género es la vía misma por la cual tanto hombres como mujeres fueron deshumanizados en el proceso colonial.

María Lugones

En 1958, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman publicó su famoso libro *La Invención de América*, en el cual proponía que el continente americano se inventó –no se descubrió– a partir de las crónicas europeas. Es decir, que la construcción de una narrativa en torno al continente tuvo un efecto performativo (Butler 1990) ya que lo construyó como un territorio político sobre el cual recayeron una serie de fantasías, deseos y aberraciones, pero también de demandas y necesidades europeas. Con esta afirmación O’Gorman rompía diametralmente con el paradigma de interpretación tradicional de la historia occidental que se concibe a sí misma como progresiva y teleológica.

En este trabajo no me detendré en lo argumentado por O’Gorman, sin embargo, retomo su lúcida propuesta sobre la invención de nuestro continente para introducir la idea del feminismo decolonial, especialmente defendida por María Lugones (2008), de que el género también se inventó y que no

sólo se inventó como una forma de jerarquización de los cuerpos sino que se impuso como una forma de gobierno de manera férrea y violenta especialmente sobre los cuerpos de las mujeres, primero en la Europa Medieval y luego fue transferido a nuestros territorios por medio de la colonización.

En sentido estricto, Lugones (2008) comenta que las mujeres colonizadas no teníamos género porque al igual que los varones de las colonias estábamos clasificadas en una escala de valor no humana, es decir, infra-humana. Sin embargo, el perfeccionamiento de las técnicas de control biopolítico (Foucault 2007[1979]) en consonancia con la necropolítica, entendida como una técnica de gobierno ejecutada por medio de la masacre de poblaciones colonizadas (Mbembe, 2011) hicieron que, poco a poco, las mujeres y los hombres racializados también participaran en el contrato sexual de la estructura jerárquica y desigual que construía binariamente el género en occidente.

Es importante destacar que el término género en sí mismo no apareció en occidente hasta finales de los años 50 del siglo XX, más específicamente, fue inventado en 1947 por un psicólogo infantil llamado John Money (1971) que trabajaba en el área de psicología del hospital *John Hopkins*, (ubicado en Baltimore, Maryland, Estados Unidos), quien estaba encargado de trabajar en la reasignación genital de bebés intersexuales y propuso el término *gender role* (*rol de género*) para nombrar el sexo psicológico de estos bebés y dijo que el género podía construirse socialmente.

Menciono a Money por dos razones: 1) porque el género como categoría analítica tanto para el movimiento feminista,³ como para las posiciones esencialistas no feministas —que lo siguen vinculando al cuerpo—, funciona como un dispositivo de modelización binaria de los cuerpos y 2) porque el concepto es parte del discurso científico-técnico-jurídico para gestionar la vida de los individuos sexualizados y prescribir sobre sus cuerpos ciertas *coreografías de género* (Valencia 2016) pactadas socialmente con anterioridad que buscan una justificación biológica (bastante sesgada) para esta diferenciación.⁴

Por tanto, retomo la genealogía del término para visibilizar que, como veremos más adelante, no está separado del proyecto liberal y globalizador que inició con la colonización/invasión de América y que si bien, la historia del género como enclave político durante la colonia hasta nuestros días, no es

³El concepto empezó a usarse dentro de los estudios feministas a mediados de los 70 del siglo XX y fue propuesto por la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, quien en su obra: “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” utilizó por primera la expresión sistema sexo/género y lo definió como “una serie de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”. (Rubin 1984 [1975], p. 97)

⁴Para una discusión amplia sobre los sesgos en los argumentos biologicistas defendidos de manera binaria y conservadora tanto por las feministas trans-excluyentes como por los discursos sexistas del patriarcado científico y de la iglesia sobre el sexo-género, revisar el trabajo de la investigadora de la ciencia transfeminista Lu Ciccía en su libro: “La invención de los sexos: cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y como los feminismos pueden ayudarnos a salir de allí.”

una línea continua, sí presenta características que se siguen reproduciendo cotidianamente en nuestros contextos occidentalizados.

En este punto es necesario comentar que mi reflexión estará salpicada de idas y vueltas en el tiempo, porque busco que se entienda que el género/sexo,⁵ como ya se sabe, no es un elemento inherente a los cuerpos sino una colonización de éstos a nivel micropolítico, que tiene incidencia directa en las coreografías sociales, políticas y económicas de nuestro tiempo pero también para poner de manifiesto que el género fue un enclave decisivo para la implantación y reproducción del régimen de la Modernidad Colonial que impuso y logró introyectar sobre nuestros territorios-cuerpos *la colonialidad del ser* tal como han sido abordados por distintos teóricos decoloniales como: Nelson Maldonado-Torres, Enrique Dussell Aníbal Quijano y d Walter Mignolo, entre otros.

Los términos *colonialidad del ser, del poder y del saber* pertenecen a una serie de categorías enunciadas por distintos integrantes del Grupo Modernidad/Colonialidad, el cual es un referente respecto a la producción de pensamiento crítico en América Latina. Dicho grupo surge a través del intercambio de saberes que se proponen durante distintos coloquios y

⁵Aquí la acomodación de los conceptos de manera contraria a lo propuesto por Rubin, se debe a que siguiendo lo argumentado por Lu Ciccía, ponemos en cuestión la misma idea de sexo no como materialidad sino como un producto del género y sus formas de socialización que dan como resultado la sincronización biológica de los mandatos de género.

seminarios realizados en distintas universidades inglesas, estadounidenses y latinoamericanas, en los cuales se encontraron perspectivas coincidentes en torno a crear un espacio de reflexión para producir pensamiento latinoamericano y así abonar a la discusión del poscolonialismo, el cual estaba hasta la primera década del siglo XXI, protagonizado por las reflexiones de autores poscoloniales provenientes de la antiguas colonias inglesas y francesas en Asia, Medio Oriente y Oceanía como por ejemplo: Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak, por mencionar algunos.

Curiosamente, tanto en la historia de la conformación del grupo y su período de mayor actividad (1998-2008), aparecen reiteradamente los nombres de sus miembros varones, por ejemplo, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussell, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado Torres y muy escasamente los nombres de sus miembros mujeres: María Lugones, Catherine Walsh y Zulma Palermo.

Lo cual no es cuestión baladí, pues nos servirá de ejemplo de las propias críticas que ha habido al interior de dicho movimiento por reproducir dentro de sus teorizaciones una crítica de corte masculinista en las cuales se omite el análisis del género, cuestión que María Lugones denomina *la colonialidad del género* (Lugones 2008).

A este respecto María Lugones hace una importante y oportuna crítica a los varones decolonialistas, en especial a Aníbal Quijano, quien pondera el concepto de raza como el eje analítico de su trabajo para el análisis de la colonialidad del

poder, si bien Lugones concuerda con la lectura de Quijano sobre la raza como “ficción poderosa”, añade: “La raza no es ni más mítica, ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas” (Lugones 2008, p. 95).

En este sentido, el término ficción no significa que ambos conceptos no sean reales, sino que son prescripciones discursivas que se materializan a través de distintas directrices como el género, la sexualidad, la clase y la raza que son a su vez administradas por las instituciones sociales como la familia, la iglesia, la escuela, etcétera y que tienen consecuencias materiales en la realidad concreta.

El análisis de Lugones nos muestra que si bien, tanto Quijano como otros decolonialistas reconocen al sujeto de la matriz colonial como blanco y masculino, no analizan de forma crítica que éste sea también heterosexual, es decir, pasan por alto la cuestión del género y la sexualidad, flexibilizando sus críticas cuando se trata de analizar el género como enclave medular que se intersecciona con la raza y la (hetero)sexualidad que posibilitó el avance colonial. Es decir, los críticos de la decolonialidad se muestran laxos discursivamente con las imposiciones de género y de la heteronorma. Justamente, por este tipo de contradicciones dentro de los movimientos de liberación y crítica radical es necesario remarcar que no pueden segmentarse las luchas, es decir, que la crítica para decolonizar el género es tan necesaria como la crítica sobre la colonialidad del ser, del poder y del saber.

María Lugones lo sabe bien e incita a un acto de auto-reflexión encarnada, es decir, propiciar un desprendimiento de lo androcéntrico desde la academia latinoamericana decolonial, a fin de realizar abordajes más complejos, porque si no lo hacemos, estaremos entrando de nuevo en la heurística de la repetición de *la colonialidad del ser, del poder y del saber* que intentamos desmantelar.

LA INVENCIÓN DEL GÉNERO EN LA MODERNIDAD COLONIAL

Según lo propuesto por la escuela decolonial latinoamericana (Quijano, Lugones, Dussel, Palermo, Walsh, etc.), la primera fase de la Modernidad Colonial, va de los siglos XV al XVII y se caracteriza por el apogeo de los imperios español y portugués y su auge económico gracias al saqueo de sus colonias americanas.

La segunda Modernidad abarca del siglo XVI-II al XIX y se caracteriza por la instauración del modelo francés de democracia y del modelo económico industrial liberal, de factura inglesa, que sentaría las bases para el capitalismo en su versión fordista (que durará aproximadamente hasta los años 70 del siglo XX en occidente).

Esta segunda modernidad puede entenderse como un período que inaugura una reconfiguración de los procesos coloniales a través de lo que la politóloga hondureña Breny Mendoza denomina *la colonialidad de la democracia liberal* (Mendoza 2014, p. 82) y que será medular para sentar las bases de las retóricas democráticas sobre las que se basarán las

guerras de independencia de nuestros países y que dará sentido y discurso también a los posteriores imperialismos como el estadounidense.

En este sentido, podemos decir que el imperialismo de los Estados Unidos de Norteamérica se catapultó a la cima tras su triunfo en la Segunda Guerra Mundial, a favor de la “Libertad” y desarrolló un modelo económico neoliberal/neocolonial de gestión del territorio y las poblaciones a través del solapamiento de los regímenes necropolítico (Mbembe 2011), biopolítico (Foucault 2007[1979]) y psicopolítico (Han 2014).

Ahora bien, he puesto este breve contexto histórico y geopolítico para situar nuestra discusión en torno a la invención y transformación del género en los tres períodos.

En el primer periodo, sobre todo en el siglo XVI podríamos hablar de un momento pre-género, pues al inicio de la colonización se debatía firmemente si los pobladores nativos de América tenían alma y, por tanto, eran humanos.

Recordemos la Junta de Valladolid y la famosa controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé De las Casas llevada a cabo entre 1550-1551, en la cual finalmente se decidió que los pobladores de las colonias no éramos humanos.

Por ello, durante un corto período, el género moderno colonial, para diferenciar los sexos,⁶ no

⁶Es necesario aclarar que el sexo aquí no se entiende como un marcado biológico de diferenciación genital sino como un marcador biopolítico que organiza la lectura de cierta genitalidad dentro de un marco cis-normativo y heterosexual reproductivista.

existía, ya que ambos sexos fueron destinados a ser parte del reino de la naturaleza y sus bestias, lo cual permitió a los colonizadores explotar y masacrar a las poblaciones autóctonas sin entrar en conflicto con sus preceptos morales-religiosos.

Sin embargo, la implantación del sexo-género como categoría de dominación se implantó rápidamente pues a su llegada “los colonizadores trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres.” (Federici 2010, p. 305).

Creencias que implantaron coreografías sociales vinculadas a la dominación masculina (Bourdieu 2000) que ayudarían a la perpetuación de su poder sobre las poblaciones nativas, entendiendo aquí el género como una *ficción teórica* (Spivak, 2010) que permitió justificar un proyecto de acción política que inventó una narrativa/ficción que establece las políticas identitarias en torno a los cuerpos sexuados que el poder, a través del discurso teológico-conquistador, agrupó bajo la categoría de “mujeres”.⁷

⁷Desde la perspectiva transfeminista entiendo la categoría mujeres como aquellos sujetos que ha sido oprimidos y explotados históricamente y que han devenido minoritarios por la coacción y la violencia patriarcal ejercida sobre sus cuerpos, pero esta violencia no está vinculada exclusivamente a sus genitales sino a una forma de gobierno necro-patriarcal (Valencia, 2019), que hace de la violencia y el exterminio una forma de control y dominio de un género sobre el otro. Más específicamente las mujeres como una clase política más allá de una genitalidad determinada.

En este sentido, la socióloga nigeriana Oye-ronke Oyewúmi habla de la invención de “las mujeres” africanas en el periodo colonial:

La emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordina al hombre en todo tipo de situación, resultó en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de las “mujeres” como categoría. (Oyewúmi 1997, citado en Lugones 2008, p. 88)

Lo propuesto por Oyewúmi, aunque sumamente revelador en su propuesta, ha sido puesto en perspectiva y se ha limitado su esfuerzo generalizador respecto a la invención de “las mujeres” en el período colonial. En algunos estudios de feministas comunitarias como Julieta Paredes y antropólogas como Rita Segato ha encontrado la coexistencia de patriarcados de baja intensidad con sociedades en donde lo femenino y lo materno también tenían relevancia. Sin embargo, las intensificaciones de los patriarcados de baja intensidad precedentes a la colonización se intensificaron a través del contacto con los colonizadores, fenómeno que Julieta Paredes denomina como *el doble entronque patriarcal* (Paredes 2013, p. 71). En este sentido, Segato, expone la existencia del género en los pueblos originarios pre-intrusión colonial:

Cuando la modernidad colonial se aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y reorganiza desde adentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un mundo regido por normas diferentes. [L]as nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Esta cruz es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden súper-jerárquico, debido a los factores que examinaré enseguida: la súper-inflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, con la administración de lo blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la súper-inflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y la privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado. (Segato 2015, p. 83-84)

En este orden de ideas, el género actuó desde su implantación con la matriz colonial como variable de clasificación jerárquica y división de las poblaciones y, a su vez, se desplegó como artefacto de des-

movilización entre los hombres y las mujeres, pues al igual que la raza y sus clasificaciones, desvaneció solidaridades y resistencias que podrían haber representado contraofensivas efectivas ante el dominio colonial.⁸

Esta ruptura de solidaridades se dio gracias a la imposición del contrato sexual europeo, que dos siglos antes había iniciado la domesticación de las mujeres en Europa y había cristalizado en el feminicidio exacerbado del siglo XV que conocemos como “La caza de brujas” (Federici, 2010). La cooptación de los varones colonizados como forma de dividir solidaridades se concretó a través de un pacto patriarcal inter-razas, inter-clases y transgeneracional en detrimento de las mujeres y de una liberación común.

En el pacto del *entronque patriarcal*, las mujeres racializadas de las colonias fueron propuestas como *bienes comunes* por medio del contrato (hetero)sexual y quedaron al servicio de los varones. O como lo explica Silvia Federici en su libro *Calibán y la Bruja*: “las mujeres que no habían sido privatizadas por los varones burgueses, serían el bien común para los trabajadores hombres en sustitución por sus tierras” (Federici 2010).

⁸En este sentido la historiadora feminista Silvia Federici nos habla de una resistencia activa de las mujeres de los territorios coloniales, un ejemplo de esto es el movimiento Taki Ongoy, nacido en Perú alrededor de 1560, contra el colonialismo europeo y a favor de una alianza pan-andina de los dioses locales (huacas) para poner fin a la colonización. (Federici 2010, p. 305-306).

El pacto de la construcción del género traído por los colonizadores y realizado entre éstos y los varones de las colonias, estipulaba que las mujeres debían servir a dos amos. Por un lado, a los colonizadores y por el otro, a los varones de sus familias: esposos, padres o hermanos y este privilegio de dominio de los varones colonizados sobre las mujeres y sus cuerpos eran el único bien común que se les permitía tener.

Es decir, la invención de las coreografías del género (no de su nomenclatura que sería posterior como ya he apuntado) conferido a nuestros cuerpos de “mujeres”⁹ nos introdujo en la dicotomía diferenciada de relaciones de poder y de propiedad, con la cual se permitió y legitimó el acceso indiscriminado a nuestros cuerpos para su uso, disfrute y explotación por parte de los varones blancos y también de los racializados.

⁹Para una comprensión de la organización diferencial de género en términos raciales es imprescindible entender los rasgos históricamente construidos y geopolíticamente situados del sistema moderno colonial de género fundado en el dimorfismo biológico (XX y XY) y la organización heteropatriarcal de las relaciones sociales y entender también que la división sexual no es biológica sino construida, ya que el paisaje cromosómico de los cuerpos es singular, es decir, desde la misma biología no podría pensarse que existen dos cuerpos iguales a los cuales denominar mujeres u hombres. Como afirma la bióloga feminista Donna Haraway, el sexo es una ficción política, ya que: “No hay nada acerca de ser hembra que una naturalmente a las mujeres. Ni siquiera existe tal estado como el ‘ser’ hembra, que de por sí es una categoría altamente compleja construida con discursos científicos sexuales debatibles” (Haraway 1991, p. 155).

Así este pacto patriarcal abonó al desarrollo del régimen imperial colonial y posteriormente, durante la segunda Modernidad con la invención de las categorías de heterosexualidad y homosexualidad como ordenes contrapuestos, benefició al asentamiento del capitalismo y la conformación de la Nación Heterosexual (Curiel, 2013).

La invención del género y su desplazamiento unidireccional hacia “las mujeres” (entendidas como una clase política más allá de una genitalidad determinada) pueden entenderse como una suerte *ficción política viva* (Preciado, 2014) cuyos cuerpos y funciones se emparentaban a: 1) la fuerza de trabajo productivo y reproductivo no pagado y 2) al sostenimiento del orden de género occidental y su supremacía heteropatriarcal. Sin embargo, es necesario revisar que no sólo la feminidad ha sido una ficción política viva, sino que dentro del régimen dualista la masculinidad también lo es.

En el caso de la feminidad, la ficción política en torno a ella la ha construido como subalterna mientras la masculinidad ha sido entronizada de manera performativa. Esto es se han utilizado todos los recursos religiosos, políticos, sociales y económicos del mundo occidental conocido para ensalzar un tipo la masculinidad, relacionada con el uso desinhibido del espacio público, la heterosexualidad, la administración de las instituciones y el dominio de las técnicas de violencia como parte de su axiología.

A través de la historia occidental y por medio de discursos religiosos, políticos, sociales, económicos, se han construido figuras masculinas como

encarnaciones del poder, del saber y del hacer, las cuales han pasado de un discurso religioso, o de una teopolítica (Dussel/Grosfoguel) a una egopolítica (Grosfoguel), donde el poder ha sido transferido patriarcalmente de varón en varón. Evidentemente la masculinidad es plural en su encarnación de los valores asignados social y situadamente. Sin embargo, la que nos ocupa aquí se emparenta con un proyecto de modernidad colonialidad donde se preconiza la figura del conquistador viril, blanco, cisheterosexual, desafiante y valiente.

El poder encarnado por figuras como Dios, el soberano y, a partir de la revolución francesa, el ciudadano: varón ilustrado conquistador que ha ocupado los espacios de poder y que en nuestros días sería representado por las figuras de autoridad de nuestros contextos. Así, la figura del presidente de los Estados-Nación o de los políticos en general serían la cristalización de la masculinidad dominante y que en nuestros días se desplaza hacia la figura el *businessman* o empresario transnacional.

Ahora bien, este recorrido histórico resulta necesario para entender que decolonizar el género no es sólo necesario, sino vital para contravenir la necropolítica (Mbembe 2011) que cristaliza cotidianamente en nuestros cuerpos generizados a través del (trans)femicidio y de distintos tipos de violencias machistas.

En este sentido, la masculinidad como cartografía política se dedica a la administración y expansión de la racionalidad sexopolítica de occidente, que a través del despliegue de ciertas coreografías

de género refuerzan el binarismo, pero también esconde los dividendos patriarcales que les son otorgados a los varones por su condición de género.

En este punto, es preciso apuntar que la noción de masculinidad es una ficción política y en este sentido es una categoría de género que se ha producido, histórica, económica y culturalmente, en muchas ocasiones en detrimento o en directa oposición de la feminidad (Badinter 1993). Sin embargo, para poder decolonizar los géneros es necesario tener en cuenta que la Masculinidad es la piedra angular de la racionalidad político-sexual de occidente desplegada en su geopolítica y extendida en sus territorios ex-coloniales.

Ahora bien, la masculinidad como *ficción política viva* (Preciado 2014) entendida como modelo de auto-percepción, identificación y legitimación para los varones, se extiende según Paul. B. Preciado, siguiendo a Foucault y su historia de la sexualidad, a través del régimen soberano, quien dentro de sus potestades detenta el poder de dar la muerte, es decir, poner en práctica la necropolítica.

El régimen soberano puede verse como una metáfora de las potestades de la masculinidad en el proyecto de las democracias liberales (inspiradas en la revolución francesa) porque la figura del rey como gran detentador de poder se desplaza en lo micropolítico a los cuerpos individuales de los varones, puesto que el modelo soberano, como modelo de poder, es usado por el discurso iluminista para dar continuidad al proyecto patriarcal, aun después de la caída del Antiguo Régimen.

Fundamentalmente, en este desplazamiento, el privilegio otorgado por el patriarcado a la figura-cuerpo del varón individual (como micro soberano de las poblaciones que estén a su cargo) es el de dar la muerte (Preciado 2014).

Así los varones tienen entre sus privilegios de género el uso de las técnicas de la necropolítica: manejo y uso de la violencia como técnica fundamental de gobierno. Es decir, el varón (blanco, heterosexual y europeo o sus variaciones localizadas en las excolonias en diferentes versiones racializadas) como ficción política viva es “soberano” en tanto que tiene el monopolio de las técnicas de la muerte para gobernar sobre el género, la clase, la raza, la disidencia sexual y la diversidad funcional.

Así este trasvase hacia la necromasculinidad que es a su vez la piedra angular de las sociedades herederas de la revolución francesa que producen ciudadanos a través de implementación de ciertos modelos de subjetivación, donde la masculinidad blanca, europea, heterosexual y de clase media es encarnada por el *pater familias* y se concibe a sí misma como la legítima, imponiendo un modelo de identificación y certificación de la masculinidad que podría entenderse como hegemónico (Connell 2010) y que será implantado como modelo aspiracional para los varones en occidente y en los países colonizados por éste.

Es cierto, que los modelos de masculinidad cambian con el tiempo y el contexto y que el deseo de incorporación de los varones al modelo hegemónico, con variaciones locales, no es una elección

100% libre, sino que depende de relaciones de jerarquía y exclusión. Sin embargo, para pensar las masculinidades locales debemos hacerlo en su relación con *un orden de género mundial* del cual Connell dice:

La estructura de relaciones, a escala mundial, conecta los regímenes de género de las instituciones con los órdenes de género de las sociedades locales. El orden de género es un aspecto de la sociedad mayor: la sociedad global, cuya creación es en sí misma un espacio de debate complejo. [...] Las relaciones que constituyen el orden de género mundial son principalmente de dos tipos. La conquista imperial, el neocolonialismo y los sistemas de poder mundiales actuales –la inversión, el comercio y la comunicación– han puesto a diversas sociedades en contacto unas con otras. En consecuencia, los órdenes de género de estas sociedades también se han relacionado. En el caso de América Latina, región en donde la conquista y ocupación europeas se dieron por primera vez a gran escala, la interacción ocurrió a lo largos de cinco siglos, y los resultados han sido síntesis culturales profundas.

Con frecuencia, tal interacción se ha manifestado como un proceso violento y desgarrador. Los arreglos locales del género se han reconfigurado debido a la conquista y explotación sexual, a las epidemias importadas, la intervención de los misioneros, la esclavitud, el trabajo por contrato, la migración y la formación de nuevos asentamien-

tos. [...] los modelos de género que resultan de estas interacciones pueden considerarse como el primer nivel del orden de género global. Se trata de modelos locales, aunque en ellos puede verse el sello de las fuerzas que forman a la sociedad global. [...] El segundo tipo de relaciones que constituyen el orden de género mundial es la creación de otros ámbitos que trascienden los países y las regiones individuales, al parecer los más importantes son: las corporaciones transnacionales y multinacionales, el Estado Internacional, los medios internacionales de comunicación, los mercados globales.

El resultado neto de estos dos tipos de relaciones es un orden de género global que se construye a partir de una serie de relaciones de género turbulentas, muy inequitativas y parcialmente integradas; sin embargo, el alcance global de las mismas tiene efectos muy diversos en las distintas regiones. (Connell 2006, p. 188-191)

Como vemos este *orden de género global* es una forma de continuación de la *colonialidad del género* y su mutua constitución con la *colonialidad del poder*. Por ello es importante hablar de la masculinidad como *ficción política viva* puesto que es la figura central de las democracias liberales en un principio y neoliberales en la actualidad. Las cuales conciben al varón como sujeto liberal, heroico, individual y que, al separarse tajantemente de las mujeres, se le otorgan como privilegio, y carnada, la concesión de derechos individuales frente al derecho colectivo.

Esto nos da noticia de la necesidad de decolonizar el género al visitar la idea de pacto social fundada en una masculinidad necropolítica y por tanto, decolonizar el género implica también una desnecropolitización del mismo.

La masculinidad necropolítica como *ficción política viva* es, entonces, la más enraizada en occidente, la más compleja de desarticular, de deshacer, de deconstruir, porque cualquier crítica contra ella es tomada por los varones individuales como una crítica a su yo.

Este modelo de género, implantado como régimen psicopolítico (entendido como una forma de gobierno de las emociones, con el cual se busca la conquista de la psique para modelizar la subjetividad, ha logrado el disciplinamiento y la obediencia acrítica¹⁰ de muchos cuerpos que se auto-identifican como varones. A través de su adscripción silenciosa a estos ideales biopolíticos, fundados en argumentos “naturalistas”, han fortalecido la conservación del patriarcado como régimen meta-estable (Amorós 2005) y han eliminado del mapa discursivo la posibilidad de una autocrítica profunda.

¹⁰Las mujeres también vivimos en un régimen que demanda obediencia de género y cuyo desacato tiene consecuencias políticas, económicas, sociales y en muchos casos un costo tan alto como pagar con nuestras vidas. Sin embargo, los movimientos feministas entendidos como: “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado contra el patriarcado que la oprime.” (Paredes 2013, p. 76) han realizado críticas profundas al sistema patriarcal y su dominación de género.

Incluso en las últimas décadas que se han venido elaborando estudios sobre masculinidades, es muy difícil que éstos, salvo honrosas excepciones, cuestionen a fondo las relaciones de poder y privilegio que los varones mantienen con las mujeres y con otras poblaciones que se consideran minoritarias por cuestiones de raza, clase, disidencia sexual, nacionalidad o diversidad funcional.¹¹

Esto se repite en la mayoría de varones que forman el grupo de teóricos decoloniales (ver al respecto las acertadas críticas hechas a Quijano por María Lugones (2008, 2010) y a Quijano y Dussel por Breny Mendoza (2014 [2010])

Por ello, la masculinidad necropolítica puede ser entendida, dentro de nuestro marco de análisis, como un dispositivo de implementación y conser-

¹¹Diversidad funcional es el término que han elegido las personas con capacidades diferentes para auto designarse. Algunos de estos colectivos consideran que ser etiquetados como discapacitados implica la imposición de una narrativa capacitista para menospreciar los cuerpos que por cuestiones de diversidad motriz, psíquica o de cualquier otro tipo, no se adaptan al régimen de producción y reproducción del orden social hegemónico. En el caso del Estado Español, existen grupos como el Foro por la Vida Independiente que además de auto-designarse como diversos funcionales están luchando por el derecho de reconocimiento de sus necesidades de subsistencia sino también por otro tipo de necesidades como las del reconocimiento de sus sexualidades. En el caso de México, la nomenclatura no está muy extendida y algunos miembros de la comunidad diversa funcional aún optan por auto designarse como discapacitados a fin de poder tener una interlocución válida con el Estado y sus leyes para ser incluidos como sujetos de derecho.

vación de un proyecto patriarcal de la Modernidad/Colonialidad y de la (hetero)nación que en su transformación se liga a la economía capitalista y cuyas consecuencias más evidentes en el contexto contemporáneo son la feminización del trabajo y de la pobreza, la explotación sexual y el feminicidio extendiéndose cotidianamente por todo el continente.

En este sentido, como hemos revisado nuestra herencia de género introducida por la colonización e introyectada y actualizada constantemente por cada unx de nosotrxs, está fundada en un régimen de dominación sexista, racista, clasista y capacitista¹² lo cual hace que la decolonización de los géneros sea una tarea crucial e interseccional para construir otros modos de relación más equitativos.

Desde mi perspectiva es necesario rescatar esta genealogía de las ficciones políticas coloniales que encarnan narrativas y construyen cuerpos porque lejos de estar en desuso, son los parámetros que dan sustento a los Estados de Bienestar Modernos y contemporáneos y sus distintas patologizaciones y exclusiones de los cuerpos.

¹²“El capacitismo es la creencia de que algunas capacidades son intrínsecamente más valiosas, y que quienes las poseen son mejores que el resto; que existen cuerpos capacitados y otros no, unos tienen discapacidad o diversidad funcional y otros carecen de ellas, siendo ésta una división nítida. (Toboso y Guzmán 2010). El capacitismo está conformado por una noción medicalizada del “cuerpo normal” y un patrón de belleza normativa que es central para la sociedad capitalista, basada en la heterosexualidad obligatoria y los valores occidentales de lo aceptable, incluyendo nociones racistas o de clase sobre el cuerpo racializado.” (Platero 2013, p. 212)

No olvidemos que dichos Estados (sobre de los nortes anglo-europeos) son herederos de los Estados coloniales y que su bienestar y riqueza están fundadas sobre la sangre de las poblaciones colonizadas y desposeídas y también es necesario no perder de vista que el expolio de nuestros territorios sigue siendo un elemento indispensable para el capitalismo neoliberal, que hoy conocemos con su cara más descarnada a través del capitalismo gore (Valencia 2010).

Desde los feminismos necesitamos visibilizar y adoptar una perspectiva interseccional en donde la clase, la raza, el género, la sexualidad y el capacitismo sigan siendo reconocidas como enclaves importantes e inseparables de la *matriz colonial del poder* (Quijano). Esto porque en la actualidad vivimos en una especie de retro-presente que nos muestra de manera muy nítida que en nuestros días los procesos de re-feudalización y neo-colonialismo del mundo-sur se intensifican y están lejos de desaparecer, más aún cuando los discursos libertarios en torno al género y la sexualidad están siendo expropiados por posiciones neoconservadoras detentadas por algunas autodenominadas feministas trans-excluyentes.

Por ello, la tarea de descolonizar el género pasa por desobedecer a nuestra programación de género colonial y también desengancharnos de nuestros colonialismo interiorizado, todo al mismo tiempo, en una lucha conjunta, no priorizando una por encima de las demás, pues toda segmentación de luchas las debilita y termina privilegiando un objetivo sobre los otros, eliminando la posibilidad

de construir verdaderos proyectos comunes que se reflejen en un mejoramiento de las condiciones no sólo materiales sino emocionales y existenciales de las poblaciones del sur g-local.

Decolonizarnos es construir en conjunto el derecho a disentir de los mandatos impuestos sobre nuestros cuerpos bajo un imago de género, que ésta instaurado en unos regímenes del patriarcado colonial-neoliberal y necropolítico, el cual actualizamos y continuamos a través de nuestras prácticas cotidianas que naturalizan el racismo, el endoracismo, el sexismo, la LGTTTTBIQ-fobia, la misoginia, el capacitismo, la transfobia así como la cultura de la violencia, de la violación y del (trans)feminicidio.

En este punto, la pregunta es: ¿para qué analizamos estas estructuras? Para despatriarcalizar, decolonizar, desnecropolitizar el género, la raza, la clase, la sexualidad y transformar nuestras vidas en valiosas y vivibles, a través de la toma de conciencia de que nuestras necesidades son interdependientes.

Necesitamos deshacer el género, es decir, decolonizarlo como marcador de la opresión y proponer otras formas de lucha conjunta. Sin embargo, esta revisión no es solamente teórica o discursiva, no se trata de que el proceso decolonizar se quede sólo en política pública sino en la implicación colectiva para revisar nuestros pequeños privilegios de género (como cis-varones y cis-mujeres) y soportarlos con las imposiciones y obediencias que éstos demandan sobre nuestros cuerpos y nuestras relaciones con y entre nosotros y con el mundo.

Decolonizar los géneros implica desafiar el mandato que despolitiza y naturaliza la diferencia colonial y la colonialidad del género y sumarnos a la desobediencia de manera colectiva desde una geo-corpo-política del sur g-local para abonar a la sostenibilidad de la vida.

El contrato sexual y de supeditación racial firmado por el pacto entre varones con la colonialidad, que otorgaba ciertos privilegios económicos, de tránsito y de género se vuelve cada vez más insostenible, porque el panorama de precariedad material y existencial, ya no se limita sólo a las mujeres, sino que ahora está distribuida entre ambos géneros. Por ello, habrá que romper el contrato en dos sentidos: tanto con el opresor como con quienes oprimimos.

El momento actual representa un punto de múltiples crisis, en las cuales la masculinidad hegemónica como proyecto necropolítico debe ser puesta en cuestión porque su poder avasallante no se limita a una relación jerárquica con las mujeres, sino que atraviesa como proyecto de dominación a todos los ámbitos de la vida vinculados con el extractivismo y la explotación despiadada de la naturaleza.

La revolución decolonial debe impulsar también otras revoluciones al interior del movimiento, por ello, puede impulsar a los varones, en alianzas con los transfeminismos,¹³ a deshabilitar la masculi-

¹³El transfeminismo, como herramienta epistemológica, no se desliga del feminismo ni se propone como la superación de éste sino como una red que es capaz de abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad y del devenir minoritario que no habían

nidad necropolítica como régimen de socialización, privilegio y prestigio.

La verdadera revolución masculinista se sitúa entonces en la posibilidad de abandonar la masculinidad colonial y necropolítica, como eje vertebrador de la identidad de los varones y proponer otros modelos de identificación no jerárquicos ni excluyentes donde las singularidades (no identidades individuales) tengan lugar para desarrollarse.

Para decolonizarnos efectivamente tenemos que tomar conciencia de que el uso político que ha hecho el patriarcado del enfrentamiento entre hombres y mujeres ha perpetuado al capitalismo y nos ha impedido hacer alianzas que nos liberen efectivamente de éste y su poder neocolonial.

No debemos olvidar tampoco que decolonizar el género es también deshabitar la colonialidad de la democracia. En este sentido, resulta fundamental rescatar las palabras de Rita Segato:

El polo modernizador estatal de la República, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizado e intervencionista, debilita las autonomías,

sido considerados de manera directa por el feminismo blanco e institucional. O más específicamente, la lucha del transfeminismo a favor de la repolitización de los movimientos feministas g-locales, en contraofensiva al discurso gubernamental y de las ONG's en cuyo proyecto de desactivación política ha incluido para sus fines la estandarización del lenguaje de los feminismos y en contraofensiva al feminismo institucional, heterocentrado y racista que ha decidido seguir las reglas de las democracias neoliberales bajo la promesa de representatividad y la paridad.

irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no blancos al estrés y a la emasculación. (Segato 2015, p. 73-74).

Descolonizar el género implica, entonces abandonar como ejes rectores las ideas ingenuas y casi mesiánicas de “democracia” y “ciudadanía” como una especie de panacea incuestionable. Lo que quiero decir, es que, al participar activamente de esas ficciones políticas, alimentamos y distribuimos sus ideales con cada acto de sexismo, machismo, racismo, LGTBIQfobia, capacitismo que realizamos. Pero, como hemos visto, los colonizados, por haber devenido minoritarios no somos ciudadanos¹⁴, si acaso algunos de los hombres y mujeres (criollos,

¹⁴Un punto que se abre a este respecto es la revisión de la condición de humanidad como ficción política en la cual, como hemos revisado en los primeros párrafos, los habitantes de los países colonizados eran/son considerados infra-humanos, lo cual da pie también para hacer una lectura crítica de los ideales del humanismo como ficción política, punto sobre el cual no abundaré en este texto pero que es necesario mencionar porque deshabitar la ficción política de lo humano nos lleva a pensar de manera más holística respecto a las alianzas interespecies que podemos realizar, donde nos reconozcamos como parte de las especies animales y de la naturaleza y busquemos sostener la vida también desde un equilibrio dinámico con el medio ambiente, abandonando la soberbia y superioridad en la que se basa el humanismo.

mestizos blancos o económicamente pudientes) de nuestros territorios acceden al ejercicio de una ciudadanía (in)completa.

Ya que no somos ciudadanxs (y que en realidad nunca lo hemos sido de manera sustantiva) y que la ciudadanía nos vincula con el sostenimiento de un tinglado de explotación y opresión, se abre la posibilidad de disentir, de dinamitar, de dar la espalda a esa estructura del ser y de organización del mundo. Es decir, dada nuestra probada des/ciudadanización y nuestras precarias democracias, nuestra labor sería desengancharnos del pacto colonial y neoliberal de las democracias fallidas, elaborando en cambio un trabajo de rebelión cotidiana que se respalde en proyectos interseccionales que deshabiliten y deshabiliten los proyectos neoliberales disfrazados de Estados y Naciones.

Por tanto, habrá que recuperar otras formas de hacer la vida vivible y sostener nuestros mundos fuera de los marcos de las retóricas del Mercado-Nación neoliberal.

Evidentemente, el trabajo que me inspira y que pienso que puede volverse posible es el proyecto de comunalidad emprendido hace más de 20 años por las comunidades zapatistas, quienes se han preocupado ya, aunque no sin fricciones, de empezar a despatriarcalizar su movimiento y de alguna manera decolonizar el género.

Así, la búsqueda de las feministas de los pueblos originarios de un pasado pre-colonial sin género no obedece a una glorificación de ese pasado, *per se*, sino a la necesidad de crear una ruptura con el

locus colonial que impuso el sistema de género binario y destructivo, para así, a través de la reinvencción de otras tradiciones (antiguas y nuevas) como herramientas de ruptura y superación con el pasado y del retro-presente colonial y su programa de segmentación de lo común.

En estas agendas de los feminismos latinoamericanos decolonizar el género es una tarea en construcción que tiene ya varias décadas, es decir hay ya un camino andado, ahora la invitación es para los varones del Abya Yala, quienes tienen dicha tarea pendiente para lograr en común un proyecto de vida sostenible.

La sostenibilidad de la vida, implica también una revisión de nuestras prácticas sociales, relaciones afectivas, pero además implica pasar por el filtro de la decolonización nuestras subjetividades capitalísticas¹⁵ que implicarán a su vez un mayor compromiso con la ecología, con la distribución de las tareas de cuidados y con cambiar, por supuesto, nuestras prácticas de producción y consumo.

CONCLUSIONES

Finalmente podemos apuntar que la decolonización de género implicará, además una revisión intensiva del concepto de identidad, trabajar más con la no-

¹⁵Se entiende por subjetividad capitalística a aquella producida dentro de los marcos del capitalismo global, “filtrada por la conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo.” (Guattari y Rolnik 2006, p. 41).

ción activa de identificación y participación dentro de nuestras comunidades en la creación de una subjetividad colectiva no necropolítica.

Frente al esencialismo de la identidad de género, que en los discursos conservadores se busca supeditar exclusivamente al cuerpo sexuado, es importante decir que teniendo en cuenta las trayectorias vitales y los desplazamientos, muchas veces forzados por la precariedad de las condiciones materiales, que hacen que una parte importante de la población de América (sobre todo del sur/centro y de la parte pobre del norte-, a los centros de poder económico neocolonial) es necesario expresar que nuestras comunidades se pueden construir de manera transnacional (y transfeminista) en las cuales no será necesario tener una genitalidad determinada, ni territorio mítico al cual volver, ni la evidencia anterior de una cultura sin patriarcado, pues en estos momentos lo crucial es romper con la que tenemos.

Para decolonizarnos integralmente habrá que sumar esfuerzos para decolonizar los géneros y emprender la aventura de fundar/inventar nuevas prácticas que nos acompañen en la construcción de un nuevo horizonte de relaciones que respeten la interdependencia entre las multitudes de cuerpos, las espiritualidades y los recursos del planeta que conforman el Abya Yala.

BIBLIOGRAFÍA

- Badinter, E., 1993, *XY. La identidad masculina*. Madrid, Alianza Editorial.
- Bourdieu, P., 2000, *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- Butler, J., 1990, *Gender Trouble and the Subversion of Identity*, New York, London, Routledge.
- Ciccía, L., 2022, *La invención de los sexos: cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y como los feminismos pueden ayudarnos a salir de allí*, Argentina, Siglo XXI.
- Connell, R., 2010, *Masculinidades*, México, PUEG/UNAM.
- 2006, “Desarrollo, globalización y masculinidades”, en Careaga, G. y S. Cruz Sierra (coords), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, PUEG/UNAM, pp. 185-2010.
- Curiel, O., 2013, *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica/ En la frontera. Lu.
- Federici, S., 2010, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Foucault, M., 2007 [1979], *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guattari, F. y S. Rolnik, 2006, *Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños.

- Han, B., 2014, *Psicopolítica*, Herder, México.
- Haraway, D., 1991, "A cyborg manifiesto: science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- Lugones, M., 2008, *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, Julio-Diciembre, www.redalyc.org.
- Mbembe, A., 2011, *Necropolítica*, Barcelona, Melusina.
- Mendoza, B., 2014, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder.
- Money, J., 1971, "Sex reassignment therapy in gender identity disorders", *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice*, Vol 8, Núm 4, pp. 197-210.
- O'Gorman, E., 2006 [1958], *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Oyewúmi, O., 1997, *The invention of women. Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, J., 2013, *Hilando fino desde el Feminismo Comunitario*, México, Cooperativa El Rebozo/ Zapateándole/ Lente Flotante/ En cortito que's pa'largo y AliFem AC.
- Preciado, B., 2014, "Beatriz Preciado en conversación con Marianne Ponsford", *HAY festival*, marzo 17, [Archivo de video], <https://www.youtube.com/watch?v=4o13sesqsJo>

- Platero, R., 2013, “Una mirada crítica sobre la sexualidad y la diversidad funcional: aportaciones artísticas intelectuales y activistas desde las minorías tullidas (crip)”, en M. Solá y E. Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Navarra, Txalaparta, pp. 211-223.
- Rubin, G. 1986 [1975], “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, Vol. VIII, Núm. 30, México.
- Segato, L. R., 2015, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Argentina, Prometeo Libros.
- Spivak, G., 2010, *Critica a la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid, AKAL.
- Valencia, S., 2010, *Capitalismo Gore*. Barcelona, Melusina.
- , 2016, “Estado, narcocultura y coreografías sociales del género en México”, *Letras Femeninas*, 42(1), 22-36, <https://www.jstor.org/stable/10.14321/letrfeme.42.1.0022>

CAPÍTULO 3: TRANSFEMINISMO, ONTOPOLÍTICA Y COLONIALIDAD.

SIOBHAN GUERRERO MC MANUS¹

The body is always more than one but less than many.

Annemarie Mol

INTRODUCCIÓN

En este ensayo, mi objetivo es entrelazar las herramientas teóricas provenientes de la historia de la ciencia y del análisis de la política ontológica u ontopolítica —término proveniente de los estudios sociales de la ciencia— con las preocupaciones y los intereses propios del transfeminismo y del pensamiento de(s)colonial latinoamericano. En términos generales, este escrito surge del reconocimiento de la relevancia que tiene una reflexión de naturaleza de(s)colonial para el transfeminismo, especialmente en el contexto político actual marcado por el fortalecimiento de movimientos anti-género y anti-trans. Estos movimientos insisten en afirmar que el cuerpo *trans* es una novedad sin precedentes históricos y que su surgimiento es, en todo caso, un efecto de un desarrollo tecnológico que permite intervenciones corporales cuya legitimidad está en cuestión.

¹Doctora y Maestra en Filosofía de la Ciencia por la UNAM y Licenciada en Biología por la UNAM. Investigadora Titular B, T. C., CEIICH-UNAM. Correo: siobhan.fgm@ceiich.unam.mx

En este escenario, resulta crucial analizar la política ontológica —o, por acronimia, ontopolítica— del cuerpo sexuado para comprender cómo, tanto la identidad como la corporalidad, se configuran como instancias de lo que el filósofo Ian Hacking (2002) ha descrito como ontologías históricas. Esta aproximación es fundamental para realizar una revisión de la historia del cuerpo sexuado. Ahora bien, lo anterior es importante ya que, primero, permite revelar los prejuicios cissexistas que han llevado a asumir que históricamente todos los cuerpos humanos eran cisgénero, entendidos, clasificados y habitados de manera similar a como se conciben en la actualidad.

En segundo lugar, este enfoque de lectura a contrapelo permite no solo evidenciar la existencia de otras identidades y corporalidades, sino también entender por qué dichas identidades han sido sistemáticamente excluidas de la mayoría de los relatos históricos sobre el cuerpo sexuado. De esta manera, se pone de manifiesto cómo el cissexismo ha contribuido a una visión de la historia del cuerpo sexuado que asume que el sexo es una característica metafísicamente estable e invariable a lo largo de la historia y las diversas culturas. Esta perspectiva, como se verá, oculta la existencia de una multiplicidad de formas de experimentar y habitar el cuerpo bajo arreglos sexogénéricos muy distintos a los contemporáneos.

Es en este punto donde adquiere relevancia una perspectiva de(s)colonial, ya que los procesos de ocultamiento mencionados, así como la naturali-

zación y la consideración transhistórica del cuerpo cisgénero contemporáneo, son en gran medida el resultado de procesos coloniales que han dado forma a nuestras concepciones contemporáneas sobre el cuerpo sexuado. Estas dinámicas operan en consonancia con la colonialidad del ser, del saber, del poder y del género.

Dicho esto, el presente texto se organiza de la siguiente manera. En una primera sección hago un recuento de la historia de la noción misma de ontopolítica y de la manera en la cual Leah Muñoz y una servidora lo incorporamos a una reflexión en torno al cuerpo *trans* que buscaba enfatizar a una misma vez su historicidad y su materialidad sin por ello caer presa de narrativas tecnológicamente deterministas que desestimen la vivencia y la agencia de las personas trans. En una segunda sección retomo un conjunto de herramientas desarrolladas al interior de la historia de la ciencia y que han mostrado su utilidad a la hora de describir los procesos coloniales que subyacen a la colonialidad y sus múltiples aristas. Finalmente, en la última sección se combinan ambos conjuntos de herramientas para ofrecer un breve recuento historiográfico que ilustra las maneras en las cuales la colonialidad reconfiguró la política ontológica del cuerpo sexuado arrojando a la esfera de lo abyecto y el no-ser a una gran cantidad de corporalidades que fueron eventualmente borradas de la historia permitiendo así que la historia misma del cuerpo sexuado apareciera como una sucesión de eventos cuyo protagonista es en gran medida el cuerpo cisgénero en su acepción contemporánea.

ONTOPOLÍTICA, CUERPO E HISTORICIDAD

El término “ontopolítica”, tal como se dijo en la introducción, surgió originalmente en el campo de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología (STS, por sus siglas en inglés). Concretamente, el término es un neologismo que surge por acronimia al combinar las palabras que integran la frase “política ontológica”. Dicha expresión nació al interior de la Teoría del Actor Red (o ANT, por sus siglas en inglés), propuesta teórica-analítica articulada por Bruno Latour y John Law (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023; véase también Latour, 1987, 1996, 1999). Cabe señalar que la Teoría del Actor Red implicó un fuerte distanciamiento con otras propuestas al interior del campo STS, particularmente del Programa Fuerte en Sociología del Conocimiento Científico impulsado por figuras como David Bloor y Barry Barnes. Este último punto no es menor pues, a diferencia del Programa Fuerte, la ANT tuvo desde sus inicios un interés por problematizar la dicotomía misma entre naturaleza y cultura al apostar por un *aplanamiento ontológico* en el cual tanto los agentes sociales como las entidades naturales fuesen reconocidos como *actantes*, esto es, como entidades con capacidades causales que pueden y de hecho suelen interactuar entre sí para la producción y estabilización de los así llamados “hechos científicos”.

Aunado a lo anterior, es importante recalcar que, si bien hay algunos elementos de continuidad entre ambas propuestas, hay también puntos importantes de distanciamiento y ruptura. Con respec-

to a lo primero, es bien sabido que uno de los puntos más valorados del Programa Fuerte fue su compromiso con una tesis de *simetría epistémica* en lo que respecta a la explicación sociológica que puede hacerse del porqué un hecho científico es aceptado como falso o verdadero en un momento dado. Para esta escuela sociológica, es un error invocar factores sociales cuando explicamos la aceptación de hechos que a la postre se juzgan como falsos, pero no hacerlo para dar cuenta del porqué se aceptan hechos que seguimos considerando como verdaderos. Para el Programa Fuerte tanto la explicación del porqué se aceptó un hecho ahora considerado como falso como la aceptación de un hecho todavía considerado como verdadero requiere de dar cuenta de los contextos sociales en los cuales estas decisiones se llevaron a cabo. En este punto hay una continuidad importante entre la Escuela de Edimburgo, como también se le conoce al Programa Fuerte, y la ANT.

De igual manera, hay también una continuidad en lo que respecta al empleo del *relativismo metodológico* como una estrategia analítica que está presente en ambos enfoques. Este punto ha dado lugar a confusiones importantes pues suele interpretarse como implicando un relativismo moral o una suerte de idealismo en el cual se descrea de la existencia real del mundo y de las entidades que lo componen. Sin embargo, esta es una lectura equivocada de lo que se pretende con dicho compromiso. Básicamente, lo que dicha tesis acarrea es que la cosmovisión del propio sociólogo o de la propia etnógrafa no deben privilegiarse y considerarse como

más reales que aquellas que fueron sostenidas en el pasado o en otros contextos culturales. En cualquier caso, lo que se busca es dejar en claro que toda ontología es la consecuencia de un proceso de producción social de la misma o, al menos así lo habría fraseado el Programa Fuerte pues, como veremos, la ANT quizás habría afirmado que toda ontología es el resultado de la interacción entre actantes, sean éstos seres humanos o no humanos.

En este sentido, la Teoría del Actor Red va a tomar distancia de aquellas propuestas constructivistas que abordan a los hechos científicos como meros fenómenos semióticos y que, por tanto, ignoran los aspectos materiales-causales que subyacen a los fenómenos abordados por la ciencia. Aquí es donde el punto de ruptura es mucho más claro pues, a diferencia de la Escuela de Edimburgo que privilegiaba los factores sociales a la hora de dar cuenta del porqué se aceptan los hechos científicos, en la Teoría del Actor Red se considera que es igualmente importante atender a la contribución tanto de los actantes humanos como no humanos. No debe sorprender, por ende, que esta teoría haya terminado por tener una profunda influencia en movimientos como la Ontología Orientada a Objetos (OOO) o los Nuevos Materialismos Feministas (NMF), siendo ambas propuestas muy conocidas por sus críticas al correlacionismo o al representacionalismo.

En el caso de la OOO, la crítica al *correlacionismo* consiste en señalar que muchas concepciones filosóficas suelen afirmar que, dada una cosmovisión, el reconocimiento de la existencia de una

entidad específica está supeditada a la presencia de términos capaces de describir de cierta forma a tales entidades; para la Ontología Orientada a Objetos ello entraña la denegación de la agencia misma de las entidades no humanas, privilegiando así a los agentes humanos. Algo semejante sostienen los NMF cuando afirman que es un error dar cuenta de la producción de hechos al centrarnos únicamente en el discurso, desatendiendo así el papel que juega la materialidad. Como espero resulte claro, ambas concepciones abrevan de la ANT y su compromiso antidicotómico expresado a través del aplanamiento ontológico.

Ahora bien, uno de los elementos más distintivos de la Teoría del Actor Red consiste en su interés por dar cuenta de la producción de los hechos científicos como el resultado de la *clausura de controversias científicas entre* posiciones que comparten un interés por explicar la existencia de un fenómeno específico. Para la ANT resulta equivocado caracterizar estos desacuerdos como un mero proceso de elección entre teorías rivales en el cual un agente racional elige al ponderar las relaciones teoría-evidencia entre una base empírica dada y una diversidad de propuestas teóricas en competencia. Esta concepción, que fue altamente popular en la filosofía de la ciencia de comienzos y mediados del siglo XX, tiene una serie de limitaciones que emanan de la falta de atención que esto entraña tanto en el ámbito de la cultura material como de la compleja interacción entre actantes que subyace a la estabilización de un hecho científico y su uso posterior en la

clausura de una controversia (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023; véase también Latour, 1987, 1996, 1999).

En lo que respecta a la cultura material, lo que la concepción filosófica omite es la complejidad que demanda la estabilización de un hecho, ya sea en un laboratorio o en el trabajo de campo pues, en ambos casos, es necesario *reclutar* a una serie de actantes materiales dentro de configuraciones específicas para que el hecho de interés se produzca. Dicho proceso de reclutamiento de actantes es lo que da lugar a la construcción de redes. Justo es en este punto donde puede apreciarse la *fragilidad* misma de los hechos científicos pues éstos solamente se producen allí donde se dan ciertas configuraciones específicas entre actantes; es por ello mismo que también se enfatiza que es un error el no prestar atención a la complejidad de las interacciones entre actantes como algo que sociológica y epistémicamente es de interés si lo que nos motiva es comprender cómo se explica/produce un fenómeno concreto. En una controversia, aquella persona que logre ofrecer un recuento que permita la coordinación material y semiótica de una red de actantes será la que resulte capaz de producir el fenómeno a explicar y, si esto ocurre, podrá sostener que su recuento es más exitoso pues éste opera a modo de un *punto de pasaje obligatorio* para la producción del fenómeno en cuestión (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023).

Dicho esto, es en este punto donde resulta claro por qué el término “política ontológica” vino

a ser empleado dentro de esta teoría. De manera sucinta, se puede argumentar que este proceso de resolución de controversias es un proceso claramente político pues se da entre las partes involucradas una *polémica* que involucra sin duda cuestiones epistémicas, semióticas, materiales e, incluso, de control y sujeción. Sin embargo, este desencuentro no versa únicamente sobre las formas de representar un fenómeno, sino que entraña una discusión sobre las configuraciones materiales y semióticas que de hecho lo producen, de allí que se hable por ende de la política o de la politización de la producción y estabilización misma de una ontología. Esta caracterización entraña asimismo que se redefine la forma en la cual históricamente se ha entendido la política pues ésta ya no se circunscribe a las desavenencias, encuentros y desencuentros entre seres humanos, sino que involucra entidades no humanas. Es así como se busca superar al menos una de las múltiples formas de entender la dicotomía naturaleza vs. cultura pues ya no se asume que la naturaleza o, más correctamente, las entidades históricamente consideradas como naturales sean ellas mismas prepolíticas o ajenas a la política, sino que éstas son a la vez productos y participantes de las polémicas que versan acerca de lo que existe (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023).

Es aquí donde aparece el cuerpo dentro de la historia de la ANT en gran medida, aunque no únicamente, gracias al trabajo de la etnógrafa holandesa Annemarie Mol. Autora del famoso libro *The body multiple* (Mol, 2002) en el cual analiza las muy varia-

das formas en las que la medicina aborda al cuerpo, concretamente en el caso de personas que sufren aterosclerosis, Mol nos muestra cómo el cuerpo puede y suele ser descrito de múltiples maneras. En trabajos posteriores la propia Mol (2013) acuña el concepto de *ontonormas* para enfatizar que los diversos recuentos ontológicos en torno al cuerpo —o a cualquier otro fenómeno— no entrañan únicamente una diversidad de formas de representarlo, sino que conllevan una serie de cuestiones normativas acerca de lo qué puede hacer un cuerpo y cómo se debe interactuar con él, incluyendo desde luego cómo intervenirlo bajo una óptica terapéutica.

Si bien el trabajo de Mol es de tipo etnográfico y se desarrolla fundamentalmente en un contexto hospitalario en el cual convergen varios recuentos en torno al cuerpo enfermo —incluyendo los elaborados por una multiplicidad de expertos y los propios pacientes—, uno de los puntos centrales de aquella obra radica justamente en su capacidad de evidenciar que atender a la materialidad del cuerpo no cancela la posibilidad de reconocer la existencia y relevancia de una pluralidad de concepciones en torno a éste al punto de que tal pluralidad puede de hecho coexistir dentro de un mismo espacio, en este caso el hospital. Esto es, Mol establece con contundencia que ni el pluralismo implica una especie de idealismo o antirrealismo, pues se sigue reconociendo que los fenómenos ocurren y que su materialidad es innegable, ni tampoco la constatación de la materialidad de un fenómeno conlleva un compromiso con una visión monista.

Fue justamente gracias al trabajo de esta autora el que Leah Muñoz y una servidora consideramos apropiado retomar la noción de *ontopolítica* y resituarla dentro de una reflexión de carácter transfeminista acerca del cuerpo *trans* (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023). Justamente, lo que nos interesaba de la propuesta analítica de Molera su capacidad de enfatizar la materialidad de los fenómenos vinculados con el cuerpo sin por ello negar su dimensión contextual. Así también, la noción de *ontonormas* nos parecía atractiva pues asocia la variación ontológica que conlleva el pluralismo con una variación en la esfera de la normatividad, sea ésta epistémica o ética o de otro tipo. Finalmente, la herencia de las herramientas analíticas de la propia ANT entrañaba que la ontopolítica del cuerpo no puede ni debe eliminar la agencia de la persona que habita tal cuerpo, pero que tampoco puede ignorarse la agencia de la materialidad de las partes corporales, de los instrumentos y de la cultura material que la medicina moviliza a la hora de buscar conocer y comprender lo que le ocurre a un cuerpo; en este sentido, la apuesta por la ontopolítica es compatible con el reconocimiento del papel que juega la tecnología en la configuración de ciertos fenómenos, pero sin colapsar esto último en una explicación tecnológicamente determinista (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023). Eran fundamentalmente estos tres aspectos los que buscábamos rescatar al emplear la noción de ontopolítica como marco analítico para abordar el cuerpo trans.

Asimismo, nos parecía que esta propuesta permitía dar luz a dos compromisos que deseábamos retomar y que provenían de los abordajes biopolíticos sobre la sexualidad y el cuerpo. Concretamente, me refiero a la idea de que, por un lado, las identidades y el cuerpo mismo exhiben una fuerte historicidad y que, por otro lado, dicha historicidad no puede reducirse a una mera historia de las representaciones sobre el cuerpo y la sexualidad. La ontopolítica, como podrá imaginarse, nos ofrecía las herramientas para sostener justamente que el cuerpo es un ejemplo de aquello que Hacking (2002) denominaba como ontologías históricas, esto es, ontologías que son históricamente cambiantes en un sentido no trivial pues emergen en el tiempo, devienen y eventualmente dan lugar a otra cosa.

En este sentido, nuestra propuesta sobre una ontopolítica del cuerpo trans consistía en señalar cómo una serie de controversias ocurridas al interior de la medicina y, más recientemente, el derecho y el activismo fueron produciendo una serie de hechos científicos que sirvieron de base para la creación y transformación del cuerpo trans (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, 2023). Nótese que no hablamos aquí únicamente de la creación de un discurso, al menos no si por discurso entendemos únicamente una serie de proposiciones que juegan un papel en la subjetivación de una persona; esta noción de discurso, que en cualquier caso no se corresponde con la originalmente desarrollada por Michel Foucault, no está excluida. Sin duda que la creación de hechos científicos implica la creación

de saberes, lo que a su vez propicia la subjetivación a través de tales saberes; algo que Ian Hacking ha descrito como el efecto bucle de las clases humanas —*the looping effect of human kinds*—.

Empero, nuestro interés iba más allá de simplemente evidenciar el carácter subjetivador de los saberes, pues nos interesaba enfatizar que la historicidad no ocurre únicamente en el ámbito de lo semiótico, de lo vinculado a un discurso sobre el sujeto. Buscábamos, por ello mismo, enfatizar que el cuerpo mismo exhibe una historicidad en su materialidad, pero sin colapsar la noción de materia a una mera colección de procesos causales descritos por la medicina, algo que en su momento llegué a describir como una concepción del cuerpo como un mero soma, es decir, como un cuerpo desposeído de subjetividad y plenamente objetivado. Tampoco aquí deseábamos negar que el cuerpo, en tanto soma, exhibe historicidad pues es claro que el cuerpo trans ha sido fuertemente moldeado por las posibilidades tecnológicas (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018). Sin embargo, por esto mismo muchas aproximaciones históricas tienen a narrar la historia de lo trans como un efecto del desarrollo científico-tecnológico, cayendo de este modo en un determinismo tecnológico que a la postre ignora todos los otros procesos que nosotras sí queríamos poner en primer plano.

Así, cuando sosteníamos que el cuerpo trans posee una historia moldeada en gran medida por controversias cuyas resoluciones fueron sedimentado una serie de hechos científicos, lo que quería-

mos hacer ver es que tales hechos contribuyeron a la emergencia del sujeto/cuerpo trans al, primero, crear narrativas de subjetivación que, además, entrañaron una relación fenomenológica novedosa con el cuerpo mismo y que era profundamente material y no sólo semiótica; el cuerpo se vivía, se habitaba de otro modo. Asimismo, segundo, se crearon posibilidades interventivas que modificaron dicha materialidad y también impulsaron que la relación fenomenológica con el propio cuerpo lograra reconfigurar de manera inédita las posibilidades del cuerpo. Aquí el deseo y la agencia de las personas trans no puede desdeñarse y tampoco postularse como un mero efecto sobredeterminado por los saberes médicos o los desarrollos tecnológicos. Empero, éstos no fueron los únicos cambios pues se dieron también modificaciones en las dimensiones jurídicas y políticas que permitieron el surgimiento de una subjetividad cada vez más inteligible ante el Estado y el resto de las subjetividades que convergen en la esfera pública; así también, de la mano de este proceso nació un sujeto político novedoso que no ha dejado de impulsar la creación de nuevas maneras de entenderse, de habitarse y de presentarse ante otros (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018).

Enfatizábamos de este modo que la historicidad era biográfica, colectiva y que operaba también sobre un cuerpo que mostraba las huellas de historicidades más profundas, vinculadas a la historia misma del ser humano. De igual manera, la materialidad aludida no era la meramente somática, sino

también fenomenológica y colectiva —vinculada esta última a las relaciones productivas y sociales que también moldean los cuerpos—. Sosteníamos, de este modo, que una historia ontopolítica del cuerpo trans permite ir reconociendo cómo surgió a partir de taxonomías anteriores que hablaban de inversiones y que eventualmente fueron desplazadas para dar pie a la noción de transexualidad, misma que a su vez fue criticada y parcialmente eclipsada por el surgimiento de la categoría transgénero. El cuerpo trans actual, o mejor dicho trans* —con asterisco—, alude ya a un momento posterior que abiertamente reconoce la enorme diversidad de corporalidades trans y sus muy complejas relaciones con los discursos expertos y las materialidades del propio cuerpo (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018).

Para nosotras este relato enfatizaba también la fragilidad misma de la identidad y la corporalidad trans pues, así como hubo controversias que lo posibilitaron, hoy existen otras que amenazan con su disolución. Y, si bien no siempre la disolución de una identidad es algo negativo, sí es importante tener en claro que en el presente tal amenaza proviene de discursos normalizadores y cissexistas que, como se verá más adelante, impulsan una lectura de la historia que oculta la diversidad de identidades y corporalidades que han existido a lo largo de los siglos.

En cualquier caso, en un trabajo más reciente, buscamos expandir nuestro propio abordaje en torno a la ontopolítica del cuerpo para descentrarla del tema de las controversias (Guerrero Mc Ma-

nus y Muñoz Contreras, 2023). No es que hubiésemos renegado de nuestro trabajo anterior, pero sí queríamos señalar que los procesos ontopolíticos no únicamente ocurren allí donde existe una controversia científica o, incluso, una controversia política o social. Nos interesaba señalar que al cuerpo lo van afectando otro tipo de procesos, como la subsunción del mismo ante lógicas biocapitalistas. Esto no tiene por qué involucrar una controversia y muestra que el sujeto y su corporalidad pueden irse transformando por procesos que no involucran desacuerdos, sino simplemente dinámicas de sujeción del cuerpo ante diversas dinámicas sociales. Aquí nuevamente no debemos suponer que hablamos solamente del cuerpo inmerso en relaciones productivas o interacciones sociales pues tales afectaciones alcanzan también al cuerpo en tanto soma y al cuerpo fenomenológico en tanto asiento de la subjetividad.

Por todo lo anterior es que en dicho trabajo incorporamos también el término “corposubjetivación” originalmente desarrollado por Alba Pons. Lo que nos interesaba era señalar que finalmente los procesos de corposubjetivación —es decir, de la subjetivación como un proceso materialmente anclado y con aspectos somáticos, fenomenológicos y sociales— son siempre la contracara de la ontopolítica. Por ello mismo es que también comenzamos a enfatizar que el proceso de corposubjetivación y, por ende, las dinámicas mismas de la ontopolítica, comprenden también aquellos procesos colectivos en los cuales las identidades, los cuerpos y las

subjectividades se van forjando a través de procesos materiales-semióticos que involucran lo que en un trabajo anterior describí como interdiscursividad, interafectividad e intermaterialidad (Guerrero Mc Manus, 2018; Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2023).

De manera sucinta, la interdiscursividad en este contexto comprende la construcción de relatos sobre la propia subjetividad que abrevan siempre de los relatos de otras personas a los cuales toman a modo de narrativas prostéticas para la confección de un Yo singular pero siempre inteligible a través de términos colectivamente contruidos. Así, todo relato biográfico es finalmente un intertexto en sentido narratológico. De igual modo, procesos análogos ocurren con los afectos y la forma en la que revisten a nuestros cuerpos, subjetividades e identidades. La corposubjetivación, en este sentido, implica movilizar los afectos creando de este modo orientaciones afectivas de carácter fenomenológico que guían nuestra relación hacia nuestro propio cuerpo y el mundo entero. Dichos afectos, por ejemplo, erigen fronteras entre las identidades o crean cercanías o incluso relaciones vinculadas con las dinámicas mismas de inclusión o exclusión en una sociedad. También estos procesos son pues ontopolíticos porque participan en la fabricación de ontologías sobre el cuerpo y el sujeto. Finalmente, también las materialidades mismas, incluso al nivel de la estructura causal del cuerpo en tanto soma, pueden verse alcanzadas pues los cuerpos son sensibles a sus entornos, responden con procesos epigenéticos, modifi-

can su propio funcionamiento y, en ese sentido, se ven afectados por el entorno social y natural —si esa distinción tiene todavía sentido— al punto de mostrar que también la materialidad misma en tanto estructura causal se construye de manera compartida (Guerrero Mc Manus, 2018).

Llegado este punto, nuestra noción de ontopolítica parecía suficientemente rigurosa, al menos en el plano teórico, y fue entonces cuando consideramos que esta herramienta podía ayudarnos a sostener no solamente que el cuerpo y la identidad son históricas, sino que también podría servirnos para describir los modos en qué históricamente han ido cambiando y cómo esto se engarza con una historia colonial que involucra tanto a los saberes expertos como a muchos otros procesos que, como se verá en las siguientes secciones, territorializan el mundo y a quienes lo habitan al movilizar y globalizar ontologías que nacieron en contextos locales sumamente específicos. De eso versan las siguientes secciones.

MISIONES, CUERPO Y TERRITORIO

En esta sección mi interés es conectar la ontopolítica con una reflexión de carácter pos/decolonial. Sin embargo, en vez de entrar directamente en diálogo con las propuestas teóricas post/de(s)coloniales, lo que haré será retomar un conjunto de herramientas que se han desarrollado al interior de la Historia de la ciencia escrita en México. Dos razones son las que motivan esta estrategia. Primero, he abordado ya en textos anteriores la relevancia que posee

el pensamiento decolonial latinoamericano para el transfeminismo y no considero necesario repetir tales argumentos en este ensayo. De manera general, lo que he argumentado es que el cissexismo coloca a los cuerpos trans dentro de una zona del no ser que es co-producida por la *colonialidad del ser*, del *saber*, del *poder* y del *género*; esto, desde luego, no es en sí mismo una tesis muy original, pero sí permite comprender en qué sentido la colonialidad también es un proceso que subyace a la reificación del cuerpo cisgénero como si éste fuese natural/pancultural y transhistórico (Guerrero Mc Manus, 2021b).

En este sentido y a modo de segundo punto, si bien este ensayo busca enfatizar estos mismos puntos, lo que deseo es mostrar en qué forma una lectura de la historia de las ciencias nos permite comprender el proceso ontopolítico que acompañó al colonialismo y, posteriormente, a la colonialidad en la producción de una concepción reificada en torno al cuerpo cisgénero en la cual este último aparece como un invariante histórico a lo largo del tiempo. Para decirlo con otras palabras, lo que me interesa es mostrar de manera general las dinámicas ontopolíticas que están detrás de aquella concepción del cuerpo cisgénero como natural/pancultural.

En otros ensayos he caracterizado esta reificación como la consecuencia de asumir, por un lado, que el sexo es *metafísicamente estable* mientras que el género —en su radical contingencia e historicidad— no lo es. Por otro lado, esta reificación también es el resultado de subestimar el esfuerzo

epistémico que demanda el obtener conocimiento acerca del cuerpo en tanto una entidad material que evoca cuestiones vinculadas con la estructura causal, el habitar fenomenológico del mismo y las relaciones sociales y productivas que lo atraviesan; asumir la *transparencia epistémica* del cuerpo sexuado cisgénero es parte de la reificación que aquí se discute y que emana del ocultamiento tanto de la variedad de corposubjetividades que han existido a lo largo de la historia como del acto de ignorar la historia de los saberes sobre el cuerpo sexuado y el esfuerzo epistémico que estuvo detrás de su construcción (Guerrero Mc Manus, 2022).

Así pues, deseo comenzar aludiendo a un trabajo colectivo desarrollado en torno al concepto de *misión* en la historia de las ciencias (García Bravo, 2021; Guerrero Mc Manus, 2021a; Jardón Barbolla, 2021; Mateos y Suárez, 2021; Morales Sarabia 2021; Vargas Domínguez, 2021). Lo que de manera general se busca establecer en estos textos es que la idea misma de una *misión científica* es heredera de una concepción previa —la noción de misión a secas— movilizadas originalmente en el contexto del colonialismo en la Nueva España y otras colonias. Incluso articulaciones posteriores, como la idea misma de una *misión de asistencia técnica*, son parte de esta genealogía que nació en un contexto colonial. Ahora bien, en el caso de la primera formulación de la idea de *misión*, estamos ante un concepto que tiene tintes *salvíficos* pues se le piensa dentro de un proceso de evangelización que buscaba desterrar lo que en su momento se consideraban creencias falsas,

permitiendo de este modo la conversión al catolicismo de las poblaciones originarias.

Desde luego, la evangelización y su retórica salvífica —con todo y su fundamento teológico— venían también de la mano de un proceso por el cual se buscaba inventariar la enorme riqueza de recursos naturales que poseían las colonias; la construcción de estos inventarios requería asimismo de la creación de mapas que permitieran conocer el territorio en cuestión incluyendo, claro está, a los habitantes mismos de dichos lugares. La utilidad de este conocimiento no se restringía de ninguna manera al plano epistémico pues jugaba un papel central en la capacidad de gobernar aquellos territorios y a quienes allí moraban. Se percibe aquí esa dupla famosa a la que Foucault aludió numerosas veces: las relaciones *Poder/Conocimiento* (Guerrero Mc Manus, 2021a).

Esta íntima relación entre el Poder y el Conocimiento permite apreciar el papel que históricamente jugaron las misiones en la creación de saberes, instituciones, taxonomías y cartografías que posibilitaron la implementación de lógicas gubernamentales en los territorios coloniales. Para decirlo en pocas palabras, las misiones fueron una pieza clave en la construcción de una *gubernamentalidad* que pudiese hacer gobernables y explotables a los recursos y los habitantes de un territorio dado (Guerrero Mc Manus, 2021a). Este proceso, desde luego, no implicó únicamente la subsunción de un nuevo territorio dentro de una serie de saberes que lo hacían inteligible, transitable y gobernable, sino que requería también el debilitamiento, invalidación

o abandono² de las cosmovisiones ya existentes y creadas por los pueblos indígenas de América.

Para describir estos procesos he sugerido retomar algunos términos originalmente desarrollados al interior del post-estructuralismo francés aunque ello requiere movilizarlos hacia un contexto bastante diferente al que los vio nacer. Así, mi propuesta consistía en señalar que el trabajo misionarial, con sus retóricas salvíficas y sus justificaciones teológicas, consistía en un proceso de *territorializar* a las tierras recién conquistadas (Guerrero Mc Manus, 2021a). Este término, tomado de la obra de Gilles Deleuze, fungió un papel metafórico en la obra de este filósofo pues no era usado necesariamente para aludir a las formas en las cuales unos conjuntos de tierras son convertidos en un *territorio* a través de procesos que entrañan la movilización de saberes cartográficos que permitan comprender la extensión de dicho territorio, sus particularidades, los recursos que contiene y las poblaciones que lo habitan. Para Deleuze, *territorializar* implica un proceso metafórico análogo a lo ya descrito, pero sobre cualquier dominio; se territorializa un fenómeno, un saber o un proceso al colocarlo bajo una mirada que lo encuadra de cierta manera, que lo coloca

²Nótese que este proceso es perfectamente compatible con la existencia de procesos extractivistas en los cuales ciertos saberes locales fueron integrados dentro del saber colonial. Usualmente, eran fragmentos de tales saberes los que eran integrados al reconocerse su utilidad; sin embargo, la matriz misma dentro de la cual fueron generados podía fácilmente ser invisibilizada o incluso abiertamente destruida.

bajo un conjunto de descripciones posibles que lo hacen inteligible pero sólo desde esa misma óptica que se moviliza para categorizarlo y comprenderlo.

Ahora bien, existe un segundo procedimiento cognitivo al que Deleuze describe como *desterritorialización*. Como podrá imaginarse, este proceso implica el abandono de las cartografías, perspectivas y categorías que se emplearon al intentar hacer inteligible un fenómeno. Para este autor, por ejemplo, la desterritorialización y la posterior re-territorialización de un dominio o de un fenómeno eran fundamentales para poder abordarlo de una forma creativa y diferente. Éste era también un procedimiento que podía jugar un papel importante en la emancipación pues entrañaba la posibilidad de echar abajo una ontología restrictiva y opresiva, un orden rígido, para levantar en su lugar una nueva manera de comprender y habitar el mundo.

Como puede apreciarse, mi uso de los términos “territorialización” y “desterritorialización” no es idéntico al que hace Deleuze, pero sí mantiene cierto aire de familia. Sin embargo, yo no estoy llevando a cabo un ejercicio —o, al menos, no en este punto de la argumentación— prospectivo y con un carácter emancipador. Lo que me interesa en este momento es señalar que la colonialidad entraña la desterritorialización de las tierras y de los cuerpos de quienes allí moraban para, posteriormente, re-territorializarlas dentro de los saberes que la propia misión iba produciendo como parte de su ejercicio pastoral y gubernamental (Guerrero Mc Manus, 2021a). De este modo, muchos de los siste-

mas de creencias y categorías —o los *planos de inmanencia* para continuar con la jerga deleuziana— de las cosmovisiones indígenas fueron fuertemente violentadas a través de intervenciones que fueron desarticulándolas para, en su lugar, movilizar otros sistemas de creencias y categorías provenientes de las tradiciones intelectuales de las potencias coloniales. Como podrá imaginarse, este desplazamiento de *epistemes* legitimó la intervención colonial racionalizando así tanto el epistemicidio que había causado, por un lado, como la creación de sistemas de opresión como el sistema de castas, por otro. Nuevamente aquí puede apreciarse en qué sentido las relaciones de Poder/Conocimiento fueron constitutivas para la creación de un orden político y económico naturalizado que permitió la gobernanza de las colonias y sus habitantes.

Ahora bien, la noción de *misión* ha perdurado más allá de esas primeras expediciones desarrolladas al comienzo de la Colonia. Incluso ya en el siglo XIX, con una mirada científica mucho más secular, las misiones siguen operando, aunque el proyecto pastoral y evangelizador haya sido abandonado. Así, si bien el tono salvífico ya no está fundamentado en una teología, éste sigue estando presente aun en las misiones científicas de los siglos XIX, XX y XXI en las cuales las lecturas solucionistas y positivistas asociadas a la ciencia y la idea de progreso vienen a reemplazar la justificación teológica. Esto es por demás claro en las misiones de asistencia técnica y científica con todo y sus promesas de mejora y desarrollo que evidentemente ya no operan dentro de

lógicas coloniales en sentido estricto, pero que sí reproducen una colonialidad del saber y del poder que se refleja en el hecho de que tanto los saberes como los desarrollos tecnológicos siguen territorializados en función de las lógicas coloniales que aún imperan (Guerrero Mc Manus, 2021a).

El que esto ocurra no debe sorprendernos pues las redes coloniales no se construyen de una vez y para siempre, sino que requieren de procesos constantes que las mantengan vigentes y las reactualicen. En ocasiones, ello se debe a que los sistemas de creencias y categorías cambian y ello demanda desterritorializar y re-territorializar los dominios y fenómenos por ellos explicados y gobernados. En otros casos, este proceso obedece a reacomodos geopolíticos en los cuales un plano de inmanencia es simplemente desplazado por otro. Finalmente, hay casos en los cuales las controversias ontopolíticas pueden engarzarse con dichos reacomodos geopolíticos produciendo así que nuevos saberes sean movilizados a una misma vez que las relaciones entre las ex-colonias y las ex-metrópolis se modifican.

Dicho esto, y para concluir esta sección, quisiera simplemente mencionar dos puntos adicionales. En primer lugar, que el papel de las misiones en la creación de las relaciones coloniales no debe subestimarse y que éste sigue operando incluso allí donde el colonialismo en sentido estricto se ha terminado y lo que impera es la colonialidad. Allí, las lógicas misionales con todo y su carácter salvífico continúan operando aunque ahora bajo nuevas jus-

tificaciones que apelan al desarrollo y el progreso³. En ocasiones, tales lógicas permanecen incluso si toda alusión a la idea de *misión* ha desaparecido. Sin embargo, ello no conlleva que ese modo de operar haya sido dejado de lado. Finalmente, el ocultamiento de una palabra no implica que la lógica que denotaba haya sido superada.

En segundo lugar, me parece fundamental señalar que estos procesos de territorialización han continuado a lo largo de la Modernidad e incluso se han extendido a dominios novedosos. Un ejemplo de esto es la molecularización de la vida y el surgimiento de nuevos campos de saberes que tienen como objetos de estudio a entidades y procesos antes inaccesibles a causa de su pequeña escala. También allí han operado procesos de territorialización y también allí es posible identificar la creación de saberes que poseen consecuencias importantes en lo que respecta a cómo entendemos y gobernamos a las poblaciones humanas. En cualquier caso, un punto semejante puede hacerse sobre las ciencias y los saberes del sexo y la forma en la cual internacionalizaron un sistema de categorías profundamente patológico que coadyuvó a la creación del sistema

³En este punto me parece importante aclarar que mi intención no es promover una visión cínica en torno a la ciencia, la tecnología, las misiones humanitarias o la asistencia técnica. En todos estos casos pueden y han habido consecuencias epistémicas y sociales abiertamente benéficas para las poblaciones *diana*; sin embargo, y este es mi punto, las redes que dichas misiones confeccionan implican la territorialización de los espacios, saberes y poblaciones bajo sistemas de creencias y categorías fuertemente estructurados por la impronta colonial.

de opresión que hoy conocemos como cis-heterosexismo. Sin embargo, no es esa historia la que me interesa abordar en la próxima sección. Como se verá, lo que me interesa es mostrar cómo fue que se obliteraron formas de habitar el cuerpo al punto de que hoy la historia misma de la humanidad nos parece una historia de cuerpos natural y necesariamente cisgéneros.

UNA LECTURA ONTOPOLÍTICA Y DECOLONIAL DEL CUERPO SEXUADO EN ABYA YALA

Mi cometido en la presente sección es dual. Por un lado, deseo mostrar la fecundidad del marco teórico previamente desarrollado al examinar una serie de pasajes históricos en los cuales puede observarse la forma en la cual la colonialidad modificó fuertemente las configuraciones ontopolíticas propias de los pueblos indígenas de América. Por otro lado, me interesa dejar patente que hay claros ejemplos históricos que muestran que han habido otras formas de habitar al cuerpo y cuya existencia falsea la pretensión universalista que asume que el cuerpo siempre se ha leído de maneras binarias; es esta presunción de binariedad la que ha llevado a considerar al cuerpo cisgénero como un invariante histórico.

Dicho esto, me parece importante señalar que una de las motivaciones para emprender este ejercicio de relectura historiográfica se encuentra en la crítica que las propias voces indígenas han hecho del legado del colonialismo. Como es bien sabido, a partir del siglo XVIII se popularizó el tér-

mino de origen árabe “berdache” —prostituto—. Este término gozó de enorme popularidad al punto de volverse una expresión común incluso en la antropología, disciplina en la cual permanecería vigente hasta bien entrado el siglo XX (Appiah, 2018; Smithers, 2022). Este término es un claro ejemplo de cómo se llevó a cabo un proceso de des-territorialización y re-territorialización que modificó fuertemente la ontopolítica del cuerpo pues conllevó la aniquilación del sistema de creencias y categorías que era propio de las cosmovisiones indígenas para reemplazarlo por una mirada estigmatizante que asociaba la prostitución y lo abyecto con la diversidad sexual y de género.

Teniendo lo anterior como trasfondo, Anthony Appiah (2018) nos recuerda que en Estados Unidos y Canadá surgió en los últimos treinta años una identidad pan-indígena que buscaba romper con esa herencia colonial cristalizada en el término “berdache” proponiendo en su lugar formas alternativas de nombrar los modos en los cuales se habitan y se entienden las diversidades sexuales y de género dentro de las Primeras Naciones americanas. Este filósofo alude así a la creación y popularización del término “Dos Espíritus”, mismo que busca retomar sistemas categoriales que existieron en algunas, si bien no en todas, de las Primeras Naciones americanas y que a la postre fueron obliterados a causa de un proceso colonial que arrasó con dichas cosmovisiones. Appiah (2018, p. 16) menciona que el pueblo Navajo, por ejemplo, tenía los términos “*dilbaa*” y “*nádleehi*” para referirse a personas que en las cró-

nicas coloniales solían ser descritas como presuntamente intersexuales pues combinaban elementos masculinos o femeninos en su expresión de género.

Por su parte, el historiador Gregory Smithers (2022) comenta que la historia del término “Dos Espíritus” es particularmente interesante ya que, como se dijo, es un neologismo pan-indígena que se introdujo con el fin de nombrar a aquellas personas que combinan en sí mismas tanto un espíritu masculino como un espíritu femenino. Cabe aclarar que esta forma de pensar la sexualidad, si bien está influida por categorías anteriores a la conquista del continente americano, no es de ninguna manera idéntica o co-extensa con los términos que existían hace ya más de cinco siglos. De hecho, si bien esta categoría se inspiró en el término “*niizh manitoag*” —palabra algoquina que denota la presencia de cualidades masculinas y femeninas en una sola persona—, la expresión “Dos Espíritus” comenzó a emplearse apenas en 1990 tras un encuentro celebrado en Winnipeg, Canadá. Ello ocurrió en el marco del Tercer Encuentro Espiritual Anual de personas nativas de Norteamérica (Smithers, 2022).

Esto último explica el por qué esta categoría no remite a términos específicos de alguna cultura en particular, sino que denota un esfuerzo que abiertamente nace de un intento por desmontar los legados del colonialismo y la forma en la cual éste entrañó la desarticulación de numerosas cosmologías, espiritualidades y lenguas, es decir, su des-territorialización. De igual modo, esto permite comprender porque este término co-existe con identidades específicas y propias de culturas concretas.

En este punto es importante tener en claro que muchas lenguas en Norteamérica —incluyendo las regiones sub-árticas y gran parte de Mesoamérica— no usaban pronombres generizados (e. g. las lenguas Lakota, Hopi, Athabaskan o Cherokee) pues sus cosmovisiones ponían un mayor énfasis en aspectos tales como las distinciones entre lo animado *versus* lo inanimado o las categorías de cosa *versus* persona o, tercer ejemplo, entre las formas de parentesco estrictamente humanas y las que rebasaban esta última categoría. Lo anterior dio lugar a sociedades con sistemas de género muy diferentes a los nuestros (Smithers, 2022). Sobre esto, el historiador afirma lo siguiente:

La idea de que un individuo podría mezclar múltiples identidades de género en su concepción de sí mismo es un concepto ajeno en prácticamente todas las culturas occidentales. Pero cuando los europeos comenzaron a invadir América durante finales del siglo XV, la mayoría de las comunidades nativas no relacionaban el género con conceptos anatómicos de “sexo” de la manera en que lo hacemos hoy en día. En cambio, las personas indígenas mezclaban roles ocupacionales, características físicas y vestimenta, patrones de habla y joyería, y participación espiritual y ceremonial en dinámicas e identidades en constante cambio. La idea de categorías estáticas de género o sexualidad tenía poco sentido para personas que se es-

forzaban por llevar equilibrio y armonía a sus comunidades (Smithers, 2022; xxi-xxii, la traducción es mía)⁴.

En el caso de los navajo, este historiador menciona que, contrario a lo dicho por Appiah, no estamos ante categorías que aludan a la intersexualidad y que el término “hermafroditismo” era usado de forma bastante laxa por los conquistadores para describir a cualquier persona que rompía con las lógicas binarias propias de aquella época. Así, sería más correcto caracterizar a la sociedad navajo como estructurada alrededor de un sistema de cinco géneros que incluye mujeres (*asdzaan*), hombres, mujeres masculinas, hombres femeninos y personas conocidas como *nadleeh* que, hasta antes del siglo XX, eran muy probablemente asexuales y se enfocaban en tareas ceremoniales.

Esta enorme variedad de formas de habitar el cuerpo fue, sin embargo, obliterada casi en su totalidad gracias al genocidio perpetrado por el co-

⁴Pongo a continuación la cita en el idioma original: “The idea that an individual might blend multiple gender identities into their conception of self is an alien concept in virtually every Western culture. But when Europeans began invading the Americas during the late fifteenth century, most Native communities did not connect gender to anatomical concepts of “sex” in the way we do today. Instead, Indigenous people blended occupational roles, physical characteristics and clothing, speech patterns and jewelry, and spiritual and ceremonial participation into dynamics and ever-changing identities. The idea of static gender or sexual categories made little sense for people who strove to bring balance and harmony to their communities” (Smithers, 2022; xxi-xxii).

lonialismo en Isla Tortuga —nombre dado a América por las Primeras Naciones norteamericanas—. La expansión colonial destruyó cosmovisiones enteras que tenían otras lógicas identitarias y corporales. Por ejemplo, en 1527 Alvar Núñez Cabeza de Vaca se encontró con un pueblo conocido como los Cuchendados a quienes describió como diabólicos pues observó que había hombres afeminados que realizaban tareas propias de mujeres, que llevaban atuendos de mujeres y que se casaban con otros hombres. Los describió como sodomitas, hermafroditas y comedores de semen (Smithers, 2022).

En este punto vale la pena aclarar que este proceso abarcó varios siglos y ocurrió de diversas maneras en función de si los colonizadores eran españoles, franceses, holandeses e ingleses. Sin embargo, un elemento común fue el desprecio a esta diversidad de corporalidades. En el caso español, por ejemplo, este epistemicidio comenzó de manera muy temprana pues, por ejemplo, ya desde comienzos del siglo XVI hubo masacres cometidas sobre los indios Cueva de América Central (Smithers, 2022). Estas primeras invasiones no eran siquiera misiones evangelizadoras, sino simplemente exploratorias que buscaban comenzar el proceso de territorialización del nuevo continente. Como hemos dicho, esto implicó un mapeo de las tierras, pero también de los habitantes, uno que podía sin embargo dar lugar a acciones encarnizadas para eliminar a todo aquél que pareciera contravenir el orden supuestamente natural que los colonizadores asociaban a su visión católica del mundo.

Un ejemplo muy claro de esto se encuentra en la violencia con la cual Vasco Núñez de Balboa arrasó con los ya mencionados indios Cueva de Panamá a los cuales acusó de sodomitas para, posteriormente, asesinarlos al entregarlos jaurías de perros que procedieron a devorarlos vivos. Este tipo de violencia directa vino también de la mano de formas de *violencia simbólica* que tenían como cometido el demonizar a los pueblos indígenas en los cuales eran conocidas las prácticas de sodomía. Diego Álvarez Chanca, médico de Cristóbal Colón en su segundo viaje a América, ilustra bien este punto pues fue él quien impulsó el mito de que existía un vínculo entre la sodomía y el canibalismo en los pueblos del Caribe (Smithers, 2022).

La teología entró muy pronto a jugar un papel en esta historia, tanto para legitimar la nueva territorialización impulsada por los conquistadores, como para racionalizar toda forma de violencia por ellos cometida. En 1513 el Concilio de Castilla impulsó así la exigencia de que los indios renunciaran a su fe y abrazaran el catolicismo o, de no hacerlo, aceptaran la muerte o la esclavitud. Este hecho fue conocido como *el Requerimiento* y en él jugó un papel importante el conquistador Juan López de Palacios Rubios.

Sin embargo, el debate teológico que más claramente ilustra el papel que habrían de desempeñar las misiones y su proceder puede encontrarse en dos controversias ocurridas en el siglo XVI. La primera de éstas se desarrolló en la Universidad de Salamanca entre los años 1520 y 1530. La segunda y

en la que habremos de concentrarnos en el resto de la sección, ocurrió en la década de 1550 y tuvo como protagonistas a Bartolomé de las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda (Smithers, 2022).

En este último caso, hay una serie de antecedentes que es importante tener en mente. Sin duda el más importante es el hecho de que a los Reyes Católicos se les hubiera otorgado el dominio colonial sobre el Nuevo Mundo gracias en parte a una teoría teocrática cristalizada en la bula *Inter Caetera* firmada por el papa Alejandro VI el 3 de mayo de 1493. La legitimidad legal de esta bula descansa en la asunción de que el papa, en tanto vicario de Cristo, tiene poder sobre cristianos e infieles al punto de que se considera legitimado para salvaguardar el cuerpo y el alma de las personas a través de una amplia gama de tratos que, como veremos, permitían la profunda deshumanización de los indios (Velasco, 2023).

Es en este contexto en el cual habrá de desarrollarse el ya mencionado debate. Una de las posiciones en disputa fue justamente la sostenida por Bartolomé de las Casas en 1542 en su “Remedios para la reforma de las Indias” en el cual propone abolir las encomiendas y repartimientos de tierras. En este ensayo de las Casas defiende una teoría republicana de corte humanista que reconoce la racionalidad y libertad en todo ser humano. Fue en parte gracias a estos argumentos el que eventualmente Carlos V promulgase las Leyes Nuevas, pero éstas resultaron tan impopulares que terminaron siendo derogadas en 1545 (Velasco, 2023).

La posición antagonista a de las Casas fue la que sostuvo Juan Ginés de Sepúlveda, quien argumentaba en favor de la inferioridad de los indios basándose en la existencia de pecados contra natura. Para Sepúlveda éste era uno de los hechos que de manera más clara legitimaban la subordinación de los indios y el dominio español. Ahora bien, de las Casas sostenía que incluso si había un fundamento teológico que justificaba la conversión —como cometer el pecado de la sodomía—, era fundamental que ésta se diera por medio de la razón y la persuasión y no a través de la coerción (Velasco, 2023).

A la postre, este debate seguirá repercutiendo en la forma en la cual se racionalizaba la dominación del Nuevo Mundo. Alonso de la Vera Cruz, por ejemplo, rechazará desde posiciones nominalistas e iusnaturalistas cualquier generalización acerca de los seres humanos. Llegará incluso a sostener la idea de que la ley natural acomoda variaciones y es por ende posible reconocer que diferentes conductas son todas ellas parte de la ley natural (Velasco, 2023). Como cabrá esperarse, ello eventualmente llevará a que el debate no se restrinja solamente a la teología y comience a incluir elementos tomados de las ciencias. Un claro ejemplo de esto lo encontramos en el uso que ya en el siglo XVIII se hará de la teoría del *Milieu* desarrollada por Georges Louis Leclerc Conde de Buffon quien afirmó que los indios eran menos desarrollados y que, por ende, eran naturalmente esclavos (Smithers, 2022).

En cualquier caso, lo que me interesa subrayar de estos diversos pasajes históricos es la mane-

ra en la cual en ellos se van dando controversias o debates que entrañan la reconfiguración ontopolítica del cuerpo sexuado y que abiertamente se traducen en una re-territorialización de los cuerpos indígenas, sometiéndolos de este modo a una serie de jerarquías que eventualmente legitimarán su sujeción. Así, formas de habitar el cuerpo que desafiaban el binario y eran perfectamente legítimas terminarán arrojadas a una zona abyecta de un no-ser producida por una colonialidad del saber, del poder, del ser y del género. Esto es justo lo que me interesaba mostrar y que evidencia la fecundidad de emplear las herramientas teóricas ya mencionadas para explicar el por qué se afirma que la colonialidad subyace al borramiento de otras corporalidades y la consagración de la idea de que el cuerpo cisgénero es un invariante histórico.

REFLEXIÓN DE CIERRE

Mi objetivo en este texto ha consistido en mostrar por qué el transfeminismo puede tener una potente sinergia si se aproxima al pensamiento de(s)colonial y a los estudios históricos y sociales de la ciencia. Lo que he sostenido es que la noción de *ontopolítica* permite explicar en qué sentido el cuerpo y la identidad son instancias de ontologías históricas. La gran ventaja que posee esta aproximación radica en que no se restringe a las taxonomías con las cuales se han clasificado los sujetos, sino que abiertamente aborda aspectos como la materialidad, la experiencia fenomenológica y las relaciones sociales y pro-

ductivas en las cuales está embebido un cuerpo.

Como se ha visto, esta aproximación permite entender el por qué se afirma que hay sesgos coloniales en todas aquellas lecturas historiográficas que colocan al cuerpo cisgénero como un invariante histórico. Tales relatos, que asimismo afirman el carácter novedoso del cuerpo *trans* al que además consideran una producción tecnológica sumamente reciente, pasan por alto que el cuerpo ha sido habitado de múltiples formas. Éste no es epistémicamente transparente para quien lo habita y sería un error suponer que a todo lo largo de la historia el cuerpo sexuado fue comprendido, explicado y habitado de la misma manera. Por el contrario, fueron una serie de saberes tanto teológicos como *científicos* los que impulsaron una re-territorialización de los cuerpos que ocultó la variedad de formas y configuraciones genéricas con las cuales se le había habitado. Esto es algo que en cualquier caso no debemos perder de vista, tanto a la hora de buscar comprender nuestro pasado como a la hora de imaginar posibles futuros.

BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, Kwame Anthony (2018). *The Lies That Bind. Rethinking Identity*. Nueva York: Liveright Publishing Corporation.
- García Bravo, María Haydeé (2021). “Evangelización y ciencia: misiones antropológicas decimonónicas en territorio mexicano”, en *Interdisciplina*, Volumen 9, número 24, pp. 51-72. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78458>

- Guerrero Mc Manus, Siobhan (2018). “El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género”, en Alba Pons y Siobhan Guerrero (coordinadoras), *Afecto, Cuerpo e Identidad: Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 99-130). México: IIJ-UNAM.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan (2021a). *Las misiones de la ciencia: territorios, experticia y gubernamentalidad*, en *Interdisciplina*, Volumen 9, número 24, pp. 13-28. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78456>.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan (2021b). “Los feminismos de la hispanidad”, en Clara Serra, Cristina Garaizábal y Laura Macaya (coords.), *Alianzas Rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad* (pp. 209-216). Barcelona: Bellatera Edicions. Serie General Universitaria.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan (2022). “Debates metafísicos en torno al sexo. Esencias, clases naturales y fronteras”, en Siobhan Guerrero y Lucía Ciccía (coordinadoras), *Materialidades Semióticas. Ciencia y Cuerpo Sexuado* (pp. 27-52). México: CEIICH-UNAM.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan y Leah Muñoz Contreras (2018). “Ontopolíticas del Cuerpo Trans: Controversia, Historia e Identidad”, en Lucía Raphael De la Madrid y Antonio Gómez Cíntora (coordinadores), *Diálogos diversos para más mundos posibles* (pp. 71-94). México: UNAM-IIJ.

- Guerrero Mc Manus, Siobhan y Leah Muñoz Contreras (2023). “Ontopolíticas del Cuerpo Sexuado”, en César Torres, Marta Cabrera y Fernando Ramírez (coords.), *Encrucijadas del Género y la Diversidad Sexual. Tomo 1. Complejidades Corporales, Interseccionalidad y Diversidad Sexual* (pp. 35-68). México: CIEG-UNAM.
- Hacking, Ian (2002). “Historical Ontology”, en *In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Ámsterdam: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0475-5_13
- Jardón Barbolla, Lev (2021). “Líneas de conflicto en la apropiación de los recursos agrobiológicos: las contrastantes expediciones de Vavilov y Brücher”, en *Interdisciplina*, Volumen 9, número 24, pp. 73-95. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78459>
- Latour, Bruno (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1996). “On Actor-Network Theory: A Few Clarifications”, *Soziale welt*.
- Latour, Bruno (1999). *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mateos, Gisela y Edna Suárez (2021). “Misiones seculares: la asistencia técnica nuclear en la primera década del Organismo Internacional de Energía Atómica (1958-1968)”, en *Interdisciplina*, Volumen 9, número 24, pp. 121-135. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78461>

- Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822384151>
- Mol, Annemarie (2013). “Mind Your Plate! The Ontonorms of Dutch Dieting”, en *Social Studies of Science*, vol. 43, núm. 3, pp. 379-396. <https://doi.org/10.1177/0306312712456948>
- Morales Sarabia, Angélica (2021). “Entre la formación religiosa y la excelente salud. Los saberes jesuitas en el septentrión novohispano (S. XVIII)”, en *Interdisciplina*, Volumen 9, número 24, pp. 29-50. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78457>
- Smithers, Gregory D. (2022). *Reclaiming Two-Spirits. Sexuality, Spiritual Renewal & Sovereignty in Native America*. Boston: Beacon Press Books.
- Vargas Domínguez, Joel (2021). “Un viaje por México en 1945: intermediarios y misioneros de la ciencia en la búsqueda del desastre nutricional para la Rockefeller Foundation”, en *Interdisciplina*, Volumen 9, número 24, pp. 97-119. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.24.78460>
- Velasco, Ambrosio (2023). *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. México: IIF-UNAM.

CAPÍTULO 4: SOBRE LOS DESPLAZAMIENTOS EN EL ENTENDIMIENTO DEL PODER Y LAS VIOLENCIAS: FEMINISMO EN LA ENCRUCIJADA¹

KARINA OCHOA MUÑOZ^{2*}

INTRODUCCIÓN

Para dar apertura a las reflexiones que presento a continuación es necesario comentar que este trabajo se escribió como resultado de la intervención que tuve en el Coloquio denominado: “Feminismos latinoamericanos en la encrucijada”, el cual se realizó el 16 de junio de 2023, en el marco de la apertura del año académico del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Playa Ancha (UPLA). El Coloquio posibilitó hacer diálogos y puentes cruzados con las diversas académicas chilenas que ex-

¹Versión Actualizada del texto en el libro: *Feminismos latinoamericanos en la encrucijada*; coordinadores: Marcelo Rodríguez Mancilla, Elizabeth Zenteno Torres, Andrés Tello Soto, Lorena Núñez Parra y Pablo Saravia Ramos; Editorial Quimantú. Chile 2024.

²Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Integrante y co-fundadora de la Red Feminismos Cultura y Poder. Diálogos desde el Sur. Coordinadora del Cuerpo Académico: Transculturalidad en zonas corpóreas, territoriales y en la cultura visual, PRODEP. Correo: kom@azc.uam.mx

pusieron en el Foro. Este texto hace resonancia de estas conversaciones, por ello retomo algunas de las ideas que expuse en esa ocasión, aunque también agregó otras para hacer inteligible parte del debate a lxs lectorxs que no estuvieron presentes en el Museo Universitario del Grabado de la UPLA, en Valparaíso, Chile.

Hoy día ya no cabe duda que uno de los desafíos que tenemos cuando deseamos conversar en el marco de los espacios académicos es hacerlo bajo formas donde las certezas ya no sean nuestro punto de llegada ni el punto de partida. Eso resulta sumamente complicado porque nos suele generar angustia desplazarnos de las seguridades “epistémicas” hacia los diálogos francos y directos pues eso significa abrirnos a la incertidumbre de la escucha, de la aceptación de lo “otrx”, de lo diferente, de lo ajeno. Tampoco nos acostumbramos a tener conversaciones donde sigan circulando las ideas, es decir, donde queden hilos sueltos y no se establezca lo aportado, o donde se dejen al descubierto las tensiones, inconsistencias y dislocamientos que se abren al poner en juego nuestras propias miradas. Se torna difícil, pues, que podamos generar razonamientos donde queden al aire las preguntas que dinamizan los intercambios y, por tanto, no se busquen verdades absolutas. Y es que a veces lo más importante no es la respuesta sino la propia pregunta. Por eso tengo más preguntas que respuestas y también muchas ideas para poner a circular.

Así es que —a manera de una conversación escrita que pretende mantener su polifonía origi-

nal, producto de los diálogos en el Coloquio “Feminismos latinoamericanos en la encrucijada”— voy a ir planteando un conjunto de reflexiones que pasan por el “debate descolonial” (desde las resistencias y rebeliones del Abya Yala), así como por los feminismos que lo retoman como *telón de fondo*. A partir de dicha reflexión intentaré adentrarme en algunos desafíos que nos presentan algunas realidades actuales, concluyendo este ejercicio escrito con algunos desplazamientos respecto al entendimiento del poder y los desafíos pendientes.

Pero como no es mi pretensión última presentar las reflexiones a manera de argumentos incuestionables, advierto que quedarán dibujados los lazos comunicantes que hay entre las temáticas abordadas, aunque de éstas resulten muchos cabos sueltos y muchas interrogantes sin respuestas alguna.

¿PARA QUÉ NOS SIRVE RECURRIR A LAS COORDENADAS DEL DEBATE DESCOLONIAL?

Como es sabido, lo que hoy denominamos como “debate descolonial” o “Giro descolonial” comenzó a configurarse como una apuesta crítica de Norteamérica en medio del contexto de intensificación de las políticas de ajuste estructural, es decir, del neoliberalismo y la globalización. Si bien, va tener su más conocida expresión hacia la primera década de los años dos mil a través de los trabajos de los intelectuales que integraron el llamado Grupo Modernidad Colonialidad (GMC), lo cierto es que el debate

descolonial no se puede entender sin la emergencia del movimiento indígena a nivel continental y sin las múltiples movilizaciones que fueron encabezadas por poblaciones afrodescendientes y/o mujeres de las periferias: las zapatistas, las indígenas del Ecuador, Guatemala, Bolivia, entre muchas otras que fueron configurando el mapa de la protesta social en América Latina y el Caribe.

Además, uno de los debates que circulaba a finales del siglo XX y principios del siglo XXI era el relativo a la crisis civilizatoria que presenciábamos en ese momento histórico. Recordemos que la intelectualidad crítica del Norte global interpelaba la realidad mundial desde el posicionamiento de la posmodernidad. Sin embargo, lo que en el fondo se debatía era si estábamos ante el fin de la modernidad y, por tanto, frente al inicio de una nueva etapa que nos posicionaba “más allá” de ella; o si lo que se vivía era una de las crisis recurrentes de la modernidad y, por tanto, un nuevo ciclo del capitalismo global. Pero en Nuestramérica antes que cualquier cosa había que preguntarse ¿cómo llega la modernidad a nuestras tierras? Considero que esa pregunta va a ser básica en el desarrollo del “debate descolonial” y de las contribuciones de algunos de los intelectuales del GMC, pues la centralidad de sus debates giran en torno a: la constitución de la subjetividad moderna, los patrones de dominación que se constituyen a raíz de la imposición colonial, el formato que cobra con la expansión del nuevo sistema global, la epistemología y formas de conocimiento de carácter *androeurocéntrico* que son fundamento

y, a la vez, resultado de este orden civilizatorio, así como la compleja articulación entre colonialidad y marcajes de raza, género y otros.

Desde esta perspectiva, 1492 es el punto de inflexión para la configuración de los principios que le dan sentido a la concepción del mundo-moderno-colonial-capitalista. Pero para América Latina es también el momento fundante sobre el cual se organizan las nuevas formas de desigualdad y subordinación que van a estructurar a las sociedades colonizadas, sus poblaciones y territorios. Por tanto, el *hecho colonial* es un punto de quiebre que debemos considerar. Así, “el debate descolonial” puede asumirse, en realidad, como el *telón de fondo* de las reflexiones que ponen en cuestión al orden civilizatorio moderno-colonial, sus fundamentos y soportes desde la propia versión de los y las subalternas. Por ello todos estos aportes no se podrían pensar sin el legado anticolonial que les precede.

Lo que llamamos “debate descolonial” o “Giro descolonial” vienen de muchos brazos de río donde confluyen tanto tradiciones de reflexión crítica como de acción y movilización insurrecta. Es decir, el “debate descolonial” es parte de una larga tradición anticolonial, pues desde el momento mismo en que comenzaron las incursiones de conquista y la colonización inició también la historia de resistencias y rebeliones de las poblaciones colonizadas contra la imposición colonial.

Si bien sabemos que ésta es una historia acallada y deliberadamente ocultada, se vuelve indispensable saldar una de las deudas pendiente, o sea,

recuperar las experiencias que configuran el mapa de las rebeliones encabezadas por las poblaciones colonizadas y, en especial, por las mujeres quienes fueron fundamentales en los procesos de resistencia, permanencia y existencia de nuestros pueblos.

Valga en estas líneas un breve recuento de algunas mujeres, guerreras-amazonas, Mama t'allas, indígenas y afros, que lideraron, protagonizaron y/o formaron parte fundamental de las luchas contra el poder imperial colonial:

En el mundo andino sobresale el caso de Bartolina Sisa, mujer aymara que en 1780 encabezaría, junto con su esposo Tupac Katari, una de las más importantes rebeliones contra los poderes coloniales. Sisa se destacó como comandante político-militar y —primero junto a Tupac Katari y luego sola— comandaría a un ejército conformado por miles de indígenas de las naciones originarias andinas, el cual mantuvo sitiado Chuquiago, actual ciudad de La Paz, por casi ocho meses hasta que fue tomada presa.

A esta lista se integran los nombres de muchas indígenas y afros que lucharon por defender a sus pueblos contra las invasiones española y portuguesa y/o por quitarse de encima el yugo colonial. Entre ellas encontramos a: Anacaona, cacique de Jaraguá, quien fue una de las primeras mujeres que en la Isla Española peleó contra los invasores; la afro Guiomar, que combatió junto a su esposo (el *Negro Miguel*) en la primera rebelión de esclavos en Venezuela, durante 1552;

Janequeo, mujer de origen mapuche—*pewenche*, quien luchó contra las tropas españolas en 1587; Huillac Ñusca, una princesa *kolla* que encabezó la sublevación de un grupo de incas llevados a Chile en calidad de esclavos para trabajar en las minas de plata de Huantajaya; Abimañay, que junto a Jacinta Juárez y Lorenza Peña encabezó en 1803 una rebelión contra el tributo en Guamote y Columbe, Ecuador, bajo el grito de: “Sublevémonos, recuperemos nuestra tierra y nuestra dignidad”. Estos son sólo algunos de los nombres de mujeres, guerreras-amazonas, Mama t’allas, indígenas y afros, que encabezaron y formaron parte de las luchas contra el poder imperial colonial.

Sin duda, la mayoría de estas rebeliones son, por un lado, resultado de la oposición a la invasión europea y, por otro, re-acciones contra los abusos que por años desolaron a las naciones originarias a causa de dicha invasión. En este sentido, pueden leerse como la posibilidad de liberación del yugo colonial (justificado bajo un tutelaje ficticio), pero sobre todo como la decidida acción para la constitución de “otro” orden que permitieran a las poblaciones originarias recuperar sus tierras, su vida, su dignidad y su capacidad para autodeterminarse y autogobernarse, o sea, recuperar su autonomía frente al “otro” invasor-dominador. Así pues, podrían mirarse, por lo menos, desde dos dimensiones: desde el lugar de la rebelión (como el acto de irrupción frente a un orden establecido

con el objeto de rebelarse, oponerse y destruir una situación de opresión específica), pero también desde el lugar de la autonomía (como acto de creación y construcción de alternativas al orden impuesto, es decir, desde un acto pro-positivo y constructivo). (Ochoa, 2014: s/p)

Muchas de las rebeliones están asociadas a múltiples intentos por desmontar las estructuras sociopolíticas que se produjeron junto con los patrones de dominación impuestos desde hace 500 años. Y muchas de ellas deben leerse como parte de las apuestas descolonizadoras que tiene su matriz en *horizontes de sentido* milenarios de los mundos amerindios, como la “dualidad” que se expresan en el orden social y político mediante la “complementariedad” y “reciprocidad”, es decir, en idea de la responsabilidad compartida³. En el mundo andino, por ejemplo, el *Jilaqata* (masculino) y la *Mama T'alla* (femenina) son las máximas autoridades de la comunidad, siempre desde esta complementariedad dual que descansa en la idea de los pares complementarios.⁴

³Al respecto Véase: Sylvia Marcos, 2008. “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género”, *Planetaria* [ed. Personal sin ánimo de lucro]. Disponible en: <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2017/02/planetaria-rac3adces-epistemolc3b3gicas-mesoamericanas-web.pdf>

⁴Véase: Efren Choque Campuma, 2004. “Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y mama t’allas en Huachacalla Marka”. Tesis para obtener el título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

En esta tesitura, el “debate descolonial” debe ser entendido y cifrado a partir de esta larga historia de resistencias y rebeliones marcadas por los horizontes de sentido amerindios, así como por los aportes críticos del pensamiento latinoamericano anticolonial y las contribuciones de mujeres y poblaciones racializadas cuyas apuestas han apelado a otras formas de relacionalidad basadas en principios de comunalidad y de la reproducción de la vida (frente a la política de muerte que se configura con la empresa colonial).

Por todo lo anterior, desde mi punto de vista, el “debate descolonial” no podría encasillarse como “Teoría” o “Escuela de pensamiento” porque en realidad no lo es. Representa, en todo caso, un conjunto de coordenadas que desde sus proyecciones nos permiten alcanzar un entendimiento nítido y aterrizado de los mecanismos, dispositivos, formas, estructuras y vigencias del poder moderno-colonial; y, por tanto, visibiliza posibles rutas de salida al orden civilizatorio que se produjo desde hace 500 años.

Sin embargo —y en contrasentido a lo planteado con anterioridad—, en los últimos años dentro de la academia comienza a generarse una disposición que tiende a *tematizar* “desde” lo descolonial, lo cual resulta interesante, pero resta poder explicativo a esta apuesta reflexiva ya que restringe su propio alcance. En este sentido, insisto en la pertinencia de reconocer en la apuesta descolonial las coordenadas que nos permiten hacer cartografías de la dominación a manera de telones de fondo para problematizar y desestructurar las jerarquías y mar-

cajes sociales que tienen efectos sobre la materialidad, cuerpos, territorios, saberes y subjetividades subalternizadas/colonizadas.

Atrevemos a hacer del “debate descolonial” una caja de resonancia para apreciar las formas y dimensiones del poder y la dominación es todavía un desafío que está por mostrar su propia potencialidad, por lo que aún tenemos mucho que esperar de la apuesta denominada descolonial.

En esta directriz, algunos feminismos (que han recuperado y acogido las coordenadas del “debate descolonial”) exponen y visibilizan las lógicas de dominación que organizan las jerarquías sociales y las desigualdades mediante el análisis de las pautas de dominación colonial que atraviesan la vida de las mujeres racializadas. Desde allí se perfila también la necesidad de hacer del “debate descolonial” un espejo desde el cual se abran fisuras para el entendimiento de las realidades actuales a la luz del pasado colonial que nos y las constituyen.

REGISTROS DE LA COLONIALIDAD EN LAS VIOLENCIAS DIRIGIDAS HACIA LAS MUJERES Y PERSONAS RACIALIZADAS DEL ABYA YALA

Algunas pensadoras y activistas feministas latinoamericanas desde hace varios años empezamos a mostrar cómo la *violencia misógina genocida* (vistas como mecanismos de aniquilamiento de la alteridad) implantada en nuestros territorios tenía importantes conexiones con esto que llamamos el “orden colonial”; y formulamos que esta violencia

particular era constitutiva del proyecto civilizatorio moderno⁵ (a la vez que reproducida por sus dinámicas y mecanismos asociados al poder y la dominación).

Desde hace más de una década y media —a través del análisis de algunas narrativas teológicas del siglo XVI— intenté mostrar cómo al indio/india se le *feminiza*, es decir, se le des-humaniza y se le constituye como un *No-sujeto pleno*, un *ente* tutelable, penetrable, explotable y aniquilable. Lo anterior tiene como referente primario a un “otro” (que es un otro cercano): las mujeres de la cristiandad europea y, en consecuencia, también los mecanismos de dominación que aplicaban sobre ellas.

En algunas crónicas de conquista y discursos teológicos encontramos los registros de las coordenadas coloniales de la dominación. Por ejemplo, el fraile dominico Bartolomé de Las Casas refiere en sus *Tratados* que la conquista de América fue una guerra de barbarie, una verdadera masacre. Así que

⁵Véase Karina Ochoa, 2014. “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en la Revista *El Cotidiano*, No. 184, México, pp.13-22; y Breny Mendoza, 2007. “Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde latinoamérica pos occidental”, en: *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, N°6. Flacso-Universidad Nacional de Costa Rica. San José. Pp. 85-93. Sobre la violencia genocida ver: Enriquez Dussel, 2001. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en: Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo/Duke University. Buenos Aires. Pp. 59-70.

señala el genocidio como uno de los dos métodos que utilizaron los españoles, al cual se suman patrones de dominación androeuropes que terminan por transfigurar los marcajes de género en raza. Transcribo un fragmento de su obra que puede ser esclarecedor al respecto:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá [en América] han pasado, que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la faz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después de que han muerto todos los que podían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o salir de los tormentos que padecen como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más ruda y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos formas de tiranía infernal se reducen y se resuelven, o subalternan como a géneros, todas las otras diversas o varias de asaltar aquellas gentes, que son infinitas. (Las Casas, 1997: 21. El subrayado y las itálicas no son del autor)

Al definir las dos maneras en que los conquistadores intentaron someter a los/as indios/as para anexarlos al control de la Corona Española, Fray Bartolomé de Las Casas está describiendo también dos hechos sobre los que descansa el colonialismo que da origen al sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista. En

primer lugar el relativo a las guerras de genocidio y exterminio que materializan el aniquilamiento de una alteridad que era representada como un *riesgo*; y, en segundo, el que se refiere al sometimiento de las poblaciones colonizadas bajo patrones de dominación que originalmente fueron utilizados contra las mujeres de la cristiandad occidental —que eran vistas como débiles e inofensivas—, y luego aplicadas a las poblaciones amerindias bajo varios dispositivos, uno de ellos fue el sistema de explotación por vía de la servidumbre.

Queda manifiesto que los indígenas varones representaban una alteridad que tenía que ser eliminada físicamente porque —desde el imaginario del colonizador— podía generar oposición y resistencia a la invasión. Los colonizadores no veían en las mujeres la figura de la resistencia, ello por su propio criterio de sentido en torno a lo *femenino*. Esto tuvo implicaciones muy puntuales respecto al aniquilamiento de varones indígenas y, por supuesto, el uso de la *violencia misógina genocida* (y en específico la violación) como un mecanismo para garantizar el sometimiento dentro del proyecto colonial.

Considerando estas coordenadas no es difícil comprender cómo los patrones de poder colonial se constituyen mediante la *transferencia* de los dispositivos de dominación que pesaban sobre las mujeres en el contexto europeo de la cristiandad medieval hacia las poblaciones colonizadas del mal llamado “Nuevo Mundo”. Así, con el hecho colonial los dispositivos de dominación que antes de 1492 fueron usados contra cuerpos femeninos se desplazaron y

aplicaron contra poblaciones enteras que no eran leídas —primordialmente— por su condición de género, sino que fueron trazadas por marcajes de orden racial (en sustitución del marcaje de sexo-género). Esto significa que con el hecho colonial el marcaje de sexo-género como indicador de inferiorización se transfigura en marcaje de raza. Pero uno no fue excluyente del otro, por lo que ambos operan de manera imbricada al mismo tiempo que sostienen una dinámica social jerarquizante en la que se auto-constituyen mutuamente en la materialidad de la (no)vida de las poblaciones colonizadas (generizadas y racializadas), que bajo este proceso fueron sometidas a formas de explotación que transitaban entre la servidumbre y la esclavitud.

En síntesis, en la disputa del siglo XVI lo que está en juego es la *condición de humanidad* de las poblaciones amerindias. Y el despojo de dicho estatus sólo fue posible mediante el establecimiento de patrones de dominación que configuran mecanismos de bio-poder⁶ a través de dispositivos de inferiorización-feminización-racialización aplicados a poblaciones enteras y no sólo a un sector de población marcado por su condición de sexo-género. Lo anterior posibilitó que los/as indios/as quedaran reducidos al estatus de “no-sujetos” o “sujetos incompletos” destinados a la tutela permanente frente a

⁶Cuando me refiero a bio-poder no necesariamente lo hago desde los postulados foucaultianos sino desde su dimensión etimológica, entendiendo *bio* desde su acepción griega como *vida*, y *poder* como la capacidad de hacer; por tanto, lo remito al terreno de la vida-existencia para poder hacer.

quienes se asumieron superiores en virtud y plenamente humanos: los colonizadores-varones-cristianos-europeos.

En este sentido, la deshumanización del indio/a tiene como ejes sostenedores su *feminización y su racialización*, articulados ambos procesos al uso de la violencia-misógina-genocida como mecanismo indispensable para garantizar las estructuras de explotación y opresión moderno-capitalistas.

Así que esto que llamo *feminización de lo indio* en realidad expresa, por un lado, un proceso de ontologización que adjudica el “carácter de no-humano al indio/a” al equipararle con la condición de MUJER, asignándole propiedades bio-esenciales que lo confinan a la condición de No-SER (dada la transferencia de las visiones de inferioridad que originalmente se le adjudicaban a las féminas en la cristiandad occidental en el siglo XVI); y, por otro, sintetiza el carácter MISÓGINO-GENOCIDA que da sustento el proyecto *androeurocéntrico* de la modernidad que cobra una clara faceta imperial y capitalista.

El acto ontológico-deshumanizante del sujeto/a colonizado/a por vía de la *feminización-racialización* (entendido como *ontología política de la dominación*) tiene continuidad y vigencia en los últimos cinco siglos de nuestra historia, por lo que considero que este debate es absolutamente actual y relevante si se asume como telón de fondo para el entendimiento de las violencias y las proposiciones del poder que dan sentido al “sujeto” moderno (ahora leído desde la gramática político-legal relativa al “ciudadano/a”). El acto deshumanizante primordial

del hecho colonial de hace 500 años se traduce en la actualidad como la imposibilidad de acceso al estatus de plena ciudadanía, ya que a las personas racializadas no se les concibe como sujetos-políticos, se les ve en —ciertos contextos— como entes apolíticos, inmaduros, incompletos.

Y en esta tesitura, el problema de los Derechos Humanos cobra preponderancia, dado que quienes han sido históricamente des-humanizados fueron re-ubicadxs en la expectativa de llegar a “Ser” (es decir, arribar al lugar del desarrollo y de la plena ciudadanía). La paradoja es que la ruta delineada para pretender acceder al acto de “Ser” sólo es posible a través de los criterios establecidos por quienes se encumbraron como sujetos-plenos-ciudadanos. Esto para la población subalterna termina siendo un acto de No-ser, pues tienen que negar los horizontes de sentido propios para abrazar los del modelo hegemónico político-ontológico.

De igual forma, la espacialidad geográfica y corporal, así como los territorios colonizados son concebidos y producidos como inmaduros, incivilizados, agrestes, es decir, *subdesarrollados*. Lo anterior garantiza procesos de explotación extractivistas que implican el uso sistemático de violencias sexuales, físicas y ambientales.

Así que, como se puede observar, recuperar las coordenadas del “debate descolonial” también nos ayuda a entender las realidades de violencia y dominación que atraviesan nuestros cuerpos y territorios en la actualidad en regiones denominadas como subalternas, de Tercer Mundo o del Sur

global. Algunas feministas de Nuestramérica hemos evidenciado cómo la crítica descolonial revela las gramáticas y la aritmética de la dominación en contextos actuales. Yo particularmente he puesto mucho énfasis en cómo la *ontología política de la dominación* por la cual la población amerindia quedó reducida a la condición de no-sujeto desde el siglo XVI, se configura con el hecho colonial como un mecanismo de inferiorización que tiene como clave central la distinción entre el Ser y No-Ser.⁷

Considerando todo lo anterior, cuando el movimiento feminista de/en Nuestramérica dice: “Si tocan a una nos tocan a todxs”, no se está enunciando una metáfora sino una realidad sustantiva. Las lógicas y dinámicas de dominación colonial nos muestran históricamente cómo los dispositivos de aniquilamiento y de violencia misógina van dirigidos en primerísima instancia hacia cuerpos femeninos o feminizados-racializados, asumidos como incompletos, subdesarrollados, penetrables, etc., para luego extenderse a poblaciones enteras.

Estas dinámicas de la dominación las podemos observar claramente en México entre la primera mitad de los años noventa y los primeros de la década de los dos mil con el crecimiento de los casos

⁷Ramón Grosfoguel hace esta distinción formulando con base a Franz Fanon la distinción entre la zona del ser y la zona del no ser. Al respecto véase: “la descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la Sociología Descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. Disponible en: <https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>

de feminicidios y de desaparición de mujeres en la frontera norte, particularmente en Ciudad Juárez, Chihuahua. Como es sabido en dicha entidad se comenzaron a registrar casos de mujeres asesinadas, muchas veces mutiladas y lanzadas al desierto o en lugares baldíos de las zonas periféricas de la entidad, situación que fue cobrando cifras alarmantes conforme pasaban los años. En los feminicidios en Ciudad Juárez encontramos que muchas de las víctimas eran mujeres racializadas⁸ que vivían en colonias populares o asentamientos con poblaciones migrantes, o sea que generalmente provenían de sectores subalternizados (algunas de ellas eran de origen rural que se vinculaban al trabajo de maquilas). Así que el feminicidio tenía el color de la raza, la marginación, la pobreza, la migración y la explotación, por eso además de los marcajes de género-raza también operaban otro tipo de marcajes como el de clases y/o condición social, entre otros.

Algunos años después comenzamos a ver en las noticias casos de hombres asesinados o partes mutiladas de varones también racializados que eran lanzados a las calles. Una de las líneas de investigación que desde entonces formularon las organizaciones no gubernamentales era que el crimen organizado secuestraba personas (sobre todo trabajadores de la construcción, carpinteros, albañiles,

⁸Al respecto véase: Berlanga Gayón, Mariana, 2014. “El color del feminicidio: de los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada”, *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, pp. 47-61.

etc.), los cuales realizaban trabajo forzado para el narcotráfico (como los narco-túneles o labores asociadas a las infraestructuras para la producción de drogas), además de otras líneas de investigación en las que se aludía a ajustes de cuentas entre organizaciones del crimen organizado. Esto en sí mismo nos habla de dinámicas de neo-esclavitud que no han desaparecido pese al establecimiento de un sistema legal-normativo que —supuestamente— regula la convivencia desde los principios de igualdad, libertad y justicia.

Tan sólo unos años más tarde recuerdo haber presenciado las primeras movilizaciones de madres y familiares de desaparecidos y desaparecidas, quienes ofrecían —con micrófono en mano— los testimonios en medio de un mitin apenas concurrido. Dichos testimonios eran muy similares, sus familiares habían desaparecido en trayectos carreteros en el norte del país, eran hombres y mujeres adultxs, también jóvenes, familias enteras (donde se encontraban profesionistas: abogados/as, químicos/as, contadores/as, comerciantes, etc.) de clases medias. Así que lo que comienza a revelarse en esos testimonios es un proceso de desaparición más generalizada donde los marcajes de género, raza y condición social (marginal) se agrietaron para afectar ya no sólo a sectores de población históricamente marginalizados. Aunque, hay que decirlo, los procesos de violencia aniquilante y genocida siguen operando y de manera más profunda en las poblaciones racializadas. Un ejemplo de ello es la violencia que se ejerce contra los y las migrantes en territorio mexicano.

Así que estas dinámicas están claramente identificadas con patrones de dominación que se configuran bajo nuevos formatos donde la violencia y las lógicas de poder *androeurocéntricas*, los cuales tienen un papel fundamental. En este sentido, las apuestas formuladas desde los debates de los feminismos descoloniales cobran relevancia para entender cómo el *continuum* de la *violencia misógina genocida* sigue teniendo efectos sobre los cuerpos de las mujeres y poblaciones racializadas, así como en los territorios subalternizados para garantizar la perpetuación de la dominación moderno-colonial.

DESPLAZAMIENTOS NECESARIOS PARA ENTENDER LOS NUEVOS MARCAJES DE LA DOMINACIÓN

Las lógicas de *violencia misógina genocida* no llegaron a nuestras tierras con el neoliberalismo. Por el contrario, el neoliberalismo tiene lógicas que han estado presentes en un arco de tiempo largo que se expresan en nuestras realidades concretas y cotidianas. Y —como señalé previamente— lo que empezamos a vislumbrar algunas feministas descoloniales del Abya Yala es que estos procesos están vinculados a lógicas de dominación colonial a través mecanismos asociados a las actuales violencias que se inscriben en los cuerpos femeninos y racializados.

La realidad que actualmente vivimos nos exige hacer algunos desplazamientos en la reflexión, ya que vivimos el resultado de un largo proceso de restablecimiento radical y actualización de estructuras coloniales que reciclan, a la vez que dinami-

zan, los patrones de dominación impuestos desde hace cinco siglos, mismos que se hacen presentes en las actuales sociedades de la modernidad-capitalista-neocolonial. Después de la pandemia del COVID nuestros marcos de reflexión tienen que repensarse y dar un giro a su giro. Toca, por ejemplo, empezar a plantear nuevas directrices en el entendimiento del poder. Es decir, ya no es suficiente pensar el poder como coacción o como relacionalidad vertical de la jerarquización soberano-súbdito, cuya gramática está impresa en los discursos de los derechos, la ciudadanía y la representación. Esta gramática no nos explica suficientemente cuáles son las fibras de la dominación y del poder que están circulando desde los sentidos de la vulnerabilidad y riesgo que vivimos dentro de las sociedades neocoloniales de la modernidad vigente.

Quienes formamos parte de los procesos de enseñanza-aprendizaje dentro de Instituciones de Educación Superior sabemos que en los últimos años se han vivido movilizaciones y protestas abiertamente feministas donde nuestrasxs estudiantxs han sido voz, presencia y existencia de las múltiples violencias de género que trazan la vida de las mujeres y las diversidades sexuales dentro y fuera de los espacios universitarios (como sucedió en 2018 en la Universidad de Playa Ancha, Chile, o en la Universidad Autónoma Metropolitana, México, con el Paro feminista de 2023).

Las nuevas generaciones que han activado reclamos vinculados a nuestra propia historia colonial nos tienen conmovidas (y cuando digo *conmovi-*

das me refiero a la dimensión emotiva pero también a que nos tienen movidas “con” ellxs) porque están poniendo a la mesa —como lo hemos hecho muchísimas mujeres en Nuestramérica— una historia de más de 500 años que está definida por lógicas de violencia que tomaron muchos formatos en este arco de tiempo largo.

Así que cuando nuestrxs studentxs ponen en el centro de la discusión el problema del alto sentido de *fragilidad* que experimentan, no están hablando tampoco de una metáfora. Lo que se está exponiendo es que la *fragilidad* y la *vulnerabilidad* son otras formas de los marcajes de la dominación que están vinculados/articulados a los sistemas y dispositivos de subordinación y subalternización tradicionales. Y aunque esa *fragilidad* lleva implícitas nuevas dinámicas de inferiorización no deja de estar entretejida con formas de dominación por condición de género, raza, clase, heteronormatividad, adultocentrismos, neurodivergencias o neurodiversidades, entre muchas otras. Por ello estos reclamos ya no pueden ser leídos sólo en términos de la aritmética clásica del poder. En este sentido, exhibir la fragilidad que se vive en sociedades con profundas dinámicas neocoloniales es un grito de ¡rabia y protesta!

Sin duda, el sentido excesivo de fragilidad (que es encarnado como uno de los diversos marcajes de inferiorización/subalternización) está generando nuevas gramáticas de la protesta, lo cual pone en juego otros entendimientos del poder y la dominación donde el *riesgo* y la *vulnerabilidad* cobra

nuevos sentidos. Y no son pocos los desafíos que se nos presentan en estos nuevos escenarios.

Llegado a este punto cabe preguntarse: ¿cómo desde los feminismos latinoamericanos y caribeños (sean descoloniales, anticoloniales, comunitarios, populares, etc.) podemos hacer el desplazamiento en las miradas clásicas y hegemónicas del poder? Y es aquí donde quiero proponer algunas reflexiones finales que ponen en juego las formulaciones previamente enunciadas.

Desde esta intencionalidad quiero presentar algunos elementos del debate del poder a la luz de los postulados de autores de origen judío, iniciando con el literato de origen sefardí, nacido en Bulgaria en el año de 1905, Elías Canetti, quien desafía las miradas clásicas del poder al sugerir otra ecuación configurante del poder y, por tanto, de la dominación. Para después recuperar al filósofo judío-lituano-francés, Emmanuel Lévinas, nacido tan sólo un año después, en 1906.

Canetti, en su texto “Masa y poder” plantea que la necesidad y la incapacidad para comprender al “otro” se deriva en un profundo *temor* al contacto con lo desconocido. El miedo al “otrx” se produce porque no se le puede aprehender y comprender. Así, el *miedo al contacto con el “otrx”* devela y evidencia la vulnerabilidad humana al enfrentarnos a la inevitablemente incertidumbre ante la posibilidad de la muerte y lo desconocido. Por tanto, el sentido del *riesgo* y *fragilidad* pasan a ser escenarios en el trasfondo del poder.

La paradoja del *poder* es que lo que se *anhela* es el *sentimiento de invulnerabilidad* que resulta inalcanzable, ya que —si seguimos al filósofo, también de origen judío, Emmanuel Lévinas— la vulnerabilidad es parte de la universal condición humana. Y ya que lxs seres humanxs *somos seres-con-los otrxs*, para el filósofo judío uno de los problemas a resolver dentro del pensamiento occidental sería “el olvido del Otro”. La *vulnerabilidad* entonces pasaría a situarse en el marco del problema con la *alteridad*, una alteridad que tiene que ser absolutamente respetada (desde su existencia como exterioridad absoluta). Eso es lo que Lévinas llama *responsabilidad radical por el otro*.

Con Canetti podemos observar que —frente al sentido de proximidad con el otrx que propone Lévinas— existe otra cara de la moneda: el sentimiento de invulnerabilidad que pretende alcanzarse cuando se hace desaparecer/anular a la otredad que es mirada como amenazante. En este punto, el literato judío-sefardita sugiere que: “[t]odos los deseos humanos de inmortalidad contienen algo de manía de sobrevivir. El hombre no sólo quiere estar siempre; él quiere estar cuando los otros ya no estén”. Desde esta comprensión: “El momento de sobrevivir es el momento del poder” (Canetti, 1977: 135). Lo anterior significa que en el intento de disminuir el sentido de vulnerabilidad aparece el impulso por el aniquilamiento de la alteridad bajo la aspiración del *sobrevivir*. En esta tesitura: “La forma más baja de supervivencia es la del matar” (Canetti, 1997: 135).

Pero existen muchas maneras de producir el *aniquilamiento* de la exterioridad-alteridad; como vimos, el más extremo es matar, pero también se logra mediante mecanismos que garantizan la *negación-anulación* de la existencia del “otrx”. Y, en este punto, la conexión con las coordenadas del debate descolonial, nos posibilita re-ubicar este desplazamiento del entendimiento del poder desde lógicas y dispositivos de dominación que operan desde hace 500 años en la materialidad de la vida, las subjetividades y los territorios, de quienes en principio son la alteridad-negada, es decir, lxs colonizadx.

Partiendo de las formulaciones estructuradas por los pensadores judíos ya referidos, vale reconocer que el ejercicio efectivo del poder no se ubica exclusivamente en la dimensión relativa a la ecuación mando-obediencia, planteada desde la teoría weberiana.⁹ Es decir, no se limita la voluntad de quien emite un mandato —que es impuesto en una relación— y es acatado. Esta sería solo una de las dimensiones del poder. Incluso me atrevería a decir que la definición sociológica-moderna del poder y la dominación que ofrece el sociólogo alemán Max Weber —en el marco de los contextos previamente descritos en este texto— resulta tremendamente limitada.

Pero no voy a entrar más a fondo en este debate porque me interesa, sobre todo, resaltar cómo los desplazamientos que he presentado respecto al

⁹Véase: Max Weber, 1993. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE. España.

entendimiento del poder abren las porosidades para ver otras capas (profundas) de la dominación desde la ecuación vida-muerte, donde el riesgo-fragilidad (como sentido de vulnerabilidad) tienen cabida y puede ser miradas más allá la epidermis.

Todo lo señalado hasta ahora también nos permite identificar las nuevas gramáticas de la protesta donde la fragilidad/vulnerabilidad que viven-cian diversxs sujetxs —históricamente subalternizadxs— toma relevancia, pues nos permite revelar las dinámicas de la dominación que operan en las fibras de la negación de las existencias “otras”, es decir, en el terreno de las alteridades sistemáticamente anuladas.

En este sentido, una de las intenciones de esta breve conversación —a manera de ensayo— ha sido re-posicionar el problema del poder y la dominación tomando también como punto de encuadre estas nuevas gramáticas de la protesta que revelan los sentidos de riesgo y fragilidad como marcajes de la dominación, y ponen la centralidad en las vulnerabilidades de las alteridades-negadas. Sin embargo, queda aún pendiente profundizar sobre los desafíos que se nos presentan para intentar pensar las alternativas de transformación más allá de perspectivas de la *emancipación*, cuya premisa es la lógica del poder clásica de mando-obediencia. Esto implica posicionar nuestras miradas en los terrenos de: la lucha por la vida y los diversos vivires, la validez de las diversas existencias no reconocidas y negadas por el sistema capitalista-colonial, así como el reconocimiento de las múltiples existencias interconectadas.

Pero esto no es algo que se circunscriba al debate de filósofos de origen semita, está también presente en los *horizontes de sentido* amerindios y afro. Los movimientos indígenas, negros y afro de América Latina y el Caribe han abierto importantes brechas en la gramática y aritmética del poder. Por eso cuando se habla de la *Pachamama* (desde la ancestralidad andina) o la Madre-tierra (desde el mundo mesoamericano) no se trata de metáforas, son parte de *horizontes de sentido* donde los criterios de entendimiento de las formas de existir el mundo no son ni unívocos ni antropocéntricos. Por tanto, la comprensión de las múltiples formas de existencia no pasa sólo por las dimensiones de lo humano sino también por la de lo no-humano (que incluye a entes no tangibles). Por ello, las luchas no pueden reducirse, por ejemplo, al problema de lo ambiental, aunque lo incluyan.

Pero entonces ¿cómo trasladar estos criterios de sentido en términos de apuestas políticas para la transformación? El “buen-vivir”, el “mandar obedeciendo” zapatista, la comunalidad de los pueblos indígenas de Oaxaca, las filosofías (mayas) *nosótricas*, entre muchas otras, forman parte de los caminos abiertos desde donde se formulan alternativas políticas que contienen una alta responsabilidad con las alteridades humanas y no-humanas. Toca también a quienes —por condiciones históricas— no somos parte de las comunidades ancestrales, responsabilizarnos de y con lxs otrxs, así como asimilar los significados de las nuevas gramáticas de la protesta que nos interpelan los sentidos de riesgo y vulnerabili-

dad que se viven como marcajes de la dominación, y hacer los desplazamientos en el entendimiento del poder y la dominación. Esta es una tarea que hay que realizar desde nuestras propias trincheras (sean comunidades locales, barrios, redes, colectivas, espacios familiares o laborales).

Las feministas tenemos el mismo desafío, pero además nos toca contribuir en la comprensión de las nuevas formas de la dominación (desde los desplazamientos del entendimiento del poder) y hacer los actos pedagógicos para desentrañar los nudos y las posibilidades de nuestras luchas en defensa de las *vidas plenas* y el reconocimiento de las múltiples formas de existencias en este mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- CANETTI, ELIAS, 1977. *Masa y poder*. Ed. Muchnik. España.
- DE LAS CASAS, Bartlomé, 1997. *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. FCE. México.
- LÉVINAS, Emmanuel, 2002. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.
- MENDOZA, Breny, 2007. “Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde latinoamérica pos occidental”, en: *Encuentros*, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales, N°6. Flacso-Universidad Nacional de Costa Rica. San José. Pp. 85-93.
- OCHOA, Karina, 2014. “Las mujeres, indispensables en la resistencia indígena”, en *La Jornada del Campo*, Suplemento Informativo del Periódico

co La Jornada, Núm. 74, 15 de marzo, México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/03/15/cam-resistencia.html>

-----, 2014 (b). “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en la Revista El Cotidiano, No. 184, México, pp.13-22.

ROBERTS, Carmen, 2013. “El otro en la perspectiva de Heidegger y Lévinas” [en línea], *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario*, No. 9. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/otro-perspectiva-heidegger-Lévinas.pdf>

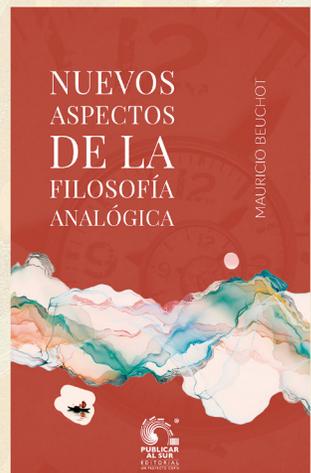
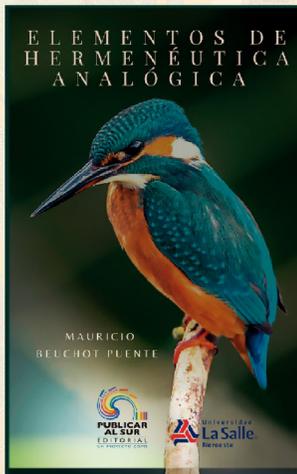
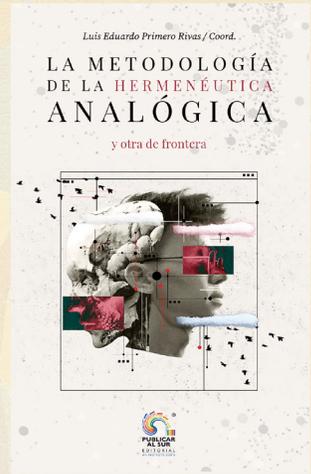
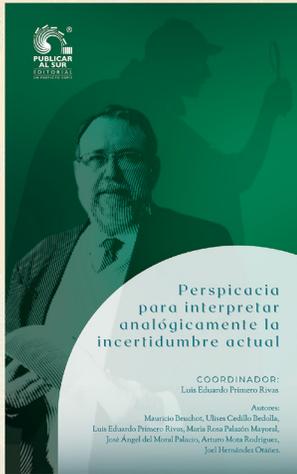
WEBER, Max, 1993. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE. España.

*Transfeminismo y Decolonialidad del
Género* de Dian Romero Guzmán (coord.),
se terminó de imprimir en
julio del 2024 en Solar,
Servicios Editoriales, S. A. de C. V.,
Calle 2, Número 21, Colonia San
Pedro de los Pinos,
Ciudad de México.

En su composición se usaron fuentes de
la familia Source Serif Variable.

Tiraje: 1000 ejemplares

Otros títulos de Publicar al Sur





Transfeminismo y Decolonialidad del Género, es una obra que fusiona dos corrientes fundamentales, ofreciendo una mirada crítica sobre las intersecciones entre el transfeminismo y la decolonialidad. Estas áreas emergentes de estudio y activismo buscan desafiar y reconfigurar las estructuras de poder establecidas por el colonialismo y el patriarcado. Este libro se propone como una exploración profunda de estas intersecciones, brindando una visión crítica y transformadora de cómo las identidades y experiencias de género han sido moldeadas por siglos de dominación colonial y patriarcal. Para enmarcar esta discusión, es crucial entender cómo estos conceptos se entrelazan y cómo pueden ofrecer nuevas vías para la emancipación y la justicia social.



ISBN: 978-607-59968-7-5

