

ENSAYOS SOBRE
TRANSFEMINISMO,
POLÍTICA Y RESISTENCIA

2014-2025

Siobhan Guerrero MC Manus


**PUBLICAR
AL SUR**
EDITORIAL
UN PROYECTO COPIS





Siobhan (CDMX, 1981) estudió biología en la Facultad de Ciencias de la UNAM y es maestra y doctora en Filosofía de la Ciencia también por la UNAM. Asimismo, posee un diplomado en Historia del Arte por esta universidad. Actualmente es Investigadora Titular B en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM). Sus áreas de especialidad son (i) los estudios de género y ciencia, (ii) la filosofía de la biología, (iii) el transfeminismo y, (iv) la filosofía de la subjetividad. Es Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores. En 2018 fue galardonada con el premio “Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos” y en 2020 con el “Premio de Investigación” en el área de humanidades que otorga la Academia Mexicana de Ciencias.

ENSAYOS SOBRE TRANSFEMINISMO,
POLÍTICA Y RESISTENCIA

2014-2025

ENSAYOS SOBRE TRANSFEMINISMO, POLÍTICA Y RESISTENCIA

SIOBHAN GUERRERO MC MANUS
PUBLICAR AL SUR

2025



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

Guerrero Mc Manus, Siobhan

Ensayos sobre Transfeminismo, Política y Resistencia
/ Siobhan Guerrero. – México : Publicar al Sur 2025.

268 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-26897-5-6

1. Estudios de género - Personas transgénero - 2.
América del Norte - México

CDD: 305.30972 LC: HQ77.8

Siobhan Guerrero Mc Manus

Ensayos sobre Transfeminismo, Política y Resistencia

Primera edición: noviembre del 2025.

© Derechos reservados por la autora

D. R. © 2025 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

Usuario del registro nacional de editores:
Pis200305196

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

PREFACIO	15
1: FEMINISMOS Y TRANSFEMINISMOS	21
LO TRANS Y SU SITIO EN LA HISTORIA DEL FEMINISMO	23
POST-PUTISMO Y UTOPIÁ	35
LA CRISIS DE IDENTIDAD DEL FEMINISMO	45
ALTERIDAD DEMONIZADA	51
2: TRANSFEMINISMO, POLÍTICA Y LENGUAJE	57
¿CÓMO DISMINUIR LA VIOLENCIA Y DISCRIMINACIÓN HACIA LAS PERSONAS TRANS EN MÉXICO Y EN TODA LA REGIÓN?	59
SOBRE EL SILENCIO Y LA PALABRA. APUNTES PARA UN DIÁLOGO CON LAS PERSONAS TRANS	65
UN GOBIERNO ABIERTO A LAS PERSONAS TRANS	75
DE SILENCIOS Y PALABRAS. LOS TRANSFEMINISMOS DE LA HISPANIDAD.	79
CUANDO EL LOBO SE VISTE DE OVEJA Y TE ACUSA DE WOKE	85

3: TRANSFEMINISMO Y TEORÍA QUEER	109
LA ECOLOGÍA QUEER: TORCIENDO LA NATURALEZA O NATURALIZANDO LO QUEER.	111
A VEINTE AÑOS DE EL MANIFIESTO CONTRASEXUAL.	133
4: MOVIMIENTOS ANTI-GÉNERO	139
LA CIENCIA SEGÚN EL FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA	141
EL TRIUNFO QUE NO FUE. LA MULTITUD HACIA LA HISTORIA.	155
EL CUERPO SEXUADO COMO OBJETO HISTÓRICO.	169
ECOSISTEMAS ANTI-GÉNERO	177
EMILIA PÉREZ. HABLAR DE CINE DURANTE EL FIN DEL MUNDO.	187
5: TRANSFEMINISMO, TRANSHUMANISMO Y BIOCAPITAL	195
FABRICANDO CUERPX.S. TRANSHUMANISMO Y TRANSFEMINISMO.	197
6: EFEMÉRIDES Y LUCHAS	211
17 DE MAYO DÍA INTERNACIONAL DE LA LUCHA CONTRA LA LGBTI- FOBIA.	213
#SiMeMatan, ¿PROTESTARÁS POR MÍ?	223
DE LA DESPATOLOGIZACIÓN A LA INCONGRUENCIA: LO TRANS ANTE LA OMS	233

ORGULLOSA Y MULTITUDINARIAMENTE TRANS.	241
LO QUE LA VISIBILIDAD NOS QUEDÓ A DEBER. CON MOTIVO DEL 31M. DÍA INTERNACIONAL DE LA VISIBILIDAD TRANS.	255

PREFACIO

PREFACIO

Este libro reúne una colección de ensayos escritos entre 2014 y 2025. No son textos concebidos como parte de un plan editorial o teórico previamente trazado, sino como intervenciones que surgieron al calor de coyunturas concretas: movilizaciones sociales, debates públicos, avances legislativos, retrocesos institucionales, ataques sistemáticos. Coyunturas que, de una u otra manera, han involucrado a las personas trans, al transfeminismo, a los cuerpos e identidades disidentes, y que, en muchos casos, exigieron una toma de posición clara frente a discursos de odio, violencias estructurales o negligencias institucionales.

Hay, por tanto, un hilo que une a estos textos: la necesidad de intervenir políticamente desde el pensamiento. Intervenir no para clausurar el debate, sino para nombrar, visibilizar, interrumpir y resistir. Desde el principio, estos ensayos buscaron articular una crítica transfeminista atenta a lo que ocurría en México, en América Latina y en otros contextos del mundo hispanohablante. Pero también son textos atravesados por algo más íntimo: mi propia experiencia de tránsito.

Los primeros textos fueron escritos antes de mi transición de género. Sin embargo, en ellos ya se percibe una incomodidad creciente con la identi-

dad que me fue asignada al nacer. Esa incomodidad, al principio conceptual y política, se fue volviendo también corporal, existencial, biográfica. Así, lo que aquí se recoge no es solamente una evolución teórica, sino también un recorrido vital. A lo largo de estos once años se despliega un tránsito que no es sólo de género, sino también de referentes, de preguntas, de inquietudes y de apuestas políticas. Y aunque no es ésa la intención central del libro, quizás leer estos ensayos en orden cronológico permita también rastrear esa transformación.

En ese tránsito también cambian mis intuiciones políticas. Algunos textos tempranos pueden situarse más cerca del horizonte liberal de los derechos, pero conforme avanzan los años se hace evidente un progresivo distanciamiento de dicha tradición. No porque los derechos dejen de importar, sino porque queda claro que, ante el recrudecimiento de las violencias, las categorías del liberalismo resultan insuficientes para comprender —y para confrontar— la dimensión ontopolítica de la deshumanización. En un mundo en el que los discursos de odio mutan, se sofistican y se tornan parte del paisaje institucional, se vuelve necesario pensar más allá de las garantías individuales y reconocer que el cuerpo, la identidad y la vida misma pueden ser sistemáticamente negados por estructuras que operan mucho antes —y mucho más allá— del marco jurídico.

De ahí que varios de los ensayos incluidos aquí busquen nombrar y denunciar la emergencia de lo que he llamado *ecosistemas anti-género*: conglo-

merados de discursos, instituciones, actores y afectos que se articulan para minar los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos, educación en diversidad, reconocimiento de identidades trans y disidencias sexo-genéricas. No se trata solamente de ataques aislados o de retóricas conservadoras: se trata de entramados complejos que deben ser comprendidos y enfrentados colectivamente.

A pesar de las transformaciones en mis posicionamientos políticos y teóricos, hay temas que permanecen como preocupaciones constantes. Uno de ellos es el del *silenciamiento* —como mecanismo de control, como forma de violencia epistémica, como dispositivo de exclusión. Otro es el de la *deshumanización*, que no es sólo un efecto simbólico, sino una estrategia política activa que convierte a ciertos cuerpos en desechables, en amenazas, en ficciones patológicas. También recorre estos ensayos una atención sostenida a los efectos de la *colonialidad* sobre la identidad, el cuerpo y las formas de vida de las personas trans, particularmente en contextos latinoamericanos donde las herencias coloniales siguen operando con fuerza. Finalmente, hay una inquietud que atraviesa casi todo el libro: la necesidad de construir *alianzas internamente heterogéneas*, de pensar lo común desde la diferencia, de imaginar nuevas formas de multitud que no se funden en la homogeneidad, sino en el reconocimiento recíproco y en la dignidad compartida.

Estos textos no constituyen un sistema filosófico ni pretenden fijar una doctrina. Pero sí permiten trazar, en retrospectiva, la evolución de un pen-

samiento transfeminista que ha buscado, con sus aciertos y sus límites, articular herramientas conceptuales y políticas para defender la vida, el amor y la dignidad de las personas trans, de las comunidades LGBTIQ+, y, en última instancia, de todas, todos y todes. Porque la lucha transfeminista, aunque parte de lo trans, no se agota allí. Es una lucha que interroga los cimientos mismos del sistema de género, que impugna sus formas de violencia y que propone otras maneras de habitar el mundo.

El libro está dividido en seis secciones. En la primera, revisito tensiones entre feminismo y transfeminismo, no para zanjar la discusión sino para complejizarla. En la segunda, centro el papel del lenguaje, de las políticas públicas y de las formas de (in)visibilización que afectan a las personas trans. La tercera sección explora las conexiones entre transfeminismo y teoría queer, particularmente en su capacidad para imaginar ecologías y sexualidades que desbordan el binarismo. En la cuarta, examino el auge de los movimientos anti-género y cómo estos configuran verdaderos ecosistemas ideológicos, muchas veces respaldados por una “ciencia” pre-fabricada, dogmática y vaciada de toda dinámica crítica. La quinta incursiona en la relación entre cuerpos, tecnologías y biocapitalismo, preguntando por los límites y las promesas de la intervención técnica en la corporalidad. Finalmente, la sexta sección es más conmemorativa, pero no menos combativa: recupera fechas clave en la historia de las luchas LGBTI+ desde una mirada que siempre devuelve lo estructural, lo político y lo material de esas efemérides.

PREFACIO

Este libro es, entonces, testimonio y herramienta. Archivo y apuesta. Bitácora de un tránsito, pero también invitación a seguir pensando, a seguir resistiendo, a seguir construyendo mundos más habitables.

Siobhan Guerrero Mc Manus
Ciudad de México a viernes 2 de mayo de
2025.

FEMINISMOS Y
TRANSFEMINISMOS

MARZO DE 2019. LO TRANS Y SU SITIO EN LA HISTORIA DEL FEMINISMO.¹

Quien escribe estas líneas es una mujer transexual y feminista. Con esto quiero decir que no he vivido toda mi vida como mujer, pero que eso no me ha impedido militar en esa cosa que hoy llamamos “el feminismo”. Curioso detalle, fui feminista antes de que se me reconociera como mujer y hoy me encuentro con que, gracias a lo segundo, se me suele cuestionar lo primero. Escribo este texto porque en la actualidad el lugar del sujeto trans dentro de los feminismos genera debates. ¿Tenemos un lugar en él? Y si así fuera, ¿quiénes? ¿las mujeres trans, los hombres trans, las personas no binarias cuyo género no se colapsa en dos opciones? Y si no fuera así, ¿por qué? ¿qué buenas razones podría haber para excluirnos? Pero excluirnos de qué exactamente. Empecemos pues por una pregunta: qué es eso llamado feminismo.

Para esbozar una respuesta traigo a cuenta las palabras del filósofo Hubert Dreyfus quien sostenía que una tradición de pensamiento podía comprenderse como un conjunto de interpretaciones encontradas sobre sí misma. Quizás, si nos diéramos a la tarea de caracterizar qué es el feminismo, terminaríamos por aceptar que lo más sensato es concebirlo como una tradición de pensamiento justo en estos términos, es decir, como un conjunto de interpre-

¹Este texto fue publicado originalmente en La Revista de la Universidad, No. 846, Marzo de 2019, pp. 47-52.

taciones encontradas acerca de quiénes deben ser sus sujetos políticos –quiénes pueden formar parte de él y en nombre de quiénes se habla–, cuáles han de ser sus tareas más apremiantes y sus recursos teóricos a la hora de diagnosticar los problemas que pretende resolver.

Y es que, incluso una definición mínima del feminismo como aquella tradición política y teórica cuyo cometido es la erradicación del patriarcado prejuzga ya la cuestión. Los feminismos abrevan de diversas corrientes filosóficas y políticas y esa diferencia subyace a cómo entienden su labor. De allí que existan feminismos cuyos sujetos políticos no sólo incluyen a las mujeres, sino que tienen un lugar para los varones e inclusive despliegan preocupaciones morales por seres no humanos; existen, asimismo, feminismos mucho más restrictivos, cuyos sujetos políticos son exclusivamente las mujeres y, desde luego, hay incluso feminismos que acotan aún más este dominio y lo circunscriben a las mujeres que han vivido todas sus vidas como tales.

Es por ello que existen feminismos marxistas, anarquistas, liberales, separatistas, decoloniales, negros, latinos, reformistas o radicales. En cada caso la tarea del feminismo, sus objetivos, sus diagnósticos y apuestas, se construyen apelando a recursos teóricos y políticos diversos. Hay, por ende, tantos feminismos como corrientes filosóficas. Y esto no es necesariamente una maldición a la usanza de la Torre de Babel pues la recepción, apropiación y transformación de los sentidos mismos del feminis-

mo obedece al hecho de que no hay experiencias homogéneas a través de la historia y la geografía. Los sujetos, en su circunstancia, retoman las herencias de esta tradición y la mantienen viva al inaugurar nuevas interpretaciones que expanden así el repertorio de posibilidades de lo que el feminismo puede ser, de sus estrategias de lucha, de sus apuestas políticas. Al estar vivo, es radicalmente histórico como históricos son los sujetos que lo reclaman.

De hecho, la plena conciencia de su historicidad es algo que el propio feminismo ha ido reconociendo lentamente y sin duda no todas sus corrientes lo han hecho con el mismo éxito. Solemos, por ejemplo, dividir al feminismo en tres olas. La primera, surgida a fines del siglo XVIII y extendiéndose hasta mediados del siglo XX. La segunda, surgida con las contraculturas de los 1960 y extendiéndose hasta los 1990. Y una tercera ola que nació a finales del siglo XX y en cuyos vaivenes todavía nos encontramos.

Como sea, habría un punto de quiebre entre la segunda y la tercera ola que me gustaría mencionar. De manera general podríamos decir que la segunda ola defendía únicamente la construcción social del género pero no así del sexo; es decir, se asumía que la oposición sexo-género era en cierto sentido análoga a la dicotomía naturaleza-cultura y se creía que el sexo era una categoría natural e inmutable, invariante en toda cultura. Y de la mano de esto, que el género era lo que variaba en función de las diversidades culturales. La tercera ola vino a cuestionar esto, cuestionó lo que ahora se denomina “la estabilidad metafísica del sexo”.

Lo hizo por dos razones. Por un lado, gracias a la influencia de las epistemologías feministas y de los estudios filosóficos y sociales de la ciencia, se reconoció que las fronteras entre los sexos ni son autoevidentes ni están dadas por una biología libre de toda interpretación. Es decir, también hay una construcción social del sexo y sus fronteras. Esto es así porque, si bien hay sólo dos gametos –espermatozoides y ovocitos–, a nivel gonadal, genital, hormonal y orgánico los arreglos corporales rebasan el binario.

Ahora sabemos, por ejemplo, que el tipo de gameto producido no determina el tipo de morfología y que, aunque es poco frecuente, podemos encontrar personas con arreglos corporales no binarios que ahora se nombran como intersexuales. El movimiento intersexual no se ha cansado de señalar este hecho y ha buscado dejar en claro que el pensamiento binario no es la constatación de un hecho, sino una suerte de presupuesto ya falseado que desafortunadamente todavía organiza al mundo y conduce a cirugías binarizantes que vulneran la autonomía corporal de las personas intersex.

Aquí tanto el movimiento intersex como el activismo trans coinciden en señalar que conferir un género –o asignar un sexo– es algo que no se hace apelando a verdades biológicas obvias y libres de interpretación. Emplear uno u otro criterio implica avanzar cierta concepción de qué es el sexo y, más aún, de cómo se habita un cuerpo sexuado. Tanto las personas intersex como las personas trans coinciden en que lo segundo no puede derivarse

mecánicamente de lo primero, es decir, cómo habitamos un cuerpo sexuado-generizado es algo que no está anclado de maneras triviales a la anatomía.

Filósofas feministas como Donna Haraway aunaron a este argumento una reflexión histórica que hizo ver que la idea de que estamos ante dos sexos radicalmente diferentes es más bien tardía –nacida a finales del siglo XVIII– y que durante largos siglos comprendimos a los sexos como parte de un continuo transitable. Pareciera que hoy el péndulo del pensamiento sexual vuelve a acercarse a este modelo del sexo.

Por otro lado, el auge de las filosofías post y decoloniales ha llevado a reconocer que diversas culturas comprenden y fundamentan las categorías de hombre y mujer (o de otros arreglos de género) de formas muy variadas. Nuestra sociedad, influenciada como está por la hegemonía de las ciencias, tiene una comprensión biologicista y funcionalista tanto del sexo como del género, como se puede ver en el auge de la Nueva Derecha anti-derechos que considera que el género emana del sexo y que el sexo es una suerte de verdad incuestionable.

Creer, sin embargo, que toda cultura entiende o debe entender al sistema sexo-género de la misma forma es la máxima expresión de un chovinismo epistémico que hereda del colonialismo la reducción al estatus de mito de toda alteridad en el pensamiento.

Así, un feminismo radicalmente decolonial no puede presuponer la metafísica científica de nuestras ciencias biológicas como si esta fuera de

alguna forma privilegiada. La justicia y dignidad de las mujeres y minorías sexo-genéricas de otros pueblos requiere de no ignorar cómo se comprenden ellas mismas, cómo demarcan —si es que lo hacen— los límites entre los géneros.

Esto, desde luego, no implica decretar como intocables a otras cosmologías. Habrá, sin duda, injusticias al interior de estas, pero la solución no pasa por un *epistemicidio*, por el exterminio de sus concepciones, sino por un diálogo crítico que enriquezca a ambas tradiciones y que permita pensar una justicia que no presupone la metafísica de Occidente.

Todo esto viene a cuenta porque ambos puntos complican enormemente la pregunta de quiénes son los sujetos políticos del feminismo, cuáles han de ser sus tareas más apremiantes y sus recursos teóricos a la hora de diagnosticar los problemas que pretende resolver. Pasada ya la tercera ola toda apelación biologicista o ignorante de la historia se confronta con el riesgo de incurrir en el chovinismo y heredar los vicios epistémicos del colonialismo.

Se amplifican así las desavenencias, desacuerdos o tensiones entre las corrientes feministas. Estas siempre han estado allí y muy probablemente son ineliminables. Desde el siglo XIX la pregunta por el sujeto político del feminismo ha opuesto a feministas liberales y socialistas/marxistas, a feministas proletarias u obreras contra feministas de sectores económicos más privilegiados. Han habido incluso enfrentamientos acerca de si las mujeres negras debían pertenecer a los feminismos (siglo XIX) o de si

las lesbianas tenían un lugar en él (siglo XX). En todos estos casos se ha debatido y se ha temido que la ampliación del sujeto político del feminismo pueda desdibujar al movimiento, desprestigiarlo o llevarlo por un sendero inapropiado.

El surgimiento del transfeminismo ha venido a complicar este escenario pues, en sus versiones más elaboradas, el transfeminismo no es solamente una reflexión desde el sujeto trans —transexual, transgénero o travesti— sino, como diría la transfeminista mexicana Sayak Valencia, dicha corriente versa acerca de un pensamiento sobre los límites y las fronteras, sean estas geográficas, raciales, sexo-genéricas o culturales. Esto es, el transfeminismo aboga por una respuesta a las preguntas planteadas anteriormente que sea decolonial y consciente de los procesos que atraviesan la construcción de los saberes. De ahí su rechazo a un biologicismo, pero también a todo intento por deshistorizar las categorías sexo-genéricas de otros pueblos y homologarlas a las nuestras. De allí también su rechazo a reducir la explotación patriarcal a algo que opera sobre cuerpos carentes de construcción cultural alguna. Y, finalmente, de allí su apuesta por alianzas inter-sectoriales.

Como partidaria que soy del transfeminismo no podría sostener que toda interpretación en torno a qué debiera ser el feminismo es igualmente legítima. Ello implicaría olvidar que estamos discutiendo vidas, no argumentos, e incluso cuando discutimos argumentos, son argumentos que enhebran vidas, argumentos que habitamos. Este es un punto me-

ta-metafísico —perdonarán el tecnicismo—, pero con esto quiero señalar que el debate acerca de cuál interpretación es in/correcta no debe olvidar nunca que detrás de estas hay personas y su sufrimiento y la necesidad de combatirlo no puede escapársenos incluso si consideramos que no es la tarea del feminismo el arropar esos dolores; incluso en ese escenario no deberíamos ser quien legitime la opresión del otro.

Dicho esto, habría que decir que el sujeto trans y el transfeminismo constituyen un nuevo capítulo en esta historia de la constante re-escritura de qué es y qué puede ser el feminismo. Así como en el pasado otros sujetos fueron objeto de sospecha, exclusión y rechazo, hoy algunas miradas sospechan, excluyen y rechazan al sujeto trans.

Dicen, por ejemplo, del sujeto trans que a este lo parió la biopolítica, la medicalización e, incluso, la búsqueda compulsiva de la restauración de la heterosexualidad en niños, jóvenes y adultos que no se adecúan a los imperativos del género; se ha comparado lo que somos a la eugenesia y la castración forzada. Se ha dicho que el sujeto trans reifica los roles de género y los vuelve identidad, volviéndose, por tanto, un obstáculo en la superación de esos mismos imperativos. Se ha dicho que reduce el ser mujer (u hombre) a un mero sentimiento. Se ha dicho de las mujeres trans que somos un peligro en espacios de mujeres.

Olvidan, quienes esto afirman, que en el siglo XX se dijeron cosas parecidas de homosexuales y lesbianas a quienes se acusó de ser síntomas de ge-

nerados del Capitalismo. Olvidan también que, tanto a homosexuales y lesbianas, como a los sujetos trans, nos nombró una medicina contra la cual nos hemos levantado para reclamar nuestro derecho a narrar nuestros propios relatos. El sujeto trans quizás marcha a otro tiempo, pero también está andando el sendero para no ser más un producto del prejuicio patologizante de un siglo que ha quedado atrás. Olvidan quienes esto dicen que hay personas trans heterosexuales, lesbianas, homosexuales, asexuales o pansexuales. No somos la restauración de la heteronorma e, incluso, es común que los tránsitos abran posibilidades eróticas nunca vistas (¡amamos como nadie!).

Olvidan, quienes esto sostienen, que hemos luchado en contra de la hormonización obligatoria y que las infancias trans tienen agencia y, conforme crecen, van adquiriendo voz y que lo que peleamos no es que se les intervenga médicamente, sino que se les acompañe y se les dé espacio para crecer y, en plena autonomía, comunicarnos a todos quiénes son.

Olvidan quienes nos acusan de reificar que a nosotros también nos encasilla el género, nos limita y puede matarnos y de hecho lo hace. Luchamos por la abolición de roles que condenan a las mujeres trans a ser objetos sexuales y que nos hacen imposible ser escritoras, políticas, maestras o deportistas. Ser trans no es reificar el rol de género haciéndolo identidad. Ser hombre, ser mujer o ser no binario no es un sentimiento, pero sí se conoce a través de la introspección; la epistemología del género no es

ontología, conocer a través de la introspección no nos reduce a un sentimiento como tampoco se reduce la hetero/homosexualidad a un mero sentimiento sólo porque así se autoconoce cada quien.

Ser mujer o ser hombre es habitar el cuerpo con cierta orientación hacia el deseo propio y ajeno. Es una orientación en el mundo que siempre será contextual e histórica. El cuerpo no es anatomía desnuda, ya nos los enseñó el feminismo de la diferencia, sino que se simboliza y embebe en sedimentos de historia personal y colectiva. Y es que nadie se vive sin una imagen de sí mismo, y nadie tampoco tiene una imagen de sí que sea un reflejo especular de su anatomía; nuestro cuerpo tiene cartografías de deseo, memoria, prohibición y anhelo. Y los cuerpos de los otros se nos presentan así también hilvanados de carne y deseo, de historia y materia. Si una persona ama a otra, no es porque un pene desee a una vulva o a otro pene —o viceversa—, sino porque nos vivimos encarnados en un cuerpo que se imagina a sí mismo e imagina a otros en su diferencia, no en su genitalidad, sino en su corporalidad completa. De allí las sorpresas y fobias que puede desencadenar el deseo ante una persona trans, porque ese deseo falsea cualquier relato de genitalidad.

Cierro diciendo que no somos un peligro. ¿Cómo podríamos serlo? Somos el 0.6% de la población mundial y desde luego que no somos el 0.6% poseedor de los mayores privilegios. Y no nos victimizo al señalar esto, lo que busco es señalar la existencia de un pánico moral que no tiene fundamen-

to. Ni somos los drones del patriarcado —tenemos agencia y la ejercemos— ni somos enfermos en necesidad de terapias correctivas.

Nuestra lucha es por la reivindicación de nuestros cuerpos, autonomías, relatos e historias. De nuestros derechos. Y tenemos un lugar en el feminismo pues nadie como nosotros ha hecho ver la profunda historicidad, contextualidad y materialidad de subjetividades históricamente posicionadas. Somos todxs, cis y trans, ontología histórica y lo que fuimos algún día no será. No olvidemos pues la profundidad del tiempo, la profunda historia de nuestra especie, la cual tiene 200,000 años de historia a sus espaldas. Nada de lo que hoy somos estuvo entonces y nada de lo que somos es biología desnuda. A cada subjetividad y corporalidad la parió el tiempo y el tiempo la verá fenecer.

MAYO DE 2020. POST-PUTISMO Y UTOPIA.²

Alguna vez leí un ensayo de Miguel Abensour intitolado *Utopía y Democracia* cuyo objetivo consistía en contraargumentar a Jean Jacques Rousseau y su afirmación de que elegir la democracia implica necesariamente renunciar a la utopía. Abensour no estaba de acuerdo. Yo por mi parte aún no tengo una opinión y es que hay ocasiones en las cuales me pregunto si con los años no me he hecho más conservadora e, incluso, quizás más reformista y liberal y menos transgresora; menos proclive pues al pensamiento utópico. No es, en cualquier caso, que yo crea que un efecto ineluctable de la edad deba ser éste pues hay quienes caminan en sendas anti-paralelas a la mía. Tampoco, lo confieso, es que tenga tantos años o hubiese sido realmente radical a mis veintitantos.

Lo que me ocurre es que cada vez encuentro más intolerable cierta forma de banalidad que se pretende profunda o, peor, que termina por ser cínica e indolente ante el presente y sus imperiosas necesidades. Pongo dos ejemplos para tratar de ilustrar a qué me refiero. Pienso, en primer lugar, en cómo la cuarentena que nos trajo el coronavirus irrumpió no únicamente en la cotidianidad del mundo, sino en su globalidad. Restauró, de cierta forma, la enormidad del mundo al enclaustrarnos a muchos y muchas en nuestros hogares. No más una aldea global, de nuevo el viejo barrio con sus entrañables extraños.

²Este ensayo fue publicado originalmente en Terremoto Número 18 en mayo del 2020.

Desde luego que hubo quienes no vieron su vida colapsar en la inmediatez de cuatro paredes. Hubo quienes tenían que seguir trabajando o quienes no tenían un espacio al cual llamar suyo. Estuvieron, por ejemplo, las trabajadoras sexuales que se vieron confrontadas con la disyuntiva de contagiarse o de morir de hambre. Algunas incluso, como denunció en su momento la activista Natalia Lane, se quedaron a un mismo tiempo sin techo y sin un sitio para trabajar cuando el gobierno de la CDMX decidió cerrar los hoteles de la Calzada de Tlalpan.

La solidaridad y las redes hicieron posible que estas mujeres se organizaran y buscaran formas para sobrellevar la crisis. Pero hubo voces, voces autodenominadas feministas, que no fueron partícipes de solidaridad alguna. Hubo un sector del abolicionismo del trabajo sexual —aunque, hay que decirlo, no todo el abolicionismo— que enérgicamente se opuso a cualquier forma de apoyo, a cualquier donación ya fuese en especie o en dinero. Argumentaban que apoyar a las trabajadoras sexuales implicaba apoyar el proxenetismo. Afirmaron así que ayudarlas en una situación de crisis implica perpetuar su explotación.

En cierto sentido este argumento no es una sorpresa. Está emparentado con una forma menos coyuntural de plasmar la misma idea cuando se afirma que el trabajo sexual no sólo denigra —y ojo aquí con la etimología de esta palabra— a todas las mujeres, sino que no puede considerarse un trabajo genuino porque no produce nada, porque nadie lo

elige, sino que opta por él a causa de la necesidad y, finalmente, porque lesiona la afectividad y el erotismo de quienes lo ejercen. Estos tres puntos son desde luego rebatibles, aunque no me interesa tanto rebatirlos, sino exhibir un patrón que considero pernicioso. Diré únicamente que no es mi lugar ni mi pretensión zanjar esta discusión. Desde mi punto de vista estos tres puntos no son exclusivos del trabajo sexual; en el sector servicios, por ejemplo, tampoco se producen mercancías en un sentido clásico y allí también se llega a dar pie a una economía de afectos y gestos que son parte fundamental de lo que se vende. Dudo mucho, en cualquier caso, que haya un criterio de demarcación objetivo y contundente que logre separar al trabajo sexual del resto de las ocupaciones.

Sea como fuere, el patrón que me interesa dilucidar tiene justamente que ver con la reacción que suele obtenerse cuando se señala que hay trabajos más precarizados que el trabajo sexual. En alguna ocasión citaba yo el caso de algunas amistades que han elegido dedicarse al trabajo sexual, al menos por cierto tiempo, pues las otras opciones disponibles les impedirían estudiar o ganar lo suficiente para pagarse un techo. Cuando señalé esto de inmediato obtuve la respuesta de que era menester revisar la lógica misma de la explotación capitalista, de la explotación laboral del trabajo femenino y de la falta de oportunidades reales para las mujeres. Se sugirió inmediatamente que teníamos que labrar esa utopía, pero que no podíamos ceder a la urgencia del presente y a las necesidades inmediatas de estas mujeres. No podíamos siquiera considerar

soluciones que quizás fuesen subóptimas, pero que combatirían la precarización. A cambio de nada les ofrecíamos la utopía. Allá, en el futuro, todas estaremos bien... o casi, porque muy seguramente no estarán ustedes allí y quizás tampoco nosotras; quizás esa utopía la construimos para una humanidad que no es co-extensa con el presente. Y eso puede ser legítimo, pero tiene el curioso efecto de traducirse en el quietismo en lo que a la inmediatez se refiere.

Segundo ejemplo. Otros abolicionismos, en este caso los del género, insisten en que reconocer las identidades trans es un error. Ello, nos comentan, no sólo sería misógino, sino que contribuiría al delirio de estas personas que no aceptan su cuerpo y que se toman a mal cuando se les dice que está en su mejor interés el quererse así como son. Las identidades trans son peligrosas, repiten, porque reifican los roles de género y, porque se basan en estereotipos que reproducen *ad nauseam*. Dichas identidades, agregan, contribuyen de este modo a propagar las prácticas corporales generizadas y opresivas. Sea como fuere, a estas almas bienhechoras poco les importa si, de facto, las personas trans nos vivimos tan encorsetadas como suponen o si nuestros amigos se sienten presa de una policía de género cada vez que nos topamos.

En algunas de sus formulaciones más generosas estos abolicionismos afirman incluso que las personas trans somos una suerte de efecto perverso de la opresión del género. Sostienen que lo que en verdad queremos —pero que, al parecer, no vemos— es escapar de la opresión de los roles y estereotipos

de género; huimos, nos dicen, de ese funcionalismo normalizante que denunció el feminismo radical, pero buscamos un falso refugio en la identidad. Nos prometen que cuando no haya género, de nuevo en una utopía que está siempre por venir, seremos todas y todos plenos y felices y podremos ser simplemente hombres y mujeres con sexos bien definidos, pero sin que eso se traduzca en un rol o apariencia específicos. Abolir el género nos liberará de nuestro disfuncionalismo social convertido en delirio. En la utopía estaremos bien, ellas y nosotrans y todos y todxs. Pero, por lo pronto, al presente nada, a las necesidades inmediatas de quien no encuentra trabajo porque sus papeles lo han convertido en un indocumentado en su propio país, a esa persona le decimos que en la utopía eso estará resuelto, pero que, por ahora, no podemos hacer nada.

Éste es pues el patrón que me preocupa. En la utopía post-género, como hemos visto, no habrá personas trans como tampoco había trabajadoras sexuales en la utopía post-putas; así, estas utopías estarán libres de putas y de putos y habremos llegado finalmente al *post-putismo*, hermano conservador aunque utópico de los otros post-lo-que-sea. Aquello será un verdadero logro de la humanidad aunque desencadene un presente quietista y cínico que no hace nada porque ese acto no es utópico y es la utopía lo que queremos y no una justicia de hojalatero, una justicia hecha de retazos algo feos.

Esta banalidad de lo profundo me desespera un poco. O mucho. Honestamente me saca de quicio. Me sorprende, empero, lo seductora que es y la

capacidad que tiene para ser aclamada como un discurso revolucionario, como el ineludible compromiso crítico con la causa y la revolución sin que importe mucho de qué va tal revolución. En la banalidad de lo profundo de pronto el horizonte utópico se vuelve la excusa para la inacción o, peor todavía, para la complicidad cínica con las injusticias del presente.

No digo, desde luego, que abandonemos las utopías y que abracemos un reformismo insulso. Tampoco Abensour buscaba esto. Mi desesperanza tiene más que ver con la facilidad con la cual invocamos a nuestros -ismos favoritos (feminismo, ambientalismo, Marxismo, postcolonialismo, etc.) para justificar nuestro poco interés en los vericuetos tediosos y confusos de la economía, el derecho, la política pública o la impartición de justicia. De pronto pareciese que todo aquello es irrelevante y de interés para los reformistas liberales o los conformistas aspiracionales. Invocamos la utopía para desconectarnos del presente y desatender sus sutilezas. Invocamos la utopía para movilizar la pureza ideológica que funciona bien si queremos un grupo cohesionado, pero que hace poco por las vidas de los otros.

La utopía, cuando opera así, es un obstáculo que Rousseau quería dejar de lado. A la democracia posible la sabotaba el sueño imposible. Pero la utopía puede darnos rumbo aunque no todos compartamos el mismo Norte —hay quienes incluso miran al Sur—; cuando el horizonte no está dado, sino que emerge del encuentro de todos con todas y todxs, allí

la utopía se revelará más esquiva, pero acaso más productiva, porque no será el sueño de unos pocos a expensas de los otros. La utopía será entonces una meta, pero también un trayecto múltiple que cada quien caminará desde su posición actual; en cada caso un sendero único que converge en un horizonte colectivo. Y cada sendero deberá ser transitable porque, si lo que se requiere para llegar a nuestro objetivo es desbarrancar a los otros, entonces hemos ya errado el camino.

Esta forma de entender a la utopía requiere saberes mundanos y no únicamente un dominio sobre una astronomía de sueños. Requiere saber construir caminos en el lodo y tender puentes en paisajes escarpados sin esperar que siempre nos aguarde una planicie y una larga línea recta. Ésta era la apuesta de Abensour con la que buscaba superar la disyuntiva planteada por Rousseau.

Andar este sendero no es, sin embargo, cosa fácil y yo misma no tengo claro si me he extraviado en los recovecos del camino. Hay ocasiones en las que no me reconozco a mí misma y me encuentro escindida entre dos discursos que parecen irreconciliables. Si me preguntasen si quiero un mundo post-capitalista y feminista diría que sí. Pero también me queda claro que innumerables discursos críticos sucumben y se vuelven ineficaces porque no tenemos manera de ponerlos en práctica. No basta con anunciar con voluntarismo que dejamos atrás nuestras grandes vergüenzas. Lo que nos enseñan la banalidad de lo profundo y el post-putismo es que podemos confundir la utopía con el destierro

de los otros y podemos asimismo creer que estamos transitando a un mejor mañana cuando sólo nos hundimos en el fango de la indolencia o en alguno de los otros muchos pantanos plagados de promesas muertas.

Aquí es desde luego donde yo misma no me reconozco. ¿Sigo andando o me he extraviado ya en el fango de la indiferencia? ¿Se han vuelto vacíos mis valores o sólo más humildes y pacientes? Y esto que me pregunto de mí misma me preocupa también del pensamiento crítico o, al menos, del que me es más cercano. “*Whither feminism, whither queer theory, whither ecocriticism, whither trans?*” podríamos decir en inglés evocando ese juego de palabras que interroga sobre el futuro de un pensamiento que quizás se está marchitando.

Y es que le aprendí a cierta académica mexicana sumamente distinguida —y a la que hoy pocas quieren— el considerar seriamente la necesidad de tener métodos reformistas y objetivos radicales. Aspiro, por ejemplo, a un futuro ambientalmente sostenible e incluyente; un futuro transfeminista sería justamente ése. Me tomo muy en serio el señalamiento que hace Donna Haraway cuando dice que debemos atender a las tres fronteras de lo humano: lo animal, lo artificial y lo subhumano (que nombra lo abyecto y lo enfermo). Me tomo muy en serio estas fronteras porque yo misma soy un tanto bestia, abyecta y artificial. Pero, más allá de la auto-referencia, es verdad que esas fronteras se han usado para deshumanizarnos arrojándonos más allá de lo humano y generando en el proceso que las utopías

se reduzcan a banalidades profundas y narcisistas. A ello le temo.

Haraway misma con su *storytelling* busca crear puentes que eviten esto, pero en ocasiones no me queda claro si los relatos Harawayanos bastan, si su bolsa de historias itinerantes es suficiente para conectar mundos y culturas distintas haciéndolas no sólo mutuamente inteligibles, sino también partícipes de una utopía común. De pronto el relato Harawayano o el nómada Braidottiano se parecen mucho al Zapaturismo, al turismo activista que frivoliza y trivializa la complejidad política de los desafíos del presente. Allí lo banal se toma como si fuese profundo, allí se cae en ese tan conocido síndrome del Alma Bella que se vanagloria en su autenticidad y compromiso romantizándose a sí mismo.

Quizás, para cerrar este ensayo, tendría que confesar que sí me romantizo a mí misma creyendo que mi impaciencia con la utopía es autenticidad; quizás es sólo conservadurismo. Quizás soy meramente una tecnócrata que quiere ser eficaz. Quizás. Pero seguiré recelosa de mi recelo y de la utopía.

SEPTIEMBRE DE 2020. LA CRISIS DE IDENTIDAD DEL FEMINISMO³

No es exagerado afirmar que el feminismo mexicano atraviesa una crisis identitaria. Al decir esto, juego con el doble sentido que puede dársele a esta frase: hay una disputa acerca de lo que el feminismo mexicano debe ser y, a su vez, esa disputa tiene como uno de sus ejes la pregunta por las identidades que tendrían que reconocerse como el sujeto político del feminismo. Son muchas las causas que nos han traído a este punto. La mayor visibilización de las violencias machistas es una de ellas y nos ha llevado a vigilar las fronteras mismas de este movimiento.

Pero creo que hay una razón histórica adicional. Ésta tiene que ver con la herencia colonial de México, prolongada hasta el periodo del nacionalismo posrevolucionario que entronizó la idea de que somos una nación mestiza. Siguiendo la perspectiva de los feminismos decoloniales, lo que quiero señalar es que a lo largo de la historia de nuestro país se ha buscado configurar tanto una feminidad como una masculinidad alineadas a las lógicas de la identidad nacional. Durante el siglo XX esto se tradujo en la creación de un imaginario mestizo que obedecía a lógicas raci(al)istas y de género, con la consecuencia de borrar a los indígenas y a los afrodescendientes, pero también a las disidencias sexo-genéricas. La mujer mexicana fue codificada como mestiza, pero también como una madre abnegada, lo cual conllevaba que era una mujer cisgénero, heterosexual y católica.

³Este artículo se publicó originalmente en la Revista Nexos en septiembre de 2020

Antropólogos como Peter Wade han señalado que en México, como en el resto de América Latina, la raza y el género se construyeron mediante la reglamentación y la vigilancia de aquello que era considerado aceptable a la hora de construir relaciones de parentesco. Se vigilaba así la frontera entre las supuestas “razas” en el periodo colonial e independiente, o entre las clases/ “razas”, en ese siglo XX que dominó el colorismo que siempre ha coexistido con la ideología del mestizaje. Al mismo tiempo, se generaba toda una matriz reguladora de la sexualidad de las personas que moldeaba los roles de género y que estructuraba dinámicas de exclusión para toda práctica o expresión sexual o de género que se alejara de dicho canon.

Esta historia nos ha hecho estragos. No sólo ha invisibilizado a comunidades étnicas enteras, sino que también nos ha dificultado el reconocer la gran diversidad de experiencias, incluidas las de género, que hay detrás de la pretensión de homogeneidad que implica nombrarnos como una nación mestiza. En ese sentido seguimos siendo herederos de un proyecto de nación que no se vino abajo con la caída del nacionalismo revolucionario priísta y al cual sólo le hemos generado algunas grietas menores. Esa herencia sigue viva incluso en los pensamientos críticos de México, entre los que evidentemente están los feminismos. Y esto nos ha dificultado reconocer las variaciones de la diferencia sexual misma, es decir, entre los hombres y entre las mujeres.

Decir esto quizás no sea novedad, pero es importante resaltar la forma en que la construcción

colonial de los cuerpos sexuados ha operado. Con esto me refiero a la forma en la cual solemos insistir en una narrativa que transhistoriza las categorías occidentales que se emplean para clasificarnos en hombres y mujeres, pero también en homosexuales, bisexuales, trans, intersex o heterosexuales. Narramos la historia de la humanidad como si fuese la historia de los hombres y las mujeres tal cual los entendemos ahora. Esto tiene consecuencias desafortunadas, entre ellas, creer que los sujetos políticos del feminismo son inmutables y que lo que hoy nombramos con ciertos términos ha estado siempre allí.

Estas creencias son producto del olvido de los muchos nombres de esa América que hoy queremos volver a nombrar Abya Yala. Con la obliteración se construyó una única forma de categorizar y se perdió de vista que las fronteras entre los cuerpos, las conductas y las normas cambian con el tiempo. Es por eso que, hacerles justicia a nuestras diversidades, en especial a las que han sido históricamente sepultadas, requiere alejarnos de las pretensiones occidentales de universalidad. Tenemos el desafío de repensar cuáles son las formas de ser sujeto en un país como el nuestro. Un desafío que no es menor porque conlleva un rompimiento con el modo en el cual, al menos hasta ahora, hemos imaginado a los movimientos emancipatorios o de liberación, incluido el feminismo.

El feminismo negro fue pionero en este proceso de cuestionamiento a los sujetos aparentemente transparentes que defienden tanto el feminismo, como otros movimientos sociales. Dar voz a los otros sujetos no occidentales es lo que buscaba Kimberlé Crenshaw cuando, en la década de los noventa, acuñó el concepto de interseccionalidad. Es de lo que han hablado también importantes figuras como Angela Davis o Audre Lorde al insistir en que las experiencias de las mujeres negras no son la mera suma de las experiencias de los hombres negros y de las mujeres blancas. Por desgracia, en los últimos años este término ha sufrido un vaciamiento conceptual tremendo y ha terminado por evocar justo aquello que buscaba combatir al convertirse en una mera aritmética de identidades. A cada persona se le desarticula en una suerte de suma vectorial de sus privilegios y opresiones, con lo cual no sólo se anula la lógica misma de la interseccionalidad, sino que se da lugar a dinámicas muy perniciosas en las que se engendra una métrica acerca de quién experimenta mayores grados de opresión, violencia o discriminación y, por lo tanto, quién merece ser defendido por el feminismo.

Desmontar esta lógica demanda tomarnos en serio a la interseccionalidad, pero atendiendo la historia colonial de nuestro país. No quiero dar a entender que esta ruptura conlleve una reinención desde cero del propio pensamiento crítico, pero sí que cuestionemos qué es y qué puede ser dicho pensamiento. Yo, por ejemplo, suelo describir al feminismo como una tradición a una misma

vez política y teórica que tiene a las mujeres como su sujeto central, aunque no siempre exclusivo. Me gusta esta forma de caracterizarlo porque enfatiza que estamos ante un legado y no ante un espacio, es decir, que el feminismo no es una bodega que tiene cierta capacidad y que una vez llena no admite a nadie más. Un cuerpo no debe implicar la ausencia de otro.

Sin embargo, el término “legado” esconde también sus propias tensiones internas, pues hace referencia a aquello que es nuestro por ley. Y ese curioso accidente etimológico enreda al término “legado” con los vericuetos de la propiedad y de aquello que habrá de tener un propietario. Pero, ¿es el feminismo algo que admita ser poseído por ley? En estos tiempos, a momentos parecería que sí, aunque no hay cosa más peligrosa para el feminismo que osificarlo y hacerlo letra muerta. Ni los desafíos del ayer son los del presente ni las mujeres de hoy son las de hace cien o doscientos años.

Un legado exitoso, como toda herencia, requiere un justo balance entre preservar lo recibido y adaptarlo a las nuevas circunstancias. Un legado para la posteridad demanda, por tanto, memoria y adaptabilidad. Requiere asimismo reconocer que las destinatarias—y, por qué no, destinatarixs— del feminismo exceden lo que alguna vez anticiparon figuras como Christine de Pizan o Mary Wollstonecraft. Su destinatario está abierto y esa es su condición de éxito, pues si todas las enseñanzas feministas estuvieran ya enunciadas poco tendría que decirnos sobre escenarios nunca antes vistos o

experimentados. La fecundidad del feminismo no proviene de leerlo como si estuviese ya concluido, sino de reconocer que nos provee de argumentos que pueden extenderse y transformarse, ampliando con ello su repertorio teórico y político, pero también su capacidad de arribar a nuevos contextos donde existen sujetos inesperados que serán también destinatarixs inesperadx del mismo.

Lo anterior implica que habrá, inexorablemente, tensiones a la hora de definir quiénes son los sujetos políticos del feminismo. Esto no es una sorpresa, pues toda tradición acarrea disensos e interpretaciones alternativas. El feminismo no es la excepción. Lo que tendríamos que recordar, aun en estos casos, es que más allá de los sujetos políticos de los movimientos sociales a los que nos adscribimos, hay una variedad de personas. Aunque no estén dentro del círculo inmediato de nuestras luchas, éstas siguen siendo merecedoras de respeto y dignidad. Deshumanizar a quien no es parte de nuestra lucha no sólo lesiona al otro, nos anula ética y políticamente.

MAYO DE 2021. ALTERIDAD DEMONIZADA⁴

En 2017, cuando presentábamos el entonces recién nacido Laboratorio Nacional Diversidades, la filósofa Ana María Martínez de la Escalera nos planteó una pregunta que ha resonado en mi cabeza a lo largo de estos años. Parecía una observación trivial y meramente semántica —no lo era—. Nos preguntó por qué habíamos elegido hablar de diversidades y no de *alteridades*. Si bien habíamos escogido el término “diversidades” porque deseábamos mostrar la pluralidad de lo humano, el punto de Ana María era que no bastaba con celebrar o nombrar la diferencia si no teorizábamos las dificultades y desencuentros que se generan cuando aquello que nos resulta diferente se cruza en nuestro camino. Al plantearlo así, nos hacía ver que celebrar la diversidad de manera aislada deja sin analizar cómo hemos de gestar relaciones con personas que encarnan una diferencia que percibimos como *radicalmente ajena*.

Es hasta ahora que entiendo la relevancia de su observación. Y ello se debe en gran medida a lo mucho que ha cambiado mi relación con todas aquellas alteridades presentes en mi entorno y a lo mucho, también hay que decirlo, que me he encontrado siendo una *alteridad demonizada*. Lejos quedaron aquellos años —que quizás sólo existen en mi memoria ficcionalizada— en los que podíamos reconocernos diferentes y, aun así, marchar codo a codo; lejos quedaron esos años de la multitud radi-

⁴Este texto apareció originalmente en Revista Gatopardo, número 214, mayo-junio de 2021, p. 23.

calmente heterogénea y disidente de todo menos de su propia diferencia.

Hoy se filtra en las conversaciones, incluso cuando charlamos con las mejores amigas, cierto control fronterizo que vigila dónde acabas tú y dónde comienzo yo. Pongo un ejemplo. Hace poco comía tacos con una amiga que hasta entonces había sido una de mis cómplices de sueños. De pronto y así, sin más, suelta una frase para decirme: “Yo soy mujer y tú eres trans”. Ella no reparó en lo que decía, pero evidentemente yo sí, porque me encontré en una situación en la que un atributo devenía en sustancia y se generaba una oposición que de alguna manera equivocaba las categorías contrastadas. No es aquí el lugar para adentrarnos en los vericuetos de aquel hecho; basta señalar que en el género, así como en la química, la geografía o la biología, lo trans se opone a lo cis. Lo transalpino no es lo opuesto a lo alpino, las relaciones transatlánticas son lo opuesto a las cisatlánticas, no al océano de ese nombre; mi amiga, de igual modo, es una mujer cis y eso es lo que debió contraponer a mi propia identidad como mujer trans y no su condición de mujer con el hecho de que yo sea trans. Sea como fuere, lo que sí ejemplifica esta anécdota es la complejidad que entraña encontrarse con la diferencia y poder navegar de forma inteligible y empática dicho encuentro.

Me queda claro que nuestros encuentros con la diferencia siempre ocurren en un presente acorralado por memorias y futuros. La alteridad que me confronta nunca está allí mirándome ple-

na y presente. Con lo que me encuentro es con una historia que empezó a contarse desde antes de que coincidiésemos en ciertas coordenadas. Y esa historia, como todo buen relato, anticipa ya algo de lo que va a ocurrir. El otro está, pues, desperdigado en presencias, memorias y anticipaciones.

El problema es que el relato puede tomar control y volverse de pronto una suerte de director de escena que nos arroja a desempeñar papeles que quizás no nos hacen justicia; no olvidemos en este punto que los relatos ofrecen posiciones ocupables que acarrearán inercias y compromisos no siempre transparentes. Esto pasa en el encuentro entre toda posible alteridad. No es necesario pensar en la oposición cis-trans o en la oposición hetero-homo. Pasa cuando ocupamos la blanquitud ante alguien o la racialidad ante alguien más. Cuando somos la amiga pobre del grupo de niños ricos o la amiga fresa en la situación opuesta. Las historias se hacen presentes como si fueran fantasmas; no están realmente allí, no son una tercera persona o ese mágico director de escena pero, en cierto sentido, toman control de nosotros a modo de una posesión espectral. Aquí cabría aclarar que al hablar de espectralidad no estamos ante una mera metáfora, sino a un modo de comunicar que el tiempo de un acontecimiento siempre se deshilacha hacia el pasado y el futuro haciendo que sea imposible emitir un pronunciamiento que sólo atienda al presente. Así, el pasado y el futuro, aun sin estar allí, asedian y encantan al presente.

Se vuelve difícil resistir esto y, en parte, por eso resulta necio creer que la voluntad desmonta el racismo, el clasismo, la misoginia o la homo-lesbo-bi-transfobia. Nos guste o no, aquellos espectros no se exorcizan con buena voluntad o mero compromiso. Tan ocioso es creer que los varones cesarán de ser machistas sólo porque se les informa que sus acciones están mal como esperar que todas las personas cisgénero —léase, no trans— se volverán aliadas de lx trans o, de menos, que no nos mirarán con asco, desprecio o recelo únicamente porque les hemos comunicado que sus modos nos violentan. Los relatos constituyen formas de relacionarnos con otros, de posicionar a nuestras alteridades en un lugar que nos resulte inteligible; el problema es que en muchas ocasiones les asignamos un lugar que las deshumaniza, que las subalterniza. Cuando esto pasa el encuentro con lo otro suele volverse muy desafortunado —para decirlo eufemísticamente— y termina por reiterar la historia que quizás queríamos dejar de lado. Pasa, por ejemplo, cuando creemos que al declararnos libres de racismo hemos, por ende, desterrado a aquel espectro sin darnos cuenta de lo mucho que guía nuestra lectura de aquella alteridad que nos mira exasperada.

Los mecanismos de la espectralidad son sutiles y por eso son tan insidiosos. Es fácil ir construyendo una historia que va transformándose lentamente hasta volverse irreconocible pues afirma algo que no queríamos sostener. Algo así pasa en la anécdota de la amiga que ya he contado. Inadvertidamente, ella traza una frontera, pero sin querer subalternizarme. El problema viene cuando ese relato toma vida propia y alguien más decide dar “el paso lógico” y oficializar una frontera que originalmente no se buscaba instaurar. Esto último nos pasa muchísimo y de varias formas cuando invocamos estereotipos sobre las acciones, deseos o motivaciones de otros y luego nos sorprendemos porque hemos echado a andar una lógica de exclusión.

Cuánta importancia tenía, entonces, la observación de Ana María Martínez de la Escalera. No basta celebrar la diversidad si no interrogamos los modos en los que construimos la alteridad. Sólo así lograremos exorcizar a los demonios del presente.

TRANSFEMINISMO,
POLÍTICA Y LENGUAJE

SEPTIEMBRE DE 2018 ¿CÓMO DISMINUIR LA
VIOLENCIA Y DISCRIMINACIÓN HACIA LAS
PERSONAS TRANS EN MÉXICO Y EN TODA LA
REGIÓN?¹

Cerramos un agosto sangriento para las mujeres trans de México. Entre junio y agosto de este 2018, vimos un incremento de un 47% en los asesinatos a mujeres trans cometidos en nuestro país². Esto se traduce en la muerte, en el transfeminicidio de 34 compañeras durante ese periodo. Esto ha sido denunciado por activistas trans y de las diversidades sexuales a través de comunicados³ en los que se llama a los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial; en sus diversos niveles) a tomar acciones encaminadas a eliminar esta forma de violencia. Asimismo, se ha hecho un fuerte llamado para que la sociedad civil tome conciencia acerca de la gravedad de este problema.

Sin ánimos de reiterar lo que en aquellos documentos se ha dicho, lo que quisiera hacer en este breve texto es intentar pensar en una agenda mínima para el transfeminismo en México, una agenda que siente las bases para una dignificación de lxs cuerpxs trans, en general, y de las mujeres trans, en

¹Este texto fue publicado originalmente en la Revista Volcánica de la Revista Nómada el 12 de septiembre de 2018.

²Este dato aludía a una nota publicada originalmente el 27 de agosto de 2018 en el medio AM, un periódico digital del estado de Guanajuato.

³El comunicado al que se hace referencia puede consultarse en: <https://rosyramales.com/pronunciamiento-en-contra-de-los-asesinatos-de-personas-lgbttti-en-mexico-2018/>

particular. Me parece que esto es importante porque detrás de cada transfeminicidio hay una cadena de violencias lacerantes que se traslapan entre sí y conducen finalmente a un estado de vulnerabilidad y precarización cuya consecuencia más visible es la muerte de estas compañeras.

Esta agenda mínima tendrá, desde luego, puntos centrados en las identidades y corporalidades trans, pero tiene necesariamente que ir más lejos, tiene que tomar en cuenta dinámicas estructurales que afectan a diversos sectores sociales y que se engarzan con violencias específicas dirigidas a la población trans. Un claro ejemplo de esto es la precarización laboral de las mujeres trans la cual obedece al engarzamiento de una situación generalizada de precarización y retroceso de los derechos laborales y el poder adquisitivo, aunada a los prejuicios cissexistas específicamente dirigidos a la población trans.

Una agenda transfeminista radicalmente identitaria, es decir, centrada única y exclusivamente en las reivindicaciones y especificidades de la población trans, será incapaz de detectar la complejidad de situaciones que desencadenan la violencia transmisógina y transfeminicida. De igual manera, será incapaz de gestar las alianzas necesarias para hacerle frente a situaciones que nos cruzan como población, pero que no son privativas de ésta.

Comienzo proponiendo dos ejes analíticos. Primero, un eje que busque caracterizar a esta cadena de violencias cissexistas al señalar diversos dominios de operación. Segundo, al perseguir acciones

concretas dentro de cada eje. La apuesta sería desde luego el romper dicha cadena, el ir desmontando eslabón a eslabón esta concatenación asesina.

Tomo prestada una serie de ideas que mi colega y amiga Leah Muñoz ha trabajado conmigo en un intento por articular un análisis más profundo acerca de que es esta cosa llamada transfeminicidio. A ambas nos ha parecido importante pensar esto no únicamente por motivos teóricos, sino también por motivos personales dado que, a lo largo de nuestras respectivas transiciones, hemos comenzado a detectar formas de violencia que operan en esferas diferentes y que quizás requieren caracterizaciones diferentes con abordajes teóricos específicos. Estas violencias operan en forma mitigada sobre algunas personas trans, como sería nuestro caso, que tienen la suerte de contar con apoyos en los ámbitos familiares, educativos y profesionales. Sin embargo, esa presencia mitigada, aunque menos dañina, no es inocua, aunque en esa modalidad al menos nos es posible reconocerla y señalarla, pensarla e intentar nombrarla con el afán de detenerla.

Sea como fuere, éste no debiera ser un tema de suerte, de fortuna o infortunio, sino de dignidad y derechos. De allí que busquemos caracterizar estos ámbitos y señalar posibles líneas de acción. De forma muy breve podríamos atender a cuatro dinámicas o esferas que llevarían, de estar presentes, al fortalecimiento o empoderamiento de las mujeres trans. Primero, una esfera referida al capital económico. Segundo, una esfera referida al capital cultural. Tercero, una esfera referida al capital social. Y,

cuarto, una esfera referida al capital simbólico.

Estas cuatro esferas nombran cuatro diferentes formas en las cuales un sujeto, en este caso las mujeres trans, pueden sufrir dinámicas que conlleven su vulneración y desempoderamiento y, cuando se concatenan, generan una situación de vulnerabilidad exacerbada donde la radical pérdida de derechos las hace víctimas fáciles del prejuicio.

ECONÓMICO:

Sin entrar en detalles, la primera esfera propicia la autonomía y la estabilidad al contar con un ingreso digno, con derechos laborales y una capacidad de decisión sobre la propia vida que evita depender de los otros y evita, así también, el tener que sobrellevar dinámicas violentas y transfóbicas a causa de la dependencia económica. Como dije antes, este eje rebasa el ámbito de lo trans pues la precarización laboral es, hoy por hoy, un tema de todxs (o por lo menos del 99%).

CULTURAL:

La segunda esfera, la que menciona al capital cultural, tiene que ver con la educación y el conocimiento de los propios derechos y de los servicios que éstos hacen posibles. Implican también el comprender y conocer las narrativas antipatologizantes, antimisóginas y antitransfóbicas. Refiere así a un conocimiento que empodera en tanto permite reconocer injusticias que de otra forma nos pasarían inadvertidas. De igual manera, implica un conocimiento que permite conocer los causes para denunciar a dichas injusticias. También aquí se señala un horizonte de

lucha mucho más amplio.

SOCIAL:

La tercera esfera, referida al capital social, atiende a los diversos lazos sociales que se poseen. La expulsión del núcleo familiar muchas veces cercena irremediabilmente los lazos comunitarios de una persona y conduce a que cualquier situación tenga que ser afrontada en solitario, lo que conlleva costos emocionales y de otras índoles que pueden llevar a una situación de calle o a la explotación sexual.

SIMBÓLICO:

La cuarta esfera, la que remite al capital simbólico, implica desmontar las asociaciones entre lo trans y lo sórdido, entre lo trans y lo enfermo, entre lo trans y lo abyecto, etc. Implica generar nuevos relatos, nuevas narrativas que desmonten los prejuicios que construyen emociones políticas tan dañinas como el asco y el odio en sus dimensiones transfóbicas.

Este texto es evidentemente demasiado breve para ahondar en detalles. Leah y yo nos encontramos actualmente intentando articular estos ejes de una forma más amplia pero, si me he permitido aquí esbozar estas líneas, es porque esta tarea tiene que ser necesariamente colectiva. Pensar estos ejes a la vez como formas de encauzar el diagnóstico y la acción, pensados en colectivo, ofrece quizás una agenda mínima para el transfeminismo en México que, esperamos, pueda eventualmente detener esta violencia transfóbica.

MARZO DE 2020. SOBRE EL SILENCIO Y LA PALABRA.
APUNTES PARA UN DIÁLOGO CON LAS PERSONAS
TRANS.⁴

A finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX no era inusual que los historiadores naturales europeos discutieran acerca de esos extraños seres de fábula oriundos de África y América. Cualquiera que conozca la historia de Sara Baartman, la famosa venus Hottentot, recordará cómo para la intelectualidad europea de aquellos tiempos los hombres y mujeres de América y África eran algo sobre lo que se discutía, eran un tópico para debatir. Es bastante conocido cómo el cadáver de la propia Baartman fue vaciado en yeso por el afamado biólogo francés George Cuvier para poder seguirla estudiando incluso después de muerta. En esa época los seres humanos de América y África eran objetos de estudio y no sujetos capaces de interpelar a ese naciente humanismo europeo.

Por esos mismos años pensadores como Emanuel Kant impulsaban un proyecto ilustrado del cual somos a una misma vez herederos y fuertes críticos. Para Kant era fundamental construir un espacio público de máxima libertad intelectual, un espacio deliberativo sin restricción alguna donde las ideas —y no las personas— se confrontarían unas con otras. Lo que de este espacio emanara tendría que volverse la ley que inexorablemente comandaría obediencia en el espacio privado. Su aspiración

⁴Este ensayo fue publicado originalmente en Letras Libres, Año XXII, marzo de 2020, pp. 24-27.

era dar lugar a una sociedad gobernada por la razón; por la dictadura de la razón podríamos incluso decir en estos tiempos.

Para que esta utopía fuese viable era necesario contar con seres humanos autónomos e íntegros. Personas que no estuvieran gobernadas por el capricho, por la emoción o por el contexto. Personas cuyas acciones atendieran únicamente a su voluntad y cuya voluntad fuera asimismo solamente una. Si esta autonomía se veía puesta en jaque, ya fuera por el miedo, la coerción, la avaricia o la violencia, estaríamos ante personas gobernadas por la circunstancia y la promesa de ese espacio de deliberación pura fracasaría.

Y de hecho así pasó. El siglo XVIII no logró estar a la altura de su propio sueño. La aspiración kantiana no podía realizarse en el mundo de Sara Baartman, no mientras hombres como Cuvier reconocieran la inteligencia y sagacidad de Baartman, pero siguieran tratándola como a un mero objeto de conocimiento. El colonialismo y el racismo hacían imposible el que personas como Baartman pudieran ejercer su autonomía y fueran reconocidas como seres humanos plenos. La colonialidad del saber, como se le llama hoy en día a esta dinámica, implicaba y sigue implicando la irrealizabilidad del ideal kantiano. Alcanzar dicho ideal, algo que aún no hemos logrado, requiere cambiar las prácticas epistémicas de hombres como George Cuvier, de científicos e intelectuales que objetivan a otras personas, que hablan sobre otras personas, pero no con esas personas.

Requiere, como dice Peter Sloterdijk, reconocer que el destinatario del humanismo no está cerrado. Ese espacio de máxima libertad intelectual no sólo le habla a los varones aristócratas y burgueses de la vieja Europa. Nos habla a todos y por paradójico que suene su promesa de emancipación por medio de la razón requiere el cese de ciertas formas de diálogo que hablan de alguien, que versan sobre alguien, pero que jamás atienden a la voz de ese alguien. Ignorar este hecho, ignorar el carácter abierto de dicho destinatario, implica que toda exigencia por erradicar el discurso objetivante para así ampliar la comunidad de quienes dialogan será tomado como una afrenta al humanismo y no como su condición de posibilidad.

Por algo decía Foucault que estas dos caras del siglo XVIII no sólo no se contraponían, sino que se complementaban ya que fue la razón la que en muchas ocasiones legitimó la violencia sobre otros pueblos. Realizar la promesa del humanismo y de esa máxima libertad intelectual que nos legó el siglo XVIII implica el cese de aquello que Miranda Fricker ha denominado como injusticias epistémicas, esas prácticas de silenciamiento y falta de escucha en las cuales el otro se encuentra objetivado, reducido a una cosa.

Menciono todo esto porque aspiro a comenzar un diálogo con el profesor Pablo de Lora, académico de la Universidad Autónoma de Madrid y autor de un breve ensayo que se publicó aquí en Letras Libres el día 30 de diciembre de 2019. Ese texto expresa la preocupación del profesor de Lora ante lo

que considera como una amenaza que atenta contra el pensamiento libre. Esta amenaza, dice él, es la cada vez más extendida práctica de censurar la serena reflexión filosófica acerca de temas que nos resultan espinosos y quizás incluso incómodos. El profesor de Lora alude aquí a su propia experiencia en la Universidad Pompeu Fabra cuando un colectivo de activistas le impidió dictar una conferencia en torno a la transexualidad y la identidad de género.

Leí el texto que escribió de Lora acerca de este episodio y lo que allí (no) se dijo. Escribo este texto no con el afán de refutarlo ni para continuar con el descrédito o la denuncia. Lo que busco en cualquier caso es un meta-diálogo, un diálogo acerca de las condiciones mismas del diálogo en una época como la nuestra. Me interesa, igual que a él, la preservación de la filosofía como un ejercicio libre y al mismo tiempo responsable. También me interesa sugerir que calificar como mero chantaje emocional lo que le ocurrió al profesor de Lora en Barcelona es desaprovechar una oportunidad para extender los márgenes de la filosofía. Adelanto que no ofrezco una respuesta, sino acaso un planteamiento que aspira a ser fecundo. Quiero, en cualquier caso, abonar a una reflexión en torno a la ética del diálogo para, posteriormente, enfatizar la importancia que hoy tiene el escuchar la voz de las personas trans cuando se busca precisamente hablar sobre ellas.

I. La Ética del Diálogo.

Gracias al filósofo Willard v.O. Quine la filosofía sufrió en el siglo XX una de sus más grandes transfor-

maciones. Aconteció el así llamado giro naturalista que le hizo ver a los filósofos el hecho de que no podían seguir ignorando a las ciencias. Esto transformó profundamente las formas de hacer filosofía y dio lugar a aproximaciones que se toman muy en serio lo que la biología, la psicología o la sociología dicen sobre lo humano. Aprendimos, por ejemplo, que no somos los razonadores que creíamos ser y que el pensamiento no ocurre como alguna vez creímos.

A causa de ello los dogmas de ciertas formas de hacer filosofía se han ido poniendo en jaque. Y, sin embargo, pareciera que ese ideal dieciochesco de cómo dialogar permanece intocado. Seguimos aspirando a un espacio deliberativo de máxima libertad intelectual. Pero quizás ha llegado la hora de tomarnos en serio esa vena naturalista y dejar de pensar al diálogo como si éste ocurriese entre agentes sin cuerpo, sin biografía, sin carne y en un mundo de ideas sin política o conflicto. Quizás es tiempo de dejar de pensar en un espacio deliberativo que simplemente esconde la dimensión agonística y conflictiva de lo político, de lo social.

Reconocer así esos otros legados del siglo XX. Reconocer, por ejemplo, que las palabras hacen cosas y que incluso generan entidades sociales, siendo curiosamente las normas y los matrimonios los ejemplos por antonomasia de esto. Recordar, de igual modo, que el discurso excede el ámbito argumentativo y que tiene dimensiones retóricas, afectivas y efectivas. Tener en claro que los discursos exhiben asimismo una funcionalidad que va más

allá de lo que transmiten o de las intenciones de sus autores; los discursos tienen una eficacia causal en el mundo que hoy nos resulta innegable.

Si atendemos a esto, a la compleja realidad de los discursos dentro de un espacio que es a la vez argumentativo y de conflicto, deliberativo y político, entonces quizás podamos reactualizar la promesa del humanismo, pero no así su ceguera ante la colonialidad, el racismo, la violencia, el sexismo, la homofobia, la transfobia, etc. Ignorar esas dinámicas es ignorar las injusticias epistémicas y las prácticas de silenciamiento que históricamente han sometido a unos y han concedido la palabra a otros.

Y aquí no abogo por una suerte de absurda inversión de quien sí puede hablar y quien no. Abogo en cualquier caso por reconocer que hablar es un acto político. Sería así fundamental aprender a hablar con los otros y no sobre los otros. Y ello no implica la aniquilación de los saberes expertos, sino el reconocimiento de que el otro muy seguramente ha pensado acerca de sí mismo y muy seguramente tendrá algo que decirnos si lo que estamos discutiendo es la coherencia misma de cómo se comprende y se vive en el mundo. Cuvier no logró dar este paso y no me queda claro que hoy en día estemos mucho mejor en lo que a este punto respecta.

La ética del diálogo requiere reinventar cómo dialogamos, reconociendo que hay voces relevantes que no han sido escuchadas, para así dialogar con ellas y no únicamente hablar sobre ellas. Esto implica des-objetivar a estos seres humanos. Pero la ética del diálogo también demanda el reconocer las

dimensiones no argumentativas de un discurso y reconocer que en ocasiones no se busca defender una idea, sino fomentar un estereotipo. No acuso, desde luego, al profesor de Lora de esto, pero sí creo que reinventar las condiciones del diálogo implica reconocer cuándo tenemos que contra-argumentar y cuándo tenemos que revelar y denunciar los efectos perniciosos de un discurso porque tristemente no todos nuestros interlocutores serán herederos orgullosos del humanismo. Habrá quienes estarán dispuestos a decir cualquier cosa para deslegitimar a otros y aquí será menester mostrar que estos interlocutores no están jugando limpio.

Los pánicos morales son quizás el mejor ejemplo de esto último. Estos son discursos que propagan miedo, asco u odio y que exhiben las dimensiones políticas de los afectos al construir mitos en torno a ciertos sectores de la sociedad. La idea del homosexual abusador de niños, actualizado ahora en la mujer trans abusadora de niñas, es un muy buen ejemplo de esto. Otro claro ejemplo lo constituye la fantasía —y aquí cabría preguntarse de quién es esta fantasía— de que las mujeres trans son en realidad pornógrafos que desean encarnar la posición de las mujeres que se puede ver en el porno más misógino. ¿Hay que contra-argumentar esto? Sin duda. Pero también hay que señalar a este discurso y a quienes lo emplean, incluso a sabiendas de su falsedad, como transfóbicos.

II. El Pensamiento trans.

He de confesar que disfrute la lectura del texto del profesor de Lora, aunque al final me ha dejado un

tanto decepcionada. Me entristece en especial que, a pesar de su interés en la filosofía, no haga mención de ningún filósofo o teórico trans y que prefiera concentrarse en Thomas Nagel y la experiencia de ser murciélago. No sé si conoce, pero creo que debería leerlo, el trabajo de Talia Bettcher. Esta filósofa trans cuenta con una trayectoria de más de quince años en los cuales no ha dejado de teorizar acerca del sujeto trans, la justicia, el testimonio, la identidad de género, etc. Creo yo que no sólo el profesor de Lora, sino cualquier otra persona cisgénero que quiera hablar sobre lo trans debería leer a Bettcher o a las ya no tan infrecuentes voces trans que hablan de su experiencia y que lo hacen con muy ricos y diversos recursos teóricos. Puedo incluso aseverar que muchas de sus dudas acerca de lo trans han sido ya discutidas desde la propia experiencia trans y esto no lo digo para caer en un chovinismo epistémico que presuma que tenemos todas las respuestas, sino para recordar que finalmente tenemos mucho que contribuir al diálogo, pero no en calidad de objetos. Después de todo, nosotros no somos murciélagos y nuestras experiencias no tendrían porque resultarle inaccesibles o incomprensibles a los demás.

En cualquier caso, este paso me parece indispensable para aprender a plantear un diálogo ético que sea mucho más sofisticado y que no caiga en la ingenua veneración de un ideal del siglo XVIII. Yo, por ejemplo, he sugerido en otros textos que en esta controversia en torno a lo trans, el género y la identidad deberíamos atender a tres máximas. Primero, tener teorías y concepciones en torno al género que

no sean únicamente eficaces en el ámbito político (y ello sólo para un sector), sino que sean explicativas y nos permitan entender las diversas experiencias generizadas tanto del presente como del pasado y tanto de nuestra cultura como de otras; esto es, debemos ser capaces de comprender por qué la gente elige vivirse de cierta manera. Tenemos que reconocer y comprender la diversidad cultural en torno al género y no únicamente juzgarla como opresiva y nociva aspirando a una suerte de “libertad” donde sólo un tipo de hombre y un tipo de mujer tendrán cabida.

Segundo, debemos procurar el bienestar de los diversos sectores que están involucrados. Una postura que simplemente condena al exterminio a un sector no puede ser una opción viable. Tampoco puede serlo una postura que despliega una indiferencia absoluta ante los problemas de algún colectivo; de una u otra manera deberemos atender a las necesidades de todos. Tercero, tenemos que actuar con una caridad epistemológica que se traduzca en saber escuchar y comprender las vivencias, objetivos y temores de todos los involucrados y no porque acríticamente consideremos a todas las posiciones como equivalentes sino porque sólo así podremos atender a sus intereses y necesidades.

Quizás desde allí podamos reemprender el diálogo.

ABRIL DE 2020. UN GOBIERNO ABIERTO A LAS PERSONAS TRANS.⁵

Cuando nos referimos a las personas trans hablamos de un conjunto diverso de seres humanos que se caracteriza por habitar un género distinto al asignado al nacer; hablamos así de hombres y mujeres trans, pero también de personas no binarias, esto es, que no se viven ni como hombres ni como mujeres. En América Latina, las personas trans suelen ser objeto de diversas formas de discriminación y violencia, lo que suele traducirse en una esperanza de vida disminuida ya sea a causa de los muy frecuentes crímenes de odio de los que son objeto [1] o, de igual manera, por el acceso limitado o nulo a diversos derechos de entre los que cabría señalar el derecho a la salud, a la educación, a la seguridad social, al trabajo digno y, desde luego, a la identidad y libre desarrollo de la personalidad. Incluso cuando estas violencias no cercenan directamente la vida de las personas trans, sí suelen arrojarlas a condiciones de marginalidad y precariedad que atentan contra su dignidad.

A la luz de esto, y basándonos en un enfoque que retoma las perspectivas tanto de los derechos humanos como del gobierno abierto, lo que se persigue en este texto es mencionar una serie de factores que nos permitan entender cómo operan estas violencias y cómo una mayor transparencia y parti-

⁵Este texto fue originalmente publicado en abril de 2020 por el ahora desaparecido INAI.

cipación ciudadana, así como la innovación en mecanismos de gobernanza, pueden justamente servir como una forma de mitigar y eventualmente eliminar las diversas formas de discriminación a las que ya hemos aludido.

Para ello tomaremos como punto de inicio la noción de *cissexismo* al cual entenderemos como un sistema de opresión que afecta a las personas trans por medio de una serie de violencias concatenadas que limitan el capital social, cultural, simbólico y financiero del que gozan estas personas [2]. El origen de dichas violencias tiene su fundamento en concepciones patologizantes y criminalizantes de la diversidad sexual que consideran que todo sujeto no heterosexual y/o cisgénero (es decir, no trans) es necesariamente un enfermo y potencial delincuente. Si bien la ciencia ha establecido que estas creencias no tienen apoyo empírico [3], no es poco frecuente encontrar estas actitudes en la familia y otros espacios de convivencia en los cuales se estigmatiza, discrimina y violenta a las personas trans.

En este sentido es que cabe afirmar que estas violencias no sólo corroen los derechos humanos de estas personas, sino que suelen limitar fuertemente su capacidad de denunciar las injusticias que viven así como limitar su acceso a diversos espacios de toma de decisiones. Estas injusticias de índole epistémico —esto es, relacionadas con el conocimiento, la comprensión y el testimonio— han sido ya analizadas en los estudios culturales y de género [4] y hoy por hoy está firmemente establecido que muchas personas trans son objeto de injusticias de esta ín-

dole al, por un lado, no poseer los vocabularios necesarios para denunciar la discriminación de la que son presa o, por otro, al no gozar del prestigio social y de la credibilidad suficientes para ser escuchadas por las autoridades cuya labor debiera consistir en hacer valer sus derechos.

Estas dinámicas implican que, aunado a todas las violencias ya mencionadas, se limita de este modo la capacidad de acceder a una *justicia contributiva* [5], i.e., aquella en la que se reconoce que los seres humanos no son sólo receptores pasivos de ciertos beneficios, sino que tienen el derecho de participar activamente en diversos ámbitos de la vida política y social de una ciudad o de un país aportando sus vivencias y experiencias para así detectar fallas o defectos en la procuración de justicia que eventualmente habría que corregir.

Es justamente en este punto donde el enfoque del gobierno abierto podría contribuir de manera estratégica para eliminar las injusticias epistémicas (y de otro tipo) ya mencionadas permitiendo de este modo que la voz y las vivencias de las personas trans sean escuchadas y que su voz y conocimiento se emplee en la mejora de los mecanismos de gobierno y de toma de decisiones. Esto es así ya que, al fomentar la participación activa de diversos sectores sociales, incluyendo los más desfavorecidos, y al transparentar y proveer de información a esos mismos sectores sería entonces posible comenzar una crítica acerca de los diversos sesgos cissexistas y transfóbicos que muy seguramente están cristalizados en los múltiples mecanismos de gobernanza ya aludidos.

El gobierno abierto sería entonces una estrategia para que la justicia contributiva alcance finalmente a las personas trans y no para mirarlas como sujetos a ser salvados o tutelados, sino como agentes mismos de la innovación, mejoramiento y cambio en los mecanismos de gobierno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- [1] <http://www.letraese.org.mx/wp-content/uploads/2018/05/Informe-crimenes-2017.pdf>
- [2] Guerrero Mc Manus, Siobhan y Leah Muñoz Contreras (2018). “Transfeminicidio” en Lucía Raphael y Adriana Segovia (coordinadoras), *Diversidades: Interseccionalidad, cuerpos, territorios*. IIJ-UNAM, pp. 65-90.
- [3] https://elpais.com/internacional/2018/06/18/actualidad/1529346704_000097.html
- [4] Kidd, I. J., Medina, J. & Pohlhaus, G. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.
- [5] Guerrero Mc Manus, Fabrizio (2016). “Los géneros del saber: feminismo analítico, filosofía de la ciencia y conocimiento científico” en *Interdisciplina*, Volumen 4, número 8, pp. 57-86.

MAYO DE 2021. DE SILENCIOS Y PALABRAS.
LOS TRANSFEMINISMOS DE LA HISPANIDAD.⁶

Hace unas cuantas semanas se publicó en España el libro *Alianzas Rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad* en el cual tuve la oportunidad de participar con un texto que invita a reexaminar las dinámicas intelectuales y políticas de la hispanidad a la luz del pensamiento decolonial. Aquel libro es un intento por articular una alternativa a una serie de posturas que hoy parecen dominar gran parte del pensamiento de izquierda. Concretamente, el libro se posiciona frente al punitivismo, al identitarismo / esencialismo y, finalmente, ante una serie de posturas que son calificadas como anti-sexo.

En cualquier caso, hay un aspecto del libro que merece una discusión más fina y que tiene que ver con el auge de las lógicas identitarias / esencialistas que hoy son tan populares. Hablo específicamente de ciertas formas de operar en el espacio político que muchas personas retoman y que conducen al silencio. Si bien los autores que abordan estos puntos no lo hacen de una manera homogénea, podríamos sugerir que su preocupación orbita alrededor de la siguiente formulación: “si usted es hombre (o cisgénero, o heterosexual, o blanco, etc.), entonces *debe callarse y escuchar* cuando se habla de feminismo (transfeminismo / movimiento LGBT / anti-racismo, etcétera), o cuando hablan las mujeres (o las personas trans, LGBT, racializadas, etc)”. Como

⁶Este ensayo apareció publicado originalmente en el sitio en línea TransVoices en mayo de 2021.

bien se señala en el libro, en la actualidad todo buen aliado sabe que su lugar es el silencio y que nunca jamás debe aspirar a ser parte de un movimiento identitario si resulta que no encarna tal identidad.

Esta apuesta, como bien señalan autores como Miquel Missé, Josetxu Riviere y Sejo Carras-cosa resulta, sin embargo, problemática pues fomenta una comprensión esencializada de la política en la cual los saberes situados se convierten en cárceles epistemológicas a las que nos han condenado los determinismos biológicos o sociales. Esto es así porque pareciera que ni la imaginación política, ni la empatía, ni la propia escucha son capaces de hacernos comprender al otro. La alteridad se fuga radicalmente a una posición inasible e inaccesible. Ese otro radicalmente otro al que se nos dice que debemos escuchar está, sin embargo, radicalmente ausente en su cercanía; es un habitante de Babel y todo lo que nos dice se pierde en ese abismo de la diferencia. Menudo problema el construir un horizonte común si nadie puede hablar y, aunque lo haga, no nos resulta inteligible.

Ahora bien, muy probablemente muchas personas que me están leyendo sientan que se caricaturiza un fenómeno más complejo. Evidentemente así es. Sin embargo, detrás de esta caricatura hay una preocupación real que muchas personas trans españolas comparten y que en México nos resulta ajena. Según me han contado, la gran demanda que hace cierto transfeminismo español es evitar a toda costa la censura y fomentar el diálogo y el libre intercambio de ideas. Por el contrario, acá en México muchas

personas trans pedimos que se nos escuche, que no se le dé voz a las expresiones transfóbicas y que no se le dé plataforma al discurso de odio. Es claro que estamos defendiendo estrategias políticas muy distintas y que pueden parecer casi antagónicas.

Empero, yo querría evidenciar que ni acá en México somos fascistas ni allá en España son insensatos. De hecho, aunque no lo parezca en un primer momento, hay en ambas posiciones un elemento común, pero que no es fácil de identificar si sólo atendemos a las demandas más obvias. En primer lugar, la relación entre las personas trans, los medios, la población en general y la clase política es muy distinta en México y en España. Allá, los medios están dominados por posturas transfóbicas que no le dan voz a personas trans y, cuando lo hacen, distorsionan profundamente sus ideas.

Por el contrario, acá en México la clase política parece enfrascada en una guerra fratricida en la cual ni la voz de las personas trans ni de muchas otras corrientes es escuchada. Eso sí, hay algunas pocas voces tanto en la política como en los medios que hacen eco de las voces trans. Gracias a eso se han obtenido importantes avances legislativos en los últimos años. Esto desde luego no implica que estemos mejor que en España, pero sí implica que el paisaje es diferente.

Si allá el movimiento trans exige la libertad de expresión y el fin de la censura, es porque no tienen una voz que incida en la clase política. Si acá el movimiento trans exige la escucha y el combate al discurso de odio, es porque la transfobia (aún) no

es hegemónica en los medios o en las clases políticas. Acá se busca, por tanto, evitar una discusión en la cual España ya está enfrascada y que en México querríamos eludir pues amenaza con aumentar las vulnerabilidades de nuestra población.

¿Qué tienen en común ambas posturas? Básicamente, que en ambas se evidencia lo que en filosofía política se conoce como el problema del reconocimiento del otro. Este problema ha sido abordado tanto desde la Teoría Crítica (p. ej. Axel Honneth) como desde los enfoques poscoloniales y decoloniales. De manera sucinta, en todos estos enfoques se realiza una crítica al deliberacionismo y a la democracia liberal al considerar que ésta presupone una igualdad entre los sujetos que conforman a una sociedad que sencillamente no existe. Si el subalterno no puede hablar, como dice Gayatri Spivak, es porque no es reconocido como un igual; muchas veces ni siquiera es reconocido como un ser humano. Sus acciones no son leídas como actos políticos y sus protestas son reducidas a agresiones “incivilizadas y violentas”. La deshumanización del otro socava así la posibilidad misma de la deliberación porque si el otro no es humano, entonces de qué sirve darle la palabra. Peor aún, dejarle participar en el ágora es abrirle la puerta a los bárbaros que no sólo no saben dialogar, sino que son una “amenaza” para la democracia y la sociedad.

Todo esto me lleva al punto del porqué escribí un ensayo sobre decolonialidad en un libro que será leído fundamentalmente en España. En primer lugar, porque creo que al transfeminismo le hace

falta una lectura decolonial; y no hablo únicamente de México o América Latina. Al transfeminismo español, incluso el transfeminismo español más blanco, le hace falta decolonialidad. Esto es así porque su diagnóstico del problema está construido bajo los supuestos del deliberacionismo y en ese sentido se les escapa que el problema del reconocimiento del otro no se resuelve fomentando la libertad de expresión y la crítica plural, no mientras las personas trans sigamos ocupando el lugar de lo abyecto o de lo no humano. Su diagnóstico resulta ingenuo en realidades como las latinoamericanas porque una apertura al diálogo presupone el reconocimiento del otro como persona y como ser humano; eso aún no ocurre. Incluso allá en España los efectos del discurso transfóbico no consisten únicamente en el silenciamiento de las voces trans; sus efectos no son meramente epistémicos, sino que tienen un alcance ontopolítico. Construyen a lo trans como algo abyecto y amenazante y que, por ende, debe ser regulado o expurgado de la sociedad.

Esto es, tanto allá como acá no hay una mera asimetría comunicacional, lo que hay es una asimetría ontopolítica en la cual los modelos coloniales/modernos de entender al cuerpo sexuado, todos ellos plagados de sesgos cis-heterosexistas, producen posiciones radicalmente asimétricas en el plano mismo del ser. La colonialidad del saber y del poder produce, como han dicho Mignolo y Lugones, una colonialidad del ser que universaliza, naturaliza y legitima al cis-hetero-patriarcado. De allí que la resistencia a esta ola de transfobia requiera dar un

paso atrás tanto de las simplezas que creen que el silencio basta —no lo hace, si en el camino re-esencializa— como de aquellas otras que creen que con la palabra basta —no lo hace, si en el proceso valida como interlocutor al discurso que una y otra vez nos deshumaniza—.

ABRIL DE 2025. CUANDO EL LOBO SE VISTE DE OVEJA
Y TE ACUSA DE *woke*⁷

El término *woke* se ha vuelto cada vez más común en diversos espacios, incluidos algunos que se identifican, al menos en apariencia, con la izquierda. En la mayoría de los casos, su uso busca descalificar ciertas demandas sociales, deslegitimándolas o, cuando menos, trivializándolas. Aunque no siempre ocurre así, casi todas estas deslegitimaciones se dirigen a las políticas identitarias relacionadas con género, sexualidad, raza e incluso clase. Sin embargo, en algunas ocasiones también se tacha de *woke* a cuestiones vinculadas con la justicia ambiental, la migración o, en general, cualquier causa relacionada con los derechos humanos, entendidos estos como una herramienta de crítica política.

El propósito de este ensayo es analizar una de las propuestas teóricas más influyentes sobre lo *woke* y, posteriormente, examinar el término desde la filosofía política del lenguaje para revelar los efectos ideológicos que subyacen a su uso acrítico. Este análisis me parece particularmente relevante, pues permite argumentar qué se pretende expresar al emplear el término y, además, visibilizar los daños que su uso puede ocasionar en diversos movimientos sociales que hoy se encuentran bajo ataque.

Para ello, comencemos con algunos ejemplos de cómo suele emplearse *woke*. Uno de los argumentos más frecuentes que he escuchado en distintos es-

⁷Este ensayo fue originalmente publicado por Revista Común en el mes de abril de 2025.

pacios es que las políticas identitarias han desviado la atención de cuestiones realmente importantes, como la justicia social y económica, llevándonos a prácticas estériles e inútiles que, lejos de resolver problemáticas estructurales, encubren dinámicas opresivas bajo una aparente inclusión. Esta crítica suele dirigirse, por ejemplo, al lenguaje incluyente, al reconocimiento de las identidades trans o a la implementación de políticas públicas orientadas a atender las necesidades de grupos prioritarios, como la comunidad LGBTIQ+.

En el ámbito universitario, por ejemplo, se han impulsado políticas en favor del reconocimiento de la diversidad, desde el uso de pronombres elegidos hasta el rediseño de espacios como baños y vestidores. Asimismo, han surgido iniciativas para garantizar entornos inclusivos que valoren la diversidad. Sin embargo, estas medidas también suelen ser calificadas como *woke*, expresando con ello un rechazo o hartazgo ante lo que algunas personas consideran una “imposición excesiva” del discurso LGBTIQ+.

En general, estos ejemplos apelan a un sentido común que asocia lo *woke* con lo identitario, pero también con demandas de justicia que incomodan a las grandes mayorías o a los grupos hegemónicos — que no son lo mismo—, los cuales, incluso, pueden percibirse a sí mismos como parte de la izquierda.

Tomemos un tercer ejemplo. Hoy en día, es común escuchar expresiones como: “¡Cállate, blanca!”, “¡Cállate, cis-hetero!” o “¡Cállate, *onvre!*”. A muchas personas, estos llamados al silencio les re-

sultan profundamente perturbadores, pues sienten que vulneran su derecho a opinar e incluso a participar en movimientos sociales críticos. Para ellas, estas expresiones son claras manifestaciones de un pensamiento *woke* que dificulta la creación de alianzas transversales e intersectoriales, al tiempo que fomenta un esencialismo tóxico y excluyente que margina a posibles aliadas.

Esta insatisfacción, desde luego, no es nueva. Hace unos veinte años, al menos en la anglósfera, era común descalificar posturas similares bajo el término *social justice warriors*. Este concepto, que podría considerarse un “tío abuelo” de lo *woke*, buscaba parodiar y ridiculizar a ciertos sectores sociales que exigían justicia para grupos históricamente subalternizados, al señalar las violencias y discriminaciones cotidianas tan naturalizadas que incluso sectores progresistas las reproducían acríticamente.

Sin embargo, estas denuncias no pretendían convertirse en una mera vigilancia de la corrección política, aunque así fueron interpretadas. Más bien, su propósito era visibilizar la normalización de dinámicas jerárquicas y excluyentes que la mayoría de las personas no reconocía. De ahí la exigencia, convertida en imperativo, de callar y escuchar.

Lamentablemente, con el paso de los años, ha quedado claro que la mayoría de las poblaciones no han mostrado una verdadera voluntad de escucha. Por el contrario, han militado activamente en formas de ignorancia que descalifican los discursos críticos provenientes de sectores históricamente marginados. Estos discursos, concebidos original-

mente para denunciar las opresiones vividas, han sido sistemáticamente deslegitimados.

Hoy en día, esta ignorancia activa está dando lugar a una nueva ola de injusticia hermenéutica o interpretativa⁸. Las mayorías y hegemonías incomodadas por estos discursos han encontrado la manera de darse el lujo de no escuchar y, cuando se ven obligadas a hacerlo, de no comprender. Esto ocurre porque las interpelaciones críticas han sido vaciadas de toda eficacia y significado. Al calificar tales denuncias como discurso *woke*, se despoja de contenido sus reivindicaciones, permitiendo así que se continúe militando en la propia ignorancia⁹. De este modo, se condena a una suerte de abyección semántica a todas aquellas formulaciones que buscaban visibilizar ciertas opresiones.

Esta dinámica ha dado lugar a propuestas académicas que formalizan las retóricas del sentido común *antiwoke*, con el propósito de expulsar estos discursos de las academias y de otros espacios intelectuales, educativos y políticos. Un ejemplo claro de esta tendencia se encuentra en la obra de la filósofa Susan Neiman, autora de *Left Is Not Woke*, un libro que ha comenzado a generar amplio debate en

⁸En América Latina alguien que ha trabajado este vínculo entre injusticia hermenéutica e ignorancia activa en el contexto de los prejuicios identitarios es el filósofo argentino Blas Radi. Se recomienda la lectura de sus numerosos trabajos para quien desee conocer más sobre este tema.

⁹En la epistemología analítica contemporánea, autorxs como Quill R. Kukla han denominado esta pérdida de eficacia interpelativa como *injusticia discursiva*. Quienes deseen profundizar en el tema pueden comenzar explorando los trabajos de este filósofo.

múltiples espacios en América Latina. Analicemos, entonces, su argumento principal.

Lo primero que cabe señalar es que Neiman estudió en Harvard con John Rawls, lo que la sitúa dentro de la tradición del liberalismo filosófico, una de las corrientes teórico-políticas más influyentes en el Occidente contemporáneo. Se considera una mujer de izquierda e incluso suele presentarse como socialista, aunque su trabajo refleja una interpretación tanto de la izquierda como del socialismo dentro de la acepción más liberal de estos términos. No obstante, sostiene que su crítica a lo *woke* es distinta de la formulada por los neoconservadurismos contemporáneos y que su preocupación radica en cómo lo *woke* ha alejado a la izquierda de sus temas clásicos, alienando en el proceso a una parte significativa de la sociedad.

No sorprenderá, por tanto, que su argumento establezca rápidamente una concepción de la izquierda que la vincula con el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, lo que la lleva a tomar una clara distancia del pensamiento poscolonial, al que observa con recelo. Para Neiman, debido precisamente a esta herencia intelectual, la izquierda se define por su compromiso con el ideal del progreso social y moral, una visión universalista de los valores y la emancipación, y una concepción de la justicia que no admite relativización alguna. Esta tríada de valores —universalismo, progreso y justicia— la lleva a sostener que, históricamente, la izquierda no se ha caracterizado por luchas tribales o particularistas, sino por un fuerte compromiso con agendas trans-

versales, como la clásica demanda de justicia económica redistributiva —suponemos en este punto que nunca leyó *Los días terrenales* de José Revueltas—.

Es a partir de esta concepción que Neiman sostiene que lo *woke* no es de izquierda. Para ella, esto resulta evidente debido a la ruptura de muchos movimientos identitarios con el universalismo, al que consideran una herramienta de colonización ideológica; con la idea de progreso; e incluso con una concepción igualmente universalista de la justicia. En el fondo, Neiman parece rastrear el ethos político de lo que denomina *woke* hasta un núcleo de valores pos/decoloniales o abiertamente anticoloniales. Esto supondría una ruptura con la herencia ilustrada, a la que lo *woke* denuncia por haber racionalizado el colonialismo. En este punto, Foucault —a quien Neiman menciona constantemente— emerge como uno de los principales responsables de esta actitud de sospecha permanente hacia el universalismo, el progreso y la idea misma de justicia.

Dicho esto, vale la pena detenernos en un punto importante. Neiman retoma una serie de críticas que llevan décadas circulando en espacios académicos y en sectores de lucha vinculados a las viejas izquierdas marxistas y socialistas. El propio Richard Rorty sostuvo en su libro *Cuidar la libertad* que las nuevas izquierdas identitarias estaban enclaustradas en las universidades, atrapadas en lenguajes hiperespecializados y desconectadas tanto de la realidad de la sociedad en su conjunto como de los sindicatos y otras formas de organización popular. Didier Eribon ha hecho señalamientos similares

en su clásico *Regreso a Reims*. Ambos intelectuales comparten un profundo malestar con una izquierda a la que acusan de estar obsesionada con el reconocimiento, dejando de lado las agendas transversales. En este sentido, Neiman es la más reciente pensadora en sumarse a esta crítica, aunque en su caso el contexto político es completamente distinto, como veremos más adelante.

Sin embargo, estas críticas pasan por alto que las izquierdas clásicas, que presuntamente defendían un sujeto político universal, estaban en realidad atravesadas por identidades implícitas que socavaban ese supuesto universalismo. Quizás la mejor denuncia de este fenómeno se encuentra en la literatura, específicamente en la novela *El hombre invisible*, de Ralph Ellison, donde se muestra cómo el racismo era sistemáticamente ignorado incluso dentro del movimiento obrero y del marxismo estadounidense de la primera mitad del siglo XX. La lucha de los afroamericanos o de las mujeres era, en el mejor de los casos, un recurso retórico para proyectar un ideal de universalismo y transversalidad, pero rara vez se traducía en acciones coherentes con ese discurso. Un ejemplo más cercano lo encontramos en el desdén del marxismo-leninismo mexicano hacia los feminismos y los movimientos de liberación homosexual.

Se olvida, entonces, que la política de las identidades —surgida en gran medida como respuesta a estas contradicciones y formulada por primera vez por el *Combahee River Collective*— buscaba precisamente visibilizar las lógicas identitarias que

ya operaban dentro de esos espacios. Hoy en día, quienes buscan desactivar lo *woke* parecen más interesados en restaurar el viejo *statu quo* que en articular una lucha verdaderamente transversal. Lo vemos en figuras como Trump cuando afirma que es necesario volver a un Estados Unidos donde “no importe el color” (léase: la raza); lejos de promover una sociedad posracial, esta postura busca invisibilizar nuevamente la discriminación racial. Es decir, lo que se pretende no es un verdadero universalismo, sino el ocultamiento de las identidades que no encajan dentro de esa supuesta neutralidad. Esto no es un detalle menor, como ejemplifica el propio Trump, ya que las identidades han jugado históricamente un papel clave en la imposibilidad de construir movimientos genuinamente transversales. Los obreros blancos en Estados Unidos, por ejemplo, no tenían interés en militar junto a los obreros negros, pues ello implicaba renunciar al valor simbólico de la blanquitud y reconocerse como iguales.

Por ello, es un error suponer que la política de las identidades no tiene nada que aportar a las viejas izquierdas y que su único efecto es socavar sus principios. Por el contrario, ha puesto en evidencia los límites de ese presunto universalismo y ha demostrado que las identidades juegan un papel en la sociedad que no puede ser minimizado.

En segundo lugar, Neiman y otros críticos de lo *woke* suelen emplear una retórica homogeneizante que ignora la diversidad interna de los movimientos feministas, LGBT+, antirracistas, ambientalistas y anticapacitistas, tanto en sus propuestas teóri-

co-políticas como en sus estrategias de lucha. Si bien es cierto que algunas corrientes más asimilacionistas han mostrado afinidad con el neoliberalismo y han relegado la cuestión de la redistribución, esto se debe en gran parte a que sus liderazgos —y la misma idea de que los movimientos necesitan liderazgos— han prosperado en ecosistemas filantrópicos auspiciados por el *soft power* del Norte global y sus grandes corporaciones. A estos sectores sí podría criticárseles por haber abandonado las luchas de izquierda en favor de un *pinkwashing*, *purplewashing* o *greenwashing* que poco o nada hace por atender las necesidades reales de los colectivos que dicen representar.

Sin embargo, estas corrientes liberales no solo no son las únicas dentro de estos movimientos, sino que, paradójicamente, tampoco son las más cercanas al núcleo ideológico que Neiman asocia con lo *woke*. Por el contrario, suelen ser las que despliegan discursos más universalistas, progresistas e ilustrados, adoptando visiones acríticas e ingenuas sobre la justicia. Un ejemplo ilustrativo es el ala más liberal del activismo LGBT+, que reduce su agenda al matrimonio igualitario y al reconocimiento de identidades trans dentro del marco jurídico estatal. Este sector promueve precisamente una visión universalista de la orientación sexual y la identidad de género, pero sin cuestionar su propia complicidad con la colonialidad que opera a través del discurso derechohumanista más simplón —y aquí aclaro que hay formas de articular la idea de derechos humanos que no son tan ingenuas pero excede a los alcances

de este texto el describirlas—. Su mirada no alcanza a imaginar otras formas de disidencia sexual y de género que escapan a las categorías impuestas por el mundo occidentalizado.

Además, este mismo sector no duda en aliarse con el Estado coercitivo y carcelario para imponer una “igualdad” mediante dispositivos como el derecho penal. Irónicamente, es este sector, el más liberal y cercano a la visión de Neiman, el que refuerza los valores que ella defiende —universalismo, progreso y justicia—, mientras deja de lado la redistribución en favor de un reconocimiento simbólico que, lejos de transformar las estructuras de violencia del Estado, las barniza cínicamente con los colores del feminismo, el ambientalismo o el arcoíris LGBT+, sin mejorar sustancialmente la vida de las comunidades que dice representar.

Asimismo, si analizamos con atención las formaciones de izquierda que hoy son etiquetadas y estigmatizadas bajo el rótulo de *woke*, notaremos que es un falso dilema afirmar que es menester elegir entre reconocimiento o distribución. Existen movimientos que integran ambas dimensiones, como lo demuestran los ecomarxismos y ecosocialismos dentro del ambientalismo, así como los feminismos marxistas y socialistas dentro del movimiento feminista. Incluso en el movimiento LGBTI+, que en gran parte se ha alejado de las viejas izquierdas marxistas, anarquistas y socialistas, encontramos propuestas que beben de esas tradiciones. Ejemplo de ello es el Marxismo Queer de Kevin Floyd o las reflexiones sobre un marxismo trans, desarrolladas

por activismos trans británicos y españoles a partir del trabajo de Holly Lewis. Este mismo análisis puede aplicarse a la teoría crítica de la raza, donde las reflexiones contemporáneas sobre el racismo han demostrado cómo los prejuicios raciales moldean la estructura de clases. Es decir, la racialización no solo implica discriminación cultural o simbólica, sino que incide en la probabilidad de que una persona racializada pertenezca a estratos socioeconómicos bajos, mientras que las personas blancas tienen más posibilidades de ubicarse en posiciones privilegiadas.

Un análisis similar puede aplicarse a la discriminación contra las personas LGBT+, ya que esta no solo opera a nivel simbólico o cultural, sino que también influye en la configuración de las clases sociales y en la reproducción de desigualdades económicas. Para comprender por qué esto es así, es fundamental reconocer que la pertenencia a una clase social está definida por mecanismos de inclusión y exclusión con múltiples marcadores.

Podemos distinguir al menos tres dimensiones en la estructuración de las clases sociales¹⁰. Primero, los atributos individuales que reflejan las *condiciones materiales de una persona*: el entorno en el que creció, los recursos a los que tuvo acceso y los códigos culturales que adquirió, todos los cuales

¹⁰Estas tres dimensiones las retomo de: Costa Delgado, Jorge (2021). La dimensión generacional en la constitución del carácter individual: ¿Es posible hablar de un habitus de generación? *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, ÉPOCA N° II. N° 28: 135-154.

permiten inferir su ubicación en la jerarquía social. Segundo, los *acaparamientos de oportunidades*, es decir, la forma en que ciertos marcadores de clase operan como filtros para determinar quién puede acceder a espacios de privilegio económico y social. Tercero, las *dinámicas de dominación y exclusión*, que delimitan quiénes tienen el poder de explotar y subordinar a otros mediante el control de los medios de producción. Estos tres niveles no funcionan de manera aislada, sino que se refuerzan mutuamente: los atributos individuales pueden facilitar el acceso a oportunidades exclusivas, y estas, a su vez, permiten consolidar estructuras de explotación y perpetuar las diferencias de clase.

Ahora bien, en todos estos niveles operan identidades implícitas relacionadas no solo con el género y la raza, sino también con la sexualidad y la expresión de género. En este sentido, el acto de salir del clóset no representa únicamente una transgresión al orden cis-heterosexual, sino también a las expectativas de clase que determinan cómo debe ser y comportarse alguien de cierto estrato socioeconómico. No es casualidad, por tanto, que la visibilidad como persona LGBT+ esté vinculada a la pérdida de acceso a ciertos espacios de prestigio y, en consecuencia, a una erosión de oportunidades económicas.

En este marco, no resulta sorprendente que las corrientes más radicales dentro del movimiento LGBT+ no solo exijan el fin del cis-heterosexismo, sino que cuestionen el sistema de clases en su totalidad. Ambos, después de todo, se co-producen

y sostienen mutuamente dentro de las sociedades contemporáneas.

Aclarado todo lo anterior, vale la pena hacer un breve repaso de por qué estos movimientos, ahora etiquetados como *woke*, rompieron con la herencia ilustrada. En primer lugar, es importante señalar que las críticas a este legado no provienen únicamente de teóricos posestructuralistas como Michel Foucault. Dentro de la propia tradición liberal, filósofos como Thomas McCarthy, en *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, han elaborado cuestionamientos contundentes sobre cómo la Ilustración también sirvió para construir un orden racial que aún hoy subsiste en las nociones de desarrollo y progreso. Este orden racial se evidencia en la manera en que Europa imaginó a las razas no blancas como niños que necesitaban ser educados y disciplinados, lo que sirvió para racionalizar la dominación colonial y el exterminio de otras cosmovisiones. Es relevante notar que esta crítica proviene del propio liberalismo y no solo de los estudios poscoloniales o decoloniales. Esto deja claro que, incluso dentro del pensamiento liberal, se reconoce el carácter ideológico de su universalismo.

De hecho, esta cuestión ha sido abordada desde múltiples frentes, tanto en los feminismos como en los estudios críticos de la raza. Ejemplos de ello son las obras de Ruth Anna Putnam o de Charles Mills, quienes han señalado que el liberalismo de John Rawls idealiza la justicia de un modo que encubre las desigualdades estructurales producidas por la raza y el género. Para ellos, estas idealizacio-

nes no solo dejan fuera experiencias fundamentales de opresión, sino que también funcionan como una ideología que impide reconocer cómo las jerarquías sociales operan en la realidad, volviendo insuficientes las soluciones propuestas desde el propio liberalismo.

Sea como fuere, el universalismo ilustrado, además de estar vinculado a una noción de naturaleza humana que implícitamente favorecía a los varones blancos, sostenía una idea de progreso que justificaba la imposición de valores eurocéntricos sobre el resto del mundo. Esto es algo que afectó también en aspectos como la sexualidad y la forma misma de habitar el cuerpo sexuado e, incluso, la relación entre el ser humano y la naturaleza.

Más aún, en *The Dawn of Everything*, David Graeber y David Wengrow argumentan que la idea moderna de progreso surgió como una reacción europea a lo que denominan *la crítica americana* —aunque quizás sea más preciso llamarla *la crítica desde Isla Tortuga/Abyayala*. Según estos antropólogos, entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, intelectuales de Isla Tortuga formularon fuertes críticas al autoritarismo europeo, tanto en las colonias como en las propias metrópolis. Para los pueblos del actual noreste de Estados Unidos, la existencia de sistemas de gobierno con jefes tribales era completamente compatible con el ejercicio pleno de una libertad que no se veía constreñida por jerarquías sanguinarias y violentas como las que en ese entonces caracterizaban a buena parte del viejo mundo. Esto mostraba, por tanto, que las formas de gobierno europeas eran indeseables e injustificadas.

La respuesta europea, impulsada sobre todo por los primeros fisiócratas, consistió en desacreditar esta crítica calificando a los pueblos americanos de primitivos y argumentando que el progreso requería un avance en la complejidad social, lo que inevitablemente llevaba a la aparición de aparatos burocráticos y sistemas jurídicos coercitivos. Así nació la figura del “noble salvaje”, inmortalizada después por Jean-Jacques Rousseau, pero originalmente concebida como una estrategia para desestimar la defensa de la libertad hecha por los pensadores indígenas. Para los ilustrados, aquella libertad no era un signo de autonomía política, sino una prueba de atraso; en contraste, el progreso se entendía como la creación de sistemas jerárquicos y coercitivos que garantizaran la paz —y el respeto a la propiedad privada— precisamente mediante el control y la subordinación.

Graeber y Wengrow reconocen que eventualmente el pensamiento europeo reaccionó a esta interpelación, e incluso sugieren que la idea misma de los derechos humanos elaborada por pensadores ilustrados se debe en gran parte a la reflexión que tal interpelación desencadenó en la intelectualidad europea. Sin embargo, al adoptar una lógica teleológica y etapista, en la que la libertad americana era interpretada como un síntoma de primitivismo, se legitimaba no solo la superioridad europea, sino también la subyugación de esos pueblos. Esta subordinación, se argumentaba, era un sacrificio necesario que, con el tiempo, rendiría frutos al alinearlos con las lógicas civilizatorias del colonialismo europeo.

Así, la crítica al legado ilustrado y a su triunvirato de valores no es exclusiva del pensamiento decolonial o poscolonial, ni es tan maniquea como sugiere Neiman. De hecho, es compatible con el reconocimiento de que ciertos elementos de la Ilustración fueron emancipadores. Sin embargo, lo que debería quedar claro es que la racionalidad de una época o contexto debe evaluarse dentro de sus propias coordenadas históricas, como ha señalado Larry Laudan. Además, el concepto de progreso implica siempre cierto egocentrismo, pues la comparación entre pasado y presente se basa en los valores de quien realiza la evaluación. Esto significa que el juicio sobre si hemos progresado o no es, paradójicamente, incapaz de universalizarse, ya que siempre depende de un marco espacio-temporal particular.

Finalmente, y dicho todo lo anterior, quisiera abordar en esta última sección los efectos del uso del término *woke*. Para ello, comenzaré presentando brevemente el modelo sobre la política del lenguaje desarrollado por David Beaver y Jason Stanley en su libro *The Politics of Language*.

El punto de partida de estos autores es el rechazo a una concepción del lenguaje que lo entiende meramente como un contenedor de contenidos conceptuales que se transmiten de manera transparente a través de la comunicación. Se oponen así a los análisis que idealizan su funcionamiento, ignorando su capacidad para movilizar emociones, generar acciones, detonar significados ocultos y, en general, constituirse como un medio para la crea-

ción de identidades y la configuración de dinámicas de cohesión o distanciamiento entre grupos. De manera explícita, descartan la idea de que el lenguaje pueda ser ideológica y políticamente neutro, así como la noción de que existen formas específicas de habla que transmiten con total claridad las intenciones y significados de un hablante. Asimismo, se distancian de los enfoques centrados exclusivamente en las condiciones de verdad que suelen dominar los análisis semánticos tradicionales.

En contraste, proponen una visión del lenguaje que enfatiza, por un lado, las condiciones de uso de ciertas construcciones lingüísticas, alineándose así con quienes lo entienden como una práctica y con aquellos que han estudiado los lenguajes naturales reconociendo que operan de manera muy distinta a los lenguajes formales utilizados en la lógica contemporánea. Por otro lado, recurren a una serie de metáforas acústicas para repensar su funcionamiento. En lugar de hablar de significados, se refieren a *resonancias*, destacando que las palabras pueden resonar de maneras distintas según el contexto. En vez de centrarse en las creencias, aluden a la *sintonía* de un hablante con una determinada resonancia o significado.

Además, reconocen que ciertas asociaciones entre términos constituyen prácticas comunicativas relativamente cohesionadas que pueden entenderse como ideológicas, en la medida en que conforman un entramado de significados que orientan la acción y favorecen el uso de ciertos términos con resonancias particulares en lugar de otras. Finalmen-

te, introducen la noción de *armonía* para describir cómo los elementos dentro de estas prácticas están interconectados de manera concordante. Esta misma noción les permite mostrar que las ideologías implícitas en tales prácticas no solo operan a nivel individual, sino también a nivel grupal, de modo que quienes pertenecen a un grupo determinado tienden a *armonizar* con las resonancias que predominan entre sus miembros.

Todo lo anterior es fundamental para comprender el funcionamiento de un término como *woke*. Esta palabra posee una resonancia específica que, como hemos visto, está en armonía con un conjunto de términos que descalifican y deslegitiman las políticas identitarias, así como otras corrientes de pensamiento de izquierda, como el ambientalismo o la crítica poscolonial y decolonial. En este sentido, *woke* opera como una cabeza de playa: un primer elemento resonante que facilita la sintonización progresiva de los hablantes con posturas anti-identitarias y, eventualmente, con perspectivas radicalmente opuestas a las necesidades y realidades de los grupos históricamente marginados.

Este proceso no ocurre necesariamente mediante argumentos explícitos, sino a través de la capacidad de ciertos términos para movilizar significados implícitos, que quedan presupuestos en su uso sin necesidad de ser articulados de manera directa. Un ejemplo ilustrativo es el término *naco*, cuyo empleo activa una serie de significados que no siempre se enuncian de manera explícita, pero que, sin embargo, se integran al trasfondo comunicacio-

nal de quienes lo utilizan. Así, estos términos no solo estructuran los intercambios lingüísticos, sino que también funcionan como vehículos de significados que, de manera sutil, van modelando la percepción del mundo de quienes los emplean.

Desde la perspectiva de Beaver y Stanley, este fenómeno explica por qué la resonancia de un término genera una sintonización que facilita la adopción progresiva de otros términos alineados con determinadas ideologías. Al no explicitarse los significados más nocivos de estos términos, estos se integran al trasfondo comunicacional de manera prereflexiva y acrítica, sumergiendo paulatinamente a los hablantes en una estructura ideológica con la que, eventualmente, terminarán por armonizar.

Cuando este proceso opera de manera descontrolada, una expresión puede volverse tóxica, arrastrando consigo todo el plexo de significados asociados y convirtiéndolos en algo indeseable. Según Beaver y Stanley, esto ha ocurrido históricamente con términos como *welfare*, que en la actualidad resulta altamente problemático debido a las interpretaciones racistas que lo han cargado de connotaciones negativas. En Estados Unidos, por ejemplo, muchas personas blancas reaccionan de inmediato con rechazo al escuchar la palabra, pues la asocian con estereotipos que deslegitiman las políticas de bienestar social.

Algo similar parece estar sucediendo con el término *woke* —y, en inglés, con *critical race theory*, que ha sido igualmente desprestigiado—. A medida que *woke* ha ido adquiriendo connotaciones cada

vez más negativas, estas han permeado los términos con los que se le asocia, ampliando así el espectro de ideas y movimientos que quedan atrapados en su estigmatización.

Ahora bien, y para concluir este ensayo, podemos destacar tres aspectos clave sobre el impacto del lenguaje en la configuración de ideologías y prácticas políticas. En primer lugar, el modelo de la filosofía política del lenguaje aquí analizado nos recuerda que las resonancias discursivas no son meras abstracciones, sino que operan sobre los cuerpos y en el mundo material. Como en la acústica, la sintonización con ciertas resonancias ideológicas implica una serie de efectos materiales, en este caso, acciones concretas que repercuten sobre otras vidas. Esto es especialmente relevante cuando hablamos de discursos que armonizan con posturas antiderechos, pues estas no solo modelan formas de pensar, sino que impulsan prácticas que atentan contra la dignidad y la seguridad de grupos históricamente marginados.

En segundo lugar, este modelo también explica por qué es tan difícil romper con el equivalente ideológico de un paisaje sonoro una vez que alguien ha quedado inmerso en su sistema de significados. Cuestionar una creencia particular implica generar una *disonancia* cognitiva que podría poner en riesgo la armonía del conjunto, razón por la cual muchas personas prefieren racionalizar sus posturas antes que confrontar el conflicto interno que significaría reconsiderarlas. Este fenómeno es evidente en los giros neoconservadores del presente, donde el re-

pudieron a ciertas luchas sociales se camufla bajo términos como *woke*. Estas etiquetas permiten generar rechazo sin que sea explícito el alineamiento con posturas conservadoras. Así, sin darse cuenta, muchas personas terminan abrazando posiciones que, en otro momento, habrían considerado incompatibles con sus valores de justicia e igualdad. Ejemplo de ello es la deriva transexcluyente de ciertos sectores feministas y marxistas, cuyos discursos han terminado más próximos a la extrema derecha que a cualquier postura genuinamente progresista.

En tercer lugar, este modelo nos permite comprender por qué sus teóricos rechazan un enfoque absolutista sobre la libertad de expresión. Irónicamente, son los bloques más reaccionarios y represivos —como el encabezado por Donald Trump y Elon Musk— los que más se presentan como defensores a ultranza de esta libertad, aunque en realidad lo que promueven es el derecho a difundir discursos que desmovilizan, atemorizan y silencian a los grupos vulnerables. Su absolutismo es, por tanto, hipócrita porque de hecho no genera las condiciones para que todos, todas y todes podamos tomar la palabra. Retomando las metáforas acústicas, podríamos decir que las resonancias fascistas del presente tienen el potencial real de acallar, de manera literal, las voces en resistencia. No se trata, como se suele caricaturizar, de imponer una “dictadura de la corrección política”, sino de reconocer que la posibilidad de escuchar a quienes históricamente han sido silenciados requiere condiciones que impidan que los discursos de odio los excluyan del espacio público antes siquiera de poder tomar la palabra.

Así, lejos de ser homologable al fascismo que combate, lo que se descalifica bajo la etiqueta de *woke* es, en esencia, una lucha por la escucha y el reconocimiento. Confundir esta demanda con censura es minimizar la gravedad del problema. Espero que este análisis permita comprender no solo el peso político del lenguaje, sino también la responsabilidad que implica el uso de términos como *woke*. Más allá de una moda discursiva o un insulto trivial, lo que está en juego son las condiciones mismas para que las luchas por la justicia social puedan ser tomadas en serio.

TRANSFEMINISMO Y
TEORÍA QUEER

AGOSTO DE 2014. LA ECOLOGÍA QUEER:
TORCIENDO LA NATURALEZA O NATURALIZANDO LO
QUEER.¹

Este ensayo ofrece una panorámica acerca de una disciplina que ha surgido en la intersección entre las ciencias sociales, humanas y naturales: la ecología *queer*. He tenido razones biobibliográficas —si se me permite tomar prestado dicho término popularizado por Derrida— para considerar que dicha disciplina merece nuestra atención.

Por un lado, mi propio trabajo durante los últimos años ha consistido en un análisis histórico-filosófico acerca del papel que la biología y la biomedicina han jugado en la conformación de las identidades homosexuales (Guerrero, 2013b). Sin duda que dichos saberes han sido relevantes como espacios institucionales que han promovido ciertas formas de subjetivación al avalar como verdaderas a ciertas representaciones acerca de la naturaleza humana. Empero, cabe preguntarse si el único papel que juegan dichas disciplinas es en el nivel de las representaciones y los procesos de subjetivación o si hay elementos orgánicos que estas disciplinas iluminan y que permiten explicar por qué ciertos sujetos aman, desea y fantasean de una u otra forma.

Justo por este último punto es que mis trabajos en biología evolutiva y filosofía de la biología me han llevado a sospechar que la biología aún tiene mucho que aportar, aunque pensada no ya como

¹Esta es la primera vez que se publica este ensayo aunque fue escrito originalmente en agosto de 2014.

un escenario en el actúan las fuerzas sociales, sino como un saber que ilumina procesos causales que se resisten a ser pensados a la luz de la dicotomía naturaleza-crianza (Guerrero, 2013a). Lo anterior nos permite desplazarnos del ámbito biográfico al bibliográfico, ya que no he sido la única que ha percibido un cambio en los saberes emanados de la biología y la biomedicina —o, al menos, en un subconjunto de éstos—, que parece abrir la posibilidad de nuevas sinergias entre las ciencias sociales, humanas y naturales. En cierto sentido, dicha percepción ha sido expresada por voces emanadas de diversos contextos, por ejemplo, el feminismo, la crítica literaria, la biología evolutiva, etc. Dichas voces son las que han dado lugar a la nueva ecología *queer* y han abierto la posibilidad de entrecruzar un pensamiento ecológico-evolutivo con un pensamiento en torno al género y la sexualidad, en sus dimensiones tanto teóricas como políticas.

Sin lugar a dudas, lo anterior levantará suspiros para todos aquellos acostumbrados a combatir a la naturalización de las identidades. Es por ello que considero relevante este ensayo, el cual está dividido en dos secciones y una conclusión. En la primera sección reviso la genealogía de esta disciplina. En la segunda aplico su aparato crítico para ilustrar su importancia. Finalmente cierro con unas conclusiones que pretenden recapitular las ideas principales.

1. UNA BREVE GENEALOGÍA DE LA ECOLOGÍA QUEER.

“Este breve excurso es de sobra suficiente para probar que el deber del hombre es el mismo para con su propia naturaleza que para con la naturaleza de todas las otras cosas, a saber: no seguirla sino enmendarla.”

John Stuart Mill, *La Naturaleza*.

“In the deployment of wilderness in the nineteenth century toward masculine identification, and also in the cultivation of visible heterosexual courtship rituals in urban spaces it is clear that bodies have been organized to interact with nature-spaces in a particularly disciplined and heterosexualized manner.”

Catriona Mortimer-Sandilands, *A Genealogy of Queer Ecologies*.

“Without ecology, then, queer theory remains a form of cultural creationism.”

Greg Garrad, *How Queer is Green*.

Antes de adentrarnos en la historia de la ecología *queer* quiero atender a la primera epígrafe con la cual abro esta sección. En ella, Stuart Mill ofrece una comparación entre el tema de la naturaleza, a secas, y el tema de la naturaleza humana. En tanto que la segunda es un subconjunto de la primera es que ambas son gobernadas por la misma lógica, a saber, la lógica de que la naturaleza debe ser enmendada y corregida, pues ella es salvajismo. El progreso lo demanda, puesto que éste encarna a la razón, a la civilización, mientras que la segunda instancia las pasiones sin control, el impulso puro, etc.

Ello desde luego es algo que ha sido analizado por el ecofeminismo contemporáneo. En cierto sentido este reconocimiento de que el tema de la naturaleza humana y el tema de la naturaleza a secas son temas afines es lo que llevó a que las ecofeministas afirmaran que la liberación de las mujeres pasaba por la liberación de la naturaleza y viceversa. Y es allí donde comienza nuestra historia.

En 1997 Greta Gaard publicó el texto *Toward a Queer Ecofeminism* (Gaard, 1997), en el cual buscaba unir los aparatos analíticos de la Teoría *Queer*, el Ecofeminismo y los estudios Postcoloniales. El motivo por el cual Gaard buscaba generar esta alianza descansaba en un diagnóstico desesperanzado que afirmaba que, estructuralmente las diversas formaciones de la izquierda suelen colocarse en un círculo de anulación mutua, en el cual, las feministas critican y son criticadas por los ambientalistas, los movimientos LGBT, los defensores de los derechos civiles, los movimientos anti-racistas, etc. A su vez, cada uno de estos grupos reproduce esta dinámica de señalar y ser señalado por los otros. La consecuencia de ello es un debilitamiento político tremendo que no sólo debería ser evitado, sino revertido ya que, en su opinión, muchas de estas luchas de hecho podían coordinarse en beneficio de todos.

Para Gaard había mucho que ganar de esta sinergia, ya que la mayor parte del ecofeminismo solía formularse en términos de un *feminismo cultural*, que conducía a reificar a la mujer como un constructo divorciado de todo contexto histórico-social, que se asociaba a una serie de virtudes supuestamente

“femeninas” que las acercaban más a la naturaleza: el cuidado, la empatía, la sensibilidad, etc. Evidentemente, la Teoría *Queer* (que también emerge desde el feminismo) podría ayudar a desnaturalizar dichas pretensiones, que hacían eco de las concepciones hegemónicas esencialistas que típicamente asociaban a los varones con la razón y la civilización, y que colocaban a las mujeres como subalternas.

Sin embargo, la sinergia no terminaba allí. De acuerdo a Gaard, gran parte del movimiento ambientalista moderno está preso de una herencia occidental cristiana, en la cual se *sacraliza* a la naturaleza y con ello, se le construye como prístina, pura e impoluta, esto es, ajena a los vicios del hombre. Además, dicha sacralización termina por imponer una *erotofobia* a la naturaleza en la cual ésta es presentada como dominada por un funcionalismo reproductivista, en el cual no hay lugar ni para el placer, ni para formas de interacción que no conduzcan a la procreación. Ello, sostenía Gaard, termina por construir a la naturaleza como un espacio de exclusión, en el cual los sujetos *queers*, típicamente calificados como sujetos contra-natura, no tienen cabida dentro de un orden natural. Asimismo, lo anterior suele traducirse en que el movimiento ambiental termina por reproducir prácticas imperialistas que han conducido al despojo de los pueblos originarios y de sus modos de vida; todo esto bajo la excusa de la conservación.

Así, Gaard nos hace ver que de hecho las causas de estas diversas formas de opresión no sólo pueden, sino que de facto suelen reforzarse mutua-

mente. Siguiendo a Eve Sedgwick, Gaard señala que un ecofeminismo *queer* debe necesariamente visibilizar cómo los problemas ambientales, los problemas del orden de género y los problemas emanados del heterosexismo operan de formas estructuralmente semejantes al:

(i) Colocar a otras subjetividades como subordinadas y supeditadas a la identidad hegemónica; esto es, colocarlas como accidentes ante los cuales la subjetividad hegemónica se contrapone como generalidad.

(ii) Excluir radicalmente a dichas subjetividades al acentuar las diferencias y minimizar las semejanzas con la subjetividad hegemónica.

(iii) Posicionar a la subjetividad hegemónica como referente o paradigma y, con ello, como punto de referencia de toda otra subjetividad.

(iv) Reducir a los otros a meros instrumentos que, en sí mismos, carecen de fines propios.

(v) Y, en último lugar, al representar a esos otros como homogéneos e indiscernibles entre sí.

Finalmente, Gaard da los primeros pasos hacia lo que terminará por ser un cambio radical en la forma en la cual se solían tejer las relaciones entre ciencias naturales, sociales y humanas. Afirma que es categóricamente falso que el mundo natural esté gobernado por este heterosexismo supuestamente autoevidente.

Este último paso es lo que generará, de acuerdo a Mortimer-Sandilands (2014), el elemento decisivo que transformará al ecofeminismo *queer* en ecología *queer*. Ello requerirá no sólo construir un diálogo con las ciencias naturales —en especial con la ecología y la evolución—, pero no ya para deconstruirlas, sino para co-construir con ellas un discurso subversivo que no esté motivado y fundamentado únicamente en la ética y en la política, sino también en los aportes empíricos de las ciencias naturales.

De hecho, el término como tal fue acuñado muy recientemente por Morton (2010). Para dicho autor, la ecología *queer* no era únicamente la intersección entre la Teoría *Queer*, el ecofeminismo y los estudios postcoloniales, sino que incorporaba también a la ecocrítica, por un lado, y a la evolución y a la ecología, por otro. Es importante tener en cuenta que la inclusión de estas últimas dos disciplinas resulta mucho más sorprendente que la inclusión de la ecocrítica, dado que esta última es una rama de los estudios culturales que comparte antecedentes genealógicos con los estudios postcoloniales, una parte del feminismo y la misma Teoría *Queer*; empero, históricamente estos saberes han estado muy distantes de las ciencias empíricas e, incluso han sido muy críticos de éstas.

Sin embargo, para Morton tanto la ecología como la evolución pueden considerarse aliados indispensables para estos saberes, ya que comparten con los discursos postmodernos un cuestionamiento radical acerca de temas capitales, como la idea misma de esencia, la cual es fuertemente criticada

tanto por unos como por otros, al punto de que Morton señala que es como si Darwin hubiese leído a Derrida (Morton, 2010; p. 277).

Asimismo, comparten un escepticismo acerca de la posibilidad de dar cuenta del individuo como plenamente autónomo y separable de su contexto; esto es, de la posibilidad de demarcar el adentro y el afuera del mismo. Estos últimos puntos se traducen en un llamado de atención acerca de la importancia de la historicidad de las formas que ambos conjuntos de discursos reconocen; así también, se traduce en un señalamiento acerca del carácter *abierto* de los sistemas sociales y naturales, ya que en ambos casos hay siempre un conflicto interno que posibilita la transformación del sistema completo. Esto se ejemplifica al atender al concepto mismo de “la Naturaleza”, ya que uno puede caminar por un bosque y ver árboles, ríos y fauna sin por ello percibir a “la Naturaleza” como una entidad coherente; ello tiene implicaciones para el conservacionismo, ya que la idea de una comunidad clímax como un todo maduro y delimitable termina por colapsar de la misma forma en la que colapsan otras totalizaciones que esencializan y homogeneizan procesos sociales, al remitir a términos como “el espíritu de un pueblo.”

En todo caso, sorprende la forma en la cual Morton recluta a autores tradicionalmente asociados con las posiciones más radicales del *determinismo biológico* —como es el caso de Richard Dawkins (1989), quien de pronto, se ve citado como aliado de Derrida— para señalar que, en lo biológico, la idea de esencias carece de sentido así como también ca-

rece de sentido la idea de una naturaleza complementarista, holística y balanceada; la naturaleza está torcida y, si se le comprende bien, terminará por parecernos como un correlato natural de la Teoría *Queer*.

Nótese, por último, que Morton no está hablando ya de nuestras representaciones acerca de la Naturaleza, sino de la Naturaleza misma —y aquí la escribo con mayúsculas para enfatizar este punto a pesar de que dicho término no refiere, como he dicho, a un todo coherente—. Al reclutar a las ciencias empíricas, en especial a autores como Joan Roughgarden (2009) y Bruce Bagemihl (1999), Morton se aleja tanto de la ecocrítica como del ecofeminismo *queer*, puesto que sus puntos no son ya únicamente acerca de cómo es que representamos a la Naturaleza o cómo es que nos afecta cierto conocimiento. Sus puntos son, como espero que quede claro, ontológicos y no sólo epistemológicos puesto que ponen en duda una ontología de la Naturaleza que solemos encontrar en apuestas como la Teoría de Gaia o la Ecología Profunda.

Todo lo anterior nos permite comprender por qué Catriona Mortimer-Sandilans, quizás la mayor exponente de la ecología *queer*, afirma en su libro *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire* (Mortimer-Sandilans, 2014) que esta disciplina tiene tres dominios de aplicación.

Primero, nos encontraríamos con las ecologías *queer* del mundo no humano. Esto es, con todos los desarrollos en la biología evolutiva y en la ecología que muestran cómo los animales, las plantas

y los microorganismos tienen estrategias reproductivas que no pueden ser subsumidas en una lectura naturalista de la pareja heterosexual monógama y maltusiana. En el caso particular de los mamíferos y las aves, estos desarrollos nos han llevado a reconocerles una complejidad cognitiva, emotiva y social de tal suerte que hoy les reconocemos una “sexualidad” que rebasa por mucho la esfera de la reproducción o de la construcción de coaliciones. Dichos animales se masturban por gusto, se montan los unos a los otros por placer y sin importarles si son machos con machos, hembras con hembras o machos con hembras. El mundo natural, podríamos decir, es “perverso” y polimorfo.

Claramente, lo anterior lleva a Mortimer-Sandilands a reconocer que en dicha aseveración hay un proceso de naturalización de lo *queer* aunque, sostiene, hay también un proceso de desnaturalización de lo *queer* (2010; pp. 6-12). Lo primero es más o menos evidente toda vez que se muestra la existencia de correlatos *conductuales* a muchas identidades y conductas sexo-genéricas humanas que no son hegemónicas. Sin embargo, ni ella ni Morton cometen la falacia naturalista al señalar que la diversidad sexual humana esté bien porque hay diversidad sexual en otros organismos. Su aportación es algo más compleja, ya que se intersecta con algunos *prejuicios* que se han hecho presentes en ciertos ejemplos del pensamiento ambiental.

Valgan aquí dos ejemplos, ambos mencionados por esta misma autora (Mortimer-Sandilands, 2010). Por un lado, se ha criticado la cautividad de

animales no humanos al señalar que esto los lleva a sostener conductas sexuales antinaturales, como lo sería el sexo homosexual. Por otro, se ha señalado que la contaminación de los ecosistemas ha producido en numerosas instancias —delfines, ranas, etc.— un aumento preocupante de animales intersexuados, lo cual podría amenazar la supervivencia de estas especies.

Sin embargo, y este es el punto de rescatar la diversidad sexual de la naturaleza, muchas veces suele cometerse apriorísticamente la equiparación de que las conductas homosexuales o las morfologías intersexuales son *eo ipso* indicadores de perturbación —y no sólo en el caso de animales no humanos, como seguro recordarán aquellos que supieron del penoso incidente en el cual Evo Morales culpó a las hormonas del pollo por la existencia de homosexuales humanos—. No obstante, quizás deberíamos conocer primero la diversidad conductual y morfológica de una especie antes de concluir que cierto rasgo es indicativo de perturbaciones. No porque no pueda ser el caso, como parece serlo en aves o delfines, de que en efecto la homosexualidad y la intersexualidad sean indicadores de perturbación ambiental, sino porque esta correlación no es necesaria y no va a sostenerse en especies cuya plasticidad conductual y morfológica es el resultado de un sendero evolutivo en el cual el sexo es mucho más que mera reproducción.

Ahora bien, aquí no sólo opera una naturalización. Hay, asimismo, elementos desnaturalizadores de lo *queer*, al menos en lo que respecta a la

forma en la cual la Teoría *Queer* lo ha caracterizado. Y es que, como sostiene Greg Garrad (2010; p. 95), dicha teoría ejemplifica una suerte de bio-fobia muy extendida en las humanidades en la cual el género y las identidades son sostenidos por procesos ligados a atributos que la tradición occidental ha concebido como *esencialmente* humanos. Me refiero así a atributos como (i) el lenguaje, (ii) la intencionalidad (en su acepción técnica como ese aspecto de lo mental y lo lingüístico que les permite referir al mundo) y (iii) la normatividad; esto incluye desde luego a los procesos derivados de dichos atributos como (a) los actos de habla, (b) las instituciones, (c) el Poder, etc.

Para Garrad esto termina por reducir a la Teoría *Queer* a una suerte de *creacionismo cultural* en la cual, paradójicamente, la materialidad de los cuerpos colapsa al punto de verse reducida a una mera pizarra blanca.

En todo caso, esta no es la única forma en la cual la ecología *queer* reconfigura nuestro entendimiento de lo *queer*. No obstante, para ilustrar ello es importante atender al segundo y tercer dominios de este saber. El segundo remite a algo que analizaremos con más calma en la siguiente sección, a saber, las políticas sexuales de los espacios naturales. El tercero, por último, hace referencia a la posibilidad de articular una política pública que rebase los prejuicios y los sesgos que han informado a nuestras representaciones de la naturaleza como ecúmene de tal suerte que dicha naturaleza aparezca más hospitalaria para la diversidad de subjetividades que la co-habitan.

Dicho esto, y volviendo al tema de cómo la ecología *queer* desnaturaliza a través de una crítica de las políticas sexuales de los espacios naturales, podemos decir lo siguiente: gran parte de las identidades homosexuales, trans y *queer* de los últimos 150 años se han construido como identidades urbanas (e.g. Carrier, 2003; Guerrero, 2013b; Laguarda, 2009; Macías González, 2004; Weeks, 1989). Suponemos que ello no obedece a la inexistencia de personas *queer* en las zonas rurales, sino que se explica en función de dinámicas que eran posibles en los espacios urbanos mas no así en los espacios rurales.

Por ejemplo, la mayor densidad poblacional de los espacios urbanos, así como la mayor diversidad de nichos laborales y de espacios de convivencia, hace posible el surgimiento de redes de personas *queers* que muy probablemente habrían permanecido aisladas en los espacios rurales; de igual forma, las ciudades han permitido la creación de zonas urbanas de intercambio sexual gracias a que en ellas es posible esquivar diversos mecanismos de control social justo por las dimensiones de éstas. Ello explica por qué dichos espacios hicieron posible la emergencia de las subculturales homosexuales, trans y *queer*.

Sin embargo, la dinámica explica por qué surgieron allí dichas identidades y subculturas mas no implica la inexistencia de diversidades y prácticas en zonas rurales. Quizás en dichos espacios no hallaremos identidades explicables en función de actos de habla, performatividad y generación de subjetividades a la manera que hasta ahora lo he-

mos hecho, pero ello desde luego no implica que no haya procesos sociológicos o históricos de suyo interesantes. La ecología *queer*, en este sentido, nos descentra de lo urbano como foco de análisis.

Nos recuerda, asimismo, que en la relación con la naturaleza que se establece en las zonas rurales opera también una política sexual de los espacios naturales, que puede ser el eje articulador de dichas prácticas. Catriona Mortimer-Sandilans (2010; pp. 1-5) ilustra esto último con el caso de la famosísima película de Ang Lee, *Brokeback Mountain*, en la cual son las prácticas pastorales las que hacen posible la interacción homosexual entre Ennis Del Mar y Jack Twist (Lee, 2005; producida por Focus Features, River Road Entertainment y Alberta Film Entertainment).

2. NATURALEZA: ESPACIO Y REPRESENTACIÓN.

En esta sección ilustraré las virtudes de la ecología *queer* al atender a dos ejemplos. El primero remite a un análisis de la Naturaleza como espacio, el segundo a las representaciones que sobre ésta teje-mos. Comencemos con lo primero por medio de un ejemplo local: el Camino Verde.

En la Ciudad de México hay una sección de la Reserva Ecológica de Ciudad Universitaria, que es coloquialmente denominada “El Camino Verde”. Este nombre no designa tanto un lugar en específico, sino una zona de encuentros homosexuales clandestinos que se dan justamente entre los matorrales de *Senecio praecox* o “palo loco”.

Dicho espacio es quizás uno de los mejores ejemplos de lo que Foucault (1984) llamó *heterotopías*, esto es, lugares que tenían un cometido social o institucionalmente sancionado pero que eran refuncionalizados por algún segmento de la sociedad, generalmente una subcultura o una contracultura. En este sentido, el matorral de *Senecio praecox*, cuyo cometido oficial es fungir como una reserva ecológica que preserve en estado más o menos *prístino* a la comunidad ecológica del pedregal, termina por ser resignificado como un sitio en el cual se puede tener sexo sin compromiso en un anonimato garantizado por la propia flora, cuya frondosidad permite llevar a cabo prácticas sexuales en una relativa *privacidad*, a pesar del carácter *público* de dicha reserva.

Sin embargo, en los últimos 15 años las autoridades de Ciudad Universitaria han buscado combatir dichas prácticas sexuales clandestinas. Para ello, han avalado la tala de secciones del matorral que se encontraban junto a la Escuela Nacional de Trabajo Social, así como a las canchas de fútbol rápido; más recientemente han incluso deforestado partes de la reserva que se encuentran al oeste de la Av. de los Insurgentes. Esto pareciera indicar que la importancia de la conservación no está por encima de la preservación de cierta moralidad con la que se inviste a los espacios públicos; una moralidad que parece traducirse en la restricción de la sexualidad al ámbito privado.

Como espero que pueda verse, lo anterior indica que la agenda verde suele aterrizar dentro de un ámbito espacial, una esfera geográfica, que

construye a los espacios naturales como espacios públicos en los cuales no está prohibida la presencia o la acción humana, aunque ambas se encuentren normadas. Y, si bien dichas normas persiguen el loable objetivo de mantener la funcionalidad de dichos espacios, hay un elemento adicional que valdría la pena atender; a saber, que dichas normas tienen una dimensión *ecuménica*.

Con ello me refiero a la acepción de la *ecúmene* como tierra habitada, como tierra habitable y capaz de albergar vida humana, en oposición a la *anecúmene* o tierra yerma, una tierra no sólo no habitada, sino inhabitable, inhospitalaria. Por supuesto que es posible eliminar la carga antropocéntrica de estos conceptos al hablar de vida en general y no ya de vida humana en particular. No obstante, en cualquier caso hay un elemento en esta construcción ecuménica de los espacios naturales que debiera ser de interés para la agenda rosa, la agenda del género y de la diversidad sexo-genérica.

Este ejemplo hacer ver por qué esto es así. Tal pareciera que el sexo, y en especial el sexo homosexual, es anatema a una reserva ecológica, al punto de que vale la pena cercenarla con tal de combatir dichas prácticas. Sin embargo, no está prohibido ir a correr a la reserva, no está mal visto ir con la familia y los hijos y, muy seguramente, tampoco está prohibido realizar actividades deportivas como escalar o hacer *hiking*. En ese sentido, estas regulaciones están investidas de un orden de género y de una serie de regulaciones sobre la sexualidad y las identidades. Una familia nuclear es bien vista, una actividad

que fomenta el cuidado de sí también e, incluso, una serie de actividades físicas que nos ponen en contacto con “la Naturaleza” al exaltar, por ejemplo, construcciones hegemónicas de la masculinidad en las cuales la actividad física al aire libre resulta no sólo saludable, sino “natural” para los varones.

Todo lo anterior se traduce en la imperiosa necesidad de pensar *lo verde* a partir de *lo rosa*, en reflexionar acerca de los bagajes ideológicos que un discurso ambientalista puede albergar a la hora de concebir a la naturaleza como una *ecúmene* a la vez prístina, ajena a lo humano y la civilización y, sin embargo, hospitalaria y fundamental para nuestra propia subsistencia. Estas dos polaridades evidentemente están mediadas por un conjunto de normas y prácticas explícitas e implícitas que gobiernan las formas de co-habitación con la naturaleza y que son consideradas aceptables. El problema es que algunas de esas normas y prácticas pueden tener un sesgo heterosexista o de género.

Valga aquí otro ejemplo. El 21 de marzo del presente año Darren Aronofsky estrenó su más reciente película: *Noé* (Aronofsky, 2014; producida por Paramount Pictures, Regency Enterprises y Protozoa Pictures). En dicha película Aronofsky transforma la historia bíblica del Arca de Noé en una encarnizada —y carnicera— defensa de los valores ambientalistas. Dicho sea de paso, la película también persigue cierta reconciliación entre una visión científica y evolutiva del cosmos y la vida, por un lado, así como de la narración acerca de la creación del universo que podemos encontrar en el Génesis,

por otro; empero, lo que resulta es un ejemplo lastimero de un *evolucionismo teísta* que no complacerá ni a los creyentes ni a los científicos.

En todo caso, en esta película la humanidad es castigada por sus crímenes contra la naturaleza, entendidos aquí como crímenes contra los animales no humanos y contra los ecosistemas. Y si puede juzgárseles como crímenes es porque aquí los animales son presentados como *sujetos* inocentes, equiparando así la civilización y la conciencia reflexiva humana con el vicio y la decadencia. Lo anterior conduce a que los primeros, mas no la segunda, sean ejemplos de inocencia, de pureza, y, con ello, que sean merecedores de la salvación. Precisamente por esos crímenes es que la humanidad merece la extinción.

Desafortunadamente esta reactualización del mito de Noé no logra romper con los elementos más conservadores de la ideología cristiana en la cual los patriarcas gobiernan despóticamente por orden divina y en la cual las mujeres son propiedades cuyo valor de cambio depende de su valor de uso: la reproducción. Tampoco vulnera esta naturalización de la familia y de la pareja heterosexual monógama que se hipostasia al señalar que cada especie fue salvada por medio de una pareja de macho y hembra. Todo lo anterior se ve racionalizado dentro de un pensamiento ambiental, lo cual resalta lo más negativo de esta apuesta. Ya no es a la luz de la teología, sino de la ecología el que la sexualidad es vista como esencialmente reproductiva y, por ello, naturalmente heterosexual y monógama. Asimismo, la natura-

leza se construye como balance, equilibrio y orden, íntegramente holística y complementarista —y esto último no únicamente con respecto al género sino, también, en relación a las jerarquías ecológicas en las cuales los fuertes se comen a los débiles—.

Por ende, la película termina mostrando cómo una agenda verde puede ser misántropa, misógina, heterosexista, patriarcal y estabilizadora del *statu quo*. Aquí la naturaleza como ecúmene, en tanto mundo y en tanto espacio habitable, se presenta como profundamente hostil ante todo aquel que no satisfaga los valores ya señalados. Hospitalaria para unos, hostil para otros, *hostipitalidad* —diría Derrida (2002)—, pero aquí en el sentido opuesto al que dicho término pretendía denotar. Sin duda que este segundo ejemplo muestra la pertinencia de pensar lo verde a través de lo rosa.

Pensar, por ejemplo, si la naturaleza encarna de facto está hostilidad ante la diferencia. Si es de hecho cierto, podríamos preguntar, qué todos los seres vivos no humanos son ejemplos de “sexualidades” puramente funcionalistas, “heterosexistas” y complementaristas. ¿Son los homosexuales y los sujetos *queer*, aquellos disidentes sexo-genéricos que no cumplen las normas de género, genuinamente contra-natura y, con ello, urbanidad y artificialidad sin más? Pero, ¿preguntar esto no nos estaría arrojando ya, al menos tácitamente, a la falacia naturalista que pretende extraer un deber ser a partir del ser, extraer un orden moral a partir de un orden natural? Quizás, aunque quizás no.

En todo caso, parece que es menester cruzar la agenda rosa con la agenda verde; pensar la una a la luz de la otra. La pregunta desde luego es cómo hacer tal cosa. Y aquí es donde entra la ecología *queer*.

CONCLUSIONES.

El corolario es que desde luego se pueden conectar las intuiciones antes mencionadas, cruzar así las agendas tanto políticas como teóricas del género y la diversidad sexual con las agendas igualmente políticas y teóricas de los y las ambientalistas y defensores de la liberación animal, para de esta manera formular políticas verdes teñidas de rosa así como políticas rosas teñidas de verde. En el caso de las primeras nos referimos a políticas de conservación y restauración que, por un lado, no esencialicen a los ecosistemas de tal forma que terminen por demandar la exclusión radical de todo humano —en detrimento, sobre todo, de los más vulnerables—, como quedó ejemplificado con lo ya dicho en nuestro análisis de la película de *Noé*.

Por otro lado, lo anterior se traduce en un intento de comprender a la naturaleza como una ecúmene en la cual tenemos el derecho de habitar a sabiendas de que habremos de transformarla. Ello implica resistir nuestros impulsos por sacralizar o romantizar a la naturaleza como pureza, inocencia y autenticidad. Y es que el punto no es si debemos o no transformarla, sino cómo debemos hacerlo. En otras palabras, la archi-citada frase de que “sólo lo que cambia permanece” es perfectamente aplicable para los ecosistemas y nuestra civilización.

Con respecto a cómo informar de verde a nuestras políticas rosas podemos avanzar como propuestas al menos dos elementos. Primero, el descentramiento de las políticas de género y asociadas para abarcar no sólo espacios rurales, sino espacios naturales que funcionan como reservas. Segundo, eludir esa bio-fobia que Garrad (2010) denuncia ya que nuestros cuerpos, como nuestros ecosistemas, envejecen, se marchitan y se mueren, se enferman y acarrearán sufrimiento. Todos esos elementos están inextricablemente ligados a nuestra biología y no sólo como fisiología sino como ecología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Nueva York: Stonewall Inn. Editions.
- Carrier, J. (2003), *De los otros. Intimidación y homosexualidad entre los hombres del occidente y el noroeste de México*. México: Editorial Pandora.
- Dawkins, R. (1989). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2002). *Hostipitality*. Nueva York: Routledge.
- Foucault, M. (1984). Of Other Spaces, Heterotopias. *Architecture, Mouvement, Continuité*, (1984): 46-49. <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>, revisado Marzo 2014.
- Gaard, G. (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypathia*, 12(1).
- Garrad, G. (2010). How Queer is Green? *Configurations*, 18(1-2): 73-95.
- Guerrero, Mc Manus, S. (2013a). *¿Naces o te haces? La*

- Ciencia detrás de la homosexualidad*. México: Paidós.
- Guerrero, Mc Manus, S. (2013b). Homosexuality, Homophobia and Biomedical Sciences in Twentieth Century Mexico. *Sexuality and Culture*, DOI: 10.1007/s12119-013-9193-2.
- Laguarda, R. (2009). *Ser Gay en la Ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México: CIESAS-Instituto Mora.
- Macías González, VM. (2004). Entre lilos limpios y sucias sarasas: la homosexualidad en los baños de la Ciudad de México. En María del Carmen Collado (ed.) *Miradas recurrentes. Vol. II Identidad y Espacios Homosexuales* (pp. 293-310). México: UAM-A & Instituto Mora.
- Mill, J. S. (1998 [1874]). *La Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mortimer-Sandilans, C. (2014). Introduction. A Genealogy of Queer Ecologies. En Catriona Mortimer-Sandilans, *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. (págs. 1-50). Bloomington: Indiana University Press.
- Morton, T. (2010). Queer Ecology. *Modern Language Association of America*, 273-282.
- Roughgarden, J. (2009). *The genial gene. Deconstructing Darwinian Selfishness*. Berkeley: University of California Press.
- Weeks, J. (1989). *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*. Essex: Longman Group.

JULIO DE 2020. A VEINTE AÑOS DE *EL MANIFIESTO CONTRASEXUAL*.²

Hay libros que son en cierto sentido infinitos. Ello no necesariamente los hace mejores, pero sí los vuelve inabarcables, inagotables. Así es *El Manifiesto Contrasexual* que escribiera ya hace veinte años Paul B. Preciado. Es éste un libro indómito al que he amado y al que he detestado profundamente; allí aprendí a frustrarme con utopías *queer* que han devenido en irreales, pero allí también me topé por vez primera con una libertad soñada desde la carne misma del cuerpo, desde su más sólida materialidad. Y quizás en cada ocasión mi lectura era mucho más un efecto de mis ansiedades del momento y de las esperanzas con las cuales quise resolverlas que una consecuencia necesaria de la prosa de su autor.

El Manifiesto... es un libro difícil de describir. Comparte con otros textos post-estructuralistas su renuncia a la auto-contención. Se deshilacha a cada instante en hebras que lo conectan con el feminismo y los estudios de género, pero también con la historia de la tecnología o la política del performance. Se asemeja a los textos escritos por Jacques Derrida —maestro de Preciado— en su pretensión meta-textual de ser a una misma vez un comentario filosófico sobre obras canónicas de nuestro pensamiento, ello por un lado, y un intento por generar una tensión e incluso una ruptura en los subtextos comentados, por otro. Se asemeja de igual manera

²Este texto nunca fue publicado pero fue escrito el 6 de julio de 2020.

a la pluma de Donna Haraway que siempre se ha resistido a escribir totalidades totalizantes y, por ello, nos ha regalado fragmentos, a veces literarios, a veces políticos, a veces históricos, pero nunca fáciles de arrinconar en un todo; en un mundo complejo donde nuestra mirada está situada sólo los fragmentos le hacen justicia a la perspectiva, a la complejidad y a la interconexión. Así es también *El Manifiesto...* que opera en múltiples registros siendo por momentos un texto teórico que, sin embargo, se transmuta en una suerte de guión performático cuyo objetivo no es concluir en una tesis sino evocar un acto sobre el cuerpo de quien lo lee. Es pues un gran silogismo práctico.

Tras veinte años de haber sido escrito este libro clama con urgencia su relectura. Esto es así ya que hoy se dice que la Teoría *Queer*, de la cual se habla mucho, pero de la que no se lee casi nada, llevó a los feminismos a una suerte de impasse político al reducir la materialidad del cuerpo a un mero significado gobernado por el lenguaje; en palabras más mundanas, que redujo al sexo a una mera palabra o sentimiento. Es decir, se le acusa de ser una suerte de post-neo-kantianismo gay en el cual el cuerpo sería una especie de plastilina encorsetada por categorías discursivas que operan como molde para hacer galletas. Quien sostenga eso no ha entendido nada. Preciado, como buen Deleuziano, es heredero del pensamiento de Spinoza. Ello importa porque esto implica el rechazo del dualismo cartesiano y su distinción entre mente y materia. Y, sin esa distinción, no hay molde para hacer galletas, pero tampo-

co alguna suerte de masa amorfa.

Decía Deleuze que nadie sabe lo que puede un cuerpo y ello no lo sostenía porque fuera un idealista loco u otro vástago más del post-neo-kantianismo gay. La herencia de Spinoza implica pensar una materialidad que no es mecánica, que no opera de formas deterministas y a la que no gobierna desde fuera la fuerza del pensamiento o la palabra. Esa materialidad es la que Deleuze habrá de defender y, dicho sea de paso, la que Althusser encontró en el corazón mismo del Materialismo Histórico. La propia Butler ha tenido que venir a echarle esto en cara a Bruno Latour cuando el sociólogo quiso acusarla de neo-kantiana. La materialidad no es mecanismo ni preformación, le recordó³, sino que evoca la praxis transformando el mundo. Acción materialmente mediada operando sobre esa misma materia; nada pues de palabra y plastilina.

Y esta idea es quizás una de las contribuciones más valiosas de *El Manifiesto...* Preciado fue así quien trajo las intuiciones Deleuzianas a la Teoría Queer —por ello sostenía yo al comienzo de este ensayo que aquí nos encontramos con una libertad soñada desde la carne misma— y fue también él quien invitó al cyborg Harawayano a esta misma escena.

Aquí cabe recordar que Haraway encontró en el cyborg a una figura que le permitía romper con el carácter sacro del cuerpo para así dejar de pensarlo como si fuese intocable y sagrado. Le per-

³Esto puede leerse en el siguiente vínculo: <https://www.newsbreak.com/news/0NtthSjp/the-inorganic-body-in-the-early-marx-a-limit-concept-of-anthropocentrism>

mitía asimismo desmontar la articulación entre la Diosa, la fertilidad y la Naturaleza que ciertos ecofeminismos romantizaron terminando con ello atados a un esencialismo naturalizante que no puede sino esconder la historia cultural del cuerpo. Para Haraway, como para el propio Preciado, el cyborg evoca la autonomía y la auto-realización, pero también la obsolescencia de un cuerpo que se imagina pre-tecnológico. Esta visión del cuerpo siempre fue ficticia, nos dijo en su momento Donna Haraway, y se volvió insostenible a mitad del siglo XX cuando Sherwood Washburn declaró que la evolución humana requería pensarse atendiendo a un cuerpo atravesado todo el tiempo por la tecnología. Dicha tecnología, cabría señalar, debe pensarse como una herramienta de control sobre el mundo, los otros y uno mismo.

Preciado enriqueció así la visión Butleriana de los cuerpos que importan al señalar el carácter cibernético de los mismos. Con ello enunciaba el modo en el cual la materialidad está todo el tiempo presente en la opresión de género y el imperativo cis-heterosexista, pero sin que esto opacara el hecho de que dicha materialidad era también la condición de posibilidad de la emancipación corporal. No es éste un cuerpo moldeado por el habla performativa, sino por tecnologías que intervienen la carne, tecnologías humorales o quirúrgicas, pero también visuales, siendo estas últimas capaces incluso de saturar los cuerpos con imágenes que acotan su erogeneidad. Evoca Preciado con todo esto a una suerte de cyborg Deleuziano que habrá de imaginar

una revolución orgásmica de la mano de la promesa emancipatoria del dildo y de la dildotectónica; apuesta así por una praxis de re-educación corporal que el filósofo construye al explorar diversos performances cuyo objetivo es liberar al placer de la genitalidad.

Poderosa propuesta, sin duda, aunque una parte de mí no deja de sospechar que toda su pretensión de hacer que el sistema se cague al erogeneizar el ano, es decir, que de una u otra manera se produzca una crisis, es un tanto ingenua; reeducar los cuerpos no va a ser suficiente. Pienso, por ejemplo, en las muchas marchas en las que he leído la consigna de “sexo anal contra el capital” y pienso que en cada *sex shop* el capital se caga, pero de risa, ante la ingenuidad de esta frase. Creer, como en ese momento parecía suponer Preciado, que el sistema entrará en crisis al poner en jaque las lógicas que hasta entonces gobernaron al cuerpo es pasar por alto la enorme capacidad de subsunción que poseen tanto el capitalismo como todos sus secuaces. Es desestimar la dimensión sistémica del mundo. Y eso es algo que a la Teoría *Queer* le costaría otra década para entender a cabalidad.

MOVIMIENTOS
ANTI-GÉNERO

OCTUBRE DE 2016. LA CIENCIA SEGÚN EL FRENTE NACIONAL POR LA FAMILIA.¹

En días pasados el Frente Nacional por la Familia (FNF) ha movilizado numerosos “argumentos” que supuestamente apoyan sus planteamientos en torno a la naturalidad de la familia nuclear heterosexual. Esos “argumentos” abrevan tanto de un “sentido común” profundamente machista —al usar imágenes de dos tuercas o dos tornillos y señalar que así no funcionan— como de una lectura más bien *sui generis* tanto de la biología como de los propios planteamientos cristianos —una familia como la de Nazareth, ¿o sea una chica púber inseminada artificialmente por una paloma de origen divino?—. Muchos y muchas hemos reaccionado con una mezcla de burla, sorpresa e indignación ante tales “argumentos” y, si hasta ahora me había resistido a escribir una refutación, ello se debe a dos motivos.

Primero, por un lado me parece que los defensores a ultranza de ese modelo de familia no están realmente interesados en ninguna forma de debate y que recibirán este texto como un ejemplo más de eso que llaman “ideología de género”; es decir, un esfuerzo argumentativo como el que me dispongo a emprender caerá en oídos sordos y sólo convencerá a los ya convencidos. Esto lo digo porque, en un video anterior realizado junto a varios colegas de diversas universidades, la inmensa mayoría de las respuestas consistieron en afirmar la obviedad del

¹Este ensayo fue publicado originalmente en Animal Político en octubre de 2016.

conocimiento biológico —mientras se nos tachaba de pecadores— y en señalar que las universidades habían sido tomadas por un grupo perteneciente a ese “imperio gay” del cual mucho se ha hablado².

Peor todavía. Creo que una condición de posibilidad para reconciliar las distintas alteridades que convergen en un Estado multinacional como lo es México es precisamente la laicidad de ese mismo Estado y, aunado a ello, una educación que nos haga a todos conscientes de la importancia de consolidar un espacio público *deliberativo* y en el cual las discusiones se rijan por elementos públicamente accesibles como suelen serlo los argumentos y las evidencias científicas y no por medio de discursos que implican la anulación del otro. Abdicar de ello es entregarnos a un espacio público regido por interacciones *agonísticas* en las cuales los grupos más fuertes simplemente avasallarán a los más débiles. Para muchos y muchas quizás estamos en el segundo escenario desde hace tiempo pero, si esto es el caso, ello se debe a la debilidad e inacción del Estado.

Sin embargo, el FNF justo ha embestido a estos elementos del Estado y ha cuestionado la legitimidad de construir dicho espacio bajo la tutela de la educación laica y científica y en la cual las minorías tengan voz. Creo yo que este punto representa un reto para todo esfuerzo que simplemente pretenda esclarecer qué es lo que realmente dice la biología porque no bastará con contraargumentar, sino que será menester abogar por la importancia de la laicidad, la educación y el respeto a las minorías.

²<https://www.youtube.com/watch?v=HzifG0nYXyE>

Sea como fuere, la forma en la cual el FNF ha articulado su propio discurso merece un análisis detenido ya que no ha consistido simplemente en poner en entredicho al discurso científico y al discurso de los derechos. Por el contrario, en ambos casos el FNF ha intentado arrojarse en ambos discursos. Ello se observa, por ejemplo, al invocar a una supuesta naturaleza humana en la cual el sexo tiene como única función a la reproducción o, como segundo ejemplo, cuando se defiende el “derecho” a educar a los hijos e hijas bajo discursos que promueven la exclusión y la discriminación.

En cierto sentido ello muestra el triunfo de las formaciones científicas y jurídicas como elementos hoy indispensables en todo ejercicio de construcción de un discurso, incluso si dichas formaciones se rescatan sólo al nivel de formas, pero dejando de lado gran parte de su sustancia. Y es esto lo que me lleva a la segunda razón por la cual no había escrito hasta ahora un intento de refutación.

Tal razón tiene que ver con la forma en la cual han argumentado algunos académicos de la propia Facultad de Ciencias de la UNAM que han intentado contestar al FNF al señalar que éste simplemente no comprende la biología que cita. Pienso, por ejemplo, en la respuesta que Toño Lazcano diera al criticar la idea de diseño que estos grupos de ultraderecha toman como punto de inicio. O, como segundo ejemplo, el texto de Julio Muñoz donde señala que no estamos ante una controversia real porque el lado conservador no ha presentado ninguna evidencia o prueba que resista una revisión mínima.

Desde luego que estoy de acuerdo con ellos, pero creo que en ninguno de los dos casos se abordó uno de los problemas de fondo. A saber, que el FNF ha empleado el término “científico” o “biológico” para arropar sus “argumentos” como lo han venido haciendo los defensores de las “terapias reparativas” desde hace ya casi cuatro décadas (no en balde habían invitado a Richard Cohen, ferviente defensor de estas terapias, aunque al final dicha invitación se viera cancelada). En ambos casos hay un problema de fondo que tiene que ver con la poca comprensión que nuestras sociedades tienen acerca de cómo operan las ciencias y es que, para bien o para mal, muchos esfuerzos de divulgación la tratan como una suerte de procedimiento mágico e inescrutable que genera certezas —una caja negra que produce verdad—. Y estas certezas, al venir acompañadas del adjetivo “científico”, se vuelven ellas mismas indubitables.

Parar al FNF requiere hacernos conscientes de que los saberes científicos no son simples cajas negras que proveen de garantías, sino que tienen procedimientos individuales, colectivos e institucionales que buscan construir a la objetividad como una intersubjetividad crítica y siempre revisable; y ese procedimiento tiene como condición de posibilidad la *democratización* de la ciencia y la inclusión de voces minoritarias que señalen los sesgos de las mayorías. Es decir, hay que abrir esta caja negra llamada ciencia, explicar cómo opera, para luego mostrar que el discurso del FNF es una caja vacía de todo contenido.

Y es que, diría yo, lo que le interesa a los miembros del FNF no es emular el aparato epistemológico de validación crítica que poseen las ciencias, sino únicamente sus efectos como garantes de confianza o credibilidad en tanto un ámbito de expertos supuestamente objetivos e infalibles. Todo esto con el afán de revestir sus afirmaciones con el halo de un discurso supuestamente objetivo, medido y respaldado por evidencias, pero sin asumir la obligación de remitirse a evidencias, argumentos, procedimientos intersubjetivamente validables, etc.

Por todo lo anterior lo que intentaré hacer en este ensayo serán dos puntos. Primero, revisar algunos de los ejes centrales de esa biología que el FNF dice invocar para ofrecer un contraargumento. Y, segundo, argumentar que, en cualquier caso, éste no es un debate que deba jugarse únicamente en la esfera de la ciencia como si ésta no fuera ella misma un producto cultural.

Empecemos por lo primero. El FNF ha “argumentado” que lo que busca es defender a la familia “natural”, a esa familia con base en “la biología y no en la ideología”. De igual manera, buscan defender los roles tradicionales de hombres y mujeres bajo el mismo argumento. Algo semejante ocurre cuando invocan el “derecho” de un niño o de una niña a tener madre y padre. Y, por si fuera poco, buscan marginalizar a las comunidades sexo-genéricas disidentes al evitar que se les reconozcan los mismos derechos. Todo lo anterior apelando a la biología, a la científicidad, a esa “naturaleza humana” que, para ellos y de manera contradictoria, fue a una

misma vez creada por Dios (pero, ojo, el Dios cristiano) mientras es, de igual forma, el resultado de 3.5 mil millones de años de evolución.

Empecemos por señalar lo obvio. No puedes aceptar el canon de una teoría evolutiva que explícitamente señala que la evolución no implica ni progreso ni dirección ni diseño y, al mismo tiempo, suponer un diseñador inteligente. Quizás ello se llegó a sostener en el siglo XIX y a comienzos del XX, pero hoy es anatema para cualquier biólogo evolutivo. Es decir, no puedes considerar que hay una convergencia no problemática entre la biología y la teología.

Segundo, cuando hablan de volver a los orígenes, a mí se me dibuja una sonrisa y pienso en el coacervado, ese intermediario entre lo vivo y lo no vivo que los estudiosos del origen de la vida han propuesto como una suerte de eslabón perdido. ¿Querrá el FNF en su afán de pureza el que volvamos a una sana vida unicelular? Me supongo que no, que aquí los orígenes de los que hablan no nos remiten ni a esos coacervados ni a las primeras formas de vida bacteriana que ni sexo tenían y que han ocupado el grueso de nuestra historia geológica. Tampoco creo que por orígenes tengan en mente el surgimiento de formas multicelulares sexuadas que, sin embargo, exhiben una multitud de arreglos corporales de entre los que cabría destacar a las plantas y caracoles bisexuales, los hongos con más de 40 sexos o los peces payaso que pueden pasar de hembras a machos.

Y es que aquí el FNF enfrenta un grave problema. Si buscan invocar a una naturaleza supuestamente reproductivista que los valide, entonces se

encontrarán con que el grueso de la biodiversidad exhibe formas, funciones y conductas muy distintas a las del binarismo que ellos defienden. De hecho, no es raro encontrar que lo masculino y lo femenino no remiten a dos formas corporales, sino a funciones situadas en órganos que puede tener un mismo cuerpo —esto es de hecho la norma en muchas plantas e invertebrados—. Y, a nivel de conductas, tampoco se encontrarán con una naturaleza —entendida como biodiversidad— en la cual el acto sexual se lleve a cabo con fines únicamente reproductivistas.

Ello por una razón muy simple: en términos evolutivos no es raro que un órgano, función o conducta adquiera nuevas funciones —más allá de las causas por las cuales surgió originalmente— y esto ha pasado con el acto sexual. En los animales sociales, y nosotros somos un caso clarísimo de esto, el sexo tiene funciones reproductoras, pero también funciones sociales innegables. De hecho, muchos biólogos de la conducta hablan de interacciones sexuales, sociales y *sociosexuales* para señalar tres tipos de interacciones entre individuos de un mismo grupo. Las últimas son de interés porque remiten a una dimensión del sexo no reproductiva, pero que sí que sirve para gestar amistades, nexos, alianzas, etc.

La gran ironía de este último punto es que estas interacciones sociosexuales son fundamentales en muchos grupos de primates y, sin ellas, su estructura social se derrumbaría. Así que, si quisiéramos apelar a la biología para defender a la familia natural, tendríamos que despojarnos de ropa, mudar-

nos a la praderas africanas, vivir en grupos y tener interacciones sociosexuales que seguramente escandalizarían al propio FNF.

El problema de fondo es que al FNF en realidad le importa poco la biología. El suyo es un discurso que apela a una “naturaleza humana” que es inefable y que remite en ocasiones a una imposible biología y en otras tantas a una imagen decantada de textos bíblicos. Pero el problema con un concepto como el de “naturaleza humana” es precisamente su *polisemia*. Como han señalado numerosos filósofos de la biología, la “naturaleza humana” a veces se usa en términos *descriptivos* para nombrar aquello que hacemos; si lo usamos en este sentido, entonces es claro que todo lo que haga un ser humano es parte de la naturaleza humana, incluyendo desde luego a toda conducta sexual que lleve a cabo el colectivo LGBTIQ+.

Pero en otras ocasiones usamos el término de “naturaleza humana” en un sentido de clasificación o *taxonomía*, como cuando decimos que es un atributo *exclusivamente humano* el ser racional o poseer lenguaje. Si lo usamos de esta manera, es claro que el sexo reproductivo NO es un rasgo definitorio del ser humano —no porque no ocurra sino porque el grueso de nuestros actos sexuales son lúdicos o sociosexuales— y tampoco sería un rasgo definitorio el tener conductas sexuales entre sujetos de un mismo sexo o de dos sexos. Lo que sí sería un elemento propio de la naturaleza humana, en este sentido, es nuestra capacidad de tener sistemas culturales complejos, con culturas simbólicas y materiales acumu-

lativas, y que generan que nos relacionemos ante nosotros mismos por medio de dichas formaciones culturales. En ese sentido el vivirse bajo una identidad, sea ésta cisheterosexual o LGBTIQ+, es exhibir —y no contravenir— nuestra naturaleza humana.

Relacionado con este sentido taxonómico del concepto de “naturaleza humana” está un sentido que suele oponer este término a la idea de *artificialidad*. En esta lógica habría cosas que son naturales y cosas que son artificiales. Y no es muy difícil ver cómo puede asociarse la artificialidad con lo contranatura. Pero el costo de esta equiparación es que básicamente implica cancelar todo elemento cultural humano y, por tanto, borrar nuestra naturaleza humana en el sentido del párrafo anterior. Nos quedaríamos, por tanto, sin anteojos, sin coches, sin cirugías, sin aviones, sin ropa, sin libros pero también sin iglesias, sin Dioses, sin curas y sin Papas. Y quizás nos quedaríamos sin la posibilidad de construir nuevos géneros por medio de fármacos y tecnologías varias, pero sin duda que ni así se borrarían las conductas sexuales no reproductivas porque éstas anteceden al surgimiento de cualquier desarrollo tecnológico preciso. Es verdad que, en el proceso, al perder la cultura y el lenguaje perderíamos también las identidades —incluyendo a la heterosexualidad—, pero también se disolvería la familia misma porque también es identitario y cultural el vivirse de cierta forma cuando uno o una se concibe como padre, madre, hermano, hermana, etc.

Y, finalmente, hay una noción *prescriptiva* de “naturaleza humana” que versa acerca de cómo de-

bemos ser. Creo que es esta noción la que tiene en mente el FNF. Pero esta noción es muy problemática y suele ser la más ideológica de todas —triste ironía para el FNF—. Esto es así porque la institución de un *deber ser* que busca basarse en cómo de hecho es nuestra biología no puede escapar de los sesgos culturales de aquel o aquella que interpreta a tal biología. Esto lo aprendimos en los siglos XIX y XX de la mano del Darwinismo social y la eugenesia. Y quizás esto explica el porqué al FNF no le importó que marcharan grupos neonazis con ellos; hay, después de todo, un aire de familia con lo peor de la historia política de la biología.

En cualquier caso, si quieren basarse en cómo vivimos en los últimos 100 mil años para de allí derivar un imperativo moral, entonces se encontrarán con que lo que le sirvió a grupos humanos conformados por unas pocas decenas de individuos nada le dice a un mundo poblado por siete mil millones de personas. Peor aún, es muy posible que las interacciones sociosexuales fueran mucho más importantes en ese tiempo para estabilizar alianzas. Así que es poco probable que ello borre a la diversidad sexual. Puede que, por el contrario, muestre que la diversidad conductual a nivel sexual fuera condición de posibilidad para el triunfo de una socialidad humana muy compleja.

Quizás, en un acto de desesperación, busquen en la historia de la biología o de la medicina o de las ciencias de lo mental a algún personaje que invocara la noción de naturaleza humana para considerar que las variantes son patológicas. Seguro que encontrarán a muchos porque sí que los hubo.

Pero las ideas de muchos de estos personajes son ya el objeto de historiadores de la ciencia y no de biólogos. Incluso en su momento hubo personajes como Havellock Ellis o Magnus Hirschfeld que se opusieron a tales teorías.

Eso no quiere decir que no vayan a encontrarse a algún biólogo o paleoantropólogo que pueda compartir sus puntos de vista y que busque revestirlos de científicidad, biología o naturaleza; pero, atendiendo a los mecanismos epistemológicos de la ciencia, resultará casi imposible que tales tesis sobrevivan un escrutinio crítico, plural e intersubjetivo. Hoy, por ejemplo, está a debate si la menopausia en las mujeres obedece a una presión evolutiva para que las mujeres maduras se conviertan en abuelas cariñosas y que apoyen a sus hijas en la crianza de los nietos. También hoy se debate si la adolescencia es un invento reciente o si es una innovación evolutiva de la especie humana que obligó a una tutela sobre la vida sexual de individuos que, si bien ya eran sexualmente maduros, no estaban todavía listos para valerse por sí mismos y criar a sus propios hijos. Antropólogos de la talla de Michael Tomaseillo o Jonathan Marks están enfrascados en batallas donde la noción de familia se sigue jugando y en las cuales la naturaleza humana —como concepto— juega un papel.

Pero desde luego que ninguno de estos personajes cree que los últimos 100 mil años estén caracterizados por la existencia de grupos de mamá, papá e hijos; nadie defiende una narrativa acerca del pasado que se asemeja más a *Los Picapiedra* que a las complejas vidas sociales y sexuales de nuestros

primos primates. Hubo familias extendidas con diversos grados de complejidad y poco sabemos de su vida social o sociosexual. Pero la primatología nos sugiere que muy probablemente nunca hubo un sexo puramente reproductivo en la historia de *Homo sapiens*. Y la evolución de la especie posiblemente inauguró formas de vivir el sexo que rompieron con todo funcionalismo sexual o sociosexual. La irrupción, finalmente, del principio del placer en nuestra historia.

Antes de cerrar, quisiera señalar que tampoco puede sostenerse la antinaturalidad del aborto. Quizás la urgencia de muchos y muchas nos ha llevado a pelearnos con el FNF en el plano de la familia y la diversidad sexual. Pero este grupo también busca vulnerar los derechos reproductivos y sexuales de aquellos cuerpos que pueden gestar. Aquí, de nuevo, se invoca a una naturaleza humana que supuestamente valida el instinto de las madres por sacrificarse de toda forma posible para preservar a sus hijos.

Pero esta figura de la madre sacrificada es un imperativo cultural y no uno biológico. Cualquier ecólogo de la conducta podría contarnos centenares de historias de hembras que abandonan a sus crías para preservar su propia vida. Ello es algo tan racional desde el punto de vista evolutivo que se considera una *estrategia evolutiva estable* el ponderar el costo y el beneficio de salvaguardar a las crías actuales. Si el costo es mayor que el beneficio, las hembras dejarán morir a sus crías o, en algunos casos, perderán a los productos. Esto puede ocurrir cuando, por

ejemplo, la vida de la hembra se pone en riesgo y, con ello, su posible reproducción futura.

Ahora que desde luego no comparo a la interrupción del embarazo en humanos con la pérdida de crías en aves. Lo que quiero es señalar que el FNF, en su afán de invocar un supuesto instinto materno que se contrapone al aborto, pierde de vista —una vez más— que de biología no sabe nada. Y que naturaliza lo que es en realidad un imperativo cultural que ha costado ya demasiadas vidas.

Cierro así diciendo que me queda claro que no bastará con enumerar contraargumentos porque creo que el FNF ha vulnerado la posibilidad de que la laicidad y la educación científica sirvan como ese espacio público y común en el cual podemos dirimir nuestras diferencias. Y lo ha hecho mientras ha cooptado términos como “naturaleza”, “biología” y “ciencia”, consciente de su capacidad para convalidar discursos más allá de si éstos en verdad poseen las dimensiones epistemológicas de los saberes científicos.

Dicen expertos en estudios sociales de la ciencia, como Bruno Latour, que la racionalidad científica siempre es *ex post facto*, siempre emerge del cierre de una controversia que se gana al enlistar aliados. Si él tiene razón, entonces el FNF ha tomado como rehén no sólo a la laicidad del Estado y al sistema educativo, sino que representa un asalto al discurso científico mismo que este grupo pretende redefinir.

Esto es algo tan grave que no debiera importarle solamente a las (y los) feministas, a los, las y les activistas LGBTIQ+. Nos debiera importar a todxs.

ENERO DE 2017. EL TRIUNFO QUE NO FUE.
LA MULTITUD HACIA LA HISTORIA.³

Una y otra vez subestimaron a Donald Trump, una y otra vez dijeron que era un payaso, que era un producto de la telerrealidad y que su discurso no calaría entre el electorado norteamericano. Sentenciaron que las instituciones y la tradición democrática de aquel país harían imposible su triunfo. Los Estados Unidos no son América Latina, dijeron algunas voces de la *intelligentsia* más mediática, comprándose una narrativa excepcionalista que presuponía que la demagogia le pertenecía al Sur Global. Los grandes medios, incluso algunos de larga tradición republicana, le dieron la espalda. Anticiparon su derrota y, con ella, la debacle del partido republicano por haberse entregado a una derecha cada vez más reaccionaria en un país cada vez más multicultural. Celebraron el voto latino como aquel que le daría el tiro de gracia; la irrupción de una nueva generación en la escena política del vecino del norte.

En el afán por anticiparse a la historia cantaron el triunfo de Hilary Clinton y anunciaron un parteaguas en la política norteamericana. Si con Barack Obama quisieron ver la culminación de una lucha contra el racismo, ahora se apresuraron a decir que el feminismo entraría triunfante a la Casa Blanca. Quisieron afirmar que, como dijera Obama en un ya famoso discurso, nuestro tiempo sería

³Este ensayo fue originalmente publicado en Revista Horizontal en enero de 2017 con el título de #Women's March. La Multitud y la Historia.

heredero de las luchas de Selma, Seneca Falls y Stonewall.

Soñaron con el advenimiento de una interseccionalidad institucionalizada, de un gobierno consciente de los retos del racismo, la misoginia, la homo-lesbo-transfobia, la pobreza, etc., de un gobierno aliado en la lucha contra estos males. Soñaron —¿debo acaso decir soñamos? — con ver el más grande fracaso de la ignominiosa derecha con mil rostros, con ese nombre que es uno y muchos: capitalismo, racismo, cis-hetero-patriarcado, imperialismo, expansionismo, belicismo, etc.

Y se equivocaron. Estrepitosamente se equivocaron. Y el sueño se tornó en pesadilla. Trump no sólo ganó sino que ganó con un control férreo del poder legislativo y, gracias a ello, con la posibilidad de hacerse también de un poder judicial que lo respalde. Con los sueños se fueron también las páginas de la Casa Blanca dedicadas al medioambiente y el calentamiento global, a los derechos de las personas LGBT, a los hispanos, pues hoy la Casa Blanca es sólo *White House* pues su sección en español ha desaparecido.

Se van también las promesas de una reforma migratoria, los sueños de los *dreamers*, los pactos contra la emisión de carbono, los programas de la NASA dedicados a modelar y comprender el cambio climático, el 0.02% del presupuesto de EUA que se dedica a artes y humanidades, etc.

En su lugar llega el gabinete más blanco, más rico y menos plural desde 1988. Llega un gobierno anti-ciencia, anti-evolución, pro-blanco, pro-armas,

virilista, elitista y sin tapujos acerca de su agenda. Una agenda que parece que se ha llevado, a través de terremotos de 140 caracteres, la geopolítica de la post-Guerra Fría y la fantasiosa narrativa que Occidente tiene de sí mismo como el *Free World*. Adiós al TLC, a la OTAN. Y un guiño a los nacionalismos y separatismos europeos con un especial gesto hacia la Rusia de Putin, a la Francia de Le Pen y al nacionalismo alemán que tiene en la mira a Angela Merkel.

Qué ha pasado, se preguntan algunos. Era previsible, contestan otras. Se equivocaron en su afán de anticiparse a la historia, de narrarla antes de que ésta hubiera ocurrido. Se extraviaron al clausurarla demasiado pronto, desde una óptica demasiado chovinista. Se creyeron herederos del *triumfo* de Selma, Seneca Falls y Stonewall cuando las voces de los cuerpos de las hijas y los hijos de esos movimientos siguen todavía sintiendo las embestidas de la violencia. Creyeron que ya habían ganado, que la historia ya era suya y que a Trump lo aguardaba ese rebotante basurero de la historia.

Pero el racismo no se fue con Obama. El movimiento #BlackLivesMatter nos demostró que las estructuras no se desmontan por la voluntad de un gobernante. Un gobernante que, además, ganó el premio Nobel de la Paz más deslegitimado de la historia. Quisieron ver en Hilary Clinton algo que ella no encarnaba: la promesa de justicia para decenas de millones de estadounidenses pauperizados por una globalización y un neoliberalismo que Washington había impulsado y del que ella formaba parte.

Hubo un tremendo fracaso de lectura, de diagnóstico, de los modos de hacer política y de comprender la historia. Se les olvidó que la historia es acontecimiento, no es mecánica y, sin duda, no marcha en un solo sendero. Apostaron, desde una tremenda sordera —y me disculpo por la metáfora capacitista—, por una candidata que creyeron imbatible porque parecía combinar en su persona a una suerte de suma vectorial que igual convocaba —o parecía convocar— a mujeres, personas LGBT, afroamericanxs, latinxs, todxs ellxs por un lado, con los grandes capitales de Wall Street, los potentados del Pentágono y los organismos supranacionales como la propia OTAN, por otro. Debieron suponer que aquella suma vectorial quizás sumaría cero o que, quizás, restaría al sumar a polos tan dispares, pero no lo hicieron.

Dirán que en retrospectiva lo que digo es una verdad de perogrullo —lo es—, pero sí que hubo voces que señalaron que el Estados Unidos rural, mayoritariamente blanco, y pauperizado por la desindustrialización que trajo la globalización y esa economía calificada de post-industrial, ese Estados Unidos estaba silenciado. Ese Estados Unidos que ha visto caer sus niveles de vida estaba en busca de un discurso para comprenderse a sí mismo; un discurso para expresar la injusticia que vive y que busca expresar. Un discurso que no pudo encontrar eso en Hilary Clinton y que, según algunas encuestas, sí lo habría encontrado en Bernie Sanders. Un discurso que tampoco pudo encontrar en la nueva *intelligentsia* de las universidades norteamericanas,

de sus costas, de sus urbes, aquello que buscaba: una voz.

Esta intelligentsia, como dijo alguna vez Richard Rorty, le dio la espalda en los hechos —aunque quizás no en los discursos— a los obreros y la clase trabajadora. Esta nueva Nueva Izquierda sólo pudo ver en ese Estados Unidos rural, pauperizado y furioso, a su Otro, a un Otro del Multiculturalismo; vieron en esas voces al racismo, a la misoginia, a la homo-lesbo-transfobia, al nacionalismo más ramplón, al culto a la Segunda Enmienda, etc. Vieron a ese Otro y lo tildaron de privilegiado, excluyente y racista. Y mientras lo tildaban de eso, lo calificaron de reaccionario, atrasado y evanescente; sentenciaron su fin, su desvanecimiento de la historia.

Y Donald Trump vio a ese Otro y comprendió que Estados Unidos era muchas naciones, muchas voces, con fuerzas muy variadas y supo anticipar que la suma vectorial de los demócratas estaba dejando fuera a una componente fundamental: ese Estados Unidos blanco, rural y pauperizado. Y supo convertirse en líder, y no sólo de los racistas más recalcitrantes, sino también de esos blancos ya mencionados y de aquellxs latinxs que se sienten más conectados con Estados Unidos que con Latinoamérica, que ven en el inglés a su lengua. Conectó con algunas mujeres blancas que no se sienten atraídas por los feminismos. Conectó también con los obreros y conectó con un votante que, quizás avergonzado de ser llamado privilegiado una y mil veces, se mantenía en silencio mientras rumiaba su propio enfado.

¿Por qué digo todo esto? ¿Por qué decirlo justo ahora que tenemos ante nosotrxs a las marchas más multitudinarias de la historia reciente de los Estados Unidos? Estas marchas que quizás sólo son comparables con las que la historia registró en los años de la protesta contra la guerra de Vietnam. Porque me parece que la emergencia del Trumpismo nos debería enseñar algunas cuantas cosas.

Primero, debemos resistir este impulso que las redes sociales alimentan por emitir juicios sumarios, por enunciar opiniones lapidarias que pretenden clausurar un hecho histórico que apenas está aconteciendo. Esto no equivale a guardar silencio, mucho menos implica el no ser crítica ante las voces de las y los que están de este o a que lado de la trinchera. Implica simplemente tener en claro que la historia está aconteciendo, está ocurriendo, y que ella misma no es ni inexorable ni unidireccional. No cometamos el error de celebrar la victoria que nos aguarda o la inevitable derrota de esa derecha. No pequemos, no de nuevo, de chovinistas.

Nunca creí que vería en un mismo movimiento a Angela Davis y Madonna, a Gloria Steinem y América Ferrera, a Janet Mock y Ashley Judd. No me esperaba que emergiera un movimiento que, en algunos discursos, se reivindica como radicalmente interseccional y que busca hacer coalescer las luchas de las mujeres, de las personas de color, de las personas LGBT, de lxs migrantes, de lxs musulmanes, de lxs ambientalistas, etc. No esperaba ver esta fórmula de las comunidades interseccionales tomando tanta fuerza afuera de un salón de clases.

Y lo celebro. Pero ese optimismo tiene que moderarse, pues el reto no es llenar un día o dos a una centena de ciudades. El reto será evitar que la cotidianidad normalice al Trumpismo. Ese reto puede no realizarse y la lucha puede naufragar. No podemos, no de nuevo, subestimar a Trump.

Segundo. Tampoco podemos perder de vista que ese espejismo llamado Multitud —y sí, pienso en Negri y en Hardt pero también en Butler— esconde tensiones y contradicciones que amenazarán con disolverlo. Esa multitud convoca a diversas alteridades —mujeres, ambientalistas, pobres, personas LGBT, personas con capacidades diferentes, jóvenes, personas de la tercera edad, etc.— que no son, como lo soñaron algunos marxismos, parte de un sujeto cohesionado, históricamente destinado a triunfar y poseedor de una conciencia de sí que garantiza la justicia venidera.

Por el contrario, esta multitud es contingente, puede fracasar y no está asentada en promesa alguna de una suerte de justicia divina que sabrá atender a la necesidad de cada individuo. Como Butler nos recuerda, esa multitud debe constituirse, debe erigirse a sabiendas de que reúne voces en tensión. No debemos menospreciar el reto de tal tensión pues ésta es su flanco más vulnerable dado que Trump y sus secuaces pueden explotar esas tensiones para desmovilizarnos a todas y a todos. Pero tampoco debemos pecar de pesimistas suponiendo que sólo la pureza y la certeza son garantías de justicia.

Tenemos que reaprender a hacer política. Éste es el tercer punto. No podemos, por paradójico

que suene, seguir contemplando al otro, con minúscula, como si fuera idéntico al Otro, con mayúscula, a ese Otro que es el enemigo. Ese otro, con minúscula, es el americano blanco, rural y pauperizado al que sinecdoquialmente hemos colapsado con ese gran Otro que se escribe con mayúscula y que nombramos como capitalismo, cis-hetero-patriarcado, nacionalismo, xenofobia, islamofobia, etc.

Tenemos que reconciliar dos intuiciones aparentemente encontradas. Por un lado, estamos en una coyuntura en la cual se juega una guerra cultural que puede —o no— desembocar en un mundo más justo. Por otro lado, personalizar esos males, esas estructuras, esas dinámicas, en grupos concretos implica entregarnos a una batalla fratricida en la cual no tenemos —y ellos tampoco— ningún lugar para los y las otras. No podemos repetir ese error que entregó a millones de votantes al Trumpismo.

En múltiples videos se observan enfrentamientos callejeros entre personas que no pueden más que confundir al Otro mayusculado con el otro cotidiano. No niego aquí las diferencias —enormes y profundas— entre las personas. Lo que sostengo es que la Multitud no puede construirse colocando en lo abyecto al obrero pauperizado y blanco, al americano rural, que exige justicia. Tenemos que saber darles espacio en nuestro discurso, en nuestra lucha, incluso si sus valores no son reconciliables con los nuestros.

Tenemos, a una misma vez, que luchar tres batallas. Una guerra cultural por la hegemonía de cierto sistema de valores: nacionalismo vs. Multi-

culturalismo, machismo vs. Feminismo, racismo vs. Diversidades. Una guerra política en sentido estrecho por las estructuras del Estado que, nos guste o no, son un espacio estratégico para dirimir la primera guerra. Y, finalmente, tenemos que hacer todo aquello sin perder de vista la humanidad del otro.

Es decir, tenemos que hacer coincidir aquellos diagnósticos que transmiten la profundidad del desacuerdo y la radicalidad que representan las diversas alteridades por medio de la metáfora de la guerra, una guerra que no puede presuponer la unidad de lo humano, ni la universalidad de todos los derechos, porque justo eso mismo es lo que está en juego. Esto por un lado mientras que, por otro lado, tenemos el llamado de esas voces que impulsan el encuentro, el diálogo y la deliberación como la única forma de humanizar al otro en su diferencia, aun a sabiendas de la profundidad que ésta representa y de la carencia de garantías de éxito en este impostergable encuentro.

En una cosa sí que tuvieron razón los que pecaron de un exceso de entusiasmo. Sí que somos herederas de Selma, de Seneca Falls, de Stonewall, pero no de su triunfo, sino de su vigencia. Y esa vigencia es de alcance global por la propia hegemonía cultural, económica y militar de unos Estados Unidos que se juegan su imagen ante sí mismos y que lo hacen mientras el mundo observa atónito la posibilidad de que los estadounidenses descubran lo que los demás ya sabíamos: que no son excepcionales ni ante la historia, ni ante la política ni ante la ética. Pero no solamente eso, sino que lo que se

teme es que los americanos se entreguen de frente a un proyecto abiertamente opuesto a toda diferencia, que claudiquen de lo mejor —por ideológico que sea— de sí mismos.

Lo dicho hasta ahora implica que tenemos que preguntarnos qué es la política en tiempos de Trump. Qué representan estas marchas donde confluyen tantas voces pero que, como en todo movimiento político, como en toda multitud, existen también contradicciones, tensiones y asimetrías entre grupos, voces y naciones.

¿Será éste un movimiento efímero? ¿se disgregará ante el peso de sus componentes pues no todos comparten todas las luchas que en ese espacio confluyeron? ¿será cooptado por las voces de las clases medias blancas, urbanas, universitarias? ¿excluirá a las voces de color, a lxs migrantes, a las mujeres trans? ¿Es menester para un movimiento, para su permanencia, eficacia y éxito, el compartir un conjunto de planteamientos y no solamente un contrincante?

Insisto en que es muy pronto para emitir un juicio. La historia acontece. Eso no implica arrojarnos al silencio, al optimismo o al pesimismo. Implica reconocer el reto político que tenemos enfrente. Decía Tyrion Lannister que se hace la paz con los enemigos, no con los amigos. Quizás podríamos concluir que se hace política cuando las diferencias son profundas y socavan toda posibilidad mecánica y trivial de una base común, de una certeza fácil.

Arrojarnos a la pureza, a la idea de que un movimiento, una Multitud, debe ser ella en cada

uno de sus miembros un ejemplo de claridad interseccional es el peor de los errores. Es involucrarnos en mortajas de sangre bien pensante. Quien apuesta por esto comete dos errores.

Por un lado, erra en su comprensión de la Multitud. La Multitud se compone de un conjunto de vectores, de fuerzas, que no coinciden del todo, pero que impulsan un cambio. No son ese agente histórico del Marxismo más vulgar que suponía un sujeto unificado, preclaro y destinado al triunfo. Aquí la política se hace tanto al interior, pues la Multitud no se cohesionará en unidad homogénea, y también al exterior pues debe mantener el reto de comprender la diferencia radical sin, por ello, deshumanizar al otro.

Perder la esperanza en estas marchas por la presencia de blancos y blancas que defienden sus ideales mientras ignoran las vidas de lxs migrantes, lxs latinxs, las personas LGBT, lxs musulmanes, es, de nuevo, cometer el mismo error que llevó a Trump a la presidencia de EUA. Esas voces también están buscando hablar y la denuncia pura, el insulto puro, el grito de “#AbajosLosProgres” nos debilita y empobrece porque confunde la crítica al privilegio al transformarla en un silencio que cercena la voz del otro.

Afortunadamente, creo yo, Trump nos hará el trabajo de aglutinarnos a todas y a todos frente a él. Él nos unirá en nuestra oposición a su persona. Y de allí surgirán liderazgos múltiples. Pero, de nuevo, eso no ocurrirá mecánicamente. Como Butler nos recuerda: la política es performativa, hay

que ejercerla y eso no ocurre a través del optimismo ciego ni del pesimismo que descrea de todo aquello —esencialmente todo— que está teñido de contradicciones.

Por otro lado, la pureza comete un error meta-ético al suponer que la ponderación entre diversos escenarios de injusticia implica aceptar ciertas formas de injusticia como menos onerosas, menos graves. Dicen que se idealiza a Obama, a Clinton, y tienen razón. Y quizás se idealizan estas marchas como si no tuvieran ellas mismas contradicciones. Pero si nuestras nociones de justicia no son capaces de distinguir entre el Trumpismo y Obama, entre el Trumpismo y la fragilísima alianza entre los feminismos blancos de corte liberal y los muy diversos feminismos de color, entre estos feminismos y todos los otros movimientos de resistencia, si no podemos hacer esa distinción, entonces nuestro purismo, nuestra noción de justicia, nuestra ética y nuestra política son inútiles. Lo son porque no sólo no nos ayudan a navegar en el mundo, a actuar en él, sino que nos inmovilizan en la capacidad de ejecutar acciones estratégicas que no llevarán al fin de la historia y al perfeccionamiento de la estirpe humana, pero que sí harán una diferencia en las vidas de miles de seres humanos.

Ésta es la enormidad del reto que tenemos enfrente. Volver a repensar la política. Las marchas que observamos nos recuerdan que la política, como la historia, acontece sin marcos de referencia que nos den certezas y que nos prometan victorias inescapables. Como en un triángulo, tenemos que

apostar, por un lado, por actuar de forma concertada ante un enemigo que subestimamos. Por otro lado, tenemos que hacerlo en plena conciencia de las diferencias que tenemos entre nosotrxs, diferencias que nos llevan a tener que articular una política no basada en el consenso absoluto. Por último, debemos reconocer que detrás del Trumpismo hay voces y exigencias de personas concretas que tenemos que saber escuchar incluso si se formulan en términos de una alteridad que sucumbe a la tentación de presentarse por medio de un discurso que nos niega; nuestro reto es darles voz, rescatando sus demandas, al invitarlos a abrazar otro discurso en el cual tanto ellos como nosotrxs tengamos cabida.

Cierro finalmente señalando que ésta es una época difícil para el feminismo, para las mujeres, para las mujeres cis y para las mujeres trans, para lxs sujetxs feminizadx y otros muchos subalternos. Los escenarios globales, regionales, nacionales y locales se ven grises. No escondo que hoy me siento temerosa, un poco extraviada, incluso desolada ante tal panorama. Pero creo firmemente que los feminismos son hoy por hoy una de las claves para repensar la política, para repensar la sororidad, la fraternidad y la posibilidad de resistir el embate que se nos viene encima.

DICIEMBRE DE 2021. EL CUERPO SEXUADO COMO OBJETO HISTÓRICO.⁴

En los últimos tiempos parece haberse popularizado la idea de que las personas trans somos omnipotentes y perversas, aunque algo torpes y sin entendimiento político. Digo esto porque se ha vuelto moneda de cambio el hablar de un supuesto lobby trans que poseería recursos infinitos, conexiones hasta en los cielos y agendas ocultas que incluyen toda suerte de escenarios perversos. Sin embargo, en nuestra aparente estrechez de miras, se nos habría olvidado incluir en nuestra indetenible agenda demandas tan obvias como el trabajo digno, la no discriminación y el derecho a una vida libre de violencia. Curioso lobby trans sería el nuestro que pudiéndolo todo elige, sin embargo, el ostracismo mientras persigue objetivos absurdos propios de una mala película de ciencia ficción o terror. Parecería que queremos construir una suerte de *Cybertron trans* por el puro gusto de hacerlo y sin que importe mucho el hecho de que toda esa energía debiera usarse en cosas más urgentes como el hacer justiciables nuestros derechos humanos.

Pero estos son tiempos francamente inéditos en los que aseveraciones como las que describo con tono burlón son, sin embargo, sostenidas públicamente por personas que pretenden hacerlas pasar como reflexiones sesudas, profundas y urgentes. No sorprende, por tanto, que nos encontremos de

⁴Este texto fue originalmente publicado por Revista Común en diciembre de 2021.

pronto con afirmaciones como la que recientemente realizó Gabriel Quadri al asegurar que las personas trans —agrupadas desde luego en ese omnipotente, pero garrafalmente torpe lobby trans— tenemos la intención de reducir a las mujeres a una especie más “de entre decenas de caprichosas y extravagantes expresiones de la sexualidad”. El comentario sería gracioso si no fuera porque parece a todas luces haber sido dicho con seriedad. Yo, por ejemplo, me preguntaba si con esto Quadri quiere dar a entender que “las mujeres” nunca podrán tener una sexualidad “caprichosa y extravagante”. Pobres de mis amigas cisgénero si Quadri tiene razón, pues entonces están absoluta y trágicamente condenadas a vivir una sexualidad convencional, mediana e inmutable. Pobres.

En cualquier caso, más allá de que este político ha hecho una defensa del statu quo sexual que por misteriosas razones busca ser leída como radicalidad transgresora, hay algo que vale la pena señalar y que está presente en los comentarios de Quadri. Me refiero concretamente a la sensación de *vértigo histórico* que parece transmitir cuando avizora un futuro tan futurista que no puede sino generar miedo, extrañamiento y un deseo de retornar a los inexistentes buenos tiempos de ese pasado patriarcal que, sin embargo, ofrecía certezas, seguridades y estabilidad. Ofrecía la certeza de que el binarismo estaría allí, la seguridad de que se vigilaría y castigaría cualquier posible transgresión restableciendo así ese mundo estable con hombres y mujeres y nada más.

Este punto lo digo con profunda seriedad y quisiera poder discutirlo con calma y fuera de una coyuntura como la que vivimos. Empero, en la coyuntura estamos y es innegable que toda esta polémica que rodea la mayor visibilidad que hoy tenemos las personas trans y no binarias no va a simplemente desvanecerse en el aire. La polémica, nos guste o no, nos va a acompañar por algún tiempo y lo único que nos queda es tratar de hacerle frente con argumentos y paciencia, mucha paciencia.

Vuelvo al punto del vértigo histórico porque me parece que, en efecto, mucho del rechazo a las identidades trans proviene de una sensación de que la historia de los cuerpos es —o había sido hasta ahora— inmutable y que sobre esa base estable se habían construido diagnósticos y proyectos acerca de las injusticias vividas y de los modos en los que podríamos corregirlas. A la luz de esto es que la aparente crisis en la estabilidad del cuerpo sexuado resultaría, por ende, amenazante pues socavaría los cimientos mismos de las ideas de justicia que se han ido construyendo y que, se nos dice, requieren de una frontera clara entre unos y otras. Dicha crisis de estabilidad nos arrojaría así a una pregunta que quizás no queremos siquiera plantearnos, a saber, ¿cómo se construye una justicia duradera si las corporalidades y subjetividades son transitorias y evanescentes? Ante esa pregunta a más de una persona le dará vértigo y quizás busque refugio en la idea de que la historia, al menos la historia del cuerpo sexuado, es ahistórica porque al final los cuerpos siempre han sido los mismos y eso ha sido una verdad pancultural y transhistórica.

Desafortunadamente, ese relato acerca de la estabilidad histórica del cuerpo sexuado no parece sostenible. Ello por tres motivos. Primero, porque si nos atenemos a lo que nos dicen las historiografías del cuerpo sexuado, entonces no es verdad que cada cultura haya concebido, representado o habitado al cuerpo sexuado de la misma manera. Trabajos pioneros como los de Thomas Laqueur son hoy bien conocidos y se ha vuelto un lugar común su narrativa acerca de un modelo unisexual propio de la tradición hipocrático-galénica que eventualmente se vio desplazado por un modelo bisexual, mucho más funcionalista, que se habría vuelto hegemónico en los últimos tres siglos.

Segundo, hoy en día sabemos que hay una historia del cuerpo sexuado que revela distintas representaciones y formas de intervenirlo y habitarlo. Pero también sabemos que la historia misma del cuerpo sexuado, como toda historia, es revisable. A modo de ejemplo, la historiadora Leah DeVun ha mostrado que la narrativa del propio Laqueur estaba incompleta y que el modelo unisexual de la tradición hipocrático-galénica convivió con modelos aristotélicos mucho más binaristas, pero sin que se les pueda equiparar con el modelo bisexual de corte funcionalista de nuestra época. Esto es, allí donde el sentido común quiere ver un cuerpo despojado de historicidad hay, sin embargo, justo lo contrario.

Tercero, tal historicidad no debería ser sorpresiva. Su inexistencia, es decir, la radical ahistoricidad del cuerpo, habría requerido que dos tesis muy concretas fueran ciertas. Por un lado, que el

cuerpo fuera epistémicamente transparente para quienes lo estudian (y para quienes lo habitan). Por otro, que los criterios de clasificación entre las fronteras de los sexos fueran ellas mismas inmutables. Quizás si la primera tesis hubiese sido cierta la segunda lo habría sido también. Empero, como cualquier persona sabe, nuestro cuerpo y su estructura causal no nos es transparente. Y, si bien no nos es del todo opaco, sí podríamos decir que no se nos revela trivialmente. Saber, por ejemplo, cómo funciona un cuerpo o por qué duele o por qué ha fallado requiere de un enorme esfuerzo. Requiere también de conocimientos y elementos materiales para intervenir y estudiar el cuerpo.

Es a causa de lo anterior el que hay tal cosa como una historia del cuerpo sexuado. Su falta de transparencia ha propiciado diversos modelos para comprenderlo y en función de los saberes y culturas materiales de una época es que se le ha comprendido y habitado de diversas maneras. Subrayo esto último porque no es menor: la forma en la que se habita un cuerpo se ve afectada por el modo en el que se le comprende y la forma en la que se le puede o no intervenir. Sería precisamente por esto el que el cuerpo exhibe una historicidad para nada trivial.

Aquí cabría decir que estamos en pañales en lo que respecta a la historia del cuerpo sexuado. En parte porque, para un enorme sector de la población —incluida una parte de la intelectualidad—, el cuerpo no es siquiera concebido como un objeto potencialmente histórico. En parte también porque los pocos estudios que hay han privilegiado a

las grandes tradiciones de los saberes médicos de Occidente. Hasta donde sé son escasos los trabajos al interior de los estudios de Ciencia y Género que han siquiera contemplado la posibilidad de un abordaje decolonial de la historia del cuerpo sexuado. Podríamos especular acerca de las razones aunque hay algunas que ya conocemos. Por ejemplo, Miranda Stockett ha señalado que hay un sesgo en la antropología y en la arqueología de Mesoamérica que ha llevado a que se asuma que toda cultura en esta región necesariamente tiene una visión binarista y complementarista en lo que al cuerpo sexuado se refiere; estos dos atributos —la binariedad y la complementariedad— muy seguramente son efectos de las descripciones coloniales que se han hecho de estas culturas y no hallazgos empíricos reales.

El punto que busco hacer en realidad es bastante sencillo y mucho le debe a la labor de las historiadoras de la ciencia. Pienso así en Mary Ritter Beard cuando, hace ya más de un siglo, nos invitaba a sospechar de aquella lectura de la historia de la ciencia en la que encontrábamos únicamente varones. Ella tuvo la claridad de reconocer que la ausencia de mujeres en las narrativas históricas no necesariamente obedecía a la inexistencia de científicas, sino a un sesgo sexista que las había dejado de lado. Gracias a historiadoras como ella aprendimos que esa aparente verdad última y transhistórica que sostenía que sólo los hombres habían hecho ciencia era meramente un espejismo producto de un sesgo.

Muy seguramente algo parecido ocurre ahora cuando leemos la historia como si evidenciara

la estabilidad de las subjetividades y las formas de habitar el cuerpo sexuado. Pero esa aparente historia de estabilidad puede ser meramente un espejismo, un artefacto producido por la colonialidad del saber ya que finalmente la historia del cuerpo que solemos narrar deja fuera las muchas formas en las que diversas culturas han comprendido y habitado al cuerpo sexuado. Vale la pena reiterarlo, la colonialidad del saber produce una colonialidad del ser en parte al colocar a ciertos cuerpos como meras contingencias recientes, “caprichosas y excéntricas” mientras que a otros cuerpos los naturaliza al hacerlos aparecer como entidades que, de tan estables, no tienen historia. Unos cuerpos son un capricho, otros son naturaleza.

Quiero señalar, para ir concluyendo este breve ensayo, que la historicidad del cuerpo no es únicamente una historia de saberes y representaciones. He enfatizado que es también una historia del cuerpo habitado, del cuerpo que se experimenta materialmente. Hay de este modo una doble cara ya que hay un aspecto semiótico y hay otro aspecto material. Incluso en la actualidad ello es así ya que a ciertas partes del cuerpo se les carga de semiosis, se les reviste de significación, y se les vuelve fundamentales en la inteligibilidad y categorización de un cuerpo. Pero esa dimensión semiótica no emana de la materialidad, no le es inmanente. Exhibe también un devenir.

Finalmente, hay que repetirlo también. Lo que un cuerpo puede hacer depende de su contexto. Los entornos culturales y materiales de los cuerpos implican la creación y la destrucción de ciertas ca-

pacidades. Y eso se traduce en que la materialidad misma del cuerpo está embebida en los devenires de la historia. Todo esto puede, en efecto, producirnos un vértigo profundo del que quizás algunas personas busquen escapar al refugiarse en narrativas naturalizantes. Pero, como hemos visto, estas narrativas las más de las veces ocultan la complejidad histórica, refuerzan sesgos y mantienen el statu quo. En algún punto tendremos que tomarnos en serio la posibilidad de que la justicia que habrá que construirse, y que esperamos sea duradera, requiere el dejar de suponer que las subjetividades y los cuerpos son ajenos a la historia.

Los Juegos Olímpicos de 2024 han terminado. Curiosamente, para personas que nunca nos interesamos en el deporte profesional —como es mi caso— estos juegos fueron sin duda inolvidables. Nos llenaron de sorpresa y preocupación, pero a la vez de un cauto optimismo y una pasajera —aunque no por ello poco importante— sensación de victoria. Esto se debe a que, quizás como nunca antes, las olimpiadas se vieron arrastradas a una guerra cultural de escala mundial que terminó por colocar al deporte en segundo plano.

Desde luego, lo anterior no implica que ésta fuese la primera vez que unos Juegos Olímpicos fueran politizados y que el contexto mundial terminara por impactarlos. Berlín 36 es, en cualquier caso, un clarísimo recordatorio de que un evento global como éste no puede obviar la geopolítica y sus complejidades. La ausencia de Rusia —y la presencia de Israel— son igualmente recordatorios de este hecho.

Empero, en esta ocasión no fueron solamente los conflictos entre naciones los que impactaron a este evento deportivo, sino que fue un fenómeno que, como ya he dicho, puede describirse como una guerra cultural. Este último concepto no es inocente, pues denota un desacuerdo o conflicto profundo en el ámbito de los valores y las ideologías que, además, se caracteriza por abarcar a grandes sectores de la sociedad, ya que en estas guerras se juega una

⁵Este ensayo apareció publicado en Revista Común en agosto de 2024.

visión del futuro y de cómo —y quiénes— habremos de habitarlo.

Asimismo, y de manera por demás interesante, esta guerra cultural no puede mapearse ni explicarse simplemente como un efecto difractado entre bloques geopolíticos en tensión, pues no parece posible empalmarla con ningún grupo de naciones en concreto. No es ésta una coyuntura entre Occidente y sus múltiples otros, pues, como se verá más adelante, al interior de cada estado parece desarrollarse en alguna medida este mismo conflicto. Si bien esto es más claro en América, Europa y Oceanía, hay también ejemplos de esta batalla en África y Asia.

Dicho todo esto es menester aterrizar a qué nos referimos en concreto. Como quizás ya se ha adivinado, estoy aludiendo a por los menos dos incidentes que fueron amplia y profundamente discutidos a lo largo del verano. Por un lado, tenemos la ceremonia de inauguración de los JJOO, en la cual hubo dragqueens, una banda de metal, performances y, en general, una batería de referencias culturales a la historia y cultura de Francia. Sin embargo, fue la recreación de una pintura que erróneamente se interpretó como *La Última Cena* por parte de un conjunto de artistas drag lo que disparó una ola de furia reaccionaria por lo que sus rabiosos detractores consideraban una falta de respeto. Las aclaraciones de que estábamos ante *El Festín de los Dioses* no sirvieron de mucho y no pudieron detener una marejada de recriminaciones que no escondían, detrás de su pretendida sensación de agravio, su profunda homotransfobia. Finalmente, lo que no podían ad-

mitir es que las poblaciones sexodiversas estuvieran presentes dignamente en un evento global que no las ridiculizaba y que de hecho las colocaba como protagonistas de una cultura que no está confinada a los bares y que hoy también se viste de gala y recorre los museos.

Por otro lado, tuvimos un conjunto de ataques furibundos contra dos boxeadoras hasta hace poco relativamente desconocidas. Estoy hablando desde luego de Imane Khelif y Lin Yu-Ting. A ambas se les acusó de ser hombres, mujeres transgénero o mujeres intersex. Al final daba lo mismo, porque la intención del señalamiento era colocarlas como usurpadoras de una identidad y una corporalidad que no les era propia. No eran “verdaderas mujeres”, se dijo, sino “tramposos” que buscaban invadir espacios de mujeres y, en nombre de la igualdad, perpetuar la opresión y marginalización de las mujeres. Irónicamente, una injusticia tremenda dirigida hacia estas dos boxeadoras se revistió de un supuesto afán justiciero y feminista que no bastó para ocultar su profunda intolerancia ante las personas trans e intersex, pero también ante cualquier mujer que no encarne la feminidad más ortodoxa. Aquí desde luego no faltó un enorme grado de racismo, tanto al nivel de los supuestos argumentos científicos como al nivel de las notas periodísticas que potenciaron estas descalificaciones atroces; esto es así ya que muchos medios no se molestaron en verificar la supuesta información que compartían y mucho menos se interesaron en averiguar si, en efecto, la testosterona opera así. Prácticamente no hubo

medio alguno que reportara que los niveles de testosterona de las mujeres blancas no son los mismos que en otras poblaciones. Mucho menos hubo notas que dijeran que sus efectos no son lineales y que no puede inferirse a partir de tales niveles si una atleta será o no campeona.

En cualquier caso, más allá de los detalles específicos de ambos escándalos, lo que me interesa señalar es una serie de puntos específicos con respecto a esta guerra cultural que estamos viviendo. En primer lugar, lo que vemos es el enorme éxito que ha tenido el movimiento anti-género a nivel mundial, pues ha ido colocando una serie de vocabularios, afectos y argumentos en la esfera pública que están transformando radicalmente la manera en la que pensamos el cuerpo sexuado y las relaciones de género. En segundo lugar, este éxito se está traduciendo en la creación de verdaderos ecosistemas anti-género que en países como Rusia, Reino Unido o los Estados Unidos están impactando fuertemente en la forma en la cual las audiencias —y los votantes— conciben diversos temas vinculados con la justicia, la igualdad y la inclusión, tanto en cuestiones raciales como sexogénicas. Cuando esto pasa, el grueso de los medios, de la clase política y de la ciudadanía experimenta fuertes virajes ideológicos potencialmente devastadores para los derechos de las personas de las diversidades sexogénicas —mujeres lesbianas, hombres gays y personas bisexuales, trans e intersex—, pero también de las personas racializadas, migrantes y, como nos mostraron los casos de Khelif y Yu-Ting, para

las mujeres, en especial aquellas que no satisfacen los estándares de la feminidad más ortodoxa. Finalmente, como ya anticipábamos, esta guerra cultural no está confinada a un grupo concreto de naciones o de bloques de naciones: los movimientos anti-género han ido floreciendo en prácticamente todos los confines del planeta; son, pues, un fenómeno claramente global aunque esto, desde luego, no niega que tomen especificidades locales. Ello se debe a su enorme adaptabilidad al contexto, lo que les permite evocar y movilizar argumentos, vocabularios y afectos de manera estratégica y en función del sitio en el que están emplazados.

Todo lo anterior no debe ser minimizado asumiendo que esta guerra cultural es algo confinado a pocos países y que afecta a sectores muy específicos de la población. Esta lectura sería equivocada. No olvidemos que los movimientos anti-género, pese a su profunda heterogeneidad, comparten una serie de elementos que los colocan como un enorme riesgo a las democracias y los marcos jurídicos basados en los derechos humanos. Como en su momento señaló la teórica polaca Agnieszka Graff, estos movimientos entrañan un pacto entre, por un lado, un sector profundamente antiliberal y enemigo tanto de los derechos humanos como de la democracia, como, por otro, de un sector fundamentalista, archiconservador y con una visión integrista del Estado y el espacio público. Por tanto, la victoria de grupos de esta índole afectaría sin duda y en un primer momento a las personas LGBTI+, a las personas racializadas y migrantes, pero eventualmente sus

efectos cimbrarían los fundamentos de algunos de los elementos que más sangre y vidas han costado construir.

Digo lo anterior sin idealizar a las democracias occidentales o al Estado mismo, pues sin duda son muchas las fallas y limitaciones que podríamos atribuirles. Sin embargo, el éxito de estos grupos entraña finalmente la entronización de regímenes fascistas o post-fascistas en los cuales habría profundas regresiones en una variedad de temas que rebasan las cuestiones de la alteridad, pues las agendas de estos grupos no son solamente anti-derechos, sino también anti-ciencia, en tanto que suelen oponerse tanto a las ciencias ambientales, como a la teoría de la evolución, a las ciencias de la salud y a las humanidades críticas.

Me parece importante hacer, pues, un llamado de atención para no minimizar estos procesos globales. Otrora, los movimientos anti-género se caracterizaban por estar claramente asociados a las derechas. En cambio, los nuevos movimientos anti-género empiezan a incorporar vocabularios, afectos y argumentos que llevan a que sectores potencialmente críticos los tomen en serio y no los asocien con las derechas más reaccionarias. Ello se debe en gran medida al hecho de que estos movimientos cooptan las retóricas tanto de las ciencias como de los derechos humanos, abandonando así los discursos religiosos e integristas en favor de términos que parecen evocar ya teorías o explicaciones científicas, ya temas vinculados a la justicia y la dignidad. Pensemos por ejemplo en el modo en el

cual se generan los pánicos morales que hemos visto, en el caso de los JJOO —y en muchas otras situaciones—, y que apelan a la biología y al derecho de las mujeres de competir en condiciones de equidad, pese a que en el fondo no hay dato biológico alguno del que dispongan para fundamentar tal pánico, como tampoco hay ninguna violación a la justicia en, por ejemplo, la participación de las boxeadoras Khelif y Yu-Ting. O más bien: la gran ironía es que hoy en día la injusticia racista y misógina se engalana con términos que la hacen parecer feminista.

Estos nuevos movimientos tampoco tienen estrategias políticas que emulen a las antiguas dictaduras. Han aprendido cómo operar dentro de regímenes democráticos para ir ganando espacios y, eventualmente, anular los propios procesos democráticos que los llevaron al poder. El Trumpismo en Estados Unidos es un claro ejemplo de ello, pues busca emplear la democracia para avanzar una visión del Estado que es profundamente antidemocrática. Y algo parecido podemos afirmar cuando notamos que no todos los movimientos anti-género son abiertamente neoliberales; de hecho, hay algunos que abrazan un lenguaje post-neoliberal que puede parecer incluso crítico de estos regímenes —el caso francés es un buen ejemplo de ello—.

Es gracias a estos cambios que el grueso de las audiencias no identifica el peligro que estos movimientos entrañan, pues los códigos que tenemos para identificar a las formaciones reaccionarias no necesariamente nos sirven para identificar a todos los actores que integran estos movimientos. Esto

es especialmente claro cuando la jerga anti-género y anti-derechos se reviste de un discurso aparentemente feminista, pro-mujeres, de/postcolonial o, incluso, “anti-woke”, pero con algunas ideas que resuenan a las viejas exigencias de los movimientos obrero-campesinos. Así, cuando el movimiento anti-género emplea estos vocabularios y argumentarios, es muy posible que no se le reconozca como un movimiento radicalmente conservador y antide-mocrático.

Es por esto que sostengo que su éxito se debe a la forma en la cual moviliza ciertos vocabularios, afectos y argumentos. Lo vimos claramente en el caso de las dos boxeadoras. Había posturas sumamente violentas y discriminatorias, pero, al emplear un lenguaje que parece defender los derechos humanos de las deportistas, se revistían de una legitimidad que no tendrían de otra manera. Esto mismo permite esconder el odio y el asco que están en el trasfondo de estos gestos discriminatorios, pues la emoción política que se pone al frente es la aparente amenaza que se cierne sobre un grupo vulnerable e inerme ante el abuso —aludo aquí al tropo de las mujeres deportistas que están siendo objeto de violencia por parte de supuestos varones que no sólo roban sus triunfos, sino que potencialmente pueden matarlas—. Las redes sociales se inundaron de muchísimos comentarios que expresaban un profundo rechazo a la presencia de estas dos boxeadoras, justo por imaginarlas como una afronta contra las mujeres. El racismo, la misoginia, la islamofobia, la sinofobia, la lgbti-fobia que le servían de andamios

a todo este enojo podían, sin embargo, legitimarse si se hablaba de igualdad, derechos e injusticias, de biología y hormonas (aunque nada se supiera del tema y no haya ningún hecho comprobado de por medio) y, desde luego, de un afán por proteger a las “víctimas inocentes” de la “falsa igualdad” que ha traído la política de género, diversidad e inclusión.

Es aquí donde el término “ecosistema anti-género” me parece potencialmente útil. Lo empleo para describir aquellas situaciones donde el movimiento anti-género ha logrado colocar sus vocabularios, argumentarios y retóricas afectivas como el punto de pasaje obligatorio —guiño a Bruno Latour— que permite hablar y pensar acerca de una controversia que está en el corazón de la guerra cultural de la que hemos venido hablando. En el fondo, quizás se trata de una batalla por cómo habremos de entender la naturaleza sexuada del ser humano y cuáles son las consecuencias que este conocimiento implicará. En otras palabras, cuando el grueso de los medios, las fuerzas políticas, la ciudadanía y los demás agentes dentro de una sociedad empiezan a pensar todos estos temas tomando al movimiento anti-género como referente, allí es cuando se puede hablar de un genuino ecosistema anti-género.

Hay países donde esto parece irse cristalizando como una realidad. El Reino Unido, gracias a la transfobia y el racismo de sus feminismos, está allí. También una buena parte de Rusia y Estados Unidos. Y, de manera incipiente, podemos encontrar ecosistemas anti-género en Italia y, quizás, si Milei sigue gozando de tanta fuerza, muy pronto en Argentina.

Afortunadamente, como decía al comienzo de este texto, estos JJOO también mostraron que hay un enorme sector de la sociedad contemporánea que rechaza esta retórica. Vimos una insólita alianza entre activismos feministas (no trans-excluyentes) y LGBTI+ de Occidente con una defensa enclavada en el mundo árabe que reconoció el gesto racista que estaba detrás de los ataques a Imane Khelif. Esto descolocó a las derechas americanas, italianas y rusas, pero también al terfismo británico.

Si hay motivos para tener esperanza, son justamente esas alianzas inesperadas que pudieron, al menos por ahora, contener la expansión de los ecosistemas anti-género desde una posición pro-derechos humanos, feminista, decolonial, no islamófoba y pro-LGBTI+. No se gestó una nueva teoría, pero sí se manifestó una red en resistencia ante diversos males que atañen a nuestro presente.

FEBRERO DE 2025. EMILIA PÉREZ.
HABLAR DE CINE DURANTE EL FIN DEL MUNDO.⁶

Dice María Puig de la Bellacasa que en cada controversia en la que hay ganadores y perdedores, hay también un mundo que cesa de existir y otro que se consolida. No me queda duda de que los tiempos que estamos viviendo ameritan traer a colación esta idea, dada la enorme cantidad de debates y polémicas que hoy atraviesan nuestra sociedad y en los cuales se confronta una visión progresista e incluyente con otra que, de manera reaccionaria, no solo se resiste al avance de los derechos humanos, sino que activamente busca socavar tales avances para fortalecer un *statu quo* racista, misógino, xenófobo y LGBT-fóbico.

Hoy, a muchxs que nos hemos dedicado, con nuestros aciertos y desaciertos, a intentar construir un mundo más justo, se nos descalifica llamándonos *wokes* y acusándonos de imponer alguna suerte de dictadura ideológica que, paradójicamente, resulta coercitiva y al mismo tiempo comete el gran pecado de olvidar la justicia distributiva mientras apuesta por una política identitaria que te ofrece pronombres, pero nunca comida.

Así, se nos insulta y descalifica sin que importe mucho el hecho de que nos hemos convertido en un tema de debate y que, en caso de perder esta discusión acerca de si existimos —o si deberíamos existir—, se nos condena a la abyección y, eventual-

⁶Este ensayo se publicó originalmente en Revista Común en febrero de 2025.

mente, a la muerte misma de nuestra manera de comprendernos y habitar el mundo. Habrá quien diga que exagero, que esto es mucho menos grave, que simplemente se da un debate "saludable" sobre el modelo de sociedad que queremos y que, en cualquier caso, lo que toca es seguir "deliberando".

A quienes sostienen esta posición, hoy tengo pocas, poquísimas cosas que decirles. En el primer mes de este año, he visto al gobierno de Trump borrar de prácticamente cualquier sitio o regulación de la administración federal estadounidense cualquier alusión a lo trans. Se le ha pedido al Centro de Control de Enfermedades que retracte o revise cualquier artículo científico que mencione lo trans, el género, lo LGBTIQ+ e incluso términos del lenguaje inclusivo que reconocen que la gestación y la menstruación no son privativas de las mujeres. Además, se ha emprendido una persecución contra toda persona que apoye el cuidado afirmativo de género en menores de 19 años. Se han detenido cientos de miles de proyectos vinculados a los derechos humanos de grupos de interés prioritario y se ha suspendido también el apoyo con antirretrovirales a aquellos países que, por su elevado precio, no pueden costearlos.

Qué decir de la persecución a migrantes, el acoso a los nativos americanos, la creación de campos de concentración y la amenaza de destruir gran parte de la economía mundial, lo cual afectará a millones de familias (en todas sus diversidades) alrededor del mundo. Qué decir también del hecho de que muchas personas trans se han sorprendido al

descubrir que ya no pueden tramitar ningún tipo de pasaporte, ni con su sexo asignado al nacer ni con su género de identificación. Están prisioneras en un país que se dispone a exterminarlas. Qué decir, finalmente, del hecho de que ese discurso ha corrido por todo el mundo y hoy se replica en Davos —¡*Milei, basura, vos sos la dictadura!*, le gritamos hace pocos días—, pero también en Roma, Moscú, Londres y muchas otras ciudades.

Sin duda, estamos ante el riesgo de presenciar un cierto fin del mundo: el mundo de las personas *queer* y trans, aunque quizás sobrevivan testigos a quienes les toque narrar este episodio mientras la crisis climática va exterminando a otras poblaciones. Supongo que serán grandes historias y, con suerte, habrá alguien que hasta haga una película de semejante cosa.

Y es aquí donde entra el cine. Porque, para mi muy cabreada sorpresa, mucha, muchísima gente me ha escrito para saber qué opino de *Emilia Pérez*, pero poca, poquísima gente me ha escrito para preguntarme qué opino de la debacle que estamos experimentando las personas trans. Diría que es surreal, pero es más bien un triste simulacro baudillardiano en el que una representación patética y catastrófica de las personas trans y la crisis de violencia en México desata mucha más polémica y discusión que la realidad misma, a la cual parece que simplemente hemos extraviado.

No me malentiendan. No me gustó nada *Emilia Pérez*. Salvo mi muy mal gusto por lo kitsch, que me llevó a sorprenderme gratamente por el remix

del *ferro viejo*, nada en esa película me gustó. Ojalá todavía fueran aquellos años en los que Pavel era el DJ del Marrakech, para que pudiera poner ese remix y que todxs nos entregáramos a la decadencia culposa de bailarlo. Sea como sea, debo decir que la película fue tan terriblemente mediocre que ni siquiera pude odiarla. Es una película que habría que condenar al olvido, preservando únicamente todo el *mame* que nos trajo y que, gracias a Camila Aurora, ahora será parte del acervo cultural mexicano para burlarse de tan tremenda desgracia cinematográfica.

Lo que más me molesta y deseo comunicar es el hecho de que esa película ha generado más debates que una debacle en los derechos humanos de las personas trans. Eso me sorprende y, hasta cierto punto, me entristece, porque parece que nos es mucho más fácil escribir sobre eso que sobre la brutalidad de la violencia que Trump nos está dirigiendo. Quizás, con respecto a lo segundo, aún estamos en shock, pero ya va siendo hora de despertar y hacer algo. Agradecemosle a Camila Aurora —y mucho— por sublimar esa mala experiencia, donemos a su proyecto de largometraje, bailemos su pegajosísima canción *Bienvenidos a la France* y, acto seguido, dejémosle bien en claro a Jacques Audiard y a Karla Sofía Gascón que a ellxs no tenemos nada que agradecerles. Que su representación de México y de lo trans ni es transgresora —quién me viera diciendo esto, caray—, ni denuncia nada, ni permite liberar nuestra tensión ante los tiempos que vivimos gracias a un humor que convierta el dolor y el coraje en

algo que, al menos por un instante, se vuelva digno de burla.

Caray, que ni siquiera hay méritos técnicos. Este es un musical con bailes que bien podría haber coreografiado yo misma. ¿Y las canciones? Qué decir. Con razón DeepSeek se tronó al ChatGPT: es evidente que así tradujeron las letras, y, para sorpresa de nadie, esta última inteligencia artificial simplemente no sabe traducir nada que vaya más allá de la prosa insulsa de un instructivo. De la cinematografía, nada memorable que contar. Nunca se molestaron en leer toda la crítica trans sobre cómo hacer cine sobre lo trans y terminaron reproduciendo los mismos lugares comunes, no solo en la historia, sino en los recursos visuales con los que nos la presentan.

La narrativa del “antes y después”, tan denostada desde los años 90 en los estudios trans, sigue intacta, con todo y cambios en iluminación y ambientación (e incluso en la racialidad del personaje) para dejarnos clarísimo que pasamos de una vida pre-transición trágica, amargada y fatua a una existencia auténtica, feliz, sonriente y generosa. Les diría que leyeran a Kani Lapuerta Laorden, cineasta trans español radicado en México desde hace más de diez años y una voz muy entrenada en lo que respecta al cine y lo trans, pero está claro que pedir eso es pedir demasiado a alguien que imagina México como una mezcla de *Speedy González*, *La Cucaracha* y una película de Robert Rodríguez.

Ahora bien, más allá de encabritarme por el grado de atención que nos está robando esta pelícu-

la, sí quisiera señalar unas cuantas cosas más. Primero, me sorprende ver cómo hay gente que desnuda su indolencia, incomprensión e indiferencia hacia las vidas trans cuando de pronto opina que la película es buena y que, si no nos gustó, es porque no queremos aceptar la triste realidad de México. O peor aún, que no podemos reconocer el “enorme favor” que se nos ha hecho al darle semejante protagónico a una mujer trans que, según ellxs, ha entregado una actuación digna de un Óscar.

Ya me he topado con varios comentarios así, de gente que normalmente ni tiene idea de la existencia de movimientos anti-transgénero que buscan borrarlos de la faz del planeta. Así que no me sorprende que ese mismo tipo de personas —que además se creen aliadas— venga a celebrar una película que, de tan mala, merecería simplemente fracasar en taquilla y quedar como la anécdota dominguera de quien creyó ver allí algún potencial crítico. Es la misma gente que se emociona porque nos mencionan dos veces en un mega-evento partidista en el Zócalo, aunque en los hechos no haya ninguna política clara dirigida a nuestra comunidad.

Pero mejor me voy calmando y cierro este ensayo. Ya se ha dicho hasta el cansancio que esta película es pésima. No lo repetiré. Aclaro, eso sí, que no creo que todo el arte deba ser ilustrativo o políticamente correcto. No creo que el valor estético de una obra dependa necesariamente de su capacidad de encarnar los mejores valores morales de nuestra sociedad. No soy partidaria del *moralismo* ni del *eticismo* en la estética, pues creo que una obra puede ser

apreciada por múltiples razones: algunas veces por su forma, otras por su capacidad instructiva o por su conexión con valores humanos que admiramos. Pero hay otras más —como sostienen lxs *inmoralistas*— en las que una obra es valiosa precisamente porque desafía e, incluso, pisotea las normas morales. Para mí, todo eso puede funcionar, siempre y cuando la obra no se vea fagocitada por la pereza creativa de quien la realiza.

Con *Emilia Pérez*, eso último fue lo que pasó.

TRANSFEMINISMO,
TRANSHUMANISMO Y
BIOCAPITAL

MARZO DE 2018. FABRICANDO CUERPXs.
TRANSHUMANISMO Y TRANSFEMINISMO. ¹

“Creo que el capitalismo sigue siendo el género de futuro más peligroso que podamos imaginar.” Angela Y. Davies.

Conmemoramos una vez más el Día Internacional de la Mujer. Una vez más tenemos un 8 de marzo que amerita salir a las calles y denunciar las violencias que las mujeres enfrentamos. Hacernos visibles y tomar los espacios públicos para romper los techos de cristal. Eso es ya de suyo simbólico. Pero, para mí, este 8 de marzo posee además un significado adicional. Hace un año elegí comenzar mi tratamiento de reemplazo hormonal justo en esta fecha. Para mí, el 8 de marzo es el aniversario de mi posibilidad de enunciarme y vivirme como mujer.

Representa, igualmente, un punto para detenerme y volver a pensar qué me significa el ser mujer, el ser una mujer trans. Qué retos he encontrado. Qué discursos y qué espacios me han recibido de buena gana y cuáles no, cuáles me han silenciado o denegado mi derecho a ser yo misma. Qué posibilidades materiales e institucionales me hacen factible el hecho mismo de vivirme. Y un poco de eso va este ensayo. Comienza con la esfera de lo individual y se va desdoblado para incluir una reflexión sobre el cuerpo trans, sobre sus condiciones de posibilidad discursivas y materiales y sobre los horizontes

¹Este ensayo fue originalmente publicado en Horizontal en marzo de 2018.

de su futura transformación. Muta esta narrativa en algún punto en una reflexión sobre esto último, volviéndose un ensayo de corte filosófico sobre una reflexión transfeminista sobre la tecnología y los discursos que la acompañan. Finaliza con un esfuerzo por volver a poner en el centro una alianza de mujeres, una alianza radicalmente crítica e incluyente.

Comencemos, entonces, con este testimonio, afirmando que no son pocas las ocasiones en que el hecho de vivirme y enunciarme como mujer provoca asco, sorpresa o descalificación. Quiero concentrarme en esto último. Deseo reflexionar sobre una de las formas de descalificación más frecuentes que he enfrentado, tanto dentro como fuera de las redes sociales: aquella que cuestiona mi identidad de mujer al señalar que me es imposible parir, enfatizando que ni siquiera puedo albergar o, en su caso, producir un óvulo que luego pueda ser fecundado. Se afirma que la biología —ya sea desde la genética o la anatomía— determina un destino que incluye género, identidad, y una posición social y política que, según estas voces, me es inaccesible.

Estas posturas convierten la posibilidad misma de ser madre en una condición *sine qua non* —es decir, radical y fundamentalmente necesaria— para poder ser reconocida como mujer. Alegan que, al no cumplir con dicho criterio, no puedo presentarme como tal. Algunas de estas voces sostienen esta idea con el propósito de exaltar una supuesta complementariedad que asigna a las mujeres —definidas de ese modo— un papel histórico vinculado al hogar, la domesticidad y el cuidado. Al mismo tiempo,

buscan relegar a las personas trans a la esfera de la patología, desde la cual no sólo se nos anula políticamente, sino que también se intenta intervenirlos para alinearnos con el mandato cisheterosexual.

Otras de estas voces, por el contrario, señalan la posibilidad de la gestación como el punto nodal sobre el cual se construyó la explotación femenina. Para este segundo grupo de voces, no sólo no puedo ser mujer, sino que ni siquiera puedo atreverme a soñar con ser parte del sujeto político del feminismo ya que ese sujeto, dicen, implica únicamente a las mujeres nacidas como tales y todo el control que habrán de sufrir sus cuerpos dada esa capacidad reproductora que el mundo de los hombres les expropia.

Esta expropiación, sostienen, obedece a imperativos patriarcales que convierten al cuerpo femenino en un objeto cuyo valor de uso radica precisamente en la reproducción —y el cuidado—, funciones que constituyen la base sobre la cual se genera toda una estirpe de varones y su correspondiente herencia —económica y genética—. De este modo, se preserva el control de la propiedad dentro de los límites de una familia que se autoproduce mediante la explotación de las capacidades reproductivas de las mujeres, lo que a su vez exige un estricto control de su sexualidad. Las mujeres adquieren así un valor de cambio que no sólo permite forjar alianzas entre linajes de patriarcas, sino que también produce a los nuevos patriarcas —valor de uso por excelencia de un cuerpo objetivado—.

Una vez más, insiste este segundo cuerpo de voces, mi imposibilidad de parir me coloca fuera de este dispositivo de control. Desde esta perspectiva, se traza una frontera que, aunque pretende hacer una crítica genuina al orden patriarcal, termina adoptando una posición fundamentalista, al pasar por alto que los cuerpos femeninos —cis y trans— comparten múltiples formas de explotación que exceden lo reproductivo.

Sea como fuere, estas críticas, por paradójico que resulte, provienen de dos formas de pensar cuya forma de concebir a la mujer descansa en un compromiso fundamentalista que hace del sexo —colapsado en una simplicidad impropia de las ciencias biológicas— algo autoevidente, transhistórico y natural pero, sobre todo, fundante de un orden político y social que, o bien se defiende, o bien se critica. Coinciden así, en extraña alianza, la derecha pro-familia conservadora y el feminismo radical trans-excluyente. Quizás única coincidencia pero, desde luego, no menor.

Recientemente, sin embargo, recibieron enorme atención tres líneas de investigación biotecnológicas de corte transhumanista, es decir, que no sólo consideran factible la intervención tecnológica sobre el propio cuerpo, sino que la interpretan como un acto de liberación y mejora que nos aleja de esta carne y sus ataduras, de esta carne que se enferma, envejece y muere. El transhumanismo, heredero histórico de ciertas apuestas eugenésicas de comienzos del siglo XX, sueña con una humanidad capaz de autoconstruirse a sí misma, escapando

del decaimiento que la materialidad de todo cuerpo implica; nuestro sueño de construir cuerpos inmortales, eternamente jóvenes y ajenos a la enfermedad es el mejor ejemplo de esta ideología que ahora encontramos en series como *Altered Carbon* —altamente recomendable—.

Estas líneas versaban sobre el cuerpo de las mujeres trans. Una de ellas prometía no sólo la posibilidad de poder ser madres gracias a transplantes de útero, sino que diagnosticaba que dicha posibilidad estaba a nada de volverse real². Finalmente, decían, las mujeres trans seríamos mujeres completas.

La segunda de estas líneas argumentaba que las dosis de hormonas que actualmente recibe un cuerpo trans suelen ser fijas y no responden a las condiciones internas cambiantes del cuerpo. No existe, señalan, la posibilidad de producir más o menos hormonas en función de variaciones sutiles que ocurren en lapsos de tiempo tan breves como horas o días. No obstante —apuntaban—, la bioingeniería pronto hará realidad la creación de ovarios biónicos, en los cuales el tejido ovárico de una mujer cis podría ser implantado en una mujer trans. Gracias a diversas nanotecnologías, no sólo se evitaría el rechazo del tejido, sino que éste podría comunicarse con el resto del cuerpo para producir dosis hormonales que fluctúen de acuerdo con los ciclos que experimenta un cuerpo³. De nuevo las mujeres

²<http://www.independent.co.uk/life-style/men-pregnant-womb-transplant-dr-richard-paulson-transgender-a8037201.html>

³<https://www.europeanpharmaceuticalreview.com/news/69966/bioengineered-ovaries-hrt/>

trans nos veríamos “completadas” al tener no sólo úteros, sino ovarios... y ovarios biónicos.

Por si esto no bastara, este año hemos conocido el caso de una mujer trans que ha podido dar leche a su hijo biológico gracias a un cóctel de fármacos que emularon el rol de la prolactina, hormona encargada de inducir la producción de leche⁴. De nuevo aparece aquí la retórica según la cual ya no habría experiencia femenina que, en principio, les sea ajena a las mujeres trans —siempre y cuando puedan pagar por ella, desde luego—.

Ambos grupos mencionados anteriormente reaccionaron en redes sociales ante estas noticias. Para el primero, el transhumanismo representa una perversión de una naturaleza humana que imaginan como divina, aunque argumentan en términos de una evolución que habría producido un cuerpo óptimo pero también inmodificable, so pena de un supuesto costo enorme para la especie. Un costo que, en última instancia, expresan mediante estándares morales chovinistas que idealizan el patriarcado y su noción de familia, incluidos esos roles de género que el feminismo no ha dejado de denunciar. Su fijismo, por supuesto, es anatema para un verdadero darwinismo.

Para el segundo grupo, el transhumanismo también representa un enemigo que avanza en ese proceso que el patriarcado y el capitalismo han impulsado en nefasta hermandad: la objetivación del cuerpo femenino. Ahora los úteros habrán de venderse, los ovarios habrán de circular como mercancía, y el cuerpo femenino se volverá un dispensa-

⁴<http://www.bbc.com/mundo/noticias-43092018>

rio que podrán comprar “los varones” para seguir expropiando un cuerpo. Plantean así un reto ético, político y analítico ante lo trans para, desde allí, anularlo, descalificarlo y condenarlo a la posición de amenaza oculta para las mujeres.

Es aquí, entonces, donde al transfeminismo le correspondería irrumpir con una postura crítica frente a un desafío planteado desde el prejuicio, uno que, quizás con demasiada premura, ha querido llegar a una conclusión destinada a justificar una cruzada. Lo primero sería reconocer que, en efecto, vivimos en una época que algunxs antropólogxs — como Kaushik Sunder Rajan— califican como biocapitalista. En este régimen, la vida misma se convierte en mercancía. Se da así un paso más allá: ya no se trata únicamente de vender la fuerza de trabajo que emana del cuerpo, sino de mercantilizar el cuerpo mismo. Fragmentarlo, incluso; atomizarlo en partes que pueden circular dentro de redes de consumo.

El biocapitalismo es hoy una realidad gracias a convergencias tecnológicas entre las nanociencias, las biotecnologías, las ciencias cognitivas y las ciencias de la información —la llamada convergencia NBIC—, pero también porque la regulación sobre los cuerpos y su precarización ha hecho posible que haya cuerpos que consumen y cuerpos que son consumidos (algo que depende de las relaciones norte-sur, de las relaciones postcoloniales, de las relaciones raciales, de las relaciones de género, etc.). Se puede así patentar una secuencia de un genoma o ponerle precio a un órgano, una línea celular, etc. Se generan UBJETOS, esto es, fragmentos de un sujeto vuelto objeto, vuelto mercancía.

Este hecho no puede ser ignorado por ninguna filosofía política de la tecnología, ciertamente no por una filosofía de corte feminista o transfeminista. Al transfeminismo le tocaría señalar que una mujer que no es madre, ya sea porque no quiere o porque no puede, no es una mujer incompleta. Le tocaría señalarle a esa jerga transhumanista que inunda los medios que no somos mujeres incompletas y que la posibilidad de parir o de tener ovarios biónicos no nos hace final y plenamente mujeres. Esa retórica aparentemente progresista borra siglos de lucha feminista por separar lo femenino del rol de madre, algo que al feminismo de la primera ola todavía le costaba trabajo hacer.

Y hay que recordarles que algunas mujeres trans ya son madres, pero que no por ello son “más mujeres” o “más plenas *qua* mujeres”. Son madres por adopción pero también, en otros casos, por biología, al haber contribuido con un espermatozoide. Y ni lo primero ni lo segundo les cancela su condición de madres. La maternidad no se define ella tampoco por una filiación genética ni se pierde el hecho de ser madre por haberlo sido gracias a un gameto asociado a la función masculina.

Esa retórica de que el cuerpo trans está imperfecto e incompleto, de que es tecnológicamente completable es profundamente transfóbica. De nuevo nos coloca en la abyección con la excusa de perfeccionarnos. Con lo anterior tampoco busco satanizar la tecnología y a quien decida usarla. Lo que sí pretendo es hacer dos llamados de atención. Por un lado, el ya mencionado, esto es, el cuestionar

radicalmente los valores que movilizan esas narrativas que quieren volver a anclar lo femenino en la maternidad y en la posesión de un órgano.

Por otro, quiero hacer un llamado de atención a la importancia que tiene el elaborar un transfeminismo radical, sensible a las múltiples formas en las cuales opera la opresión. Algo que nos legó el feminismo negro fue la claridad de señalar que no todos los cuerpos de mujer están atravesados por las mismas realidades y que las alianzas no son mecánicas ni automáticas pues las relaciones de opresión pueden privilegiar a algunas mujeres mientras se explota a otras.

Un tema central en la filosofía política de la tecnología de corte feminista es, justamente, el de las tecnologías reproductivas y los valores e intervenciones que estas promueven. Dichas tecnologías refuerzan una visión biologicista de la familia, la maternidad y la paternidad, al sostener que “no hay nada como un hijo biológico”. Al mismo tiempo, fomentan la objetivación y mercantilización del cuerpo femenino, por ejemplo, a través de los vientres subrogados. En estos casos, el biocapitalismo también se manifiesta: se mercantiliza la función reproductiva de ciertos cuerpos y se la subsume como un servicio que puede comprarse en el mercado. Un mercado, además, profundamente marcado por una asimetría radical, en la que hay cuerpos que se venden y otros que pueden permitirse comprar.

El feminismo negro, nacido de la crítica al esclavismo, ya lo había dicho. Una mujer puede ser la explotadora de otra. Y, si ello es posible, es porque la

categoría “mujer” no nombra una única posición social ni una única corporalidad. Hay incluso un sesgo capacitista en pasar por alto esto mismo ya que se presupone que todo cuerpo asignado al nacer como mujer, pero que no puede ser madre, es de alguna forma un cuerpo fallido, incompleto o merecedor de corrección o lástima.

De allí que el reto formulado por un feminismo radical transexcluyente sea relevante, pero erre en su apuesta política y en su diagnóstico. No sólo se equivoca al considerar que sólo el sujeto trans puede ser partícipe de la explotación del cuerpo femenino, ignorando que las mujeres cis han participado en relaciones de explotación y objetivación sobre otras mujeres cis desde hace siglos; pero también termina por invocar un claro capacitismo que hace menos a toda mujer cis que no pueda parir, que no pueda ser madre. Y enarbola, sin quererlo, el valor de la maternidad como piedra de toque.

Pero en algo tiene razón. El transfeminismo no puede pasar por alto la pregunta de las dinámicas que subyacen a una posibilidad tecnológica. ¿Qué implica poder tener un útero o un ovario biónico? ¿Qué condiciones económicas y no sólo tecnológicas lo han hecho posible? Aquí no basta ya con cuestionarnos los valores que moviliza un transhumanismo, sino las prácticas materiales —económicas y de movilidad de ubjetos— que éste produce.

No soy, de ninguna manera, tecnofóbica, ni veo en la intervención tecnológica una distopía —caray, tomo hormonas y deseo implantes—, y quizá por eso no me gusta la serie *Black Mirror*. Pero sí soy

lo suficientemente harawayana como para saber que la tecnología puede ser emancipadora, aunque también puede no serlo. Y que la posibilidad de averiguar cómo opera en cada ocasión y contexto depende de las formas en que subjetiva, y de cómo se inserta en relaciones productivas: en el Poder y en el Capital.

Quizás haya quien quiera tener úteros y ovarios, pero si el precio es la explotación de la vulnerabilidad de otras mujeres, entonces es un precio demasiado oneroso. El transfeminismo debe rechazar esa fantasía transhumana y aspirar a una tecnología que no opere al convertir a los sujetos en ubjetos. Nada hay en el sujeto trans que lo alinee a ser una herramienta de la explotación de la otra.

De hecho, poner en primer plano cómo los cuerpos se inscriben en diversos ejes de opresión —capitalismo, sexismo, cisheterosexismo, patriarcado, entre otros— permite ver que no es la capacidad reproductiva en sí misma la que ha posibilitado la explotación y expropiación del cuerpo femenino, sino la forma en que esta ha sido subsumida dentro de las relaciones promovidas por estos sistemas de dominación. Ese hecho permite tejer alianzas, pues otros cuerpos —incluido el cuerpo trans— también tienen sus propias historias de subsunción y opresión. Se comparte, así, un enemigo común, y por ello conformamos un sujeto político único: borroso, sí; de límites difusos; pero radicalmente heteróclito.

Quizá decir todo esto —y decir que por eso también se marcha un 8 de marzo— suene a teoreticismo extremo. Pero creo que no está de más

cuestionar los ejes políticos que subyacen a ciertos discursos y prácticas tecnológicas, incluso cuando no aparecen en primer plano, ya que igualmente movilizan posiciones ideológicas contrarias al feminismo. Y, en última instancia, también se marcha para poner un alto a esos discursos y a sus simplificaciones.

EFEMÉRIDES Y LUCHAS

(MAYO DE 2016) 17 DE MAYO
DÍA INTERNACIONAL DE LA LUCHA CONTRA LA
LGBTI-FOBIA. ¹

*“Que lindo nombre tu nombre,
para decirlo muy quedo,
en la quietud de la noche
y confesar que te quiero”.*

Gabriel Ruíz, “*Tu nombre*”, 1943.

“¿Alguna vez el lector se ha topado con algún puto por la calle?” se preguntaba José Joaquín Blanco en su ya clásico ensayo *Ojos que da pánico soñar*. Pues fíjense, queridos lectores, que yo sí. Hay uno en especial al que me encuentro en cada espejo y en cada vitrina. Sus ojos me devuelven a un puto que me sigue por las calles, que me acompaña siempre y cuya sombra es, finalmente, la mía. Y, sin embargo, mucho me ha costado reconocerme allí dentro, habitando ese nombre, morando esa palabra. Yo soy él.

Y es que fíjense, queridos lectores, que hasta los nueve años yo fui un enfermo. Quizás lo fui hasta la edad de once años, no lo sé. Muy seguramente, para algunos, lo sigo siendo. Y no porque estuviese postrado en cama o tuviera muchos síntomas de alguna dolencia. Era un enfermo de nombre porque hasta 1990 la homosexualidad era reconocida por la

¹Este ensayo fue publicado originalmente en Revista Horizontal en mayo de 2016. Debido a que fue escrito antes de mi transición, el texto está escrito en masculino.

Organización Mundial de la Salud (OMS) como una enfermedad. Y hasta 1992, con la publicación de la décima edición del Código Internacional de Enfermedades, no se contó con una clasificación internacional en la cual la homosexualidad no fuera considerada como enfermedad mental.

En realidad, yo no sabía estas cosas. Me enteré de ello hasta que el mundo había transitado a un nuevo milenio. Lo curioso es que todos los demás parecían saberlo. Quizás no estaban al tanto de que su desprecio estaba legitimado por la OMS, pero no importaba. Ellos me sabían enfermo, no sólo distinto, sino mucho peor que eso: fallido, degenerado. Y, durante años, así me lo hicieron saber. Y durante años mi único escape fue fantasear con un suicidio que, afortunadamente, jamás llegó.

Pero el 17 de mayo de 1990 mágicamente me curé. O, mejor dicho, el 17 de mayo de 1990 la OMS decretó que en realidad yo nunca había estado enfermo y que, por ende, no necesitaba de terapia alguna. Ese día millones de hombres y mujeres concluyeron una lucha cuyo primer triunfo se alcanzó en 1973 cuando la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) removió la homosexualidad de su propio manual. Nos llevó 17 años, pero en aquel 17 de mayo se logró alcanzar un punto de inflexión en la lucha contra la homofobia, la lesbofobia y la bifobia; ese día se reconoció que no éramos una anomalía médica aguardando una solución.

Quizás a algunos de ustedes les parezca poco, pero les aseguro que no lo es. Imagínense lo que es vivir, lo que es vivirse, como si fueran un pecado hecho carne, como si fueran un crimen que camina, como si fueran, en el mejor de los mundos posibles, un misterio evolutivo y una pregunta andante. Imagínense que su propia existencia demande una explicación, cuando no una disculpa. Y, si eso no los lleva a sentir un escalofrío, es porque no se han dado cuenta de cómo la heterosexualidad (y la identidad de género concordante al sexo biológico) goza del privilegio de vivirse como natural, como un hecho bruto del mundo que nadie cuestiona y que a nadie sorprende.

Y estos términos no los uso a la ligera. La confluencia del pecado con el crimen, del misterio evolutivo con la patología, son todos ellos elementos de una forma de concebir y construir a aquellos que integramos ese acrónimo de lo LGBTIQ+. Las lesbianas, los gays, los y las bisexuales, los y las trans, los y las intersexuales, lxs *queers* y todxs aquellxs que no caben en estas letras, tienen —tenemos— una historia común en la cual hemos sido a la vez pecado, crimen, misterio evolutivo y patología. Por momentos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y en casi todo el siglo XX hemos caído dentro de términos paraguas que no nos distinguen y que nos colapsan en una sola categoría: lo abyecto, lo abyecto del puto, de la lencha, de la vestida y la marimacha. En fin, lo abyecto.

Hemos sido lo abyecto del pecado contranatura, del pecado nefando, del pecado de la sodomía.

Fuimos acto y nos volvimos sujeto, dice Michel Foucault. Y pasamos de ser pecado y crimen, cuando la Iglesia católica —o cristiana— era una con la Ley y el Estado, a ser un sujeto socialmente peligroso pues la homosexualidad se volvió justo eso: un indicador de peligrosidad social o, al menos, eso dirá la criminología de mitades del siglo XX. Pero, mientras nos metamorfoseábamos en sujeto, dejamos de ser pecado y nos volvimos enfermedad. Una enfermedad que se pensó como enfermedad endocrina o psiquiátrica; nuestra falla era un trastorno en el desarrollo, un desarrollo arrestado dirían algunos psicoanalistas de mediados del siglo XX, o un problema hormonal de falta o de exceso de algo, dirían los endocrinólogos. Eso les costó a algunos el cerebro, a otros les costó el sufrir electrochoques, a unos más les costó la vida.

Empero, una a una se cayeron esas hipótesis y se callaron aquellas voces que nos arrojaron a lo abyecto. Parecíamos ser, simplemente ser; inexplicables, pero existentes. El comunismo cubano y soviético llegó a soñar que éramos el síntoma de la degeneración del capitalismo y este último nos leyó, bajo la implacable lógica de la Guerra Fría, como sujetos de riesgo; chantajeables, por habitar en el closet, peligrosos —dirán nuevamente los psicoanalistas de mediados del siglo XX— por compartir con los comunistas el infantilismo de aquél cuyo desarrollo psicológico está arrestado y no puede madurar y comprender el mundo.

Y así es que hoy seguimos siendo, simplemente siendo. Y por esa historia compartida que

tenemos es que hoy somos también alianza y no mera sopa de letras. Alianza entre aquellos, aquellas y aquellxs que somos discordantes. Aquellos que, según una ciencia del sexo todavía moldeada por el prejuicio religioso, no debíamos estar aquí. Aquellos que la Selección Natural à la Darwin debió eliminar y, por alguna razón, no lo hizo.

Pero no creamos ni por un momento que esos discursos son del pasado. Las lógicas del pecado, el crimen, la enfermedad y el misterio no se desvanecen con la reforma de un código, una sociedad científica o el hallazgo de un dato empírico. La naturalidad de la fobia contra la alianza LGBTIQ+ viene justamente de su capacidad de seguir estructurando el pensamiento de grandes sectores de este mundo, de fungir como un *habitus*. Es una suerte de sustrato o andamiaje de las violencias e irracionalidades que se cometen. Ideológicamente, legitima esos actos porque nos arroja a esa posición de lo abyecto. Y, en tanto sujetos abyectos, nos volvemos merecedores de una violencia que a veces se disfraza de terapia, a veces de cariño, a veces de protección y a veces se expresa cínicamente en la desnudez de su salvajismo.

Esos discursos no desaparecerán. De hecho, en algunos espacios o ante ciertas identidades, parecen mantenerse intactos. Esto se evidencia, por ejemplo, en la forma en que la bisexualidad sigue siendo invisibilizada como una orientación sexual legítima; con frecuencia se la interpreta como un estado transicional dentro de la dicotomía entre heterosexualidad y homosexualidad. Esta lectura es

heredera directa de un psicoanálisis que concebía la diversidad sexo-genérica como un desarrollo psíquico detenido o incompleto. Aún hoy, la bisexualidad es vista bajo ese prisma: como una fase intermedia entre la confusión infantil y la supuesta madurez de la heterosexualidad o la homosexualidad.

Y, si este triste ejemplo nos muestra la vitalidad de estos discursos, qué decir de la proliferación de las “terapias reparativas” y el discurso religioso cristiano que se entremezcla con una falsa terapéutica psicológica. Allí no ha importado el triunfo de 1973 ni el de 1990. Allí, lo peor de la ciencia y lo peor de la religión se han fundido en una práctica que no sólo culpabiliza al sujeto LGBTIQ+, sino que puede incluso llevarlo al suicidio.

Pero no nos equivoquemos. Estos discursos no son una ignorancia que habrá de retirarse como si fuera una oscuridad a la que la luz alumbraba. A estos discursos los impulsan grupos globalizados que trafican con el odio y generan verdaderas redes de odio y amor. Redes de odio porque cancelan nuestro derecho a ser y redes de amor porque se fundan falsamente en el amor a Dios o la familia y, con ello, ejercen un chantaje profundamente violento.

No obstante, y volviendo al ensayo de José Joaquín Blanco, no olvidemos la tenacidad propia pues nuestros son esos “[r]efulgentes ojos que da pánico soñar”. Y es que nuestros ojos han debido imaginar un futuro para irlo construyendo. Soñamos que podíamos dejar de ser misterio, enfermedad, pecado o crimen. Y nos hemos ido inventando un mundo —claro, con alianzas— en el cual hemos

tenido que luchar por nuestros derechos. El más importante: el derecho a tener derechos o, lo que es lo mismo, a ser.

En ello el feminismo nos ha acompañado y de allí que una marcha como la del 24A nos fuera tan cercana. A unas les toca porque es también su lucha, a otros porque es la lucha de las compañeras con las cuales hemos aprendido a resistir y combatir, a unxs más nos toca porque una parte de nosotrxs también es ellas, también es una ella —después de todo, somos mariposas y nos metamorfoseamos—. Porque algunos de nosotros ya no nos encontramos con plenitud en los géneros del castellano.

Y por eso luchamos. Porque nuestros derechos no son menores ni de segunda. Porque nosotros no somos ciudadanos de segunda. Porque no es cierto que haya derechos más importantes que otros. No es cierto que primero venga el derecho de protesta o de acceso a la información y luego vengan los derechos a la autodeterminación sobre el cuerpo y la identidad. Finalmente, las que mueren por feminicidios y transfeminicidios no protestan, no trabajan, no nada... simplemente ya no están. Y los que mueren por crímenes de odio ya no están para exigir nada, así que sugerir que primero habríamos de pelear por otras cosas es pasar por alto que, para entonces, algunos de nosotros no estaremos ya vivos. Pensar que nuestros derechos son menos importantes es pensar que nuestras vidas son prescindibles. Pensar que los derechos “rosas” se pelearán después es no entender el sentido mismo de la categoría de derechos humanos.

Pero se equivocan los que nos minimizan. Y si necesitan un argumento, aquí hay uno. Dice Martha Nussbaum dentro de su enfoque de las capacidades que todos los derechos son igualmente fundamentales porque todos ellos son necesarios para el desarrollo de un individuo pleno y feliz; cada derecho es a la vez condición de éxito de todo otro derecho, todos se necesitan e implican mutuamente porque el individuo es un todo complejo que no puede verse realizado por partes. Porque la ausencia de un derecho, sea éste económico o político o cultural o social o ecológico, etc., termina por volverse una *discapacidad corrosiva* que va restando capacidades a los individuos, que los va lesionando en su capacidad de vivir vidas plenas, autónomas y realizadas.

De lo anterior debiera seguirse que todos los derechos, no importa si son de primera, segunda o tercera generación, son igualmente importantes. Incluso si son de minorías o, mejor dicho, sobre todo si son de minorías pues los derechos protegen de los prejuicios extendidos.

Este año el 17 de mayo conmemora esa lucha y, en particular, el derecho a la salud mental y el bienestar. Pero esa salud mental y ese bienestar demanda no olvidar que las fobias ante la alianza LGBTIQ+ no se restringen a un ámbito. Nos afectan en el trabajo, la escuela, la calle, los baños, los servicios de salud, el mercado, etc. Demandar bienestar y salud mental requiere demandar derechos laborales, derechos a la salud, a la educación, a una vida libre de violencia. Derechos que sean más que leyes, derechos que de facto se cristalicen en capacidades.

Requiere atender a todo lo que somos. A nuestros viejos LGBTIQ+ que están en el olvido. Y a nuestros niños que están en la calle. A nuestros niños y adolescentes trans cuyas infancias siguen regidas por una mirada médica. Y a nuestros enfermos y a nuestros migrantes que se ven vulnerados en su dignidad. A los que viven con VIH y que ven un creciente desinterés en su vida y su salud. A nuestros estudiantes que nos cuentan en las escuelas y universidades que ellos también son LGBTIQ+ pese a la indiferencia de algunos maestros que hablan de nosotros como si fuéramos un mero fenómeno de libro de texto.

Requiere igualmente atender a nuestros aliados y aliadas trans cuya lucha ha tomado más tiempo y que apenas han logrado dejar atrás el estigma de la enfermedad. A nuestros aliados intersexuales que resisten que sus cuerpos sean mutilados y normalizados por una medicina que no concibe que ellos puedan decidir sobre su vida y su cuerpo. A nuestros aliados en comunidades rurales e indígenas cuyas sexualidades e identidades de género se viven en otras condiciones y bajo lógicas distintas que demandan imaginar una diversidad sexo-genérica que también tiene diversidad étnica. Demandar bienestar y salud mental es demandar todo eso y más.

Y la tarea de mirar con esos ojos refulgentes y de construir ese mundo demanda de nosotros un compromiso. Dicho compromiso se aterrizará distinto en cada caso y en la medida de nuestras posibilidades. En el mío ha implicado, por lo menos,

una salida del closet constante para recordarle a mis alumnos que no están solos, que pueden salir del closet, que haré lo que pueda para que la universidad les sea un espacio seguro. Recordarles, finalmente, que les espera algo más que la desesperanza, la clandestinidad y la abyección.

Pero hoy, irónicamente y además de los enemigos externos, el triunfo de un grupo selecto de personas LGBTIQ+ perteneciente a las clases medias urbanas amenaza con romper esa alianza. Amenaza con volver a algunos un simple mercado mientras a otros los abandona en la abyección. Hoy tenemos que recordar que somos algo más que ese segmento DINK —*double income, no kids*—, que nuestras identidades son algo más que una etiqueta que nombra un sector de consumo supuestamente más pudiente. Nuestra pelea no fue nunca por el derecho a comprar productos rosas o con un arcoíris a modo de sello, nuestra lucha fue por el derecho a ser en plenitud y esa fue una lucha que hicimos como colectividad. Una lucha por el derecho a amar en libertad. De allí que nuestra lucha tenga que transversalizarse y ampliarse, extenderse para hacer ello posible. Hoy no puede darnos pánico el soñar.

*A José Horacio Palacios,
tu silencio es de estrella,
tan lejano y sencillo.*

MAYO DE 2017. #SIMEMATAN,
¿PROTESTARÁS POR MÍ?²

Llevo varios días tratando de sentarme a escribir sobre una serie de incidentes que se han suscitado en estos últimos días, semanas y meses. He querido escribir acerca del terrible asesinato de Lesvy Berlín Osorio, del hashtag #SiMeMatan, de los dichos de Marcelino Perelló, de la vigilancia por parte de las “buenas conciencias” de las “buenas formas de protesta” que, por supuesto, no incluyen “actos vandálicos” y también de la tensa situación entre el Museo Memoria y Tolerancia y la artista dragqueen Mikonika Q Love. De alguna u otra manera todos estos son tópicos en los cuales el feminismo y el género se cuelan en la discusión sobre el espacio público, la política, la violencia, la vulnerabilidad, la protesta, la memoria y la tolerancia.

Y me disponía a comenzar a escribir cuando me encontré con la noticia de que hoy lunes 8 de mayo a las 4pm se ha encontrado otro cuerpo en Ciudad Universitaria, ahora un cuerpo de un varón en la parte más oriental del campus conocida como La Cantera. Localizada en los linderos con Santo Domingo es allí donde se alberga el Club Universidad Nacional A.C. y allí es donde se encontraba, por un mes, el cuerpo en descomposición de esta persona.

Escribir en este contexto es cosa difícil. No sólo te rebasan las emociones de lo que vives, sino que te rebasa el devenir de una serie de aconteci-

²Este texto apareció originalmente en mayo de 2017 en la revista Horizontal.

mientos donde no se termina un duelo, una furia, una indignación o una sorpresa cuando ya se han abierto otras tantas emociones cuya reflexión y procesamiento no pueden ser instantáneas. Me pregunto qué clase de espanto, de angustia y de dolor se ha de vivir cuando no se sabe nada de un amigo, de un colega, de un hermano o de un familiar por el periodo de un mes; qué clase de dolor le sigue al descubrirlo muerto y abandonado por un mes en la esquina más recóndita de Ciudad Universitaria.

Afortunadamente no lo sé y no deseo saberlo. No deseo participar de ese conocimiento, de esa experiencia. Me cimbra siquiera imaginarlo. Como me cimbró este hashtag de #SiMeMatan por la brutalidad inenarrable de la verosimilitud de algunos de los relatos que leí, por la clara certeza con la cual navegamos en la cotidianidad sabiéndonos vulnerables, sabiéndonos también blancos de discriminaciones sistémicas, de violencias normalizadas, de indignidades que moran en el horizonte y que cada día nos parecen más habituales.

No me pareció, sin embargo, que ese hashtag nos presentara, tanto a las mujeres como a los cuerpos no hegemónicos, como esencialmente vulnerables y desprotegidos. Creo que reflejó la percatación que tenemos de las violencias que existen y reflejó y gestó una furia y un duelo colectivo por Lesvy, pero también por la torpeza de la Procuraduría capitalina al revictimizarla; por la lentitud de la respuesta de la propia Universidad. La emoción colectiva del duelo, de la furia, de la vulnerabilidad sirvió así de un ariete, de un arma, para levantar la voz y decir que

no nos sentaremos a esperar a ser la próxima, a volvernos memoria si sobrevivimos a la injuria de unos medios que no pueden detenerse a pensar que los derechos nada tienen que ver con nuestros estilos de vida. Lesvy quizás haya sido políglota pero, incluso si no lo hubiera sido, seguiría siendo una mujer con derechos y cuyo estilo de vida, cualquiera que éste hubiera sido, no puede bajo ninguna circunstancia ser tomado como justificación para minimizar la violencia con la cual murió.

Hay que decirlo, lloramos todas las muertes porque, como decía Derrida, “cada vez única, el fin del mundo”. Esto es, cada vida en su unicidad, es un mundo. Y cada muerte es, por tanto, el fin de un mundo. Y no le resta dignidad ni duelo ni tragedia a las otras muertes el llorar, el enfurecerse y el exigir que aquellas muertes violentas reciban especial atención precisamente porque reconocemos lo terrible que representa el cercenar una vida, el adelantar lo que habrá de llegarnos a todas y todos pero que, esperamos, no llegue inminente y no llegue con dolor. Tampoco le resta dignidad, ni duelo, ni tragedia a ninguna muerte el hecho de que nos indignemos y exijamos que aquellas muertes que son el resultado de violencias sistémicas, injusticias recurrentes y vejaciones constantes, perpetradas con saña contra personas concretas en función de lo que representan, sean objeto de un escrutinio especial. Que estas muertes, causadas por el odio feminicida o por el odio hacia minorías diversas, merezcan una atención particular no es más que poner el dedo en la llaga. Desmontar la violencia estructural requiere

nombrarla, reconocerla y abordarla como lo que es: una recurrencia sistémica, no una serie de incidentes aislados.

Me sorprendió la coexistencia de ese duelo, de esa rabia y furia feminista, con una suerte de prurito bien intencionado —pero totalmente extraviado en sus estándares morales— que buscó resistir a la etiqueta de feminicidio. Que acusó también a las voces feministas de anticipadas, de diletantes, de encarnar un menosprecio a la violencia que sufren los hombres y, finalmente, de desplegar una violencia ante la materialidad de las instituciones.

Hay que decirlo de frente. Como bien lo señaló Estefanía Vela, todo el tiempo hablamos de las violencias sufridas por los varones, por los cuerpos hegemónicos. Esa violencia no lleva adjetivos, no tiene calificativos; simplemente la llamamos violencia, y marchamos con furia y dolor contra ella. Hablar de violencia de género no es inaugurar una suerte de chovinismo mujeril, sino nombrar y visibilizar aquella violencia dirigida a las mujeres por el simple hecho de serlo. No se pretende que los otros dolores sean menos terribles o horrendos; no se trata de medir el sufrimiento ni la injusticia. Lo que sí implica es un agravante, ya que se trata de un crimen motivado por el desprecio, el odio, la reducción de la Otra a una mera instancia de un género que, desde la misoginia más exacerbada, se considera despreciable.

Todo crimen violento contra una mujer debe investigarse como feminicidio, incluso si al final se demuestra que no lo fue. La regla rectora es partir

de esa premisa, porque reconocemos la sistematicidad y recurrencia de las violencias patriarcales. Al final, si nos preocupan las violencias que afectan las materialidades de las instituciones, pero no las que afectan las materialidades de los cuerpos, entonces hemos deshumanizado a las mujeres y hemos humanizado a las instituciones; hemos invertido nuestras intuiciones morales.

Y es un reto hacer entender este punto. Hace apenas unos días un alumno me dijo que, si bien reconocía la legitimidad del feminismo, no comprendía dos cosas de éste. Por un lado, porque rebasaba la esfera de lo político en un sentido tradicional y se adentraba y politizaba la razón, la emoción, el conocimiento, etc. Por otro lado, él sentía que nos dividía, que el feminismo nos separaba a hombres y mujeres y hacía imposible pelear contra iniquidades compartidas.

Tuve que responderle que precisamente el feminismo politizaba todo porque la iniquidad rebasa la esfera del espacio público-político. Le dije que pedirnos a las mujeres y a los cuerpos no hegemónicos que dejáramos de lado nuestra lucha, nuestras demandas específicas, era pedirnos un sacrificio, era entregarnos en sacrificio con la promesa de un futuro al cual no tendremos acceso porque, para entonces, ya no estaremos vivas. Si sólo sabemos luchar contra iniquidades compartidas, entonces no sabemos luchar, entonces no hemos entendido nada. No sabemos nada de empatía ni de justicia. Si el feminismo politiza la cotidianidad, la razón, la emoción, la familia, etc., es porque pone sobre la

mesa el acto sacrificial que consiste en pedirnos a las mujeres el que supeditemos, una vez más, nuestros cuerpos, luchas e intereses “por mor del bienestar colectivo”; es volver a entregarnos a la visión de la madre abnegada, pero ahora en la esfera de la política. Y pedirnos eso no es construir un frente unificado por la justicia sino que, por el contrario, es defender el statu quo del patriarcado apelando a una unidad que racionaliza las asimetrías.

Explicar esto no debiera ser tan complicado. El ejercicio de empatía puede justamente movilizar esa perspectiva, esa mirada que provee de entendimiento y que nos permite una acción colectiva incluso si no todas y todos vivimos lo mismo. De allí la importancia de un #SiMeMatan que imagina la propia muerte pero también nos sitúa dentro de violencias estructurales y, con ello, nos hermana con otros actos de imaginación narrados por otros sujetos que también se sitúan en esta violencia para resistirla.

Y ese ejercicio debiera ser el eje de las discusiones en el espacio público, incluso en ese espacio público que son las redes sociales. Pero, por alguna extrañísima razón, se gestan voces que defienden lo indefendible. Los comentarios de Perelló fueron terribles y hubo, sin embargo, quien lo defendió, a pesar de su cínica ignorancia de la ley. A pesar de que su posición silencia la experiencia de las mujeres. Bajo la excusa de la libertad de palabra, de prensa, se buscó legitimar a una voz que silenciaba los testimonios de mujeres.

De igual manera, ante la reacción colectiva que suscitó el asesinato de Lesvy y su revictimiza-

ción, hubo quienes, en nombre de la razón, la justicia y la prudencia, salieron a acallar a las voces feministas diciendo que trivializaban el propio concepto de feminicidio, que lo empleaban sin comprenderlo, que se entregaban al vandalismo que desacralizaba el campus universitario, que violentaba la memoria, al patrimonio cultural. Más allá de subrayar la raíz de patrimonio, sus vínculos con el linaje del patriarca, que de nuevo supedita a las alteridades, lo que quisiera señalar es que el concepto de feminicidio no fue trivializado en forma alguna. Lo que sí ocurrió es una toma de conciencia de las propias vulnerabilidades y de las formas de nombrarlas y resistirlas.

No me atreví en ese momento —no pude— a decir que #SiMeMatan será por ser una mujer trans, por no pasar como mujer, por no cumplir con las expectativas de lo que debe ser una mujer, porque seguramente asociarán mi vida con lo sórdido, porque para muchos lo trans sólo puede ser sórdido y marginal. Me atrevo a decirlo ahora porque me costó procesarlo, porque me costó imaginarlo porque implicó re-situarme lejos de las certezas que tenía sobre el espacio público que por muchos años di por sentadas y que, en la transición, he visto escurrirse.

Y si hago este ejercicio ahora no es por sumarme acriticamente a un fenómeno viral. Lo que quiero mostrar es que no es trivial situarse como un cuerpo cuya materialidad es violentable. Pero tampoco es trivial enunciarlo, hermanarse y, desde allí, movilizarse y resistir. Señalar que ya sabemos que estas violencias ocurren y que no las aceptaremos

dócilmente. Lucharemos contra ellas. Lucharemos contra quienes crean que lo que somos es justificación de los efectos de esas violencias.

Y este acto de memoria, de resistencia, de apropiación del cuerpo y del espacio, sí que desorganiza las certezas de los cuerpos hegemónicos, de aquellos que en su privilegio no pueden ver más que vandalismo. Reorganizar el espacio es un acto de memoria, de resistencia, de reapropiación. Desde luego, no digo que reinventemos la ciudad impulsadas por la rabia ni que nos convirtamos en una suerte de entropía feminista que demuela todo. Pero sin duda que sí creo que hay que desacralizar los espacios cuya ilusión de pureza e inclusión universalista esconde una exclusión y una violencia sistemáticamente ejercida contra las mujeres y los cuerpos no hegemónicos.

Al final la materialidad de los objetos permite su restauración. No así con los cuerpos. La preocupación no es, por ende, la violencia ejercida contra la materialidad de lo inerte, sino lo evanescente de la protesta que busca desacralizar para hacer ver que aquel espacio estaba ya desacralizado, era ya un sitio donde la dignidad ya no moraba. Nuestra voz se borra, pero no así la violencia patriarcal. Si nuestra brújula moral está bien calibrada, sabremos distinguir las prioridades y exigir que en la universidad no haya cadáveres que lleven un mes en el abandono, en el olvido, que no haya mujeres asesinadas ni violadas. Exigir que los estilos de vida no se empleen para desmontar los derechos. Exigiremos que los profesores no minimicen esas violencias, que no

las ejerzan, que no las racionalicen.

Exigiremos de las autoridades a todo nivel una respuesta que no sea reactiva, que no sea una disculpa. Exigiremos que un día nos resulte inverosímil imaginar que nuestra muerte sea un simple hecho cotidiano en esta ciudad y en este país. Eso exigimos, ahora lo exigimos.

Y, si al tribunal de las buenas conciencias le molesta, si creen que la memoria consiste en preservar el carácter mortuorio de lo muerto, en mantener la memoria como algo monumental y sacro, si creen que dicha memoria debe ser vigilada para que el presente y sus luchas no la contaminen ni la re-apropien, como un palimpsesto, entonces no solo preservan lo muerto en su carácter mortuorio, sino que condenan a los vivos a unirse a esos mausoleos vacíos, a unirse a destiempo, en silencio. La memoria también se re-apropia, como el espacio, como la lucha. No puede ser sacra, porque la lucha siempre es mundana, y no por trivial, sino porque se pelea por el derecho de estar en el mundo, de estar dignamente en él. Y cuando esto no sucede, es responsabilidad de los que queden retomar el mundo y hacerlo habitable.

JUNIO DE 2018. DE LA DESPATOLOGIZACIÓN A LA INCONGRUENCIA:
LO TRANS ANTE LA OMS³

Junio es sin duda el mes del orgullo LGBTIQ+ y en este junio en particular la Organización Mundial de la Salud (OMS) llevó a cabo un anuncio que le dio la vuelta al mundo y puso a la comunidad trans a celebrar y, posteriormente, a cuestionar la pertinencia de dicha celebración. La razón de todo esto fue el anuncio de que la transexualidad dejaría de considerarse como una enfermedad y comenzaría a considerarse simplemente como una condición.

Dicho anuncio, como se pueden imaginar, parece sin duda una buena noticia. El no ser considerados y consideradas como enfermxs mentales es un logro del movimiento por la despatologización de lo trans; sus efectos se harán ver a lo largo de los años cuando no exista más un aparato médico que justifique el colocarnos en la posición de personas enfermas que necesitan un tratamiento pero que, también, se ven por ello mismo etiquetadx con múltiples términos cuyas connotaciones son casi siempre negativas y pueden ser un potencial motor para la transfobia.

Empero, ¿ha sido alcanzado dicho logro? Para muchxs activistas alrededor del mundo la respuesta es no, no mientras se siga colocando a la transexualidad dentro de algún manual y se le siga dando un término que hace posible la tutela médica sobre

³Este ensayo fue publicado originalmente en junio de 2018 en Volcánica. La revista feminista de Nómada.

el cuerpo trans. Para dichxs activistas, no hay realmente un gran cambio cuando se nos relocala en la categoría de condiciones y se nos describe como personas con una “incongruencia de género”.

Aquí quizás vale la pena detenerse y hacer un breve ejercicio de memoria histórica que nos permita contextualizar dicho anuncio y las críticas que suscitó. La transexualidad fue incluida originalmente como una enfermedad mental en el año de 1980 cuando la Asociación Psiquiátrica Americana decidió incorporarla al famoso Manual de Diagnóstico Estadístico de Enfermedades Mentales (DSM), entonces en su tercera edición.

Esto, desde luego, no implica que no estuviese medicalizada y patologizada anteriormente —lo estaba—, pero lo que sí implica es que fue hasta ese año cuando se le incluyó en uno de los muchos legados que la Segunda Guerra Mundial y la posterior Guerra Fría le heredaron al mundo: un modelo médico americanizado, internacionalizado y totalmente atravesado por la creación de órganos internacionales que buscaban sistematizar y mundializar el conocimiento médico de la época a través de asociaciones y manuales médicos.

Ese es finalmente el contexto en el que se creó tanto el DSM como el equivalente de la OMS, el Código Internacional de Enfermedades (CIE). El primero se concentra en padecimientos de índole psiquiátrico, el segundo sin embargo es mucho más amplio y abarca condiciones y enfermedades psíquicas y mentales. En cualquier caso, la historia de estos manuales para con la comunidad LGBTIQ+ no

ha sido de miel sobre hojuelas, sino todo lo contrario, pues ha sido en estos textos donde se han cristalizado las peores actitudes homolesbobitransfóbicas; ello bajo el cobijo de una pretendida objetividad médica.

Han habido desde luego cambios, aunque éstos fueron en su mayoría cambios de terminología que no implicaban una despatologización. Por ejemplo, en el ya mencionado DSM la transexualidad ha aparecido como Desorden de Identidad de Género (DSM- III) y más recientemente como Disforia de Género (DSM-V), términos que, en cualquier caso, han estado anidados en categorías cambiantes; así, en el caso del DSM III R (revisado) la transexualidad era colocada dentro de la categoría de “Desordenes primeramente evidentes en la infancia, niñez o adolescencia” de donde se le eliminó —dado que hay personas trans que NO tuvieron infancias en las que se asumieran como trans— para recolocarle en el DSM IV TR (revisado) en la categoría de “Desordenes Sexuales”.

A la luz de todo lo anterior es que puede comprenderse tanto el anuncio llevado a cabo en este mes de junio como la suspicacia con la cual se le ha recibido. Básicamente, si bien es cierto que la transexualidad dejó de considerarse —por parte de la OMS— como una enfermedad mental y comenzó a considerarse únicamente como una condición caracterizada por la “incongruencia de género”, aquí cabe todavía la pregunta de si éste es un cambio sustancial o es un mero cambio dentro de una taxonomía de patologías que poco hace por eliminar la transfobia.

La respuesta a esta inquietud no es menor y trataré de abordarla. En primer lugar, el cambio no me parece menor. Si bien la transexualidad sigue contenida en un manual médico y, con ello, sigue medicalizada, lo cierto es que deja de considerarse una patología, con lo cual se avanza en el camino hacia su despatologización. Esto es, con esta reforma la transexualidad está todavía medicalizada, pero (menos) patologizada.

Sin embargo, también es cierto que el término “incongruencia” parece todavía ejercer una patologización subrepticia producto de un sesgo cis-heterosexista, es decir, la creencia de que lo “normal” es que la forma en que las personas heterosexuales y cisgénero —es decir, personas cuyo género no es cuestionado— performan al género es, por decirlo de alguna manera, la más natural, la más funcional o, en cierto sentido, la que se produciría por default. Aquí volvemos a encontrarnos con la idea de que son los cuerpos cis-hets los que representan la cúspide de la naturalidad y normalidad, ahora bajo el rótulo de “congruencia”.

Esto es algo sumamente desafortunado, pero quizás no por las razones que pudieran anticiparse. Yo no pretendo defender la idea de que los cuerpos trans somos tan congruentes como los cuerpos cis, por el contrario, lo que yo quisiera defender es que los cuerpos cis son tan incongruentes como los cuerpos trans. Y es que el género es inherentemente normativo, es un conjunto de normas que dictan cómo debemos habitar nuestro cuerpo, cómo debemos performar nuestra expresión de género, qué

debemos sentir, cómo debemos desear, etc. Este sistema de normas, como ha señalado el feminismo, fabrica estándares inalcanzables para la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres.

En ese sentido es que yo diría que no hay una sola persona sobre esta Tierra que no tenga cierto grado de incongruencia de género. Resistir el imperativo de ser delgadas, perfectas, amables, rasuradas, simpáticas, bien portadas, buenas cocineras, etc. es algo que hacemos muchas mujeres feministas que no estamos contentas con los roles asignados a las mujeres. Algo parecido puede decirse de los imperativos igualmente imposibles asociados a las masculinidades.

Por ello considero que, si bien hemos dado un paso importante, aún enfrentamos un desafío crucial: eliminar el sesgo cis-heterosexista que presupone al cuerpo cis-heterosexual como naturalmente congruente, sin reconocer la miríada de críticas feministas que han demostrado que el género es un sistema normativo estructuralmente insatisfacible y, por tanto, profundamente opresivo. Nadie es completamente congruente con su género. Nadie. Señalar a los cuerpos trans por dicha incongruencia sigue siendo una forma de calificarnos como abyectos —aunque ya no bajo la noción de enfermedad—, mientras se invisibilizan las múltiples formas en que otros cuerpos tampoco se adecuan a las normas de género.

Ahora bien, eso no implica que no hayamos avanzado nada y que la única solución sea eliminar cualquier mención a lo trans en cualquier manual

médico. Esto es así porque una parte importante del colectivo trans exige una medicalización sin patologización, es decir, hacer válido un derecho al acceso a la salud que nos permita gozar de acompañamiento médico en nuestros procesos de transición endocrinológica e, incluso, quirúrgica. Nótese aquí el fraseo: hablo de una medicalización sin patologización, una medicalización voluntaria y que no se viva como necesaria y terapéutica, sino como un sendero elegido al criterio de cada quien.

Este acompañamiento sólo será plenamente posible cuando reformemos el derecho a la salud y éste no exija —en ninguna parte del mundo— el ser colocados o colocadas en categorías que legitimen una intervención médica sobre la base de un discurso reparativo. Acompañarnos sin pretender repararnos debiera ser el objetivo de lxs médicxs. Un sendero medicalizado, pero no por ello paternalista y patologizante.

Pero hasta que esa reforma no se realice — algo que tanto el feminismo como el transfeminismo demandan— los avances graduales son importantes. Esto es así ya que una eliminación absoluta de estos manuales hace imposible que en muchas partes del mundo se acceda a un servicio médico digno y gratuito (o relativamente barato). Después de todo el CIE es un manual que usan las aseguradoras para saber si un gasto médico está o no cubierto por un cierto plan de sanidad.

Hay, asimismo, otras razones para no demonizar a todo manual médico. A saber, son la expresión del consenso médico en una época y, si logra-

mos democratizar a los saberes y con ello combatir sus sesgos, entonces dichos manuales serán importantes en los procesos de lucha contra aquellos esfuerzos por volver a patologizar a las diversidades sexo-genéricas. Y es que no debemos olvidar que, con el auge de la nueva derecha, el movimiento anti-derechos y la nueva evangelización de América Latina viene también un proceso por implantar las así llamadas “Terapias Reparativas” que pretenden curar las diversidades sexo-genéricas con métodos ya rechazados por el grueso de las ciencias médicas.

En esta lucha en contra de estas supercherías estos manuales pueden llegar a ser una herramienta importante. Hacen posible el demandar por mala praxis a cualquier supuesto experto que nos “diagnostique” como enfermxs y busque “curarnos”. Y está, por supuesto, el uso más cotidiano de un manual: el servirle de guía a unx médicx para que sepa cómo acompañarnos sin patologizarnos.

Quizás aún estamos lejos de llegar a la meta, de alcanzar a esa medicina libre de sesgos y a esos manuales que son una herramienta que nos empodera y no una que nos lesiona, pero mientras un sector de lo trans siga luchando por una medicalización sin patologización, entonces quizás el objetivo no deba ser que no se nos mencione en ningún manual médico, sino que se nos mencione en manuales que sirvan de acompañamiento sin generar tutelaje, infantilización y patologización.

El anuncio de este junio fue, creo yo, un paso en esta dirección y eso es algo importante.

JUNIO DE 2019. ORGULLOSA Y MULTITUDINARIAMENTE TRANS.⁴

Estamos a escasos días de la marcha del Orgullo LGBTIQ+ de la Ciudad de México. Para quien no sepa qué significa eso, ésta es la marcha que reivindica los derechos y las exigencias de justicia (restaurativa, distributiva y contributiva) de las personas de la diversidad sexo-genérica, es decir, hombres homosexuales, mujeres lesbianas, personas bisexuales, trans, intersexuales y *queer*, así como toda otra identidad o corporalidad que de una u otra forma ha sido declarada abyecta por diversos discursos cis-heterosexistas. Ésta será la edición número 41 de la marcha de la Ciudad de México y coincidirá con el aniversario número 50 de los levantamientos de Stonewall en la ciudad de Nueva York, mismos que suelen tomarse como el inicio de un movimiento de liberación LGBTIQ+.

Como cada año, la marcha suscita reflexiones acerca de si deben o no acudir las empresas y los partidos políticos o de quién debe estar hasta adelante de ésta o, también como cada año, si debemos vivir el Orgullo como una marcha de protesta o como una fiesta o si es posible que sea ambas cosas a una misma vez. No faltarán quienes llamen a boicotearla al no acudir o al realizar contra-marchas para denunciar el capitalismo rosa y el *pinkwashing* del gobierno en turno y tampoco faltará quien diga que hay que vestirse de forma “respetable” —y no estoy hablando de Andrea Legarreta— para que la sociedad nos tome en serio.

⁴Este texto fue publicado originalmente por Revista Común en junio de 2019.

La marcha es en ese sentido multitudinaria. Y con esto no me refiero únicamente al número de asistentes que ésta convoca sino, también, a los diversos sentidos con los cuales se le vive y comprende. En cierto sentido la marcha del Orgullo es una y muchas a una misma vez. Es multitudinaria porque a ella acuden identidades y corporalidades diversas y por ello mismo no podríamos decir que el sujeto político que allí goza y protesta es homogéneo. Las trayectorias de lucha, las demandas actuales, las necesidades exigidas son distintas para los diversos sectores que en ella convergen. La historia de las reivindicaciones políticas de las lesbianas, las personas trans y las personas intersex, para poner un ejemplo, no es la misma que la historia del movimiento de liberación homosexual aunque, desde luego, hayan tenido y sigan teniendo momentos y espacios de coincidencia.

Esto hay que decirlo para dar pie a un sentido más profundo de multitud. La afamada teórica *queer* Judith Butler llegó a expresar en alguna ocasión que quizás el sujeto político del movimiento LGBTIQ+ se asemejaba más a una multitud que a un bloque histórico o a un sujeto político clásico como podría ser la clase obrera. El concepto de multitud, como sabrán algunas personas, tiene una larga historia en la filosofía y fue empleado por vez primera por Baruch Spinoza y retomado siglos después por el marxismo autonomista de Negri y Hardt. Ello lo traigo a cuenta porque la noción de multitud resquebraja la idea de sujetos políticos unificados por experiencias o trayectorias históricas comunes; demanda y posibi-

lita una forma de democracia absoluta que requiere una transformación en las subjetividades que abra la posibilidad a reconocer la diferencia y la novedad radical del otro. De allí que Negri sostuviera en más de una ocasión que la multitud no admitía totalización alguna, ni siquiera a través de la dialéctica.

Quizás por ello es que a mucho del activismo clásico de la izquierda latinoamericana le resulte tan inasimilable el movimiento LGBTIQ+. Porque si bien parece por momentos tener un discurso y una apuesta política unificada, en otras ocasiones queda clara la diversidad de experiencias y demandas allí presentes. Y, finalmente, hay en este movimiento un discurso político que muchas veces no se enuncia a través de un vocabulario político, sino a través del baile, la fiesta y el goce del cuerpo. El sujeto político de la marcha quisiera sugerir, es también multitudinario en este sentido.

Con ello quiero recalcar no sólo la heterogeneidad que lo compone sino también la existencia de fisuras y tensiones internas. Es sabido, por ejemplo, que existe una profunda hegemonía de lo gay que se traduce en mayor visibilidad y que para muchos activistas refleja la continuidad del machismo al interior del movimiento de la diversidad sexo-générica. Pero hay así también otras tensiones menos conocidas y menos teorizadas.

Una en particular que ha ido cobrando visibilidad en los últimos años es el encontronazo entre ciertos feminismos autodenominados “críticos de género” y el movimiento trans. Habría que aclarar que, si bien dentro del primer grupo solemos en-

contrar muchas mujeres (cis) que se adscriben a los lesbofeminismos, este encontronazo NO es un choque entre identidades. No es éste un conflicto entre mujeres lesbianas (cis) y personas trans aunque por momentos así lo parezca. Y esto lo digo porque también hay mujeres heterosexuales (cis) que de facto se adscriben a estos feminismos críticos de género y que pueden o no hacerlo sin asumirse como lesbianas políticas, es decir, como mujeres que escogen activamente el no relacionarse con varones. Pero, así como esto ocurre, hay también muchísimas mujeres (cis), tanto lesbianas como heterosexuales, que no sólo no se adscriben a estos feminismos, sino que son aliadas, amigas, colegas y compañeras de muchas personas trans. De allí que sostenga que éste no es un encontronazo entre identidades.

Agregaría a este punto que este encontronazo tampoco refleja un desencuentro entre el movimiento feminista y el movimiento LGBTIQ+, al menos no si por esto entendemos a ambos movimientos como unificados y homogéneos. Esto no niega que haya habido tensiones entre ambos movimientos como, por ejemplo, cuando se señala que muchos varones de la diversidad sexual siguen reproduciendo prácticas misóginas. Asimismo, es verdad que hay una parte del movimiento feminista que ha expresado sus preocupaciones por lo que llaman la elegebetiación —o lgbtización— del feminismo pues temen que los temas exclusivos de mujeres pierdan visibilidad, centralidad y apoyo en los propios espacios feministas. Pero esto es más un falso dilema al que se nos ha arrojado al hacer que ambos movimientos

tengan que batallar entre sí por el acceso a recursos y espacios de representación; es, hay que decirlo, un mecanismo que induce división orquestado por políticas que parecen encaminadas a sabotearnos a todos.

Empero, así como esto ocurre, hay también dentro del feminismo voces que defienden estas alianzas pues comprenden que la misoginia y los discursos de odio contra la población LGBTQ tienen puntos en común sin necesariamente ser instancias de una misma dinámica de opresión. Estos otros feminismos reconocen, por ejemplo, que la feminización es una forma de descalificación e invalidación que suele dirigirse a todo tipo de sujetos subalternos y que sería por tanto tarea del feminismo desmontar un mecanismo de este tipo que no sólo perpetúa la opresión de las mujeres, sino de muchos otros grupos.

Finalmente, el encontronazo que estamos discutiendo tampoco podría caracterizarse como un choque entre el así llamado feminismo radical y el activismo trans. Esto ocurre porque no todo el feminismo radical es trans-excluyente. Esto es así porque al feminismo radical lo caracteriza su oposición al denominado feminismo liberal, al que suele acusar de ser meramente reformista y conformarse con una igualdad formal que de facto no desactiva los mecanismos de opresión que atraviesan toda la vida social y que históricamente han regulado la autonomía corporal y reproductiva de las mujeres.

Sin embargo, de esta oposición no se colige necesariamente una sospecha o señalamiento di-

rigido a las personas trans. Yo, por ejemplo, tengo muchas amigas lesbianas que se consideran a sí mismas feministas radicales y aliadas indiscutibles de las personas trans. Como ellas mismas dicen, es falso que el sujeto trans sea cómplice del patriarcado y es igualmente falso que la opresión de las mujeres se circunscriba únicamente al control de la autonomía reproductiva de las mujeres pues han habido y siguen habiendo otros modos de objetificación que no se basan en la capacidad de gestar pero que, sin duda, operan sobre las mujeres *qua* mujeres, por ejemplo al fetichizarlas como objetos sexuales.

Dicho esto, podríamos sostener que este encontronazo es, si acaso, un choque entre discursos ontopolíticos en torno al cuerpo, al sexo/género y a lo que hemos de considerar el sujeto político del feminismo; por ontopolítica me refiero al discurso político sobre lo que es, sobre los modos de existencia y, en este caso, sobre lo que el cuerpo y el sexo/género son. Este choque no es nuevo, nació en los Estados Unidos en los años 1970 en el área de la bahía de San Francisco cuando la feminista Janice Raymond lanzó una serie de críticas hacia las subjetividades trans que, para narrar la historia de forma sucinta, desencadenó la salida de Sandy Stone de un colectivo separatista que se dedicaba a producir música hecha por mujeres. Stone, en concreto, decidió distanciarse de este colectivo después de un ataque armado del que fue presa por parte de un pequeño grupo que había llevado las ideas de Raymond al extremo. Tiempo después Stone escribiría el famoso ensayo *The "Empire" Strikes Back: A Posttrans-*

xual Manifesto, texto que se considera fundacional en los estudios trans y en el que daba respuesta a Raymond.

Ahora bien, mucho se ha escrito en los ya más de cuarenta años que tiene este conflicto, pero quizás su comprensión requiere algo más que exponer los argumentos en disputa, quizás requiere entender aquellas dinámicas sociales que los cimientan y que pueden permitirnos comprender el porqué hoy, en México, este encontronazo ha ido ganando visibilidad. Para ello, es necesario señalar que el feminismo crítico de género no suele interpelar directamente a las personas trans —y tampoco parece reconocernos mucha agencia— pues suele enfocar sus señalamientos ya sea en el dispositivo biomédico al que responsabilizan de la emergencia del sujeto trans o en una inefable “ideología transgénero” que en ocasiones rastrea a Judith Butler y la Teoría *Queer* y en otras ocasiones al ya mencionado dispositivo biomédico.

En cualquier caso, sus mayores acusaciones consisten en afirmar que: (i) el término “género” no debe entenderse como la expresión de un sentimiento, sino que nombra la división de las diversas tareas y roles sociales históricamente adscritos a hombres y mujeres en función del sexo asignado al nacer; de allí que éste no deba reconocerse, sino abolirse, (ii) la identidad de género es un concepto sin sustento empírico y que, además de ininteligible, de facto reifica los roles de género como identidades y conduce, en el proceso, a una reivindicación identitaria de mecanismos de opresión, (iii) las

identidades trans implican la instauración de una heterosexualidad compulsiva que llevaría a la persecución de gays y lesbianas, (iv) darle cabida a las mujeres trans en espacios exclusivos de mujeres pone a estas últimas en riesgo pues pueden ser agredidas e, incluso, violadas por las primeras y, finalmente, (v) que a las personas trans no debiera apoyárseles en el “autoengaño” de que pertenecen a un género que no es el suyo, sino que debiera “ayudárseles” a aceptar su cuerpo. A estas tesis suelen añadir que, si bien reconocen el sufrimiento asociado a la disforia de género y las múltiples violencias que viven las personas trans, no por ello la solución consiste en otorgarles derechos a una identidad autopercibida.

Como cabría esperarse, todos y cada uno de estos puntos han sido abordados y discutidos desde los transfeminismos y no únicamente con el afán de mostrar su falsedad, sino para ponderarlos y considerar, si fuera el caso, las consecuencias que tendría su veracidad. Aquí vale la pena mencionar que los transfeminismos son, finalmente, feminismos y de eso se sigue que no tienen como objetivo vulnerar los derechos de nadie, mucho menos de las mujeres (cis). Esto lo reitero porque desde el transfeminismo se ha hecho una reflexión profunda que ha buscado comprender la posición que nos interpela. Esto último, sin embargo, no suele ocurrir de parte de estas posiciones transexcluyentes que no nos reconocen ni la agencia para escoger cómo vivir nuestras vidas y mucho menos la agencia para ser sujetos productores de una reflexión teórica, política y práctica cuyo fin es articularnos en luchas colectivas.

Desde los transfeminismos, por ejemplo, se ha señalado que la experiencia trans falsea toda acusación de restaurar la heterosexualidad compulsiva pues hay numerosísimos ejemplos de hombres trans gays y mujeres trans lesbianas. Incluso aquellas personas trans que se afirman heterosexuales suelen construir una heterosexualidad que no es falocéntrica ni complementarista pues se ha resignificado al cuerpo mismo y a lo que es ser hombre o mujer.

Sobre esto mismo cabe añadir que es falso que las mujeres trans lesbianas, o mujeres trans en general, sea acosadoras o violentadoras sexuales; este pánico moral, creado e impulsado por la derecha más rancia, ha sido tristemente retomado por estos feminismos que, como se ha documentado en Estados Unidos, Inglaterra y México, no ha dudado de hacer alianzas con los movimientos antiderechos con tal de limitar los avances del colectivo trans.

La realidad de la inmensa mayoría de las mujeres trans no es la de ser depredadoras, sino la de enfrentar la continua posibilidad de ser expulsadas de un sanitario sólo por el hecho de ir porque el cuerpo lo demanda. Es más, la inmensa mayoría de mujeres trans viven una objetificación sexual aumentada porque los estigmas asociados a lo trans deshumanizan a estas mujeres y llevan a que sean abordadas como si fueran meros objetos sexuales y ello ocurre con muchísima frecuencia.

Tristemente, pánicos morales de este tipo los hemos encontrado antes como cuando se temía que la presencia de las propias mujeres lesbianas pusie-

ra en riesgo a las mujeres heterosexuales en esos mismos espacios exclusivos de mujeres. Tanto en ese caso como en el actual, lo que observamos son pánicos morales que construyen a una identidad sexual como inherentemente depredadora y violenta. Estos pánicos morales movilizan imaginarios sociales perniciosos y amplifican y sensacionalizan casos sumamente infrecuentes de formas muy parecidas a la ya falseada noticia que dio la vuelta al mundo de un niño asesinado por sus madres porque no quería ponerse ropa de niña; esa noticia, por ejemplo, moviliza imaginarios lesbofóbicos y cisgeneristas que causan rechazo a las poblaciones LGBTIQ+. Así, haríamos bien desde los diversos feminismos de no cultivar este tipo de discursos.

Por otro lado, nadie en los transfeminismos niega la necesidad de abolir los roles de género puestos éstos limitan tanto a las personas cis como a las trans e impiden, por ejemplo, que tengamos científicas trans en las proporciones que corresponderían al tamaño de población de un país como México. Con respecto a la noción de identidad de género, es históricamente falso que ésta implique la reificación de los roles y que sea ininteligible y sin sustento empírico. Sobre esto último, por ejemplo, el buscador académico ScienceDirect regresa 7,477 resultados acerca de la etiología de la identidad de género y, en una búsqueda similar, Google Scholar nos revuelve 99,000 resultados.

Como ha explicado la historiadora Jeanne Meyerowitz, el término “identidad de género”, originalmente denominado “sexo psicológico”, fue acu-

ñado porque la autocomprensión de las personas como hombres o mujeres no pudo nunca reducirse ni explicarse causalmente como la consecuencia de una morfología o una fisiología concretas ancladas en las gónadas, las hormonas o los caracteres sexuales primarios y secundarios. Pero, cabe hacer notar que, así como fracasaron los determinismos biológicos, así también fracasaron los determinismos sociológicos pues se mostró que crecer bajo ciertos roles no implica que se adquiere una identidad específica. Más todavía, es falso que las personas trans construyan su identidad al acomodar su expresión de género a la hegemónica; es verdad que el discurso médico ha exigido y continúa exigiendo esto, pero ha sido, en primer lugar, el activismo trans el que ha rechazado esta normativa. Hoy por hoy vemos mujeres trans con toda expresión de género posible y lo mismo podemos decir de los hombres trans y de las personas no binarias.

Finalmente, la supuesta falta de inteligibilidad de la identidad de género emana de un afán por ignorar nuestras voces y la propia historia del feminismo. Desde la metafísica de género, por ejemplo, se ha sostenido que categorías como “hombre” y “mujer” remiten de manera ambigua a cuerpos, identidades y subjetividades. Empero, la inmensa mayoría de normas sociales asociadas a éstas permiten pensar que dichas categorías son ontologías/posiciones sociales estructuradas por la diferencia sexual como imaginario —es decir, no como hecho anatómico, sino como posición simbólica—; estas ontologías/posiciones estructuran cómo nos ima-

ginamos, cómo actuamos ante nuestro cuerpo y otros cuerpos, cómo nos desplazamos y habitamos el mundo, cómo deseamos. De ello, no se traduce, como ya he dicho, que esos imaginarios sean siempre reaccionarios y conservadores porque cada niña, cada niño, cada niñe, crece en un contexto diferente donde lo que es ser hombre o mujer cobra un sentido diferente; las identificaciones son así siempre contextuales y contingentes.

Para ilustrar esto imaginemos lo que ocurre cuando alguien, por ejemplo, hace un ejercicio de soñarse dentro de veinte años. Esa persona no se imagina descorporeizada, sino que se fantasea teniendo cierto cuerpo y cierta forma de habitarlo/se. Ahí se expresa la identidad de cada quien como un horizonte a alcanzar que a la vez estructura cómo vivimos el presente y entendemos el pasado. Y ese ejercicio de pensarse y representarse lo hace todo ser humano y siempre que lo hace pone en evidencia cómo todo ser humano se comprende a sí mismo en formas que no se colapsan en biologicismos.

En cualquier caso, había dicho que más que exponer los argumentos que cruzan este debate, quizás hay que entender los cimientos que han hecho que tome prominencia. Y aquí es donde sospecho que las violencias son un factor explicativo clave. Dice Martha Nussbaum que nuestro círculo de preocupación moral, nuestro círculo eudaimonístico, se contrae en situaciones de escasez o violencia. Mucho me temo que las violencias misóginas que vive América Latina estén llevando a construir un sujeto político del feminismo con demarcaciones

vigiladas con la esperanza de que esto permita tanto mayor cohesión entre “las mujeres” como una clara demarcación de quienes son presuntos beneficiarios del patriarcado y, quizás, por eso mismo, sus mayores —aunque no exclusivos— impulsores.

En un contexto en el cual la ciencia es hegemónica y provee de los grandes relatos de auto-comprensión del sujeto no sorprendería que se le emplee para ejecutar la demarcación ya señalada. En antropología existe incluso un término, “biociudadanías”, que pretende nombrar cómo hoy la biología estructura no sólo nuestra auto-comprensión, sino nuestra pertenencia a diferentes grupos sociales, incluidos grupos “raciales” (sic) y grupos como los que las categorías sexo-genéricas buscan nombrar. Quizás de allí viene también ese deseo de encontrarle bases biológicas a toda identidad sexual, como si así se reivindicara la genuina y verdadera pertenencia a un grupo. Ello oculta, desde luego, su producción histórico y social y en ello incurren tanto los activismos LGBTIQ+ que insisten en que la biología nos legitimará como las feministas “críticas de género” que esperan encontrar allí un criterio de demarcación.

Añado a este esbozo de explicación que uno de los efectos tanto de las violencias como del propio discurso sobre la contingencia radical de la identidad es que ambos exhiben la fragilidad de nuestra auto-comprensión. La violencia lo hace al volver amenazante al otro, al convertir su alteridad en motivo de sospecha. Corroe así la posibilidad de tender puentes. Por su parte, reconocer la contingencia de

la identidad revela lo frágil de nuestro ser. Esta fragilidad, como puede derivarse de una reinterpretación feminista de los trabajos de Raymond Ruyer, surge del hecho de comprender que somos el resultado de una contingencia encarnada en nuestra historia de vida. Si hubiésemos seguido otro trayecto —nacer en otra época, en otra ciudad, tener otras amistades, vivir otras experiencias— quizás seríamos radicalmente otros. Reconocer que podríamos haber tenido otra identidad no es una banalidad, es profundamente inquietante.

Esa posibilidad, en un contexto de violencias, puede sentirse también como violencia. Puede verse como amenaza. Quizás, es por esta conjunción de factores el que vemos avanzar a este encontronazo. Y quizás, para superarlo necesitamos de afectos radicales que construyan puentes —como lo sugiere la apuesta política de Lía la novia sirena—; quizás también es necesario recordar, como dice el giro decolonial inspirándose en la crítica levinasiana a Heidegger, que la búsqueda de autenticidad ontológica puede ser totalitaria e indiferente a la diferencia.

Quizás, retomando la idea de multitud y sus recuperaciones en Deleuze y Negri, sea necesario transformarnos como sujetos y reconocer la alteridad irrepitable de cada quien. Terminar de asimilar las consecuencias de esa frase que clama que “nadie sabe lo que puede un cuerpo” porque sus posibilidades exceden al ordenamiento del organismo. Asimilar la novedad ontológica del otro en una noción de multitud que esté genuinamente orgullosa de su diferencia. Salir a festejar esto en una marcha multitudinaria sí que será motivo de orgullo.

MARZO DE 2021. LO QUE LA VISIBILIDAD NOS
QUEDÓ A DEBER.
CON MOTIVO DEL 31M. DÍA INTERNACIONAL DE LA
VISIBILIDAD TRANS.⁵

En 2014 se decía que estábamos llegando a un punto de quiebre en la historia reciente de la lucha de las personas trans por alcanzar mayor visibilidad y justicia. Gracias a figuras como Laverne Cox y Caitlyn Jenner se llegó a decir que finalmente las personas trans comenzaríamos a ser reconocidas como seres humanos con vidas completas que no podían reducirse al prejuicio y al lugar común de asumir que somos y seremos siempre seres abyectos. El pico de visibilidad que se anunciaba en cierto sentido se cumplió pues hemos visto llegar series como *Sense8*, *The OA*, *Star Trek Discovery*, *Pose* y *La Veneno* que le han dado muchísima plataforma a una enorme cantidad de actorxs trans. Hoy podemos incluso mencionar más de diez nombres de hombres, mujeres y personas no binarias, todxs trans, que son conocidos en el espectáculo. Pienso, por ejemplo, en Blu del Barrio, Ian Alenxander, MJ Rodriguez, Indya Moore, Lana y Lilly Wachowski, Jamie Clayton, Valeria Vegas, Lola Rodríguez y, por supuesto, Elliot Page. Incluso fuera del ámbito del espectáculo podemos pensar en personas trans como Torrey Peters y Camila Sosa que han sido muy celebradas gracias a sus respectivas novelas *Detransition*, *Baby* y *Las Malas*.

⁵Este ensayo fue publicado originalmente en marzo de 2021 por Revista Común.

Sin embargo, la promesa de mayor equidad y menor violencia parece no haberse sustanciado a pesar de que la visibilidad trans en este 2021 es sin duda mayor que hace siete años. En nuestro país, por ejemplo, los crímenes de odio no se han detenido y, según los datos más recientes que ha publicado *Letra S*, 2019 fue un año más violento que todos los anteriores en lo que respecta a este tema. Algo parecido se observa si sólo atendemos al tópico de los transfeminicidios. La exclusión laboral, la discriminación y la pauperización de gran parte del colectivo trans tampoco parecen haber retrocedido. De hecho, la afirmación de estudiosas como Donna Haraway y Anna Tsing de que la clase social no sólo se construye a través de procesos económicos, sino también por medio de dinámicas sociales de estigmatización y marginalización parece más válida que nunca; de allí el que estas autoras defiendan la necesidad de combinar al análisis marxista de la explotación capitalista con teorías feministas e incluso *queer* para entender las imbricaciones entre capitalismo y cis-hetero-patriarcado. Quizás a estas alturas señalar lo anterior parece una obviedad, pero aun así hay que repetirlo porque es todavía común que se minimicen los efectos de la transfobia como si fueran meras opiniones inocuas. Pensemos, de este modo, en que la discriminación no sólo mata, sino que literalmente le da forma a las clases sociales al ir pauperizando a ciertas poblaciones que son sistemáticamente excluidas de los mercados laborales que gozan de mejores prestaciones y salarios.

La mayor visibilidad de las personas trans tristemente no ha desmontado esto. Prácticamente dos de cada tres personas trans que emprenden una transición social pierden su trabajo y, en muchas ocasiones, no recuperan nunca el nivel adquisitivo que tenían previamente. Ello puede deberse a que no logran modificar sus documentos, incluidos títulos universitarios, o simplemente al hecho de que las compañías no desean emplear a personas trans por el estigma social que pesa sobre nosotros. La visibilidad no se tradujo así en la ciudadanía de las personas trans, si se me permite ese neologismo. Lo que se creó fue un género de producciones culturales que nos invitan a suponer que somos una sociedad más incluyente de lo que en verdad somos. Se creó también un mercado que quizás está dirigido a las pocas personas trans de clases medias que hay pero que, en gran medida, sigue pensado para un público cisgénero que quiere ver convalidadas sus ideas progresistas a través de producciones culturales que no necesariamente mejoran la calidad de vida del grueso del colectivo trans.

Con esto no quiero expresar una suerte de fatalismo que niegue que hemos tenido avances importantes. En México, por ejemplo, en el periodo que comprende de 2012 a la actualidad doce estados han promulgado leyes que permiten a las personas trans el modificar sus documentos para que se adecuen con sus identidades elegidas. Esto es claramente un paso importante. Lo es también el que el INE haya expedido una reglamentación que hace necesario el incluir personas LGBT en las listas de

candidatos de todos los partidos políticos del país. Y, sin duda, el avance histórico que se dio en Jalisco y que ha hecho posible que los menores de edad trans puedan corregir sus documentos sin ser patologizados o medicalizados es algo que debemos celebrar.

Empero, la mayor visibilidad parece haberse quedado corta en su promesa de traernos justicia y equidad. De hecho, esa visibilidad ha dado lugar a una ola mundial de transfobia que amenaza con desmontar las conquistas en el ámbito legislativo y que se ha traducido en un incremento en las violencias en diversos espacios de entre los que sobresalen las redes sociales. A diferencia de la transfobia de hace una década, esta nueva modalidad no sólo es militante en su convicción de que sus acciones y sus discursos son legítimos y están justificados, sino que también los concibe como necesarios para detener el avance de un colectivo que, aunque minoritario, es percibido como amenazante. Convergen en esta nueva ola las viejas voces reaccionarias que aludían a la religión, la familia y lo natural con toda una nueva generación de actores políticos con discursos seculares y que se hacen eco del lenguaje de los derechos humanos y, en ocasiones, de una pretendida científicidad y objetividad que está construida sobre el borramiento de los estudios de ciencia y género del último medio siglo.

La pregunta, por tanto, es qué falló. ¿Por qué la visibilidad trans no sólo no trajo mayor equidad y justicia, sino que parece haber alimentado una nueva marejada de estigma, prejuicio y violencia? Habrá quienes digan que no ha fallado nada, que even-

tualmente alcanzaremos nuestro objetivo y que lo que vemos son simplemente las resistencias de una sociedad transfóbica que se resiste a dejar ir uno más de sus prejuicios. El problema con este planteamiento optimista es que hoy hay personas que comparten posturas transfóbicas cuando hace tan sólo cinco años se consideraban a sí mismas como aliadas. La visibilidad, en cierto sentido, mostró que muchas personas supuestamente aliadas simplemente no pensaban en nosotros más que como un sujeto de asistencia y no como un sujeto político que eventualmente exigiría transformaciones importantes en todos los ámbitos.

Habrán también quienes acepten que, en efecto, se han movilizado nuevos prejuicios y pánicos morales, pero sin que esto les preocupe. No son pocas las personas que se entregan a un liberalismo ingenuo que afirma que simplemente estamos a la mitad de un debate social, una deliberación pública, que eventualmente dará lugar a que los mejores argumentos prevalezcan y, con éstos, prevalezcan también la razón y la justicia. Estas voces, también optimistas, nos aconsejan el no “ofendernos” por la ola de transfobia y el no “bloquear la sana deliberación pública” porque ello simplemente retrasa el triunfo de la razón. Aquí podríamos decirles a estas buenas personas que se les ha pasado de noche buena parte de la filosofía política pero no ahondaremos más en este punto, al menos no en este ensayo. Lo que sí quiero señalar es que tampoco parece ser el caso de que estemos en tal proceso de deliberación pública. Al contrario, parece que ésta ha fra-

casado y estamos ante un claro colapso comunicacional en el cual la información y los argumentos parecen poco eficaces.

Esta posibilidad no es cosa nueva. Ya lo advertían las propias epistemologías feministas. Pienso, por ejemplo, en el trabajo de la filósofa Miriam Solomon cuando justo le criticaba a otras feministas su optimismo irredento en torno a la deliberación. Solomon hacía ver que no es infrecuente que el diálogo y la deliberación fracasen y den lugar a un pensamiento grupal que no admite disidencias ni disensiones. Cuando esto ocurre, el intercambio racional entre posiciones encontradas se vuelve inviable porque ciertas dinámicas grupales fomentan el conformismo ante la opinión mayoritaria, la vigilancia de toda duda o disensión y el silenciamiento de posibles contraargumentos. Lo que esta epistemóloga buscaba hacer ver es que el diálogo no se da en automático y que las posibilidades de que éste degenera en un colapso comunicacional no deben menospreciarse. Cuando esto ocurre los intercambios no son ya de corte argumentativo, sino que operan de modos agonísticos, fomentando así dinámicas violentas.

Tristemente, el encierro a causa de la COVID-19 nos ha llevado a una situación que fomenta en gran medida el pensamiento grupal y que ha intensificado dinámicas que ya estaban antes de la pandemia pero que se han potenciado con la reclusión. Estamos en un encierro que reduce nuestra exposición a los otros y sus opiniones y experiencias. Las redes sociales, por su parte, poseen algoritmos

que fomentan el pensamiento grupal al invitarnos a conectar con personas que piensan como nosotros y al ofrecernos puntos de vista que suelen reforzar nuestras propias creencias. De allí que muchas personas no crean que las redes sociales y el internet son el ejemplo más masivo e interesante de una esfera pública que hará posible la deliberación con una escala nunca vista; para estas voces escépticas lo que vemos es un retorno a un tribalismo en el cual colapsa la comunicación y se da lugar a una serie de dinámicas antagónicas entre grupos que no atienden a las interpelaciones argumentadas que reciben. Se refuerzan en estas lógicas dinámicas colectivas que revisten a los otros de afectos que los dibujan como una alteridad amenazante o despreciable. Esto último de hecho explica el porqué es tan complicado combatir el prejuicio y la discriminación. Quienes creen que éstos resultan de la mera ignorancia, del hecho de no saber lo suficiente sobre un tema, sobreestiman la capacidad que tiene la información para desmontar un prejuicio atravesado por afectos y, a un mismo tiempo, subestiman la resiliencia y complejidad de la ignorancia. Esta última no es meramente un no-saber, una ausencia de conocimiento, sino que implica en muchos casos sesgos sistemáticos que pueden o no ser impulsados por ciertos actores concretos pero que, en cualquier caso, socavan la posibilidad de atender a la voz del otro porque su misma alteridad ha sido ya convertida en amenaza. Señalo, de paso, que hay ocasiones donde se movilizan pánicos morales aun sabiendo que no tienen sustento alguno, pero buscando fomentar las dinámicas oposicionales entre grupos.

Esta última situación es verdaderamente preocupante. Nace de una incapacidad para imaginar las complejidades de otro ser humano. Para ilustrar a qué me refiero quiero simplemente contar una anécdota. Hace ya varios años un profesor nos hizo una pregunta que parecía simple pero era más engañosa de lo que anticipamos. Nos preguntó que quién piensa de forma más abstracta, si “el filósofo o el hombre de la calle”. Prácticamente todo el mundo respondió que el filósofo piensa de forma más abstracta. Tras hacer esta pregunta, aquel profesor nos contó que de hecho Hegel mismo se había cuestionado esto en un breve ensayo. Y que su respuesta era, contra-intuitivamente, que “el hombre de la calle” es quien piensa en abstracto. Las razones que daba para afirmar eso son interesantes pues Hegel ponía un ejemplo con un hombre acusado de robar y, si la memoria no me falla, lo que había robado era pan. Según este filósofo para “el hombre de la calle” aquel hombre era solamente un ladrón y ya; su pensamiento era abstracto precisamente porque abstraía todas las otras facetas de la vida de aquel ser humano. La alteridad del otro terminaba colapsada en un mero hecho que lo definía por completo: era un ladrón y ya. Empero, un buen filósofo tenía que ser capaz de reconocer tal proceso de abstracción y de tomar conciencia de la peligrosidad de ignorar que aquel hombre era muchas cosas más y no meramente un ladrón. Era un hombre, quizás tenía hambre, quizás era pobre y estaba en necesidad. En esa clase aquel profesor me dio una de las grandes lecciones de la vida: unidimensionalizar al otro es

peligroso y la labor de la filosofía consiste en vigilar los costos de nuestras abstracciones.

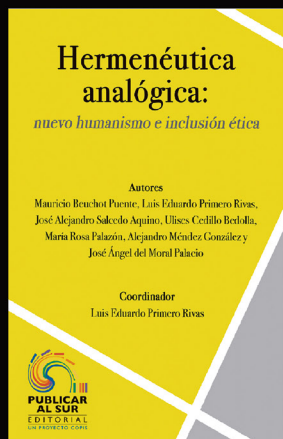
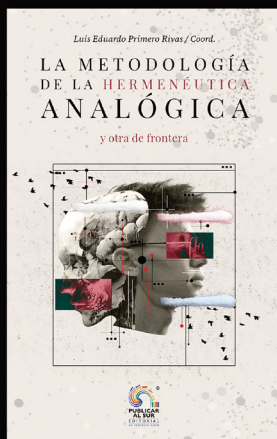
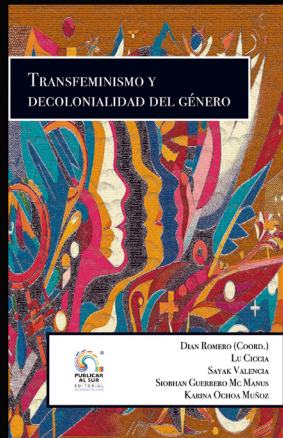
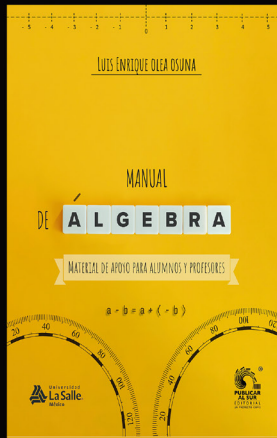
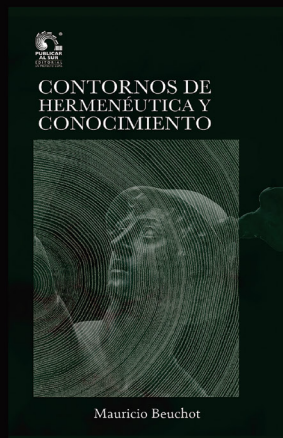
Todo esto viene al caso porque la mayor visibilidad de lo trans no ha sido capaz de detener la unidimensionalización de lo trans y esto, a su vez, nos ha llevado a desconfiar de las personas cis por medio de dinámicas que podríamos plasmar con el hashtag #NotAllCis. La transfobia del presente se alimenta de esto porque nos resta humanidad y nos reduce a un grupo de personas a las que se juzga trastornadas y amenazantes. Se alimenta así una crisis de la relación misma entre diversas alteridades. Tristemente, el diálogo es imposible cuando esto pasa porque una alteridad demonizada no permite la interpelación. Porque la visibilidad de una alteridad demonizada lo que fomenta es la sensación de amenaza y desata con ello pánicos morales que refuerzan a través de un círculo vicioso la demonización misma del otro.

Es deprimente tener que decir esto, pero no nos ayuda el entorno en el cual habitamos. Valga otra historia. Hace unos meses un buen amigo me contó que había perdido un trabajo que disfrutaba mucho porque sus colaboradores expresaban opiniones transmisóginas de manera recurrente; cuando él señaló esto termino acusado de violento e intolerante. Por supuesto que él mismo se sintió violentado y presa de un ambiente intolerante. Al final perdió el trabajo. Cuento esta anécdota porque allí la deliberación y la visibilidad fracasaron. Y eso pasó en gran medida porque el grueso de colaboradores había caído en un pensamiento grupal que no

recibe bien la interpelación. La situación se complicó porque de ambos lados se habían erigido *identidades heridas* en las cuales el dolor y el sufrimiento operan como elementos constitutivos de quién se es. La herida se vuelve la marca de quiénes somos y de quiénes seremos y se vuelve también una brújula de cómo entender el mundo. No minimizo desde luego las experiencias que nos llevan a habitarlos desde identidades heridas; al contrario, entiendo perfectamente el dolor que causa la transfobia, la misoginia y otras formas de marginalización. Desafortunadamente, como en toda abstracción, una identidad herida acarrea costos. Puede llevarnos a organizarnos y denunciar y exigir justicia, pero también puede arrinconarnos en una forma de comprender el mundo donde la interpelación se lee necesariamente como un nuevo intento de lastimarnos. Se echa a andar un proceso donde los otros son amenazas, donde no cabe la duda, el disenso ni la reflexión acerca de si estamos desatendiendo la humanidad de lxs otrxs.

Para concluir este ensayo quiero únicamente decir que la visibilidad misma puede propagar narrativas que nos colocan en una identidad herida. Eso puede servir para exigir justicia y reparación. Para exigir un mejor mundo. Pero también puede entramparnos en procesos que paradójicamente socavan la realización de lo que se exige.

Otros títulos de Publicar al Sur



Este libro reúne una colección de ensayos escritos entre 2014 y 2025. No son textos concebidos como parte de un plan editorial o teórico previamente trazado, sino como intervenciones que surgieron al calor de coyunturas concretas: movilizaciones sociales, debates públicos, avances legislativos, retrocesos institucionales, ataques sistemáticos. Coyunturas que, de una u otra manera, han involucrado a las personas trans, al transfeminismo, a los cuerpos e identidades disidentes, y que, en muchos casos, exigieron una toma de posición clara frente a discursos de odio, violencias estructurales o negligencias institucionales.

Hay, por tanto, un hilo que une a estos textos: la necesidad de intervenir políticamente desde el pensamiento. Intervenir no para clausurar el debate, sino para nombrar, visibilizar, interrumpir y resistir. Desde el principio, estos ensayos buscaron articular una crítica transfeminista atenta a lo que ocurría en México, en América Latina y en otros contextos del mundo hispanohablante. Pero también son textos atravesados por algo más íntimo: mi propia experiencia de tránsito.



ISBN: 978-607-26897-5-6



9 786072 689756