

**Diversidades:  
interseccionalidad,  
cuerpos y territorios**



*Lucía Rapbael de la Madrid  
Adriana Segovia Urbano*

Coordinadoras



DIVERSIDADES:  
INTERSECCIONALIDAD, CUERPOS Y TERRITORIOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS  
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 329

---

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero  
*Secretario técnico*

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho  
*Jefa del Departamento de Publicaciones*

Ricardo Hernández Montes de Oca  
*Cuidado de la edición y formación en computadora*

Carlos Martín Aguilera Ortiz  
*Diseño y elaboración de portada*

# DIVERSIDADES: INTERSECCIONALIDAD, CUERPOS Y TERRITORIOS

LUCÍA RAPHAEL DE LA MADRID  
ADRIANA SEGOVIA URBANO  
*Coordinadoras*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS  
México, 2018

El proyecto 295854 “Laboratorio Nacional Diversidades”, aprobado en la Convocatoria 2017, es parte del Programa de Apoyos Complementarios para el Establecimiento y Consolidación de Laboratorios Nacionales Conacyt. Su sede es el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, y tiene como institución asociada a la Universidad de Colima.



Primera edición: 27 de diciembre de 2018

DR © 2018. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n  
Ciudad de la Investigación en Humanidades  
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-1102-0

## CONTENIDO

Presentación . . . . .	IX
Lucía RAPHAEL DE LA MADRID	
Adriana SEGOVIA URBANO	

### CONCEPTOS

Diversidades . . . . .	3
Ana María MARTÍNEZ DE LA ESCALERA	

Antropología feminista, diversidad cultural y sexualidades: sobre la necesidad de nuevos diálogos teóricos y políticos	15
Martha Patricia CASTAÑEDA SALGADO	

Laicidad y diversidad familiar. Un diálogo entre lo social y lo jurídico. . . . .	31
Pauline CAPDEVIELLE	
Mariana MOLINA FUENTES	

### VIOLENCIA, EJE TRANSVERSAL DE LAS DIVERSIDADES

Transfeminicidio . . . . .	65
Siobhan GUERRERO	
Leah MUÑOZ	

Nuestros cuerpos diferentes son nuestros territorios. Un mapa experiencial de Ciudad de México . . . . .	91
Emanuela BORZACCHIELLO	
Celia GUERRERO	

CUERPOS Y MIGRACIÓN, CONSTRUCCIONES  
Y SIGNIFICACIONES DE LA ALTERIDAD

Políticas del tacto. Movilizaciones migrantes y aporías del  
cuerpo . . . . . 101

Rodrigo PARRINI ROSES

La “discapacidad” como producción social en el neoliberalismo. Apuntes para la intervención crítica . . . . . 121

Berenice PÉREZ RAMÍREZ

INTERVENCIONES ARTÍSTICAS Y SOCIALES

“UNAM DIVERSX” del Laboratorio Nacional Diversidades, por una Universidad sin condición. . . . . 141

Lucía RAPHAEL DE LA MADRID

Percepción de jóvenes universitarios sobre la diversidad: intervención cultural “UNAM DIVERSX” . . . . . 173

Julia del Carmen CHÁVEZ CARAPIA

## PRESENTACIÓN

¿Y por qué no inventar otra cosa,  
otro cuerpo?  
¿otra historia? ¿otra interpreta-  
ción distinta?  
(Et pourquoi ne pas inventer au-  
tre chose, un autre corps ?  
une autre histoire? une autre in-  
terprétation?)

J. DERRIDA, *Prégnances*

Este libro es producto de un convenio de colaboración entre el Laboratorio Nacional Diversidades (LND) y la Escuela Nacional de Trabajo Social (ENTS) de la UNAM. El LND, en sus dos años de existencia, ha tenido como uno de sus objetivos realizar análisis teóricos que permitan seguir reflexionando sobre las diversidades y la manera en que podemos continuar visibilizándolas para hacerlas parte del imaginario social y ser reconocidas plenamente en sus derechos.

Por eso es importante haber conjuntado aquí estos conceptos centrales para entender, conceptualizar y seguir problematizando los temas de las diversidades, en especial, para seguir trabajando en evitar su continua discriminación y exclusión. De ahí que el LND, con este libro, se sume a los esfuerzos académicos y políticos que desde la laicidad, las epistemologías feministas, las perspectivas de género y de derechos humanos, construyan un enfoque de diversidades que permitan maneras diferentes de percibir a un mundo más allá de una visión dominante, homogeneizada, hegemónica y patriarcal.



Para construir esta perspectiva de diversidades invitamos a académicas y académicos que comparten esta apuesta y creemos que el libro en su conjunto logra este objetivo. Los textos resultaron ser conmovedora, valiente e inteligentemente propositivos, lo que también es exitoso en cuanto a los objetivos de este LND que aspira a que la teoría vaya más allá de los espacios académicos y construya espacios, formas, voluntades, imaginarios y acciones dirigidas a tener un mundo aceptable, si no es que feliz y respetuoso, de todas y todos los seres humanos y sintientes.

En cuanto a la colaboración con la ENTS, ha sido una gran aliada al compartir nuestra visión, especialmente por el trabajo de intervención que la disciplina y la Escuela representan y que es de nuestro mayor interés. Este nexo queda reflejado no sólo en los trabajos de las dos académicas de la Escuela, Julia Chávez y Berenice Pérez, sino además en el análisis teórico del capítulo de Lucía Raphael, a partir de dos trabajos de intervención, el artístico de Lorena Wolffer y el del impacto de esta intervención en el público que la apreció. Asimismo, el artículo de Siobhan Guerrero y Leah Muñoz destaca la importancia del trabajo social sobre lo que tendría que hacer esta profesión en el campo de la diversidad y no discriminación, a partir de la multiplicidad de sus posibilidades de intervención.

El primer bloque de los textos tiene un carácter más conceptual. El primero, de Ana María Martínez de la Escalera, define con precisión y amplitud el concepto mismo de diversidades. La autora explica cómo la diversidad es una condición de la existencia humana a la vez que un principio universal, un problema teórico y también social y político, que queda enunciado desde el pensamiento crítico feminista. La diversidad se materializa mediante tecnologías que tienden a despolitizar los escenarios de la exclusión, por ejemplo, cuando se postula como natural la diversidad a través de términos como multiculturalidad, porque borra su dependencia de relaciones de poder, o cuando el tratamiento de los diversos y las diversas se realiza por medios asistencialistas que no detienen la reproducción de la dominación, porque

parten de un entendido acrítico de que estos medios están fuera del dispositivo que produce a las y los diversos. Martínez de la Escalera subraya la importancia de no despolitizar a la diversidad, asegura, sin embargo, que como fuerza de invención es universal, se la puede acallar o matar mediante el ejercicio del poder, pero seguirá teniendo lugar. Asimismo, concluye el valor del concepto que implica otros valores y conceptos de su interés, en la medida que el pensamiento divergente, enriquecido por la diferencia, la alteridad y la diversidad, se nutre de un saber que no conviene olvidar: el compartir, la colaboración, la cooperación, inscritos en la historia evolutiva de la especie humana son aquello a lo que recurrimos ante los peligros de la individualización de la vida.

El artículo de Martha Patricia Castañeda Salgado se adentra en el concepto de sexualidad entendido desde la antropología feminista. Es un análisis en contexto, desde la perspectiva de la diversidad cultural. Recupera la afirmación del feminismo radical respecto a que la sexualidad es una relación política en la que se ponen en juego distintos poderes de dominio. El ensayo se centra en los procesos contemporáneos en los que la autoafirmación de sujetos particulares a partir de su condición sexo-genérica guarda una relación dialéctica/dialógica con la generación de conocimientos desde una perspectiva amplia de la diversidad sexual. Estudiar la sexualidad como parte de los conceptos de las diversidades resulta vital no sólo porque está en la base de la conformación social y sus implicaciones van más allá del matrimonio, sino debido a sus íntimas conexiones con el poder, la política y la violencia, por un lado, así como con la vindicación de derechos, por otro. Castañeda Salgado brinda una serie de ejemplos de estas hipótesis en casos de nuestro país, en el que las mujeres que recorren un amplio abanico entre la represión, el uso del cuerpo para otros, la vindicación del placer y el disfrute de libertades sexuales. Asimismo, demuestra cómo es vital el enfoque de la antropología feminista porque evidencia sesgos heterosexuales, heteronormativos, racistas y clasistas de muchas de investigacio-

nes; mientras que para conocer estas formas contemporáneas de “otredad” y “mismidad” se requiere entablar diálogos disciplina-rios y públicos para que el derecho a ser en libertad de cada per-sona, sociedad y cultura sea reconocido en su vastedad, con una perspectiva crítica —no relativista— que permita comprender la complejidad del fenómeno y sus múltiples articulaciones con las desigualdades y las formas de dominación, pero también con las necesidades de construir un mundo habitable para todas y todos, en el que la especialización de género sea, simplemente, un atributo humano.

Pauline Capdevielle y Mariana Molina Fuentes analizan otro concepto central de las diversidades, la laicidad, aterrizado en su relación con la diversidad familiar. La definición de fami-lia, imbuida por nociones tradicionalistas y confesionales, con la que operan las instituciones estatales, no se corresponde con las condiciones empíricas, y por tanto puede perder utilidad para definir, clasificar y comprender las unidades sociales que se au-todefinen como tales. Las nociones tradicionalistas de la familia suelen vincularse con grupos confesionales, que en México son principalmente de raíz cristiana y entre las que destaca el catolicismo. Dichos grupos se refieren a esta particular composición familiar como “familia natural” o “intacta” y en la que la función que se le otorga a la sexualidad es la que satisface la necesidad reproductiva de la especie. Si bien el matrimonio fue rescatado por el derecho como una institución meramente civil, conservó una fuerte dimensión axiológica que se explicaba por su cariz eminentemente religioso, especialmente el carácter heterosexual, monógamo e indisoluble del matrimonio canónico. El avance del divorcio en las legislaciones nacionales, la adopción de figuras jurídicas novedosas a finales de los años noventa para dar protec-ción jurídica a las uniones homoafectivas, y finalmente la exten-sión del matrimonio civil a parejas del mismo sexo han generado fuertes resistencias, especialmente en los países caracterizados históricamente por la presencia marcada de la Iglesia católica en la vida pública.

La naturaleza del Estado laico radica en la separación —o al menos la autonomía efectiva— entre el Estado y las iglesias. Con ello, se busca asegurar la libertad de conciencia y de religión de todos los individuos en condición de igualdad y adoptar normas civiles libres de cualquier sesgo religioso o filosófico particular. Al analizar los tratados supranacionales en materia familiar existe un consenso internacional en torno a la importancia de la familia como núcleo básico de la sociedad y esfera de desarrollo de los seres humanos, sin embargo, en ninguno de los instrumentos mencionado se precisa qué tipo de familia es titular del derecho a la protección estatal, por lo que debe entenderse que dichos textos establecen una protección general para todas las familias, independientemente de cuál sea su composición. En el caso del Código Civil de la Ciudad de México, con base en una interpretación evolutiva del concepto de matrimonio que abandona la concepción basada en la finalidad procreativa del matrimonio, considero que restringir la protección familiar a las parejas formadas por el hombre y la mujer y sus hijos restaba valor a los demás tipos de familia y, por lo tanto, que la Constitución protegía a las familias en su diversidad. La autora concluye que los Estados americanos tienen una responsabilidad especial hacia los colectivos de la diversidad sexo genérica, especialmente la obligación de promover un cambio de cultura, fomentar una mentalidad abierta y un respeto genuino hacia la pluralidad de los seres humanos.

El segundo bloque de artículos habla de la violencia como eje que atraviesa a las diversidades. El primero de ellos, de Siobhan Guerrero y Leah Muñoz, analiza el transfeminicidio como fenómeno que no es simplemente un asesinato, sino que implica un acto profundamente simbólico, ya que arremete contra un cuerpo marcado como transgresor y, por eso mismo, punible. Revelan cifras de asesinatos contra personas trans, que, si bien son útiles como acercamiento, no remiten directamente a los transfeminicidios, pues no desagregan la violencia transfóbica. El transfeminicidio se dirige hacia las mujeres trans y aunque tiene su expresión más cruda en el asesinato, incluye otro tipo de violencias; respon-

de a un sistema cultural, social, político y económico vertebrado por la división binaria excluyente entre los géneros. Encuentra su raíz en el cissexismo, que se refiere a un tipo particular de discriminación por género que se dirige a las personas trans, es un sistema cultural que toma como natural, dado y legítimo al conjunto de cuerpos cisgénero y que colocaría a los cuerpos trans en el espacio de lo imposible e indeseable. Este sistema sería el causante de las violencias dirigidas a personas trans, en general, y a mujeres trans, en particular. Se trata de crímenes de odio, pero no entendido éste sólo en el plano psicológico, sino por causas estructurales, siguiendo la dimensión política de las emociones (Ahmed). Las autoras apuntan cómo los discursos de odio afectarían a los cuerpos trans, a las mujeres trans, mucho antes incluso de que sus cuerpos se vean agredidos. En el transfeminicidio se interseccionan las violencias misóginas (feminicidio) con las violencias que se dirigen hacia el grueso de la población trans o, incluso, LGBTI+. En el primer caso se busca recolocar a la mujer en un papel de sumisión, mientras que, en el segundo, pareciera que se busca eliminar la existencia misma de la feminidad masculina. Hay una incircunscripción del cuerpo, un marcaje de dicho cuerpo como transgresor de la norma, un llamado a castigarlo, una dimensión afectiva que es a la vez política y social. Las propuestas de las autoras para combatir estos crímenes señalan no sólo el diseño de marcos jurídicos, desmontar la violencia estructural requiere también de intervenciones y, en ese sentido, proponen que el trabajo social puede ser un aliado estratégico en dicho acercamiento.

El texto de Emanuela Borzacchiolo y Celia Guerrero hace una relación entre territorio, cuerpo y violencias. Con base en el recuento de los movimientos feministas mexicanos en los ochenta, organizaciones de mujeres de barrios pobres de las urbes, grupos de obreras y empleadas y campesinas que entrelazaron sus luchas gremiales, sociales y políticas, con procesos de reflexión y de lucha por cambiar positivamente las relaciones de género; así como la lucha del feminismo civil integrado por organismos

diversos, las autoras proponen que es a través de la reapropiación de nuestros cuerpos que las mujeres hemos construido poderes y saberes, poniendo en marcha prácticas sociales para reapropiarnos, defender y transformar el territorio que habitamos. Un cuerpo no sólo se tiene, sino que se es. Exponen el ejemplo de Ecatepec, territorio periférico, con la tasa más alta de homicidios de mujeres (femicidios). Aquí se reactivan experiencias creativas de diversos colectivos para nombrar y recordar, para activar el cuerpo y transformar el territorio. Las constelaciones feministas logran generar un efecto prospectivo sobre los temas que abordan: alteran la realidad tal y como la conocemos con base en una propuesta posible, que nos obliga a (re)imaginarnos la realidad. Pero sobre todo logran construir un mapa diferente de los espacios.

El tercer bloque de artículos sigue la línea de los cuerpos. Rodrigo Parrini, por su parte, propone el tacto como un acto y un horizonte políticos. Tocar implica una dinámica compleja y ambigua entre el afecto y la violencia, lo íntimo y lo público, la cercanía y la distancia. El tacto participa en la construcción de la alteridad. Las preguntas sobre tocar y no, quién puede y quién no, agresión o integración, esto es tocabilidad. La intocabilidad estaría relacionada con el sexismo y múltiples formas de rechazo a la diversidad sexual e identidades de género no hegemónicas. De ahí el estudio y ejemplo de temáticas o fenómenos como el carnaval de Tenosique y la comparsa de migrantes organizada en 2016, que participó en ese carnaval, como espacio ritual y festivo. La intención de esta propuesta era visibilizar a los migrantes como cuerpos que no sólo están signados por la pérdida, la pobreza o la exclusión, sino también por la alegría, la articulación colectiva, el baile y la celebración. Los cuerpos pueden ser tocados sin restricciones en ciertos contextos como los festivos, los cuerpos circunscritos (Caldeira) están protegidos por aparatos legales que evitan ser tocados de manera arbitraria. El migrante puede ser tocado de manera impune (violencias), a la vez que es intocable en tanto extraño, indeseable e indocumentado. El carnaval se convierte

así en un espacio de tocabilidad protegida. Parrini reconoce las fronteras delicadas entre el tocar que no termine en violencia y para eso propone una ley del tacto que sea un tocar sin tocar (Derrida). Los cuerpos en su contigüidad y los cuerpos en su exposición, éstas son coordenadas que comprometen las marchas y las comparsas. El tocar como ruta de acercamiento y contacto es un acto fundamentalmente político que permite la formación de comunidades o de vínculos no violentos entre extraños; pero tocar, como irrupción en el cuerpo del otro, como acto inaugural de la violencia, que dispone de los cuerpos y los agrade, implica la disolución de límites fundantes de la dignidad humana y, tal vez, de todo el edificio de los derechos humanos (de ahí que se trate de una aporía).

El capítulo de Berenice Pérez Ramírez define la intervención en trabajo social y las varias nociones que existen al respecto, que implican epistemologías diversas. Plantea que la intervención que se despliegue con personas con “discapacidad”, más que atender una cuestión de identidad o condición, debe atender a nociones sobre el sujeto; más que atender a la condición de “discapacidad” como totalidad o definición del sujeto, debe atender a esa condición en un contexto económico, político, histórico y social. Reflexiona sobre el concepto de discapacidad y la necesidad de que un concepto así visibilice, pero el riesgo de que también excluya. Explica las bases de la intervención crítica y presenta el caso de personas con discapacidad psicosocial que se encuentran en prisión. El sistema penitenciario de la Ciudad de México divide arbitrariamente a las personas con discapacidad, si ésta se manifiesta en el cuerpo, o si se manifiesta en la mente (discapacidad psicosocial). Esta población tiene escasos lazos con el exterior y con la llamada población general y es excluida de muchas actividades como las escolares. La autora argumenta que la expansión del modo de producción en la fase neoliberal, en su lógica de estructuración social, gira en torno a la producción industrial y la valoración del capital, en este contexto, el sujeto con “discapacidad” representa la inestabilidad e incertidumbre y, por

tanto, no garantiza la eficiencia que se busca. Desde esta lógica, se han creado programas de rehabilitación social centrados en el trabajo como mecanismo de integración/inclusión, en coherencia ideológica con el neoliberalismo. Esto finalmente hace que las personas con discapacidad psicosocial en la prisión sean las más excluidas. Por tanto, una intervención crítica implica conocer al sujeto, atender a sus relaciones sociales actuales, reconstruir en diálogo las historias de vida, pero especialmente pensar en las adaptaciones que ese sistema requiere hacer para evitar el mensaje dominante de “forjar su propia vida” sólo a través del trabajo.

El último bloque de textos gira en torno a la intervención artística de Lorena Wolffer: UNAM DIVERSX. El de Lucía Raphael de la Madrid historiza el nacimiento del Laboratorio Nacional Diversidades (LND) como una respuesta de la UNAM a las crecientes discriminaciones en todas sus expresiones, y el embate de grupos extremadamente conservadores que pretenden anular toda diversidad. En 2017, primer año del Laboratorio, éste se enfocó en la diversidad sexo genérica, y una de las actividades más importantes fue la intervención artística y cultural UNAM DIVERSX, compuesta por 108 testimonios de la comunidad de la diversidad sexo genérica de la UNAM, y cuya propuesta original era ser expuesta en Las Islas de Ciudad Universitaria, y que terminó colocándose en el Paseo de las Esculturas. La coordinadora del LND expone un amplio marco teórico y jurídico para entender a las diversidades. Señala que el trabajo por las diversidades no es una elección al azar, es entender la igualdad sustantiva desde una perspectiva otra que fortalece el discurso y las herramientas de la “no discriminación”, así como la revalorización de las múltiples interseccionalidades que atraviesan a las personas, como la única manera en que podemos mantener con vida este espacio llamado mundo, del que somos responsables, con todas las manifestaciones de vida que lo habitan. En los fundamentos teóricos para construir la perspectiva de las diversidades, explica la manera en que se construye el “para-



digma masculino”, lugar privilegiado que justifica la exclusión. Sintetiza asimismo las normativas internacionales y nacionales sobre derechos humanos, que se convierten en el marco de los derechos de las diversidades sexo genéricas. Especifica los detalles en la aplicación de estos principios en la legislación de la Ciudad de México como “isla de libertades” y las particularidades de los instrumentos legales que amparan estos derechos humanos en la UNAM. La autora refiere particularmente el artículo 10 del Acuerdo por el que se Establecen Políticas Institucionales para la Prevención, Atención, Sanción y Erradicación de Casos de Violencia de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México, ya que, si bien contempla una serie de acciones para sensibilizar sobre la igualdad de la perspectiva de género, lo contrasta con la marginación que sufrió la intervención UNAM DIVERSX, porque se contradice con el espíritu del *Acuerdo*. De ahí la principal propuesta de Lucía Raphael de la Madrid para la UNAM: se requiere urgentemente de transversalizar con perspectiva de género todas las políticas y acciones de la Universidad, no sólo los documentos de observancia, ni sólo ciertos proyectos por áreas, escuelas, facultades o institutos, que generan la mayor parte de las veces de manera aislada. Termina proponiendo tomar la apuesta de Jacques Derrida sobre una universidad sin condiciones, justamente en una “profesión de fe” que se plantea, por un lado, la incondicionalidad frente a la verdad como posibilidad de decirlo todo “o guardar silencios, si así se quiere”, también es parte de la verdad, pero con el derecho y la libertad de elegir y poder decirlo. Un lugar de discusión incondicional, para que la Universidad sea realmente, como propone la autora, punta de lanza en la defensa de la pluralidad y la diversidad.

Por último, el artículo de Julia del Carmen Chávez Carapia analiza desde el feminismo y el género la percepción de las y los jóvenes en la UNAM de la intervención UNAM DIVERSX y sus opiniones sobre las diversidades. Julia Chávez expone un marco teórico del estudio en el que señala que al referirnos a las diversidades hoy en día es necesario retomar una visión amplia e inte-

gral de las sociedades y de las personas que conforman el mundo actual. Las personas de la diversidad sexo-genérica rompen con el orden establecido en el ámbito del ejercicio de la sexualidad y en los comportamientos y estereotipos de género que inciden de manera importante en la vida social y cultural. La norma establecida por el orden patriarcal identifica una idea dual de las situaciones de identidad de género, con base en un enfoque lineal de la realidad social, y en ese contexto se asemejan las normas que rigen la feminidad y la masculinidad, dejando de lado otras formas de vivencias que se establecen de antemano como fuera de la norma. En la segunda parte del texto reporta los resultados de los cuestionarios aplicados por alumnas y alumnos de la ENTS al público que presencié la intervención. Los resultados están ampliamente ilustrados en gráficas. Es relevante que más de la mitad de las personas se identifican con las frases de la intervención, especialmente con situaciones de acoso e inseguridad. El 80% considera que la UNAM es un espacio incluyente, sin embargo, la mitad de las mujeres entrevistadas consideran que no lo es. Finalmente, las personas que se identifican con la diversidad sexo genérica constituyeron el 8.8% de las personas entrevistadas.

Lucía RAPHAEL DE LA MADRID  
Adriana SEGOVIA URBANO

# CONCEPTOS

## DIVERSIDADES

Ana María MARTÍNEZ DE LA ESCALERA\*

SUMARIO: I. *Prólogo*. II. *Nota introductoria*. III. *Planteamiento del problema*. IV. *Conclusión posible: diferencia e igualdad, diversidades e igualdad*. V. *Bibliografía*.

### I. PRÓLOGO

Queríamos empezar por distinguarnos, en estas páginas brevísimas, de los usos de sentido y sus efectos de verdad, morales y en general abusivos (explotan la culpa de muchos al tiempo que se capitaliza, en programas asistencialistas, la exclusión, convirtiéndola en ganancia, exención impositiva y fiscal, comercialización de figuras de la discriminación, etcétera) del vocablo diversidades. Además, recordar que las operaciones críticas en este texto se ubican en los trabajos de discusión e intercambio de ideas y experiencias del Laboratorio Nacional Diversidades (LND) con el Seminario Alteridad y Exclusiones. El Laboratorio, aunque joven, tiene ya recorridos varios caminos que no han dejado de interrogar su pertinencia: se comenzó por la diversidad sexo-genérica, después la diversidad funcional y recientemente se propuso la diversidad cultural y la biodiversidad como una encrucijada cuyos campos compartidos de problemas y temas deben ser pensados urgentemente ante el empobrecimiento de la vida social contemporánea producto del capitalismo y sus políticas globalizadoras.

---

\* Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

## II. NOTA INTRODUCTORIA

La diversidad (D) es una condición de la existencia humana a la vez que un principio universal<sup>1</sup> inscrito en la herencia de los vivos. Como cualquier inscripción, la D es autónoma, automática y espectral.<sup>2</sup> No hay en la diversidad ningún rasgo determinista. En el mundo humano, poblado por diversidades culturales y diversificación de cada cultura en el tiempo y en el espacio, la D genética y la cultural-histórica se entrecruzan y modifican permanentemente, de manera aleatoria y contingente, transformando muchas determinaciones biológicas y biologicistas (usos ideológicos espontáneos de la biología).<sup>3</sup>

Para la crítica feminista la D es una cuestión que debemos interrogar frente a los peligros de la exclusión y de la discriminación que, lejos de haber decrecido, parecen en auge en momentos de multiplicación de migraciones que se han vuelto el escena-

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss indicó en su artículo *Raza y cultura* esta marca fundamental de lo humano, esto es, la diversificación, como insuperable, aunque nunca absoluta sino, precisamente, relativa, es decir, inscrita y situada (39-46). Tanto Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* como H. Arendt en *La condición humana* han señalado, cada una dentro de su propio campo problemático, a la diversidad como una marca ontológica.

<sup>2</sup> Jacques Derrida ha planteado en su libro *Espectros de Marx*, llevando el análisis de la fetichización marxista al campo de toda producción (cuestión general de la fetichización), incluyendo la del discurso y el sentido, con el resultado de que la inscripcionalidad implica procesos de idealización, es decir, de desmaterialización que actúan de manera autónoma y automática, produciendo precisamente la *inversión* fetichista que hace del fetiche el amo o sujeto del proceso que, en realidad, es a través del cual él es producido (186). Creemos que la filosofía feminista se enriquecerá si continuamos trabajando esta cuestión marxista-derridiana. El asunto de la *inversión* constitutiva merece páginas aparte de este artículo cuya limitante es el espacio y la brevedad de la postulación. Concordamos con Federici en la necesidad de repensar y reactivar la fuerza crítica del marxismo como antes lo hiciéramos con G. Rubin.

<sup>3</sup> Para esta cuestión conviene revisar la contribución de L. Althusser sobre la ideología espontánea de los científicos.

rio, jamás la causa, de la exacerbación de la violencia globalizada racista.

### III. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

#### 1. *La cuestión*

La D no es el nombre de una campaña altruista: una reducción así es un abuso contra la crítica. La D nombra un *problema*, una cuestión. Un problema teórico y también social y político, enunciado desde el pensamiento crítico feminista.<sup>4</sup> Esto es que intitula o llama de manera económica o exigua, no específica, un conjunto de interrogantes cuyo efecto inmediato (o así lo esperamos) es visibilizar una tecnología de la exclusión<sup>5</sup> que ha conducido en muchos casos al exterminio de las diversas y los diversos y ha intentado borrar la diversificación de las identidades (sexo-genéricas, culturales y los enlaces ecológicos). Se trata de un problema en la medida en que *pone en cuestión*, mediante operaciones críticas, los supuestos que la palabra diversidad introduce en el lenguaje ordinario, y por tanto, en los intercambios discursivos, las discusiones, debates, presentación de demandas y exigencias.<sup>6</sup> Usado coloquialmente, es decir, intervenido hegemónicamente, el vocablo inhibe la crítica al desconocer la invención colectiva de los vocabularios y su parti-

---

<sup>4</sup> Una de cuyas interlocutoras es Silvia Federici y la otra Gayle Rubin. Cada una a su manera reactivando el diálogo con la teoría marxista de la historia.

<sup>5</sup> Las tecnologías han sido ampliamente estudiadas por autoras y autores diversos. Se refiere no a instrumentos sino a saberes, más o menos generalizables y por tanto aplicables, sin menoscabo de aquello a lo que se aplican y a la vez, atentos al carácter contingente de esa aplicación, que modifica precisamente el aspecto técnico. Las tecnologías son heterogéneas, y su carácter unitario depende de circunstancias específicas. Son saberes sin sujeto.

<sup>6</sup> Demandas y exigencias que han sido trabajadas por María del Pilar Pardierna en su investigación *Educarse ciudadanas en los movimientos sociales: las mujeres zapatistas*, México, Plaza y Valdés-Programa de Análisis Político del Discurso e Investigación, 2012.

cipación en la toma de la palabra y la transmisión y conservación, las memorias y los testimonios de los saberes colectivos. Para el pensamiento crítico la D se materializa mediante tecnologías (de relación con una misma y con los otros) que tienden a *despolitizar* los escenarios de la exclusión, invisibilizando cómo es operada y producida, es decir, cómo hace emerger cuerpos y sus relaciones. Las diversas y los diversos son simplemente los distintos en un mundo donde la producción de la dominación es ocultada.

## 2. *El riesgo de la despolitización*

En efecto, se despolitiza el uso de la palabra D (en la enunciación de políticas públicas, en la práctica del asistencialismo) al postular como natural la diversidad y naturalizar a través de términos como *multiculturalidad*, por ejemplo, suponiendo por tanto su no dependencia de relaciones de poder que tejen la globalización económica y política. Se despolitiza también cuando el tratamiento de los diversos y las diversas se realiza por medios asistencialistas que no detienen la reproducción de la dominación y la subalternidad mediante la diversidad. Las iglesias por lo general se han dedicado a cuidar de la diversidad y paliar lo que consideran sus efectos morales, las instituciones estatales y ciertas políticas públicas en el entendido acrítico de que ellos están fuera del dispositivo que produce a las y los diversos y los condena a la exclusión como ganancia del aparato de dominación. Una distancia sin duda ficticia de los que se consideran, a sí mismos, actores sociales en detrimento de las víctimas a las que excluyen cada vez que las condenan al silencio político: primero se *fragilizan* determinados cuerpos individualizándolos, separándolos de las redes que los sostienen y dejándolos indefensos ante las biopolíticas que los reducen a abstracciones de género-sexo, de clase, de etnia, culturales, de lengua, para luego *cuidarlos* y brindarles atención a causa de su individuación o separación del *cuerpo público* político (invención de modalidades colectivas y subjetivas de la solidaridad).

### 3. *Sumando desconocimientos*

Además de despolitizar, reduciendo la diversidad al espacio individual mediante una tecnología disciplinaria (Foucault) orientada hacia la figura del individuo, se confunde intencionalmente, a nivel de los discursos, la cuestión de la dignidad con la posibilidad de entrar al mercado de trabajo, es decir, al mercado de fuerza de trabajo capitalista o a la exigencia de derechos ciudadanos o civiles como el casamiento, práctica ideológica (Althusser). Así se posiciona la dignidad como una posesión o propiedad del individuo aislado (un derecho=una propiedad), y no como una relación identitaria,<sup>7</sup> y se enfrenta a la vez lo individual con lo colectivo en detrimento de la fuerza de invención que habita las relaciones colectivas.<sup>8</sup> La cuestión aquí es que se suprime la experiencia que no tenga que ver con una relación empobrecida entre el sujeto y el objeto, ambos concebidos anteriores lógicamente y temporalmente a la relación misma, y haciendo imposible pensar que esta pareja es el efecto de la relación y no lo que la produce.

---

<sup>7</sup> Elizabeth Roig en la entrada llamada “Diversidad”, del *Diccionario del pensamiento alternativo* editado por Biagini y Roig, comparte esta crítica a la confusión entre lo identitario cultural y lo identitario jurídico. Las luchas de los pueblos y comunidades originarias utilizan la primera acepción, como puede verse en los comunicados zapatistas, el segundo uso de lo identitario es precisamente ajeno a lo colectivo (180-182).

<sup>8</sup> A diferencia de la dignidad que consiste en tratar a los seres humanos individuales como fines en sí mismos y no como medios, la demanda de igualdad de los pueblos originarios insiste en introducir la dignidad de las acciones colectivas como aquellos fines defendibles. La dignidad nos hace responsables de la comunidad y ante ella de las acciones realizadas o por realizar. No se trata de establecer las condiciones de posibilidad para este ejercicio digno sino de reelaborar la responsabilidad como respuesta a la anterioridad ética (y ontológica) del otro. En este sentido, escribe María Luisa Pfeiffer: “La dignidad tiene que ver con el reconocimiento y la honra del otro en lo que el otro exige como condición para seguir viviendo” (178). Es incondicional, es relacional y no un bien sino un ejercicio de responsabilidad. El reclamo de dignidad de los pueblos originarios es el planteamiento de una pregunta y demanda reconocimiento a la colectividad como un fin. Es kantiana y a la vez es mucho más.



Queda cerrada la puerta a las experiencias de colectivización de toma de la palabra para demandar, testimoniar o simplemente para el gozo mutuo y solaz de las vivencias compartidas. La clave es, pues, compartir experiencias.

Por otra parte, el discurso hegemónico de la D conlleva un olvido programático: el del análisis de la operación colonial, es decir, el estudio exhaustivo del ejercicio del poder colonial que estructura, mediante oposiciones antagónicas,<sup>9</sup> el mundo de las relaciones sociales en tanto dominación del otro. La D es siempre un constructo histórico, cultural, lingüístico y de sentido marcado por factores específicos.

#### *4. Historizar la D desde el pensamiento anticolonial*

Necesitamos una historia de esta producción de diversidades ligada sin duda al racismo como ejercicio de poder colonial, en términos de Walter Mignolo y de Aníbal Quijano. Historia donde se posicione el momento global contemporáneo en el que emerge el tema de la diversidad como multiculturalidad, como mercado de las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas y religiosas en menoscabo de la memoria o del deber de memoria que insiste en las relaciones de subalternidad y de dominación que estructuran los intercambios entre los diferentes y reproducen la desigualdad y la exclusión. Escuetamente, las diversas y los diversos se generan identificando y desidentificando su singularidad; es decir, se les identifica en relación con un modelo de normalidad, al que se ha naturalizado al mismo tiempo, resultando lo otro en falta, erróneo, no normal, y después, o más bien mediante otras tecno-

---

<sup>9</sup> No nos referimos a un dualismo sino a una lógica antagónica; cierto pensamiento contemporáneo ha logrado reducir el antagonismo a dualismo, negándose a analizar el hecho de que ciertos dualismos no eurocéntricos no son el producto de las religiones y sus iglesias, y por lo tanto se resolvería el asunto “laicizando” el tratamiento de la diversidad. El problema es la jerarquía de la oposición antagónica y su carácter antagónico mismo, y no su estructura dual, en muchos casos dialógica.

logías de subjetivación se los priva de su carácter situado, determinado por una relación hegemónica entre lenguas (nacional/materna, correctamente habladas/incorrectamente usadas), culturas, clases económicas, subalternidad, etcétera. Desidentificación y desconocimiento porque deja fuera todo aquello que marca la relación jerárquica y autoritaria entre los cuerpos. Privadas de su capacidad de invención de experiencias públicas, colectivas, no jerárquicas, no autoritarias, en resistencia con formas de apropiación capitalistas de los cuerpos. Privadas también de la toma de la palabra,<sup>10</sup> no únicamente en primera persona, y de los saberes conseguidos mediante intercambios horizontales, es decir, modalidades del compartir, y no mediante disciplinas académicas. Los diversos y las diversas *toman la palabra y la calle*, más allá de la ley y los reglamentos, no contra ellos y, por lo tanto, también actúan en espacios no reglamentados, configurando espacios-otros (Foucault), que no refuerzan las violencias, sino que disfrutan la solidaridad. No es la instrumentalidad infraestructural urbana de la calle lo que les interesa: es la calle como relación de todas con todos, y la alegría generada en la coparticipación entre todas y todos.

##### 5. *¿Es la D un fenómeno atravesado por la alteridad?*

Insistiremos, demandaremos que así sea. Esto es, los diversos y las diversas no poseen una identidad cerrada en sí misma, es-

---

<sup>10</sup> ¿Cómo puede un río tomar la palabra, o para el caso, un bosque, un humedal, una selva, una especie sino a través de las maneras en que se relaciona con otros mundos y con otros mundos posibles? Para las acciones de litigio estratégico utilizaremos no la expresión “toma de la palabra” sino singularidad jurídica. Así tomar la palabra o luchar porque el bosque sea sujeto de derechos, o más, que los derechos humanos se abran a los derechos animales fuera de la marca de la propiedad, es una acción; en efecto, no midamos la toma como un resultado satisfactorio (o fallido), sino como un devenir utópico, si se quiere, que realiza la dignidad a través de la organización de las fuerzas colectivas para hacer factible un litigio o una acción política determinada.

estructurada desde el modelo jerárquico-autoritario Yo/otro; están atravesados por la diferencia o *differance* (Derrida) y la alteridad o alteración constitutiva (Martínez de la Escalera y Linding, 2012), la cual corroe cualquier identidad pretendidamente clausurada sobre sí misma, y que inscribe las alteraciones en la historia. Las diversas, las culturas diversas y la biodiversidad nos hablan de micropolíticas de transformaciones, mutaciones, emergencias y muertes, reapariciones y reactivaciones sin diseño lineal ni causal. Las diversas nunca son tan diversas como cuando devienen otras en relación con ellas mismas. Antes que Derrida formulara sus protocolos de lectura que llamaría *differance*, el etnólogo y estructuralista Lévi-Strauss, consultado por un organismo internacional unos años después de la Segunda Guerra Mundial europea acerca del racismo, reactivó un uso alternativo de diversidad al ubicar la diversificación como una operación permanente de la cultura en relación con ella misma, no sólo en relación con la pluralidad de culturas. Esta fuerza mutante de las culturas fue para el etnólogo francés un principio constitutivo del mundo humano. Por otra parte, las diferencias han servido de justificación a formas de dominio de unas culturas sobre otras; esta estructura jerárquica entre culturas es transformable, la diversidad como fuerza de invención es universal, se la puede acallar o matar mediante el ejercicio del poder, pero seguirá teniendo lugar (Lévi-Strauss, 1999).

6. *¿Qué sentido tiene, más allá de la gramática, pluralizar la diversidad? ¿Por qué hablar de diversidades más que de diversidad?*

A diferencia de Lévi-Strauss, pero no en su contra, resulta imprescindible hoy hablar de las diversas y los diversos como modalidades de tratamiento de relaciones con lo humano, con lo no humano y lo no humano en nosotras y nosotros mismos.<sup>11</sup> Estas

---

<sup>11</sup> Sin duda habría que indicar los trabajos de Donna Haraway al respecto. Resulta útil *The Companion Species Manifesto*, de 2003.

diversidades son las que constituyen el devenir de la humanidad que rechaza un pasado que la ata a la violencia soberana sobre los vivientes y el mundo, y en su lugar inventa otras maneras de relación fuera de las biopolíticas existentes. Parece pertinente, a todo esto, defender que el discurso crítico se oriente hacia el carácter singular, específico, situado si se quiere, de las diversidades indómitas.

### 7. *Tareas críticas*

1. No despolitizar la diversidad (como de hecho ha sucedido). Hay diversidades sobre las que se reproduce la acumulación capitalista que desposee y arrebató a través de ciertas tecnologías o biopolíticas, que son en realidad biopoderes en la medida en que sus efectos son hegemónicos. Hay diversidades que son excluidas. Al reintegrarse a lo social, no lo contradicen: se incluyen fácilmente. Pero hay diversidades que, al no pertenecer a ciertos espacios otros que legitiman el poder, ponen en cuestión lo hegemónico. Lo que antes fue la caridad es ahora la preocupación por los diversos. Hay que evitar esta despolitización. Por lo tanto, se trata de mantener la tensionalidad entre la reducción asistencialista de la diversidad y la diversidad como inscripción política.

2. Una deuda del pensamiento crítico: la diferencia (la deuda con Derrida). Hace muchos años se podía leer en páginas derridianas cómo se iba fortaleciendo la formulación de la diferencia (*differance*) como condición de existencia y situación de lo dicho, de lo pensado y sus efectos de sentido, ya no de significación. El sentido en efecto es configurado en el cruce entre políticas del discurso y hegemonías del nombrar y del ser nombrado o nombrada, en el caso de las identidades culturales. Si la significación tiene lugar entre el significante y el significado, y los vincula, la diferencia (*differance*) vive más allá del signo, puebla el mundo de las palabras y los cuerpos sin importarle la figura de la identidad y su principio de no-contradicción simple ( $A=A$ ). Así, los diferentes no responden a las interpelaciones de la significación sino de

la elaboración anónima y colectiva del sentido, de su fuerza para referirse a algo y para intervenir el sentido común e interrogar sus certezas, sus presupuestos y sus efectos sobre los cuerpos. La elaboración colectiva no está reglamentada, o se resiste a dejarse regular, pues su fuerza está en escapar de la norma, cuestionándola, o simplemente, no preocuparse por ella y desplegarse por otros caminos. La diferencia de los diferentes es, entonces, una fuerza y la posibilidad de lo diferente en las experiencias de lo humano, la posibilidad de devenir otro u otra. Sin ella no habrá cambio porque ella es el cambio y la transformación, la realización de lo otro en las experiencias de lo humano.

#### IV. CONCLUSIÓN POSIBLE: DIFERENCIA E IGUALDAD, DIVERSIDADES E IGUALDAD

Además de defender la D discursiva como diferencia de palabras, básico en la conversación o *sermo communis*, para resolver o disolver problemas, la alteridad actuando sobre la cuestión de la diversidad, tiene su lugar en otro orden de cosas. Es básica, aún en una sociedad como la nuestra que hace de la igualdad individual el punto central de la democracia, y por supuesto se equivoca, porque la igualdad a ultranza, sin diferir sus efectos sobre los individuos y sus relaciones de intercambio, sólo niega y oculta la fuerza comunitaria del mundo humano. Es evidente que la negación del nivel comunitario, tanto en su experiencia campesina como urbana, indígena y entre subculturas ciudadanas, es una postura política conservadora peligrosísima que defiende la conservación y desarrollo del capitalismo y sus globalizaciones. Es por ello que el litigio estratégico debe defender las demandas comunitarias pese a que la comunidad no es un sujeto de derechos. Estas estrategias, por darse frente al aparato de Estado nacional, seguirán debatiéndose entre tensionalidades diversas: utilizan los recursos de los derechos humanos para visibilizar la ausencia de justicia social y a la vez demandan de los derechos humanos una consideración

sería de los derechos comunitarios y de otros vivientes sin identidad jurídica como los bosques, los ríos, los desiertos, etcétera. Lo que es un problema cargado de contradicciones es también una opción de cambio, de reactivación de la mirada social hegemónica que rehúsa ver las exclusiones que el aparato de estado y los aparatos ideológicos producen. El pensamiento divergente, enriquecido por la diferencia, la alteridad y la diversidad se nutre de un saber sobre nosotras mismas que no conviene olvidar: el compartir, la colaboración, la cooperación, inscritos en la historia evolutiva de la especie humana son aquello a lo que recurrimos ante los peligros de la individualización de la vida. La cooperación, es decir, el hacer con las otras y otros, es el intercambio a través del cual no sólo se obtiene un objetivo instrumental buscado, es con lo que se obtienen beneficios y también se tienen experiencias de goce mutuo, desde donde ir modificando la relación con los vivientes no humanos. Estas experiencias en devenir son necesarias y al mismo tiempo lo único que tenemos para configurar la justicia.

Hemos analizado en otros ensayos estas experiencias del estar entre-otros y del estar-juntos y del placer simplemente en el acompañamiento. Propusimos, reactivando a Bajtín para el vocabulario estético contemporáneo, el término *carnavalización de los cuerpos* para indicar esas modalidades del disfrute sin objetivo oficial, fuera del goce egoísta, sin otro interés más que el estar juntos compartiendo: experiencia del placer mutuo y de la compañía cuando los espacios públicos son invadidos por la fiesta colectiva, ya sea para demandar, visibilizar, conmemorar... Es en esta carnavalización donde las diversas y los diversos configuran la solidaridad sin ganancia.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- BIAGGINI, Hugo y ROIG (2008), Arturo, *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos.
- DERRIDA, Jacques (1995), *Espectros de Marx*, Valladolid, Trotta.

- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2007), “Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI”, *La otra palabra*, México, CIESAS-IWGIA.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1999), *Raza y cultura*, Madrid, Altaya.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María y LINDIG, E. (2012), *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, México, Juan Pablos-UNAM.

# ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, DIVERSIDAD CULTURAL Y SEXUALIDADES: SOBRE LA NECESIDAD DE NUEVOS DIÁLOGOS TEÓRICOS Y POLÍTICOS

Martha Patricia CASTAÑEDA SALGADO\*

SUMARIO: I. *Presentación*. II. *Consideraciones preliminares*. III. *Desbrozando el terreno: lo sexual es político*. IV. *Diversidad sexual y epistemología*. V. *La antropología feminista y los aportes trans*. VI. *Comentarios finales*. VII. *Bibliografía mínima*.

## I. PRESENTACIÓN

La historia de la antropología es el resultado de múltiples historias, conformadas por las coordenadas tiempo-espacio, las corrientes teóricas, los posicionamientos de quienes hacen antropología, los temas abordados, los procesos de institucionalización de la disciplina y su diversificación, entre otros elementos que las configuran. Unas veces se trata de historias paralelas, otras de historias que se contradicen o entran en tensión.

Mi interés se centra en las historias en las que participan las antropólogas feministas, así como las que han ido creando. Con base en ese referente, a continuación, presentaré algunas consideraciones respecto a las propuestas que han elaborado en torno a uno de los temas torales que ha permitido articular los dos ejes cognitivos que configuran la adjetivación “antropología feminista”: me refiero a la sexualidad analizada en contexto, desde la

---

\* CEIICH-UNAM.



perspectiva de la diversidad cultural. En este artículo centraré las referencias en algunas de las contribuciones derivadas del análisis de situaciones específicas observadas en México. La revisión no pretende ser exhaustiva, más bien es indicativa de una cierta aproximación a la posibilidad de identificar algunas líneas de desarrollos temáticos emprendidas por las autoras elegidas, así como plantear preguntas y reflexiones que derivan de sus aportes.

## II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Parto de varios puntos de reflexión: primero, pensar que si es cierto que la antropología estudia la experiencia humana (en su más amplia acepción), la antropología feminista se aboca al estudio de esa experiencia escindida con base en el sexo y el género. Segundo, hacer una analogía entre la afirmación elaborada desde los estudios sobre género y ciencia, según la cual en la producción de conocimientos el género —tanto de quien investiga como de quien participa desde distintas posiciones en la investigación— importa, para afirmar que también la sexualidad importa. Y tercero, recuperar la afirmación del feminismo radical respecto a que la sexualidad es una relación política en la que se ponen en juego distintos poderes de dominio.

Con base en ese andamiaje, centraré mi atención en los procesos contemporáneos en los que la autoafirmación de sujetos particulares a partir de su condición sexo-genérica guarda una relación dialéctica/dialógica con la generación de conocimientos desde una perspectiva amplia de la diversidad sexual. Desde un punto de vista antropológico feminista, esto quiere decir que la diversidad cultural contiene expresiones particulares de diversidad sexual<sup>1</sup> y, a la vez, estas expresiones evidencian los complejos

---

<sup>1</sup> Seyla Benhabib (2006: 12) plantea: “...desde mi punto de vista, existe una conexión profunda e inevitable entre la diversidad cultural y las diferencias relativas al género...”. Mi afirmación sobre la relación entre diversidad cultural y diversidad sexual es análoga.

procesos de reproducción social e innovación cultural que acompañan las rupturas epistemológicas con la heteronormatividad.

El estudio de la sexualidad ha ido de la mano de la historia de la antropología. Desde sus más remotos orígenes hasta el momento de su formalización como disciplina, la curiosidad por entender los hechos que distintas culturas asocian con la sexualidad, así como la variedad de sus prácticas ha sido motivo de investigación y teorización para numerosas/os especialistas en esta área de estudios.

A inicios del siglo XX, autores como Bronislaw Malinowski sentaron las bases para caracterizar a la sexualidad como un hecho cultural, no sólo como un ámbito de expresión de los rasgos “naturales” de la existencia de los seres humanos. En *Los Argonautas del Pacífico* (1922/1973) y en *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia* (1932/1975), Malinowski dio cuenta de que la sexualidad va mucho más allá de la reproducción al estar rodeada de un conjunto de normas sociales y de prácticas culturales que la dotan de significados. En un derrotero distinto, Claude Lévi-Strauss (1949/1969) comprendió que la asociación entre sexualidad y reproducción estaba en la base del intercambio de mujeres, práctica que suscita la conformación de la sociedad misma.

Sin embargo, tendremos que esperar el surgimiento de la antropología feminista para entender con claridad que la sexualidad no es sólo un hecho cultural sino un hecho definido por la cultura de género propia de cada sociedad; de hecho, de cada grupo social. En esa dirección, desde los trabajos pioneros sobre la relación entre cuerpo, sexo, género, naturaleza, cultura, con autoras como Sherry B. Ortner (1972) o Marilyn Strathern (1978), la sexualidad devino en un atributo privilegiado para comprender el carácter más íntimo de la definición de las identidades genéricas y sexuales.

En el caso de México es posible identificar varios momentos relevantes en lo que corresponde a la conformación de un amplio campo de investigación asentado en un inicio por feministas, lo mismo académicas que activistas, quienes se dieron a la tarea de

mostrar que, en efecto, la sexualidad está en la base de la conformación social y que, por tanto, sus implicaciones van más allá del matrimonio o el intercambio de mujeres, debido a sus íntimas conexiones con el poder, la política y la violencia, por un lado, así como con la vindicación de derechos, por otro.

### III. DESBROZANDO EL TERRENO: LO SEXUAL ES POLÍTICO

El inicio de la investigación antropológica feminista sobre la sexualidad en los países latinoamericanos puede ubicarse en la década de 1970, a través de los acercamientos pioneros de las académicas-militantes que denunciaron la violación sexual como un delito y vindicaron la maternidad libre y voluntaria, premisa que acompañó sus pronunciamientos a favor de la despenalización del aborto. En este capítulo centraré mi atención en algunas de las contribuciones que se hicieron en México a este campo.

En relación con la violación sexual, hay un antecedente muy importante en el artículo publicado por Mercedes Olivera en 1979 sobre la triple explotación de las mujeres indígenas en Chiapas, donde realizó una investigación antropológica en las haciendas cafetaleras con el objetivo de analizar la explotación de que eran objeto las familias indígenas que trabajaban en ellas como “peones”. Sin embargo, la inmersión etnográfica que llevó a cabo le permitió percibir que contra las mujeres se ejercía una forma particular de abuso y explotación que era la sexual. A partir de ahí propuso el análisis de la situación de las mujeres indígenas como resultado de una triple opresión: por ser pobres, por ser indígenas y por ser mujeres. De alguna manera, esta evidencia abrió la mirada de otras antropólogas para analizar la violación sexual como parte de la condición de género de las mujeres en México, lo que permitía explorarla tanto en los ámbitos urbanos como rurales. Sin embargo, sería mucho más estudiada con relación al trabajo asalariado y con el contexto urbano. Habrían de pasar varios años para que fuera retomada como un eje

de análisis en contextos rurales e indígenas, como lo señalaron Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith (2000) en la revisión que hicieron de las investigaciones sobre identidad étnica y genérica realizadas en el país de 1940 a finales de los años noventa.<sup>2</sup>

Respecto a la demanda de maternidad libre y voluntaria, así como a la de despenalización del aborto, en esos mismos años y a inicios de la década de 1980, antropólogas como Marta Lamas (1993) y Marcela Lagarde (1990) iniciaron un cuestionamiento riguroso a la compulsión patriarcal en torno a la maternidad que acompañaba la prescripción de la heterosexualidad con fines prioritariamente reproductivos. A partir de sus investigaciones etnográficas/etnológicas pudieron dar cuenta de que el control de la sexualidad de las mujeres es una profunda empresa social en la que participan personas, colectividades, instituciones que, a través de distintas relaciones, concepciones, prácticas y discursos la normalizan e introducen valoraciones y estereotipos íntimamente vinculados con categorías específicas de mujeres que recorren un amplio abanico entre la represión, el uso del cuerpo para otros, la vindicación del placer y el disfrute de libertades sexuales.

La heterosexualidad pronto se convirtió en un problema a investigar. Patricia Ponce (2006) y Rosío Córdova (2003) incursionaron en el estudio de las múltiples facetas que ésta reviste, mostrando cómo se generan estereotipos respecto a las sexualidades costeñas, sobre las cuales se ciernen un conjunto de valoraciones propias de la tropicalización y exotización de las poblaciones con base en su origen étnico-racial y localización geográfica. También abrieron paso a indagaciones acerca de la sexualidad masculina, la oposición monogamia femenina-libertad sexual masculina y las distintas expresiones de la homosexualidad y el homoerotismo. Estas dos últimas expresiones fueron abordadas, desde otra perspectiva teórica, por Marinella Mianno (2002), quien se abocó al estudio de los *muxes* en tanto tercera categoría sexual cono-

---

<sup>2</sup> En ese contexto se ubica mi propia investigación sobre cuerpo, sexualidad y maternidad entre mujeres nahuas y “coyomes” de una localidad de la Sierra Norte de Puebla. Cf: Martha Patricia Castañeda Salgado, 1992 y 1993.

cida y reconocida como una particularidad cultural del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

Pero a la par que se develó esta complejidad, emergió la evidencia empírica no sólo de las distancias entre los discursos y las prácticas, entre el deber ser y el ser, sino también las diferencias presentes entre las mujeres heterosexuales y las mujeres lesbianas. A través de ellas se expresó una profunda crítica a la imposición identitaria heterosexual en los presupuestos antropológicos. A principios de los años 2000, antropólogas como Ángela Alfarache (2003) vendrían a mostrar la existencia de identidades y subculturas lésbicas que, a la par de lo que (d)enunciaban las activistas, impulsaban la necesidad de desmontar y redefinir conceptos naturalizados como maternidad, así como reconocer formas de parentesco protagonizadas por la conyugalidad entre mujeres. Siguiendo esas líneas de reflexión respecto a las culturas lésbicas, los estudios sobre las experiencias de mujeres lesbianas indígenas trastocaron prejuicios, silencios y omisiones de la comunidad antropológica mexicana, al mostrar las desigualdades en que las colocaba esa preferencia sexual respecto a los hombres homosexuales de sus mismos grupos culturales de pertenencia (Águeda Gómez Suárez y Marinella Miano Borusso, 2006).

Mientras tanto, profundas transformaciones se habían gestado entre las mujeres indígenas organizadas. El levantamiento zapatista visibilizó las demandas sintetizadas en la Ley Revolucionaria de las Mujeres, que entre sus artículos contempla derechos directamente asociados con la sexualidad, como el correspondiente a elegir a la pareja, decidir el número de hijos y su espaciamiento y, de forma particularmente relevante, la exigencia de que la violación sexual fuera considerada un delito. Antecedidas, mujeres nahuas de la Sierra Norte también denunciaban la violencia generalizada de que eran objeto, problema estudiado por Ma. Eugenia D'Aubeterre (2000) y Soledad González (2004), entre otras.

Con el paso del tiempo, los intereses y preocupaciones se fueron diversificando y trasladando. Así, el estudio de las sexualida-

des desde la perspectiva de la antropología feminista se topó con los estudios sobre las masculinidades, sobre los derechos sexuales y reproductivos, sobre la maternidad y la partería, sobre las juventudes, sobre la vejez, sobre las políticas públicas. Pero es de particular importancia señalar que el panorama se ha vuelto cada vez más complejo gracias a las contribuciones de antropólogas indígenas y transgénero. Unas y otras han venido a desafiar a la comunidad antropológica feminista al poner en evidencia los sesgos heterosexuales, heteronormativos, racistas y clasistas de muchas de las investigaciones realizadas, pero también lo han hecho al plantear nuevas preguntas y desarrollar aproximaciones metodológicas no convencionales. En esa dirección, vuelvo a uno de los primeros aportes como los de Georgina Méndez (s.f.) que conducen a reconocer que la diversidad étnica involucra también particularidades en la sexualidad cuyo abordaje no puede hacerse con el andamiaje etnográfico tradicional.

En una dirección análoga, el florecimiento de la diversidad sexual exige cuestionar los prejuicios inherentes a los procesos de sexualización, racialización y tropicalización que se articulan para subrayar la diversidad-particularidad-especificidad-subalternidad de personas y grupos. Pero, además, exigen también una reflexión profunda respecto a las distintas maneras como se ponen en juego el cuerpo sexuado, el género y la sexualidad en los distintos momentos de la investigación antropológica (tema sobre el que hemos reflexionado, por ejemplo, Carmen Gregorio—2006— en España y yo misma en México).<sup>3</sup>

Estudios antropológicos, feministas y no feministas, se han interesado por destacar la relación entre la sexualidad y la conformación de la persona, la ritualidad, la religión, la configuración de los sujetos abyectos, la violencia y el feminicidio, el control del territorio, el genocidio y las prácticas de exterminio a partir del control de las mujeres, sus cuerpos, sus sexualidades y, como diría Teresita de Barbieri (1996) desde la sociología, los

---

<sup>3</sup> Cfr. Martha Patricia Castañeda Salgado, 2010.

productos de sus cuerpos. Pero las antropólogas feministas nos han mostrado que las sexualidades, en tanto referente de políticas y derechos, también tienen un lugar privilegiado en el horizonte de las libertades de todo tipo y, por supuesto, en los planteamientos epistemológicos de la disciplina.

En esa perspectiva, antropólogas(os) trans como Amaranta Gómez Regalado (2016) han analizado las relaciones erótico-afectivas entre personas trans desde una doble perspectiva: la vindicación de lo trans como parte de las identidades étnicas del istmo y la vindicación de los derechos de la comunidad LGTB. Trabajos como el suyo mueven a una relectura de las conceptualizaciones sobre el género, las culturas de género, la relación biología-sociedad-cultura-identidades, las concepciones y construcciones de los cuerpos sexuados, las variaciones/particularidades sexo-genéricas y las perspectivas comparativas de la antropología feminista y la antropología de género.

Varios ejercicios de conceptualización, exploración metodológica y elaboración epistemológica se exponen en *El Cuerpo Descifrado*, congreso anual que encabezan Elsa Muñiz y Mauricio List, entre otras/os especialistas. Las investigaciones que ahí exponen, sea a través de resultados o de avances, muestran que el posicionamiento de nuevos sujetos sexuales ha conmocionado los andamiajes teóricos de todas las disciplinas dedicadas al estudio de las intervenciones en los cuerpos sexuados. Pero la presencia pública de estos sujetos también ha confrontado a importantes núcleos de la población, para quienes la dislocación del modelo heterosexual representa la entrada a una situación de inestabilidad que les exige apertura cultural y reposicionamientos políticos. Ante ello, el ámbito académico vive un periodo de renovación de pensamiento que le orienta a generar nuevas aproximaciones conceptuales y a establecer los diálogos indispensables entre distintas posturas para ser capaces de ofrecer elementos conceptuales que potencien la modificación de las mentalidades hacia una comprensión cada vez más amplia de la diversidad sexual.

En esa dirección, las/los antropólogas/os feministas que trabajan en México están en sintonía con quienes realizan investigaciones dentro de la misma línea en otras latitudes. Por ello, para concluir esta exposición me permitiré presentar algunas consideraciones de orden más general.

#### IV. DIVERSIDAD SEXUAL Y EPISTEMOLOGÍA

En el correr del siglo XXI, este proceso de emergencia de sujetos sexuales diversos, junto con la reconfiguración de identidades sexogenéricas “otras”, requirió del posicionamiento de una intelectualidad que propusiera conceptos y categorías pertinentes para la teorización y la investigación de esta situación.

Ser transexual o transgénero es una forma de ser que subvierte el orden en todos los planos de la vida social. En la dimensión que aquí interesa, establece una convocatoria a subvertir no sólo los fundamentos teóricos sobre la sexualidad, sino también modificar los principios epistemológicos feministas. En México se dio una fuerte discusión respecto a la legitimidad de la participación de mujeres trans en el XI Encuentro Feminista y del Caribe (2009), en la que se distinguieron al menos dos posturas: reconocerles e incluirles bajo el argumento de que la identidad sexogenérica es independiente del cuerpo sexuado en el que se habite o, por otro lado, negarles el paso por no ser mujeres “verdaderas”, es decir, que hayan nacido con un cuerpo sexuado femenino.

El hecho de que se haya dado esta discusión es revelador por sí mismo. Manifiesta las fronteras rígidas que ofrece una cierta forma de esencialismo, así como las dificultades que entraña ir más allá de lo “políticamente correcto” para ejercer una genuina política feminista de reconocimiento. En ese sentido, las discusiones antropológicas están convocadas a articular debates y diálogos en torno a la diversidad cultural, la diversidad sexual,



la interculturalidad, las políticas de identidad y las políticas de reconocimiento.

Sin duda, las posibilidades actuales de intervenir el cuerpo para transformarlo radicalmente en cuanto al sexo representan una situación inédita. Quizá por primera vez en la historia de la humanidad se cuenta con los recursos médicos, psicológicos, estéticos, culturales y políticos adecuados para que una persona cambie de sexo con un riesgo reducido de poner su vida en peligro. Aun cuando esta opción sigue estando determinada por la clase social y la posesión de los recursos económicos, afectivos y sociales suficientes para hacerlo, cada día un número creciente de personas logra armonizar su autoidentidad sexogenérica con su cuerpo. En términos epistemológicos, esta realidad ofrece el desafío, por un lado, de volver a convulsionar el pensamiento binario en múltiples direcciones, y por otro, de romper de forma definitiva con la pretensión de neutralidad que se ha postulado para referirse a la persona, el individuo, el agente o el sujeto, no sólo porque pone en evidencia su androcentrismo, sino porque obliga a reconocer que cada ente puede formular su autodefinición a partir de la intervención que ha realizado en su cuerpo, intervención que le coloca en categorías sociales cuya definición política le atraviesa, literalmente. Si las feministas radicales postularon que el feminismo atraviesa por el cuerpo para ser, las personas trans expresan esta acción de forma material y subjetiva.

Lo anterior apela también a la revaloración de los procesos constitutivos del sujeto, entendido como quien es capaz de auto-definirse y autonombrarse. En este caso, la situación trans exhibe la multiplicidad de no lugares que la heteronormatividad ha erigido, con lo cual las epistemologías feministas vuelven a preguntarse: ¿quién es el sujeto del feminismo? ¿En qué sujeto recae la autoridad epistémica feminista? ¿Basta con agregar el plural, “sujetos”, para que la condición sexo-genérica elegida e incorporada quede incluida en sus supuestos?

## V. LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA Y LOS APORTES TRANS

En *A Passion for Difference*, Henrietta Moore (1994: 1 y 2) afirmó que identidad y diferencia están íntimamente ligados a la cuestión de la pertenencia; más aún, se vinculan con “el deseo de pertenencia, de ser parte de alguna comunidad, aun cuando sea provisional. Pertenencia evoca deseo, y es en ese deseo donde reside gran parte de la *pasión por la diferencia*” (traducción libre).

Siguiendo esa línea de reflexión, cabe preguntarnos: ¿a qué comunidad epistémica quieren pertenecer las personas trans? ¿Solamente a la propia, que están construyendo? ¿O pretenden interpelar a otras comunidades epistémicas? Desde un punto de vista antropológico feminista, estas preguntas son centrales para ubicar las discusiones disciplinarias que nos plantean los posicionamientos teóricos de estas líneas novedosas de construcción de conocimientos, pues ponen en el centro del análisis qué es lo humano en la actualidad, cómo se conforma, cómo se reproduce, pero, también, cómo se modifica. Si, como propuso Sherry B. Ortner (2006), la antropología feminista es básicamente una lectura política de la cultura, podemos cuestionar si estamos atendiendo a la conformación de una subcultura sexogenérica minoritaria que tiene su correlato en un ámbito cultural más amplio de dislocación y desestabilización del androcentrismo que ha (pre)definido durante centurias los modelados de los cuerpos, las sexualidades, los deseos, los placeres y las epistemoflias.

A pesar de ello, la heterosexualidad y la heteronormatividad están tan vivas y vigentes como décadas atrás. Lamentablemente han respondido al asedio que les han hecho los feminismos y los activismos sexogenéricos con violencias crueles, misóginas, feminicidas, lesbóforas, homóforas y ahora transfobas, que pretenden aniquilar cualquier disidencia basada en la vindicación de la diferencia y del derecho a ésta. En ese contexto, los cambios culturales que atañen a las decisiones de mujeres y hombres de actuar sobre sus cuerpos para ser quienes decidan ser no han encontrado aún un lugar de vigencia plena, ni en la vida cotidiana

ni en el ámbito de los derechos y las políticas públicas que deben resguardarlos.

## VI. COMENTARIOS FINALES

Los problemas antropológicos son filosóficos y políticos. En ese sentido, llevar al campo de la antropología feminista y sus distintas posturas internas la reflexión sobre las políticas de identidad, de reconocimiento y de inclusión de los sujetos de la diversidad sexual supone necesariamente ampliar sus horizontes para volver a plantearse las categorías de género como categorías políticas en el ámbito amplio de la diversidad cultural. Como señala Marcela Lagarde (2002: 226): “La antropología ha aportado recursos para legitimar la diversidad a través del conocimiento de las diversidades culturales e históricas...”. Y continúa: “Hoy la antropología asume un interés por la complejidad social y cultural y aporta una nueva conciencia de diversidad. No asume más la derivada de un sujeto y los otros, sino la de la diversidad de sujetos...”.

Por ello, las contribuciones de las investigaciones antropológicas feministas al conocimiento de estas formas contemporáneas de “otredad” y “mismidad” apelan a entablar los diálogos disciplinarios y públicos indispensables para que una de sus premisas —irrenunciable, por cierto— del derecho a ser en libertad de cada persona, sociedad y cultura sea reconocido en su vastedad, con una perspectiva crítica —no relativista— que permita comprender la complejidad del fenómeno y sus múltiples articulaciones con las desigualdades y las formas de dominación, pero también con las necesidades de construir un mundo habitable para todas/os en el que la especialización de género sea, simplemente, un atributo humano.

## VII. BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

- ALFARACHE LORENZO, Ángela (2003), *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*, México, Plaza y Valdés-CEIICH, UNAM.
- BARBIERI, Teresita de (1996), “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”, en GUZMÁN, Laura y PACHECO, Gilda (comps.), *Estudios básicos de derechos humanos IV*, San José, IIDH-ASDI-Comisión de la Unión Europea.
- BENHABIB, Seyla (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz Editores.
- CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia (2010), “Etnografía feminista”, en FLORES PALACIOS, Fátima *et al.* (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM.
- CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia (1995), “Mujeres y sexualidad: comentarios en torno a una propuesta metodológica”, en PÉREZ GIL ROMO, Sara Elena *et al.* (coords.), *Género y salud femenina. Experiencias de investigación en México*, México, CIESAS-Universidad de Guadalajara-INN.
- CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia (1993), “El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas”, en GONZÁLEZ MONTES, Soledad (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, PIEM-El Colegio de México.
- CÓRDOVA PLAZA, Rosío (2003), *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, Puebla, BUAP-Plaza y Valdés Editores.
- D'AUBETERRE, Ma. Eugenia (2000), “Mujeres indígenas campesinas y violencia sexual: un estudio de caso en la Sierra Norte de Puebla”, en STERN, Claudio y ECHARRI, Carlos Javier (comps.), *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación*, México, El Colegio de México.
- GIL, Silvia L. (2011), *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid, Traficantes de Sueños.

- GÓMEZ REGALADO, Amaranta (2016), *Guendaranadxii: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Veracruzana.
- GÓMEZ SUÁREZ, Águeda y MIANO BORUSSO, Marinella (2006), “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)”, *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 23, disponible en: <http://handle.net/10481/7102>.
- GONZÁLEZ MONTES, Soledad (2004), “La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena”, en TORRES FALCÓN, Marta (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México.
- GREGORIO GIL, Carmen (2006), “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*.
- HALLEY, Janet (2006), *Split decisions. How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton, Princeton University Press.
- LAGARDE, Marcela (2002), “Antropología, género y feminismo”, en GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, Griselda (coord.), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (1990), *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- LAMAS, Marta (1993), “El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la Ciudad de México”, *Debate Feminista*, septiembre.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949/1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922/1973), *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1932/1975), *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia*, Madrid, Ediciones Morata.

- MÉNDEZ TORRES, Georgina (s.f.), “Mujeres indígenas *profesionales*: imaginarios sociales e identidades de género”, ponencia inédita, disponible en: [http://ford.ciesas.edu.mx/downloads/1er\\_g\\_04.pdf](http://ford.ciesas.edu.mx/downloads/1er_g_04.pdf).
- MIANO BORRUSO, Marinella (2002), *Hombre, mujer y muxe’ en el Istmo de Tehuantepec*, México, Conaculta-INAH-Plaza y Valdés.
- MOORE, Henrietta L. (1994), *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- OLIVERA, Mercedes (1979), “Sobre la explotación y opresión de la mujer acasillada en Chiapas”, *Cuadernos Agrarios*, vol. 9.
- ORTNER, Sherry B. (2006), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*, Durham-Londres, Duke University Press.
- ORTNER, Sherry B. (1972), “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 2.
- PONCE, Patricia (2006), *Sexualidades costeñas: un pueblo veracruzano entre el río y la mar*, México, Publicaciones de La Casa Chata.
- SÁNCHEZ, Martha Judith y GOLDSMITH, Mary (2000), “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, *Política y Cultura*, núm. 14.
- SOLÁ, Miriam y URKO, Elena (comp.) (2014), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Tafalla, Navarra-México, Marea Negra Ediciones.
- STRATHERN, Marilyn (1978), “The Achievement of Sex: Paradoxes in Hagen Gender-Thinking”, en SHWIMMER, E. (ed.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, Londres, Hurst.
- STRYKER, Susan y WHITTLE, Stephen (eds.) (2006), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York-Londres, Routledge.

## LAICIDAD Y DIVERSIDAD FAMILIAR. UN DIÁLOGO ENTRE LO SOCIAL Y LO JURÍDICO

Pauline CAPDEVIELLE\*  
Mariana MOLINA FUENTES\*\*

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Las transformaciones demográficas y sus efectos sobre la noción de familia.* III. *¿Existe un modelo de familia moralmente correcto?* IV. *La laicidad y la matriz religiosa del matrimonio civil.* V. *La protección a la familia desde el ámbito jurídico.* VI. *Conclusiones.* VII. *Fuentes de información.*

### I. INTRODUCCIÓN

Las últimas décadas han sido escenario de profundas transformaciones estructurales en México, visibles en los ámbitos económico, político, social y cultural. Producto de una acelerada inserción en la era global, la sociedad mexicana ha experimentado un proceso de pluralización en los modos de vida cuyo impacto se refleja, entre otras cosas, en la constitución del núcleo familiar.

En ese sentido, quizás uno de los temas más discutidos actualmente es el de la diversidad sexual. Aunque por supuesto no se trata de un fenómeno social nuevo, éste no comenzó a discutirse en la esfera pública sino hasta hace poco, con la propuesta para legalizar la unión entre personas del mismo sexo en el en-

---

\* Investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

\*\* Becaria del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM; coordinadora de la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” de la UNAM sobre Laicidad.

tonces Distrito Federal. Los debates al respecto se han articulado en torno a varios ejes. Se ha cuestionado, por ejemplo, si dichas uniones pueden o no denominarse *matrimonios* porque su conformación no es la tradicional.

Si bien constituye una discusión interesante, el uso de una u otra nomenclatura puede considerarse un asunto menor si se le compara con otros cuestionamientos. Algunos han puesto en duda si el Estado debería otorgar su reconocimiento a estas parejas que, aunque minoritarias, se perciben como una amenaza por parte de varios sectores sociales que hallan eco en grupos políticos particulares. Las discusiones adquieren un cariz todavía más polémico cuando se habla de la posibilidad de que estas parejas adopten menores de edad. En todos los casos, los grupos religiosos han adquirido un protagonismo más o menos claro.

A pesar de que el Estado mexicano puede clasificarse como laico a partir del marco legal que lo define, la diversidad en la composición del núcleo familiar es un debate que no ha sido zanjado. Por esa razón, el objetivo de este artículo consiste en exponer algunas de las tensiones presentes en el espacio público, y que permiten comprender mejor la discusión. Para ello el texto se divide en cinco secciones: 1) en la primera se exponen las transformaciones demográficas del país en materia familiar; 2) el segundo apartado tiene como propósito exponer la contradicción entre proyectos sociales progresistas y conservadores, así como el peso que adquiere la moral en la disputa; 3) luego se hará hincapié en las raíces religiosas de la institución matrimonial, discutiendo si sus preceptos son o no pertinentes en la actualidad; 4) en el cuarto acápite se señalan los cambios en el marco jurídico nacional e internacional, señalando el papel del Estado para regular las relaciones familiares y proteger los derechos de la ciudadanía; 5) en las conclusiones se procurará sintetizar las reflexiones vertidas en este texto, así como formular otras interrogantes sobre el tema. Finalmente, cabe destacar que nuestra reflexión se presenta como una mirada cruzada entre lo jurídico y lo social, puesto que entendemos el derecho como un fenómeno social y político,



que deriva en gran medida de las interacciones entre el Estado y la sociedad civil.

## II. LAS TRANSFORMACIONES DEMOGRÁFICAS Y SUS EFECTOS SOBRE LA NOCIÓN DE FAMILIA

No hay duda de que la familia es de fundamental importancia para la formación de los sujetos durante la edad temprana. Más allá de una valoración subjetiva, lo cierto es que ésta constituye un espacio en el que se entretejen relaciones afectivas que presumiblemente perdurarán en el tiempo. Además, a través de esas relaciones se aprenden reglas, se asignan roles y se transmiten valores.

Los procesos de aprendizaje antes referidos no han pasado inadvertidos por las ciencias sociales. Como apunta adecuadamente Hugo Cadenas (2015), la familia ha sido objeto de análisis de autores clásicos en la sociología y en la antropología, tales como Durkheim, Weber, Engels, Tönnies, Malinowski y Lévi-Strauss, entre otros. No es objeto de este artículo profundizar en sus propuestas ni en las diferencias que éstas entrañan; por ahora basta con mencionar que en todas ellas se reconoce la importancia de la familia como unidad social básica, y a partir de la cual se socializan los sujetos. Si se sigue esta premisa, parece más sencillo comprender la trascendencia del modo en que se le define.

En el caso de México, tradicionalmente la familia se ha pensado como un núcleo conformado por padre, madre e hijos. Además, este concepto parecería partir de cuatro premisas: *i*) que se trata de una unidad social estática; *ii*) que sus fundadores están unidos a través del matrimonio, civil y/o religioso; *iii*) que sus miembros cohabitan en un mismo hogar, y *iv*) que cada uno asume roles específicos, que se modifican sólo cuando los hijos forman su propio núcleo familiar.

El primer ejercicio censal en este país se realizó en 1895. Como es de esperarse, las cifras sobre su composición demográfica reflejaban precisamente las premisas anteriores. Así, por ejem-

plo, se sabe el número de solteros, casados y viudos, pero no de separados.<sup>1</sup> La incorporación de la categoría “se ignora” contribuye de alguna manera a subsanar esa deficiencia conceptual, perfectamente comprensible si se toma en cuenta el contexto social de la época.

A partir de esta información, parece lógico pensar que desde entonces los datos sobre las familias se construyeron con base en un concepto tradicionalista, que se ha modificado de manera paulatina a lo largo del tiempo. En el censo de 1930 se incluyeron por primera vez nuevos criterios para visibilizar las realidades familiares, mediante el registro de las jefaturas masculinas y femeninas.<sup>2</sup> Además, estos núcleos se clasificaron en función del número de integrantes, desde dos hasta más de once. En un primer vistazo esta modificación podría parecer poco relevante. Sin embargo, es trascendente en la medida en que pone de manifiesto un cambio en el concepto de familia; a saber, los núcleos conformados por dos personas y la posibilidad de que la cabeza de éste fuera la mujer y no el hombre.

A pesar de ello, la unión matrimonial como fundación de la familia se mantuvo como supuesto por varias décadas. En 1970 el cuestionario censal incluyó a los *compañeros* como opción de parentesco intrafamiliar.<sup>3</sup> Empero, estos se ubicaron en el mismo grupo que los *esposos*, por lo que los datos no reflejan la distinción que aquí interesa.

De hecho, no fue sino hasta 1990 cuando se incorporaron criterios para identificar el estado civil del jefe o jefa de los hogares censados por el INEGI. En las dos décadas posteriores, el número de jefaturas familiares que se identificaron como solteros, divorciados, separados y en unión libre incrementaron considera-

---

<sup>1</sup> El divorcio se incorporó a las leyes mexicanas en 1914.

<sup>2</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Quinto Censo de Población, 1930*, disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1930/default.html>.

<sup>3</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *IX Censo General de Población, 1970*, disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1970/default.html>.

blemente.<sup>4</sup> Esta información puede interpretarse de dos maneras: i) las familias nucleares en México presentaron una composición tradicional generalizada hasta la década de 1980, por lo que se hizo necesario actualizar las categorías de registro para el siguiente censo; o bien ii) la diversidad ha estado presente en las familias mexicanas desde siempre, pero no se cuenta con datos al respecto porque los instrumentos de medición no estaban diseñados para hacerla visible. Sea como fuere, es difícil negar que hasta 1990 las instituciones estatales mantuvieron un concepto tradicionalista de familia.

En un proyecto del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM se reporta que a mediados de los años setenta las familias mexicanas presentaban una composición nuclear y heteroparental en un 71%. Para 2012 esta tendencia se había modificado, pues sólo el 50% de las familias se identificaron en esas categorías. La otra mitad corresponde a entornos familiares ampliados, compuestos, y monoparentales;<sup>5</sup> hasta ahora no se cuenta con cifras oficiales sobre el número de familias homoparentales.

La complejidad del sistema social es perceptible a través de los entramados familiares y de otras instituciones pertenecientes al nivel microsociológico. Así como el tránsito a la modernidad, la secularización, o la globalización apuntaron la necesidad de nuevas categorías de análisis, también los arreglos familiares contemporáneos requieren de conceptos y criterios de clasificación que los hagan observables.

En ese orden de ideas, conviene cuestionar si la definición de familia con la que operan las instituciones estatales se corresponde con las condiciones empíricas, y por lo tanto si son útiles para definir, clasificar y comprender las unidades sociales que se autodefinen como tal.

---

<sup>4</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *IX Censo General de Población, 1970*, disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1970/default.html>.

<sup>5</sup> Escuela Nacional de Trabajo Social, *Familias Diversas*, disponible en: [http://www.trabajosocial.unam.mx/web2015/comunicados/2016/mayo/infografia\\_FAMILIAS.pdf](http://www.trabajosocial.unam.mx/web2015/comunicados/2016/mayo/infografia_FAMILIAS.pdf).

### III. ¿EXISTE UN MODELO DE FAMILIA MORALMENTE CORRECTO?

Desde un punto de vista sociológico parece casi incuestionable que, cuando menos en las sociedades occidentales, la familia constituye uno de los espacios de socialización más importantes para los sujetos. Entendido como el entorno en el que se construyen las relaciones afectivas, las habilidades sociales y los conocimientos primarios, el núcleo familiar ha sido repetidamente señalado por su trascendencia a través de discursos tanto laicos como religiosos.

Fuera del ámbito académico, las nociones sobre los criterios para clasificar a un núcleo social dentro de la categoría de *familia* distan mucho del acuerdo. Dichas nociones pueden clasificarse, *a grosso modo*, a partir del binomio *tradicionalista/progresista*. Está claro que los modos de comprender los arreglos familiares son mucho más complejos de lo que refleja este binomio. Empero, aquí se sostiene que resulta útil para entender el problema que nos atañe.

Dicho lo anterior, en este texto entenderemos por *nociones tradicionalistas* a aquellas en las que la familia se concibe como una unidad social fundada por un hombre y una mujer, cuya relación se consolida a través de la unión civil o religiosa, y que se responsabilizan de los menores de edad a su cargo. Esta idea de familia suele vincularse con grupos confesionales, que en México son principalmente de raíz cristiana y entre las que destaca el catolicismo. Dichos grupos se refieren a esta particular composición familiar como “familia natural” o “intacta”.<sup>6</sup>

En 1995, el entonces papa Juan Pablo II (1995) declaró que “«dentro del pueblo de la vida y para la vida», es decisiva la res-

---

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, ConFamilia, Consejo Mexicano de la Familia, A.B.P., “Iniciativa ciudadana de reforma constitucional en materia social para proteger el matrimonio y la familia en nuestro país”, entregado al senador Roberto Gil Zuarth, presidente de la Mesa Directiva, Senado de la República, 23 de febrero de 2016, disponible en: [http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2016/04/asun\\_3358954\\_20160412\\_1460474413.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2016/04/asun_3358954_20160412_1460474413.pdf).

ponsabilidad de la familia: es una responsabilidad que brota de su propia naturaleza —la de ser comunidad de vida y de amor, fundada sobre el matrimonio— y de su misión de «custodiar, revelar y comunicar el amor»”. Mediante esta declaración puede apreciarse que en la moral católica el matrimonio se enarbola como el origen de la familia. Este sacramento, que en su vertiente religiosa consiste en la alianza entre hombre y mujer ante los ojos de Dios, se considera también una promesa de apoyo mutuo por parte de los cónyuges y una responsabilidad en la crianza de hijos e hijas a través de los valores católicos.

Como puede advertirse, esta noción de familia no incluye los núcleos mono u homoparentales. El segundo caso, a todas luces controversial en nuestros días, se explica por la función que se le otorga a la sexualidad en la doctrina católica, entendida como una manifestación de amor que satisface la necesidad reproductiva de la especie. Por lo mismo, las relaciones sexuales que no tienen como objetivo procrear se consideran inmorales.

Frente a declaraciones como ésta, en la opinión pública es común asumir que quienes mantienen una posición tradicionalista sobre el núcleo familiar son también creyentes, que comparten los preceptos morales de la Iglesia a la que pertenecen y que procuran salvaguardar el orden público evitando toda modificación.

En este texto se propone, no obstante, que la presencia de las religiones en la esfera pública no debe pensarse como un fenómeno monolítico por varios motivos: *i*) porque la adscripción confesional de los mexicanos se ha diversificado aceleradamente desde la década de 1960; *ii*) porque aun entre quienes pertenecen a una misma Iglesia hay una distinción importante entre la jerarquía eclesial y los creyentes, y *iii*) por último, porque no puede suponerse que en ninguno de esos grupos haya un acuerdo absoluto respecto de lo que se percibe como *correcto* o *deseable* para el orden social.

Un buen ejemplo de este argumento es la iniciativa de reforma a diversas disposiciones del ordenamiento jurídico mexicano impulsado por el presidente Enrique Peña Nieto en 2016, cuyo

objetivo principal era el reconocimiento del matrimonio igualitario a nivel nacional. Las instituciones religiosas manifestaron públicamente su postura oficial al respecto; algunas a favor y otras en contra.<sup>7</sup> La jerarquía católica, cuya Iglesia representa a la mayoría de los creyentes mexicanos, expresó en repetidas ocasiones su rechazo a la iniciativa, por su uso de la nomenclatura *matrimonio* y por considerar que tales uniones no pueden considerarse equiparables a las que se conforman por un hombre y una mujer. En un comunicado de septiembre de ese mismo año, se sostiene que:

En una sociedad en la que ya no se advierte con claridad que solo la unión exclusiva e indisoluble entre un varón y una mujer cumple una función social plena, por ser un compromiso estable y por hacer posible la fecundidad, reconocemos la gran variedad de situaciones familiares que pueden brindar cierta estabilidad, pero las uniones de hecho o entre personas del mismo sexo, por ejemplo, no pueden equipararse sin más al matrimonio. Ninguna unión precaria o cerrada a la comunicación de la vida nos asegura el futuro de la sociedad.<sup>8</sup>

En contraste con el carácter moderado de dicha declaración, algunos jerarcas católicos manifestaron con vehemencia su rechazo al matrimonio igualitario, dando lugar a la presentación de quejas ante el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación por parte de organizaciones de protección de los derechos LGBTI. Asimismo, dicho Consejo consideró que algunas declaraciones, debido al vocabulario utilizado, incurrieran en actos de discriminación que podían promover la homofobia y tener repercusiones negativas en el ejercicio de los derechos y libertades de las parejas del mismo sexo.<sup>9</sup>

Otros ministros del culto católico destacaron en cambio por el carácter progresista de sus posturas. Los sacerdotes Alejandro Solalinde, Raúl Vera y Pedro Pantoja, entre otros, han defendido

<sup>7</sup> <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/09/23/1118554>.

<sup>8</sup> <http://www.cem.org.mx/documentos/biblioteca/5995bccb4c06e.pdf>.

<sup>9</sup> <http://www.cronica.com.mx/notas/2010/533735.html>.

la diversidad sexual en varias ocasiones, y el último de ellos ha declarado que una familia homoparental es tan capaz de criar a sus hijos en el amor como cualquier otra.<sup>10</sup> El contraste entre estas diferentes posiciones da cuenta de la coexistencia de nociones distintas sobre lo que significa la familia incluso en el seno de la Iglesia católica. Esta tendencia se reproduce entre los feligreses, ya sea a través de organizaciones colectivas o de manera individual.

De acuerdo con los resultados de la Encuesta Nacional de Opinión Católica, realizada por el Colectivo *Católicas por el Derecho a Decidir* en 2014, a la pregunta: “¿Está a favor o en contra del matrimonio civil entre dos personas del mismo sexo?”, 59% de los encuestados respondió estar de acuerdo y 41% en contra. A la pregunta: “Según su opinión, ¿una pareja de personas del mismo sexo debe tener derecho a adoptar a adoptar un hijo o una hija?”, el 42% respondió que sí y el 58% que no. Estos datos muestran claramente la diversidad de posturas dentro la categoría “creyentes católicos” y hace patente el desajuste entre las posturas oficiales y la opinión de algunos de los fieles. Esta tendencia hacia un mayor reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales se incrementa en la categoría jóvenes y habitantes de la capital del país.<sup>11</sup>

En ese mismo orden de ideas, cabe señalar que en una investigación realizada por una de las autoras de este texto, se llevaron cabo entrevistas y grupos de discusión con estudiantes de colegios católicos y laicos, que en ese momento cursaban el tercer grado del nivel secundario. De 50 sujetos entrevistados, 38 manifestaron que aceptan el matrimonio entre personas del mismo sexo, y 25 la adopción de menores por parte de estas parejas.

---

<sup>10</sup> <https://www.aciprensa.com/noticias/sacerdote-de-saltillo-la-iglesia-no-puede-rechazar-adopcion-gay-62730>.

<sup>11</sup> *Católicas por el Derecho a Decidir*, Encuesta “Creencias, valores y opiniones de católicas y católicos sobre los derechos sexuales y derechos reproductivos, el Estado laico, las identidades católicas, los derechos humanos dentro de la Iglesia y expectativas de cambio hacia la institución”, 2014, disponible en: <http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>.

Al respecto, es pertinente aclarar que únicamente seis jóvenes declararon no tener ninguna religión o creencia espiritual. Esto significa que la identificación del sujeto con una confesión en particular no necesariamente conlleva un acuerdo inmediato e incuestionable con las posiciones oficiales de su Iglesia.

Conviene entonces aclarar que las convicciones morales entrañan una complejidad que rebasa por mucho la identificación casi automática entre lo religioso y lo conservador, así como entre lo laico y lo progresista. En lo que toca a la familia, puede decirse que los criterios que evocan los sujetos para identificar como tal a un núcleo social no dependen exclusivamente de su religiosidad, sino del papel que le otorgan a la moral religiosa como eje del orden social. Así pues, ante la diversidad de posturas sobre ese vínculo vale la pena problematizar el papel del Estado.

El artículo 40 constitucional define a México como una república laica, y el 130 refrenda el “principio histórico de separación” entre el Estado y las iglesias. Así las cosas, la laicidad del Estado mexicano implica que éste no se adhiere a los preceptos morales de ninguna religión ni doctrina particular. En otras palabras, el aparato estatal está diseñado para atender las necesidades y salvaguardar los derechos de todas y todos en condiciones de igualdad. Esto último nos obliga a preguntarnos si la legislación vigente sobre la familia parte de una concepción tradicionalista de raíz religiosa o se ajusta al principio de neutralidad del que se nutre un Estado laico.

#### IV. LA LAICIDAD Y LA MATRIZ RELIGIOSA DEL MATRIMONIO CIVIL

En las legislaciones occidentales, la protección de la familia y la institución del matrimonio se hallan estrechamente vinculados. Lo anterior es así porque históricamente el matrimonio ha sido considerado como el único medio legítimo para iniciar una familia; lo anterior era sancionado jurídicamente con la distinción entre hijos



legítimos e ilegítimos, la cual fue abandonada de manera paulatina a lo largo del siglo XX.

Es decir, aun cuando el matrimonio fue rescatado por el derecho como una institución meramente civil, conservó una fuerte dimensión axiológica que se explicaba por su cariz eminentemente religioso. La institución matrimonial encuentra sus raíces en una visión tomista del matrimonio como reflejo del orden natural, que a su vez se inscribe en el orden sobrenatural mediante el acto sacramental (Arlettaz, 2015: 28). El matrimonio cristiano surgió de manera paralela al romano, y se distinguió de éste por su carácter indisoluble. Se institucionalizó a partir del siglo IV, con la adopción del cristianismo como creencia oficial del imperio romano, y para el siglo X era el único vigente en toda la Europa cristiana, sometido a la legislación y jurisdicción de la Iglesia (Arlettaz, 2015: 30).

A lo largo del tiempo el matrimonio canónico fue objeto de ciertas variaciones en cuanto a su definición, sin embargo, sus atributos esenciales quedaron estables. De acuerdo con el Código canónico (canon 1055), éste consiste en “la alianza... por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados”.<sup>12</sup> Aquí nos interesa especialmente el carácter heterosexual, monógamo, e indisoluble del matrimonio canónico, así como sus fines naturales orientados hacia el bien de los cónyuges y la generación y educación de los hijos.

En la época moderna, los nuevos Estados-nación reclamaron para sí la competencia y jurisdicción sobre los matrimonios, al argumentar que el derecho del Estado no se subordina al canónico y que no encuentra sus límites en las materias que la Iglesia considera de su competencia exclusiva. Asimismo, se hizo hincapié en su naturaleza contractual y, por lo tanto, su competencia secular

---

<sup>12</sup> Código de Derecho Canónico disponible en la página del Vaticano, disponible en: [http://www.vatican.va/archive/ESL0020/\\_P3T.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P3T.HTM).

(Abundis Rosales y Ortega Solís, 2010). Sin embargo, a pesar de esta primera secularización en la manera de entender la institución, se mantenía intacto su telón religioso a saber, el requisito de heterosexualidad, su carácter insoluble y su finalidad procreativa. A partir de mediados del siglo XIX, y con más fuerza a inicios del siglo XX, el divorcio vincular se extendió en Europa y posteriormente en Latinoamérica, marcando claramente una brecha entre el matrimonio civil y el religioso (Arlettaz, 2015: 39).

El avance del divorcio en las legislaciones nacionales, la adopción de figuras jurídicas novedosas a finales de los años noventa para dar protección jurídica a las uniones homoafectivas, y finalmente la extensión del matrimonio civil a parejas del mismo sexo han generado fuertes resistencias, especialmente en los países caracterizados históricamente por la presencia marcada de la Iglesia católica en la vida pública. Al respecto, Fernando Arlettaz avanza la tesis según la cual la resistencia a la secularización de las instituciones jurídicas sería la muestra paradójica del éxito de dicho proceso (Arlettaz, 2015: 44). En otras palabras, los discursos que hacen énfasis en el orden tradicional y en las estructuras comunitarias serían precisamente el síntoma de la propia Modernidad y de la secularización que le es asociada.

Si la naturaleza de la resistencia es propiamente moderna, también lo son sus instrumentos. Juan Marco Vaggione habla de “secularismo estratégico” (2009: 141-159) para designar la utilización de un conjunto de recursos discursivos y logísticos de índole liberal y laico para la defensa de posturas ultraconservadoras en temáticas como el matrimonio igualitario, el aborto, la contracepción de emergencia, la educación sexual, la eutanasia, etcétera. Asimismo, los grupos conservadores utilizan un discurso cada vez más alejado de la homilía, que moviliza los conceptos y principios claves de la teoría de los derechos humanos.

Por ejemplo, el rechazo al matrimonio igualitario y a la adopción de menores por parte de parejas gays y lesbianas se argumenta con base en las disposiciones del derecho internacional en la materia, los derechos e interés superior del niño, así como

la utilización de herramientas cuantitativas propias de las ciencias sociales y demás estudios seudocientíficos que buscan demostrar la primacía axiológica de la “familia natural”.<sup>13</sup> Estos grupos también han rescatado la vieja tradición tomista del derecho natural, eliminando sus elementos más religiosos y haciendo hincapié en la existencia de una antropología universal, que hace del modelo familiar canónico el único *natural*, legítimo y digno de protección. Con respecto al portador del mensaje, se ha pasado de un enfoque vertical —el clérigo desde su púlpito— a uno horizontal —organizaciones de la sociedad civil que se presentan como democráticas, arreligiosas y apolíticas—.

Es imposible negar el éxito de este nuevo tipo de activismo que busca soslayar los mandatos del orden secular y laico. Como hemos mencionado, la naturaleza del Estado laico radica en la separación —o al menos la autonomía efectiva— entre el Estado y las iglesias. Con ello, se busca asegurar la libertad de conciencia y de religión de todos los individuos en condición de igualdad y adoptar normas civiles libres de cualquier sesgo religioso o filosófico particular. De acuerdo con el artículo 130 de la Constitución, el “principio histórico de la separación del Estado y de las iglesias” implica, entre otros, la prohibición para el Estado de influir en los asuntos internos de las asociaciones religiosas, la formación de partidos políticos cuyo nombre tenga una alusión religiosa, y para los ministros del culto de criticar en reuniones públicas y actos del culto las leyes e instituciones del país, y de desempeñar cargos públicos. La Constitución, asimismo, organiza una separación de índole institucional, mas no una separación entre el Estado y la sociedad civil, cuyos miembros tienen el derecho a sostener convicciones fundamentales y a asociarse para promoverlas e intentar influir en la adopción de las normas civiles. Este desplazamiento de las demandas religiosas hacia la sociedad civil, así como la utilización de una narrativa de

---

<sup>13</sup> Véase ConFamilia, Consejo Mexicano de la Familia, A.B.P., “Iniciativa ciudadana de reforma constitucional en materia social para proteger el matrimonio y la familia en nuestro país”, *cit.*

índole meramente secular constituye un importante desafío para el Estado laico, el cual deberá lograr reformularse para cumplir sus postulados más incluyentes, en particular, en materia familiar.

## V. LA PROTECCIÓN A LA FAMILIA DESDE EL ÁMBITO JURÍDICO

Ahora bien, la construcción de un marco legal respecto de la familia es significativa por varios motivos. El primero de ellos, y quizá el más evidente, es que por medio de éste se protegen los derechos y las libertades de quienes conforman la unidad familiar. Así, por ejemplo, en el artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se afirma que “la ley protegerá la organización y la integridad de la familia, que procurará el derecho de toda familia a una vivienda digna, y que toda persona puede decidir de forma libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de sus hijos”.<sup>14</sup>

Un aspecto de igual relevancia es que mediante el marco legal vigente en cada entidad política se regulan las actividades familiares. Esto significa que las leyes no sólo contemplan libertades sino también responsabilidades en dicha materia. La educación y la provisión de sustento material a los menores es un buen ejemplo al respecto. En la misma categoría se ubican las sanciones a las situaciones de violencia en el núcleo familiar, que pueden pensarse como un intento del Estado por normar las relaciones intrafamiliares o como una responsabilidad compartida o subsidiaria del Estado en la materia.

La tercera razón por la que el marco legal en torno a la familia resulta de particular interés es que a partir de éste se determinan los criterios para definir cuáles núcleos sociales pueden considerarse como tal y cuáles no. En un artículo sobre la protección constitucional de la familia en América Latina, José de

---

<sup>14</sup> Artículo 4o. de la Constitución, disponible en: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_150917.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf).

la Fuente expone que en los textos legales de varios países ésta se entiende como una comunidad iniciada por la unión entre un hombre y una mujer. Aunque con diferentes palabras, esa parece ser la idea básica subyacente en la carta magna de Brasil, Ecuador, Nicaragua, Venezuela, y Colombia (Fuente Linares, 2012). La importancia de esto último reside en que la protección a las unidades familiares y a sus miembros es aplicable únicamente para aquellas que satisfacen los requisitos contemplados por la ley para ser definidas como tal.

### 1. *La protección de la familia en los tratados internacionales*

Existe un consenso a nivel internacional y regional sobre la importancia de la familia, la cual se define como la unidad colectiva natural y fundamental de la sociedad. El artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, establece que:

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio. 2. Solo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio. 3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Los preceptos plasmados en la Declaración son relevantes en dos sentidos. Primero, porque reconocen a la familia como un derecho inalienable de los individuos, a partir del ejercicio de sus libertades y con independencia de sus características adscriptivas, es decir, de su género, nacionalidad, creencia religiosa, etcétera. Segundo, porque se considera que la importancia del núcleo familiar no se agota en los sujetos implicados en éste, sino que se extiende al nivel colectivo. En consecuencia, su protección es responsabilidad tanto de la sociedad como del Estado.

En 1994, “Año Internacional de la Familia”, el entonces secretario general de las Naciones Unidas señaló:

La familia es el reflejo más completo de los puntos fuertes y débiles del bienestar social y de desarrollo y, como tal, ofrece un enfoque singularmente comprensivo para las cuestiones sociales. La familia, como unidad básica de la vida social, es el principal agente de desarrollo sostenible en todos los niveles de la sociedad y aporta una contribución decisiva para el éxito de este proceso.<sup>15</sup>

De manera similar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la referencia anterior da cuenta de que en dicha organización internacional la familia se define a partir de dos niveles: uno individual y uno colectivo. Además, en este caso se le concede un rol preponderante en lo relativo al desarrollo de quienes la componen, pero sobre todo como motor de cambio social.

Otros tratados supranacionales, como el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, protegen a la familia en términos similares e incluyen la obligación de los Estados de tomar las medidas apropiadas para asegurar la igualdad de derechos y de responsabilidades de ambos esposos en cuanto al matrimonio, durante éste y en caso de su disolución.

Por su lado, el artículo 10.1 del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales prevé que:

Se debe conceder a la familia, que es elemento natural y fundamental de la sociedad, la más amplia protección y asistencia posibles, especialmente para su constitución y mientras sea responsable del cuidado y la educación de los hijos a su cargo. El matrimonio debe contraerse con el libre consentimiento de los futuros cónyuges.

---

<sup>15</sup> Naciones Unidas, Informe del Secretario General sobre los avances en la preparación del Año Internacional de la Familia. 48 periodo de sesiones, tema 110 del programa provisional. Asamblea General A/48/293, 19 de agosto de 1993.

La Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) también tiene previsiones en materia de protección de la familia en términos similares a los de las herramientas previamente citadas, con la precisión, en el inciso 5 del artículo 17, que “la ley debe reconocer iguales derechos tanto a los hijos nacidos fuera del matrimonio como a los nacidos dentro de ellos”. Encontramos disposiciones similares en los diferentes instrumentos normativos europeos, así como en la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, la cual hace hincapié en los deberes del individuo hacia la familia, y el papel de dicha entidad como custodia de la moral y de los valores tradicionales reconocidos por la comunidad.<sup>16</sup>

## 2. *Entonces, ¿quiénes se definen como familia?*

Hasta ahora se ha expuesto que existe un consenso internacional en torno a la importancia de la familia como núcleo básico de la sociedad y esfera de desarrollo de los seres humanos. Sin embargo, en ninguno de los instrumentos mencionado se precisa qué tipo de familia es titular del derecho a la protección estatal: ¿familia nuclear o ampliada?, ¿monógama o polígama?, ¿compuesta por los dos padres o monoparental?, ¿entre varón y mujer o entre personas del mismo sexo? Con respecto a este último punto, es importante mencionar que, si bien los documentos aquí citados señalan el derecho de los hombres y de las mujeres a casarse y a fundar una familia, no precisan que el matrimonio se limita a la unión entre un hombre y una mujer. Es decir, existe una ambigüedad al respecto que permite una interpretación extensiva del concepto, a pesar de no haber sido expresamente prevista por los redactores.

---

<sup>16</sup> Artículo 18 de la Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos (Carta de Banjul), disponible en: <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1297.pdf?view=>.

También es relevante señalar que, si bien la familia y el matrimonio son objeto de un trato conjunto en las disposiciones normativas, la primera no requiere forzosamente de la existencia del segundo. Aplicando el principio jurídico de que no se puede distinguir donde la ley no distingue, debe entenderse que dichos textos establecen una protección general para todas las familias, independientemente de cuál sea su composición (Badilla: 109).

En este sentido se pronunció la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, al indicar que si bien el derecho a contraer matrimonio y a fundar una familia está sujeto a ciertas condiciones del derecho nacional, las limitaciones en la materia no deben ser tan restrictivas que se dificulte la propia esencia del derecho; lo anterior porque las disposiciones en torno a la protección de la familia son la “aplicación concreta” del principio de igual protección y no discriminación previsto por el artículo 24 de la CADH.<sup>17</sup> Por su lado, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha señalado, enfocándose en el caso de las familias monoparentales compuestas por la madre soltera y sus hijos, que “al dar efecto reconocimiento de la familia... es importante aceptar el concepto de las diversas formas de familia, con inclusión de las parejas no casadas y sus hijos y de las familias monoparentales y sus hijos...”.<sup>18</sup>

Examinando ahora la problemática desde el enfoque de los derechos LGBTI, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas expresó en 1994 que la discriminación por orientación sexual estaba prohibida por el artículo 2.1 del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos.<sup>19</sup> Por su parte, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales confirmó, en su Observación General núm. 20, que la orientación

---

<sup>17</sup> Corte IDH, *Caso María Eugenia Morales contra Guatemala*, Informe final.

<sup>18</sup> Comité de Derechos Humanos, Observación General núm. 28, 29 de marzo de 2000, citado por Badilla: 110.

<sup>19</sup> “*Toonen versus Australia*”, Comité de Derechos Humanos, Comunicación núm. 488/1992 (CCPR/ C/50/D/488/1992), 4 de abril de 1994.



sexual constituye una condición social que no puede ser objeto de discriminación.<sup>20</sup>

En la Unión Europea el acceso por parte de las parejas del mismo sexo a la institución del matrimonio no constituye una obligación para los Estados miembros; sin embargo, existe una clara tendencia a favor de un reconocimiento jurídico de dichas parejas en condiciones similares a las de las parejas heterosexuales. En el caso *Schalk & Kopf vs. Austria*, de 2010, el Tribunal Europeo de los Derechos Humanos señaló que no existe un consenso en la materia y que cada Estado es competente en la definición de las condiciones para acceder al matrimonio, de acuerdo con la doctrina del margen de apreciación. Sin embargo, afirmó la obligación de los Estados parte de dar un reconocimiento jurídico a las parejas del mismo sexo en condiciones similares a las heterosexuales. Así las cosas, consideró que Austria cumplía con su obligación de proteger a la familia sin discriminación, al existir en su legislación una unión civil que otorga un trato similar y derechos iguales a las parejas del mismo sexo. También, enfatizó que dichas parejas tienen el derecho a la vida privada y a realizar una vida de familia, y reconoció que son capaces de llevar a cabo una relación estable, por lo que se encuentran en una situación similar en cuanto a reconocimiento legal y protección jurídica a formar una familia.<sup>21</sup>

La obligación para los Estados europeos de dar cobertura jurídica a las parejas homosexuales en las mismas condiciones que las heterosexuales fue confirmada por el Tribunal de Estrasburgo en el asunto *Oliari vs. Italia* de 2015. En este caso, el Estado italiano fue condenado al no prever en su normatividad disposición alguna en la materia.<sup>22</sup> Finalmente, es importante notar que

---

<sup>20</sup> Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Observación general núm. 20, 2 de julio de 2009, E/C.12/GC/20.

<sup>21</sup> Tribunal Europeo de los Derechos Humanos, *Schalk & Kopf vs. Austria*, núm. 30141/04, 24 de junio de 2010.

<sup>22</sup> Tribunal Europeo de los Derechos Humanos, *Oliari y otros vs. Italia*, núms. 18766/11 y 36030/11, 21 de junio de 2015.

si bien en el caso *Chapin y Chapelier vs. Francia*, de 2016, el juez consideró que el Estado miembro no había incurrido en un acto discriminatorio al cancelar el matrimonio de una pareja homosexual, lo anterior no significó un retroceso en la materia sino la confirmación de la jurisprudencia anterior; esto es, la existencia de un margen de apreciación en la materia y la obligación para los Estados de prever un mecanismo jurídico similar al matrimonio para acoger este tipo de unión. En este sentido ha de leerse el artículo 9o. de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea<sup>23</sup> adoptada en 2009, que al proteger el derecho a contraer matrimonio y a fundar una familia omite la referencia a hombres y mujeres (Castellos Jankiewicz, 2017).

Por su lado, con la Opinión Consultiva 24/17 del 24 de noviembre de 2017, la Corte Interamericana de Derechos Humanos se posicionó a la vanguardia de los sistemas regionales en materia de reconocimiento de los enlaces matrimoniales de todas las parejas en condición de igualdad. Al responder a una consulta realizada por el Estado costarricense en torno a la identidad de género y derechos patrimoniales derivados de las uniones entre personas del mismo sexo, el juez americano consagró una visión robusta de los derechos de las personas de la comunidad LGBTI, al señalar una serie de obligaciones para los Estados miembros en la materia, en particular:

Los Estados deben garantizar el acceso a todas las figuras ya existentes en los ordenamientos jurídicos internos, para asegurar la protección de todos los derechos de las familias conformadas por parejas del mismo sexo, sin discriminación con respecto a las que están constituidas por parejas heterosexuales. Para ello, podría ser necesario que los estados modifiquen las figuras existentes, a través de medidas legislativas, judiciales o administrativas, para

---

<sup>23</sup> Artículo 9o.: “Derecho a contraer matrimonio y derecho a fundar una familia. Se garantizan el derecho a contraer matrimonio y el derecho a fundar una familia según las leyes nacionales que regulen su ejercicio”.

ampliarlas a las parejas constituidas por personas del mismo sexo (OC 24/17, párr. 228).

Para llegar a esta solución, el juez afirmó que la discriminación por motivo de orientación sexual es una categoría prohibida por los artículos 1o. y 24 de la Convención Americana, tal como quedó plasmado en los casos *Atala Riffó y niñas vs. Chile* (2012) y *Duque vs. Colombia* (2016). Más allá de un enfoque estrictamente formal, señaló que la discriminación por identidad de género y orientación sexual se presenta de manera estructural, y deriva en estigmatización, formas de violencia y violación a diferentes derechos fundamentales de los miembros de la comunidad LGBTI (OC 24/17, párr. 33), siendo lo anterior agravado por una discriminación de tipo interseccional (OC 24/17, párr. 41). Así las cosas, los Estados americanos tienen una responsabilidad especial hacia este colectivo, en primer lugar, la obligación de promover un cambio de cultura, fomentar una mentalidad abierta y un respeto genuino hacia la pluralidad de los seres humanos (OC 24/17, párr. 41).

Por otro lado, la Corte señaló que en los textos tanto universales como regionales existe una obligación clara, para el Estado, de proteger a la familia y la vida familiar, siendo la primera “una institución social [que] surge de las necesidades y aspiraciones más básicas del ser humano... [y que] busca realizar anhelos de seguridad, conexión y refugio que expresan la mejor naturaleza del género humano” (OC 24/17, párr. 176). Dicho lo anterior, el juez se preguntó si la familia derivada de la unión entre dos personas del mismo sexo está o no amparada por el artículo 17.2 de la Convención, que consagra “el derecho del hombre y la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia”. Con base en una interpretación evolutiva del derecho, indicó que dicho artículo no plantea una definición taxativa del concepto de familia (OC 24/17, párr. 182), y por lo tanto que “no encuentra motivos para desconocer el vínculo familiar que parejas del mismo sexo pueden establecer por medio de relaciones afectivas con

ánimo de permanencia, que buscan emprender un proyecto de vida conjunto, típicamente caracterizado por cooperación y apoyo mutuo” (OC 24/17, párr. 191). Asimismo, “la Corte le está reconociendo igual dignidad al vínculo afectivo de una pareja conformada por dos personas que son parte de una minoría históricamente oprimida y discriminada”.

Como se adelantó, y en contraste con la solución del tribunal europeo al respecto, existe para los Estados americanos la obligación de ampliar la figura del matrimonio civil a las personas del mismo sexo. En otras palabras, no basta con crear mecanismos paralelos que otorgan derechos similares, pues en opinión de la Corte:

Crear una institución que produzca los mismos efectos y habilite los mismos derechos que el matrimonio, pero que no lleve ese nombre carece de cualquier sentido, salvo el de señalar socialmente a las parejas del mismo sexo con una denominación que indique una diferencia si no estigmatizante, o por lo menos como señal de subestimación. Conforme a ello, existiría el matrimonio para quienes, de acuerdo al estereotipo de la heteronormatividad, fuesen considerados como “normales” en tanto que otra institución de idénticos efectos, pero con otro nombre, se indicaría para quienes fuesen considerados “anormales” según el mencionado estereotipo (OC 24/17, párr. 224).

### 3. *La solución mexicana*

Como hemos mencionado, la cuestión de la familia y, en particular, del matrimonio igualitario es fuente de profundos desacuerdos en la sociedad mexicana, la cual sigue caracterizándose por una fuerte religiosidad y por la influencia importante de la Iglesia católica, y cada vez más, de las nuevas denominaciones cristianas de inspiración evangélica.

A nivel regional, la Ciudad de México (anteriormente Distrito Federal) ha sido pionera en la materia, con la creación, en

2006, de las sociedades de convivencia que daban reconocimiento jurídico a hogares formados por personas sin parentesco consanguíneo y por afinidad, entre ellos, a parejas del mismo sexo.<sup>24</sup> En diciembre de 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal siguió avanzando en dirección de un mayor reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTI, con la supresión, en el artículo 146 del Código Civil del Distrito Federal, de la referencia al sexo de los contrayentes en la unión matrimonial, abriendo, de esta manera, la institución matrimonial a las parejas del mismo sexo.<sup>25</sup>

La ampliación del matrimonio a las parejas homosexuales, y, de ahí, su posibilidad de adoptar menores de edad propició un primer embate judicial en torno al concepto de familia, con la promoción, por parte del procurador de la República de una acción de inconstitucionalidad. En particular, el promotor avanzaba el carácter inconstitucional de la reforma al no apearse a la visión ideal de la familia tal como estaba plasmada en la Constitución federal y a la finalidad procreativa del matrimonio; tampoco tomaba en cuenta el impacto psicosocial en los menores adoptados por dichas parejas, ni la violación a sus derechos, en particular, el de encontrarse en igualdad de circunstancias con los demás niños (Acción de inconstitucionalidad 2/2010). La Suprema Corte de Justicia de la Nación confirmó la validez de la reforma al artículo 146 del Código Civil capitalino, con base en una interpretación evolutiva del concepto de matrimonio que abandona la concepción basada en la finalidad procreativa del matrimonio. Consideró que restringir la protección familiar a las parejas formadas por el hombre y la mujer y sus hijos res-

---

<sup>24</sup> Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal, GOF 16 de noviembre de 2006, disponible en: [http://www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/legislacion/ley\\_de\\_sociedad\\_de\\_convivencia\\_para\\_el\\_distrito\\_federal.pdf](http://www.sideso.cdmx.gob.mx/documentos/legislacion/ley_de_sociedad_de_convivencia_para_el_distrito_federal.pdf).

<sup>25</sup> Decreto por el que se reforman diversas disposiciones del Código civil para el Distrito Federal y del Código de Procedimientos civiles para el Distrito Federal, 29 de diciembre de 2009, disponible en: <https://anad1991.files.wordpress.com/2009/12/parcial-gaceta-oficial-df-29-dic-2009-decreto-reformas-codigo-civil.pdf>.

taba valor a los demás tipos de familia y, por lo tanto, que la Constitución protegía a las familias en su diversidad. Respecto a la posibilidad de adoptar menores de edad, el máximo tribunal señaló que es competencia del juez ordinario garantizar que el procedimiento de adopción estuviera encaminado a garantizar el interés superior del menor, sin importar la orientación sexual de los adoptantes. En definitiva, concluía que la orientación sexual solamente constituye una forma de expresión de la naturaleza humana, mas no un elemento que afecte la calidad de una persona y/o su capacidad para ser padre, conforme con el principio de igualdad y no discriminación plasmado en la Constitución mexicana.

A partir de este precedente, la Corte ejerció en diferentes ocasiones su facultad de atracción, consolidando una jurisprudencia robusta en materia de derechos a la vida familiar y no discriminación por motivo de orientación sexual. En junio de 2015 se publicó la tesis de jurisprudencia 43/2015 que declaró inconstitucional la ley de cualquier entidad federativa que considere que la finalidad del matrimonio es la procreación y/o que lo defina como él que se celebra entre un hombre y una mujer (SCJN, 2015a). Al respecto, el juez señaló que: “Considerar que la finalidad del matrimonio es la procreación constituye una medida no idónea para cumplir con la única finalidad constitucional a la que puede obedecer la medida: la protección de la familia como realidad social”. Poco después, la tesis de jurisprudencia 85/2015 reiteró el carácter inconstitucional de las definiciones legales del matrimonio basadas en la finalidad reproductiva, además de hacer hincapié en su carácter discriminatorio, al vulnerar los principios de igualdad y no discriminación contenidos en el artículo 1o. de la Constitución (SCJN, 2015b).

Finalmente, en mayo de 2016, el presidente Peña Nieto propuso una serie de modificaciones a la legislación vigente; en especial, se buscaba reformar el artículo 4o. de la Constitución con el objetivo de proteger “el derecho a contraer matrimonio sin discriminación por origen étnico o nacional, género, discapaci-

dades, condición social, condiciones de salud, religión *preferencias sexuales*, o cualquier otra que atente contra la dignidad humana” (énfasis añadido). Esta iniciativa, que pretendía eliminar el recurso al amparo para las parejas homosexuales que viven en entidades federativas donde se mantienen legislaciones restrictivas en la materia, fue rechazada por la Cámara de Diputados en noviembre de 2016. A pesar de lo anterior, la jurisprudencia de la Suprema Corte conserva su carácter obligatorio, y el matrimonio entre personas del mismo sexo sigue siendo una realidad jurídica en el país. Pero el rechazo a la iniciativa de reforma constitucional visibilizó las tensiones en la materia, recordándonos los riesgos de la definición de los derechos por parte de las mayorías fluctuantes y la vocación del juez constitucional como garante de los derechos fundamentales de las minorías.

## V. CONCLUSIONES

Hasta ahora se han expuesto algunas de las transformaciones por las que han atravesado las definiciones tradicionales del matrimonio y la familia. La organización familiar primigenia estuvo influida primero por las necesidades de supervivencia humana, y luego adquirió un significado social y cultural que cristalizó con la institucionalización de las creencias religiosas.

Una vez que el cristianismo se hizo oficial en el Imperio Romano y que se extendió por Europa, sus preceptos morales en torno a la unión y a la familia se volvieron obligatorios. Puesto que la esfera religiosa se ubicaba entonces como eje de la organización social, los arreglos familiares que no se ajustaban a ese canon perdieron visibilidad y dejaron de constituir una alternativa socialmente aceptada.

Esta condición se reflejó en el ámbito jurídico en dos momentos. Con el reconocimiento de la Iglesia como única autoridad competente para officiar y registrar los matrimonios, la heterosexualidad y los fines procreativos se asumieron como requisitos

para cualquier unión. Cabe señalar que entonces la separación entre Estado e Iglesia no se vislumbraba como alternativa; la pluralidad religiosa no representaba un problema, y por tanto no existía ninguna necesidad de erigir leyes neutrales. Por otro lado, las monarquías europeas se legitimaron precisamente a partir de un supuesto vínculo con la divinidad. En ese sentido, romper los lazos con la Iglesia no resultaba conveniente. Este esquema se reprodujo, por supuesto, en los territorios conquistados.

Un segundo momento puede identificarse a partir de la autonomización estatal, y de la consecuente relegación de la Iglesia al espacio privado. Contrario a lo que pudiera pensarse, el desplazamiento de la institución eclesial no significó una modificación inmediata de la estructura matrimonial canónica. A pesar de que la unión civil quedó en manos del aparato estatal, se mantuvo el requisito de su composición heterosexual. La idea subyacente parece ser la misma: el matrimonio se concibe como un paso obligado para la conformación del núcleo familiar, que se extiende a partir de la procreación.

Así pues, la ampliación de los conceptos de matrimonio y familia ha sido un proceso lento y no exento de vaivenes, que pueden explicarse a partir del desfase entre la secularidad en el sistema social y la laicidad en el aparato estatal. Con la diferenciación funcional entre la esfera religiosa y el resto de los espacios sociales, las creencias confesionales pierden su centralidad como factor de cohesión social y de identidad, haciendo necesarios nuevos arreglos institucionales. Además, debe considerarse que las sociedades actuales están marcadas por una acelerada pluralización que rebasa el ámbito religioso.

Desde un punto de vista normativo, la laicidad implica la defensa de un proyecto de separación entre el Estado y las iglesias en beneficio de las libertades fundamentales, que pasa necesariamente por la creación o la consolidación de un marco jurídico incluyente. En otras palabras, en el momento en que el matrimonio y la familia dejan de anclarse en una visión religiosa particular ya no existen buenas razones para que otras realidades queden exclu-



das de la protección del Estado. A esa misma conclusión llegaron los jueces citados en este artículo, a partir de una visión evolutiva de la familia como realidad social y sobre la base de la prohibición de actos discriminatorios con base en la orientación sexual.

En México, la ampliación de los conceptos de matrimonio y familia debe entenderse en el marco de la reforma del 10 de junio de 2011 en materia de derechos humanos. Además de plantear la obligación del Estado de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, en la reforma se añaden las preferencias sexuales como categoría sospechosa, es decir, como un posible criterio de discriminación que por tanto debe evitarse a toda costa.

De acuerdo con la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, cualquier juez del país está obligado a resolver de manera favorable los amparos de parejas del mismo sexo que desean casarse. No obstante, la falta de uniformidad de los códigos civiles locales constituye en los hechos un obstáculo para la garantía de los derechos de dichas parejas. Para subsanar esta deficiencia, en 2016 se presentó una iniciativa presidencial de reforma constitucional que pretendía avalar la postura de la Corte. Esta medida fue duramente cuestionada por grupos de la sociedad civil que conservan una perspectiva tradicionalista sobre el matrimonio y la composición del núcleo familiar, y cuya oposición en el espacio público influyó en la negativa del poder legislativo para aprobar la iniciativa. Al respecto, vale la pena recordar el proceso electoral de 2018.

El ejemplo anterior muestra que el proceso de secularización no puede pensarse como lineal y tampoco como homogéneo; más bien permea de manera diferenciada la lógica de los grupos que conforman el tejido social. Por ejemplo, la iniciativa presidencial fue aplaudida por diversos grupos de activistas de la comunidad LGBTI, pero repudiada por los sectores más conservadores de la sociedad mexicana.

En este punto vale la pena introducir una interrogante que suele dividir las opiniones de abogados y científicos sociales. Está claro que el entramado jurídico constituye un instrumento normativo, cuyo propósito consiste en regular las interacciones sociales. Tradicionalmente el derecho, y en especial el derecho familiar, se ha caracterizado por cierto conservadurismo heredado de las primeras experiencias codificadoras; sin embargo, también puede pensarse como un factor de cambio ya que legaliza y legitima fenómenos sociales anteriormente rechazados, tales como la homosexualidad y la crianza de menores por parejas del mismo sexo. De esta manera, el derecho se ajusta a la realidad social al tiempo que impacta en ella, definiendo y redefiniendo la frontera entre lo permitido y lo prohibido.

## VI. FUENTES DE INFORMACIÓN

ABUNDIS ROSALES, María Antonia y ORTEGA SOLÍS, Miguel Angel (2010), *Matrimonio y divorcio: antecedentes históricos y evolución legislativa*, México, Universidad de Guadalajara.

ARLETTAZ, Fernando (2015), *Matrimonio homosexual y secularización*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

BADILLA, Ana Elena, “El derecho a la constitución y protección de la familia en la normativa y en la jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos”, p. 109, disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/a22086.pdf>.

CADENAS, Hugo (2015), “La familia como sistema social: Conyugalidad y parentalidad”, *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad*, núm. 33, Chile.

CASTELLOS JANKIEWICZ, León (2017), “Matrimonio igualitario en el derecho internacional”, *Nexos*, México, 19 de junio, disponible en: <https://eljugodelacorte.nexos.com.mx/?p=6657>.

Católicas por el Derecho a Decidir (2014), Encuesta “Creencias, valores y opiniones de católicas y católicos sobre los derechos

- sexuales y derechos reproductivos, el Estado laico, las identidades católicas, los derechos humanos dentro de la Iglesia y expectativas de cambio hacia la institución”, disponible en: <http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2009), Observación General núm. 20, 2 de julio, E/C.12/GC/20.
- Comité de Derechos Humanos (1994), Comunicación núm. 488/1992 (CCPR/ C/50/D/488/1992), 4 de abril.
- ConFamilia, Consejo Mexicano de la Familia, A.B.P. (2016), “Iniciativa ciudadana de reforma constitucional en materia social para proteger el matrimonio y la familia en nuestro país”, entregado al senador Roberto Gil Zuarth, presidente de la Mesa Directiva, Senado de la República, 23 de febrero, disponible en: [http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2016/04/as\\_un\\_3358954\\_20160412\\_1460474413.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2016/04/as_un_3358954_20160412_1460474413.pdf).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001), *Caso María Eugenia Morales contra Guatemala*, Informe final, 19 de enero, disponible en: *Caso María Eugenia Morales contra Guatemala, Informe final*.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012), *Atala Riffo y Niñas vs. Chile*, 24 de febrero (Fondo, reparaciones y costas), disponible en: [http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_239\\_esp.pdf](http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_239_esp.pdf).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2016), *Duquevs. Colombia*, 21 de noviembre (Interpretación de la sentencia de excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas), disponible en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_322\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_322_esp.pdf).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2017), Opinión Consultiva 24/17, 24 de noviembre, solicitada por Costa Rica, “Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo”.
- FUENTE LINARES, José Cándido Francisco Javier de la (2012), “La protección de la familia en América Latina”, *Revista IUS*, México, vol. 6, núm. 29, enero-junio, disponible en: <http://www.scie>

*lo.org.mx/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1870-21472012000100005.*

Escuela Nacional de Trabajo Social, *Familias Diversas*, disponible en: [http://www.trabajosocial.unam.mx/web2015/comunicados/2016/mayo/infografia\\_FAMILIAS.pdf](http://www.trabajosocial.unam.mx/web2015/comunicados/2016/mayo/infografia_FAMILIAS.pdf).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (1970), *IX Censo General de Población, 1970*, disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1970/default.html>.

JUAN PABLO II (1995), *Evangelium vitae: sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html).

Naciones Unidas (1993), Informe del Secretario General sobre los avances en la preparación del Año Internacional de la Familia. 48o periodo de sesiones, tema 110 del programa provisional. Asamblea General A/48/293, 19 de agosto.

Suprema Corte de Justicia de la Nación (2010), Acción de inconstitucionalidad 2/2010, 16 de agosto, disponible en: [https://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/sites/default/files/engrosepdf\\_sentenciarelevante/MATRIMONIO%20MISMO%20SEXO%20AI%202-2010\\_0.pdf](https://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/sites/default/files/engrosepdf_sentenciarelevante/MATRIMONIO%20MISMO%20SEXO%20AI%202-2010_0.pdf).

Suprema Corte de Justicia (2015a), Tesis de Jurisprudencia 1a. 43/2015, Décima Época, 3 de junio de 2015, rubro: MATRIMONIO. LA LEY DE CUALQUIER ENTIDAD FEDERATIVA QUE, POR UN LADO, CONSIDERE QUE LA FINALIDAD DE AQUÉL ES LA PROCREACIÓN Y/O QUE LO DEFINA COMO EL QUE SE CELEBRA ENTRE UN HOMBRE Y UNA MUJER, ES INCONSTITUCIONAL.

Suprema Corte de Justicia (2015b), Tesis de Jurisprudencia 1a. 85/2015, Décima Época, 11 de diciembre de 2015, rubro: LA DEFINICIÓN LEGAL DEL MATRIMONIO QUE CONTENGA LA PROCREACIÓN COMO FINALIDAD DE ÉSTE, VULNERA LOS PRINCIPIOS DE IGUALDAD Y NO DISCRIMINACIÓN.

Tribunal Europeo de los Derechos Humanos (2010), *Schalk & Köpf vs. Austria*, núm. 30141/04, 24 de junio.

Tribunal Europeo de los Derechos Humanos (2015), *Oliari y otros vs. Italia*, núms. 18766/11 y 36030/11, 21 de junio.

VAGGIONE, Juan Marco (2009), “La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos”, en GERLERO, Mario Silvo (ed.), *Derecho a la sexualidad*, Grinberg.

# VIOLENCIA, EJE TRANSVERSAL DE LAS DIVERSIDADES

## TRANSFEMINICIDIO

Siobhan GUERRERO\*  
Leah MUÑOZ\*\*

SUMARIO: I. *Perfil demográfico-estadístico*. II. *Crimen y pre-juicio*. III. *Del feminicidio al transfeminicidio*. IV. *Reflexión de cierre: trabajo social, empoderamiento y vulnerabilidad*. V. *Referencias*.

El 22 de junio de 2015, en el estado de Chihuahua, el cuerpo sin vida de una mujer transexual fue encontrado envuelto en la bandera mexicana.<sup>1</sup> La habían asesinado. Su edad, entre 20 y 30 años. Presentaba señales de asfixia, había recibido cuatro balazos y tenía fracturas de pómulo, nariz y maxilar. Sus zapatos habían sido cambiados por zapatos de hombre y sus manos estaban atadas alrededor de un palo. El crimen, además de extremadamente violento, tenía una clara carga simbólica. Envolver un cuerpo en la bandera nacional dice mucho acerca de cómo piensa su patriotismo aquél que cometió el delito.

Por esos mismos días, distintos sectores religiosos y conservadores se organizaban en una vigilia de oración por el matrimonio y la familia, pidiendo que el estado de Chihuahua no se viera “contaminado” por la posible aprobación del matrimonio igualitario en dicho estado. La prensa crítica<sup>2</sup> vio entre ambos eventos

---

\* CEIICH.

\*\* Facultad de Ciencias de la UNAM.

<sup>1</sup> Dicho transfeminicidio fue reportado en la siguiente nota: <https://www.elciudadano.cl/justicia/mexico-discurso-de-odio-en-chihuahua-llega-hasta-el-transfeminicidio/06/24/> (fecha de consulta: 4 de agosto de 2018).

<sup>2</sup> Además de la nota anterior, recomendamos también revisar la siguiente: [https://www.vice.com/es\\_mx/article/awmyz8/transfeminicidio-muertes-sin-duelo](https://www.vice.com/es_mx/article/awmyz8/transfeminicidio-muertes-sin-duelo) (fecha de consulta: 4 de agosto de 2018).

una clara conexión. Un crimen de odio ocurría, con un perverso tono patriotero, defendiendo una patria imaginada como heterosexual, complementarista y cissexual, mientras la derecha hacía un llamado a defender la familia tradicional y sus valores de aquellos que, bajo esta lógica, son sus enemigos.

Nuestro cometido en este texto es pensar al transfeminicidio, pensar y repensar este concepto que nombra crímenes como el antes descrito. Como ha quedado terriblemente ilustrado, el transfeminicidio no es simplemente un asesinato, implica un acto profundamente simbólico. Arremete contra un cuerpo marcado como transgresor y, por eso mismo, punible. Un cuerpo castigable. Un cuerpo que se ha vuelto vulnerable, que está vulnerado, a causa de esa misma transgresión.

Nos interesa, en ese sentido, pensar qué es el transfeminicidio, qué lo genera, qué lo motiva, cómo abordarlo conceptualmente para comenzar a trazar una serie de líneas de acción que permitan contener la violencia que lo causa, que permitan transformar las estructuras que lo hacen posible para ir, con ello, huyendo un sendero más incluyente. Creemos que en este proceso el trabajo social puede ser un aliado importante.

Para ello, hemos dividido el presente texto en cinco secciones. Primero, esta sección introductoria que presenta nuestro objetivo y que ejemplifica su crudeza, encarnada y simbólica. Segundo, nos interesa caracterizarlo demográfica-estadísticamente, saber a quién y cómo le pasa. Tercero, conectar lo ya dicho con los conceptos de crímenes y discursos de odio, así como con las valoraciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Cuarto, interseccionar el concepto de feminicidio, lo que sobre éste se ha dicho, con las violencias contra poblaciones trans; señalar posibles sinergias de este cruce, así como limitaciones reales que hoy confrontamos. Finalmente, en una sección de cierre, nos interesa pensar en las formas en las cuales podríamos erradicarlo, auxiliadas en ello en muchas ocasiones por la figura de la trabajadora social.



## I. PERFIL DEMOGRÁFICO-ESTADÍSTICO

En esta primera sección quisiéramos ofrecer una breve descripción de una serie de datos demográfico-estadísticos que nos pueden ayudar a comprender el fenómeno del transfeminicidio. Nos parece importante comenzar por este punto por varias razones. Primero, porque el Estado moderno es fundamentalmente un Estado cuantificador de sus poblaciones; conocer a dichas poblaciones implica cuantificarlas, censarlas, saber dónde habitan, a qué se dedican, cuánto laboran, cuál es su esperanza de vida, etcétera (Porter, 1995).

Ello no debiera sorprendernos ya que la biopolítica,<sup>3</sup> como fenómeno moderno y característico de los Estados actuales, no únicamente implica la administración de las variables que inciden en la vida y la muerte de las poblaciones humanas, sino que demanda, fundamentalmente, la cuantificación de las dinámicas que caracterizan a una población, la traducción de las mismas en métricas que no sólo visibilicen qué ocurre sino que guíen cualquier posible intervención (Foucault, 2009). De allí que una población no cuantificada, no censada, no registrada, sea en resumidas cuentas una población invisible para el Estado.

No sorprende, por tanto, que existan ya propuestas para censar a la población trans.<sup>4</sup> Aunque, dicho sea de paso, estas propuestas tienen también limitaciones filosóficas y éticas. Por ejemplo, a quién contamos cuando contamos a la población trans. ¿A quién se identifica como trans o a quién tiene una expresión

---

<sup>3</sup> Por biopolítica se entiende al conjunto de estrategias de poder y de saber que emergieron a mediados del siglo XVIII en Occidente para convertirse en una forma de gobierno de gestión de los procesos biológicos de las poblaciones humanas por parte de los recién formados Estados-nación. Es decir, con el conocimiento de los procesos biológicos de las poblaciones humanas se implementan mecanismos y técnicas de gestión de la vida para la producción y reproducción de los cuerpos. Véase, sobre esto, Foucault (2009).

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, la siguiente propuesta: <https://horizontal.mx/propuesta-0040-es-momento-para-un-censotrans-en-mexico-censo-de-poblacion-y-vivienda-2020/> (fecha de consulta: 5 de agosto de 2018).

de género no convencional? Y ¿desean todas las personas trans ser censadas? Quizá no. Quizá para algunas entrañe el riesgo de que el Estado las marque como distintas, como algo más (o menos) que hombres o mujeres y, con ello, anule su propia forma de identificarse. Y, ante ese riesgo, que anticipa la posibilidad de un acto de discriminación, quizá muchas personas respondan con una negativa si se les consulta acerca de la pertinencia de un censo dirigido específicamente a la población trans.

En cualquier caso, no cabe duda de que hoy el Estado está en gran medida cegado ante la existencia de la población trans. Esta sería una ceguera autogenerada ya que, fuera de contadas excepciones como la Ciudad de México, Morelia o Nayarit, en la mayoría del territorio nacional no se reconoce la identidad de género de las personas trans y se impone el sexo asignado al nacer como si éste escondiera o revelara una verdad incuestionable de quién se es. La consecuencia de lo anterior se traduce en que no se cuantifican cuántos cambios de identidad ocurren —o podrían ocurrir—, quiénes los solicitan, en dónde, etcétera. Y, de igual manera, se genera que la población trans desaparezca ante la mirada del Estado puesto que administrativamente es imposible registrar algo que no sea el sexo biológico.

De allí que una herramienta importante para combatir la invisibilización que desafortunadamente caracteriza a esta población sea precisamente el recopilar datos estadístico-poblacionales. Idealmente, recopilaríamos datos sobre muy diversas facetas de la vida de las personas trans pero, dados los altos índices de violencia, quizá debiéramos comenzar precisamente con cifras relacionadas con esto último.

Y esta ha sido la racionalidad que ha guiado las acciones del proyecto *Trans Murder Monitoring* que surgió en 2009 como resultado de la cooperación entre *Transgender Europe*, un grupo trans activista, y el *Journal Liminalis*, dedicado a temas de resistencia y emancipación relacionados con el sistema sexo/género.<sup>5</sup> Este

---

<sup>5</sup> La página de dicho proyecto puede consultarse en: <https://tgeu.org/tmm/> (fecha de consulta: 5 de agosto de 2018).

proyecto ha impulsado la cuantificación a nivel mundial de la violencia dirigida hacia población trans.

Cabe aclarar que su métrica no puede ser juzgada ni como objetiva ni como estandarizada a nivel mundial ya que los datos los proporcionan los grupos activistas de los diversos países que participan en el proyecto,<sup>6</sup> datos que en la inmensa mayoría de las veces provienen de las notas rojas o amarillas de los diarios en circulación en los respectivos estados. Esto quiere decir dos cosas. Primero, que se reporta más allá donde hay violencia y —asimismo— activistas dispuestos a denunciarla; si los segundos están ausentes, esa violencia quedará invisibilizada. Esto se traduce, así también, en que los países con políticas fuertemente transfóbicas no sólo desincentivarán la formación de redes de activismo sino la posibilidad misma de transmitir la información sobre la violencia transfóbica (un ejemplo claro de esto lo encontramos con Rusia y casi todo el continente africano).

Sea como fuere, estos datos son útiles como una primera heurística exploratoria acerca de qué ocurre con la población trans en lo que refiere a la violencia transfóbica asesina. Empero, estos datos no remiten directamente a transfeminicidios pues no desagregan la violencia transfóbica que cuesta la vida de hombres, mujeres y personas trans no binarias, es decir, son datos acerca de toda la población trans y “no” únicamente sobre población transfemenina.

Dicho esto entremos a los datos en sí. Este proyecto nos reporta que de septiembre de 2008 a septiembre de 2017 hubo 337 asesinatos contra personas trans en lo que respecta a México,<sup>7</sup> el

---

<sup>6</sup> En el caso de México el Centro de Apoyo a las Identidades Trans (CAIT) es la principal Asociación Civil que da seguimiento y sistematización a los transfeminicidios, contribuyendo con dichos datos a proyectos más amplios como el “Informe de asesinatos de personas LGBT en México” realizado cada año por Letra S.

<sup>7</sup> Estos datos pueden consultarse en la siguiente página: [https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT\\_TMM\\_TDoR2017\\_Tables\\_EN.pdf](https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT_TMM_TDoR2017_Tables_EN.pdf) (fecha de consulta: 5 de agosto de 2018).

12.91% de los reportados a nivel mundial. Sólo Brasil tuvo un mayor número de asesinatos reportados (1,071; 41.05%) para ese mismo periodo. En el mundo para dicho periodo se reportaron un total de 2,609 homicidios.

A nivel mundial el principal intervalo etario en el cual ocurren dichos crímenes comprende de los 20 a 29 años y le sigue el que abarca de los 30 a 39 años; esto es, población en edad de ser económicamente activa. En términos de actividades económicas reportadas, de los 2,609 homicidios, 583 (22.34%) fueron perpetrados contra personas dedicadas al trabajo sexual haciendo de dicha ocupación la más riesgosa, seguida del estilismo con 99 casos (3.79%). Empero, en 1,673 casos (64.12%) la ocupación no fue siquiera reportada.

En términos de la espacialidad del homicidio, 763 casos ocurrieron en la calle (29.24%), 386 en la propia residencia (14.79%) y el resto en otro tipo de espacios. Ahora bien, si atendemos al tipo de muerte violenta, 983 (37.67%) ocurrieron con arma de fuego, 517 (19.81%) con arma blanca y 272 (10.42%) con golpes.<sup>8</sup>

Pero ¿qué exactamente nos dicen estas cifras? En un sentido, muy poco. No sabemos, por ejemplo, la identidad de género de las personas asesinadas, pero sí podemos notar que la inmensa mayoría es parte de una población joven, en edad de ser económicamente activa y, quizá por ello, presente en el espacio público.

---

<sup>8</sup> Datos similares se encuentran en el “Informe de asesinatos de personas LGBT en México 2013-2017”, realizado por Letra S, para el caso de transfeminicidios en México. En este periodo ocurrieron 209 transfeminicidios, de los cuales 77 eran mujeres trans que entraban en el grupo etario de 18 a 29 años, seguidas por el grupo de 30 a 59 con 72. Agrupadas por ocupación las muertes las encabezan aquellas que se dedicaban al trabajo sexual siendo el 19.1%, seguidas por el 11% que se dedicaba al estilismo y peluquería. Del 54% de los transfeminicidios se desconoce la ocupación. En relación con el lugar en que se encontró a las víctimas, destaca que el 34.9% fue encontrado en la vía pública, seguido por el domicilio de la víctima con 19.1%. En relación con el arma que provocó la muerte, se sabe que de los 209 transfeminicidios el 36.8% ocurrió con arma de fuego, seguido por el 23.44% que ocurrieron con arma blanca o filosa. Dicho informe puede revisarse en: <http://www.letraese.org.mx/wp-content/uploads/2018/05/Informe-crímenes-2017.pdf> (fecha de consulta: 19 de agosto de 2018).

Sin embargo, afirmar que estos son crímenes “de calle” o que ocurren fundamentalmente en el espacio público sería problemático ya que sólo el 29.24% de dichos crímenes ocurren en la vía pública, lo cual es básicamente el doble que los ocurridos en la propia residencia pero no se aproxima ni remotamente al 50% de los casos registrados; la espacialidad es altamente heterogénea pues puede ocurrir en la calle, en la propia residencia, en el propio vehículo, en un hotel o motel, en una estación de policía, en una zona en construcción, en la prisión, en una estación del metro o tren, en la casa de una amistad o cliente, en un parque, en un restaurante o en un bar, según reporta el estudio ya citado. Es decir, quizá sería más prudente concluir que los asesinatos de personas trans pueden ocurrir en todos los espacios por donde se transita y no únicamente en espacios públicos ya que incluso en los espacios híbridos o privados puede y de hecho ocurre la violencia transfóbica asesina/homicida.

Quizá no es tanto la espacialidad del crimen sino la ocupación de quien se ve agredido o agredida lo que resulta más iluminador. El trabajo sexual sin duda constituye una ocupación riesgosa aunque también los empleos que implican formar parte del sector servicios y estar, por ende, expuestos o expuestas al trato con un público que puede no ser respetuoso de las personas trans y reaccionar negativamente ante su presencia.

Lo que quizá sí podemos afirmar es que la violencia transfóbica homicida les ocurre fundamentalmente a personas trans que tienen que salir a ganarse la vida, que están en edades productivas, y les ocurre preponderantemente en espacios públicos pero no únicamente allí; ocurre en donde se hace la propia vida y eso implica lo público y lo privado.

Se concentra en quienes por su ocupación deben tratar con un público que puede no ser respetuoso de las personas trans y, sobre todo, en aquellas ocupaciones que implican un mayor grado de vulnerabilidad ya sea por el estigma social que las caracteriza, por su falta de protecciones jurídicas, por su real o aparente ilegalidad/clandestinidad o por el tiempo/espacio en el cual se llevan a cabo. Es decir, actividades precarizadas del sector servicios.

Pero el hecho, por ejemplo, de que el homicidio transfóbico pueda ocurrir a través de actos violentos tan disímiles quizás evidencia la heterogeneidad de situaciones en las que se manifiesta y abre una importante pregunta acerca de las motivaciones y estados emocionales de los agresores. ¿Cómo leer que el 10.42% de los homicidios involucren golpes *vs.* el 37.67% y el 19.81% que involucran armas de fuego o armas blancas? Usualmente los crímenes con golpes suelen revelar una mayor cercanía con el agresor, a diferencia de los que ocurren con armas de fuego, aunque esta interpretación es en cualquier caso tentativa, pero, en éste mostraría que hay violencia transfóbica proveniente tanto de conocidos como de no conocidos y que una teorización que presuponga su uniformidad puede ser poco útil.

## II. CRIMEN Y PREJUICIO

Ahora bien, los datos anteriormente expuestos nos informan acerca de qué pasa, a quién le pasa, en dónde le pasa y, hasta cierto punto, por qué le pasa —la ocupación parece un factor fundamental— y, sin embargo, todavía cabe preguntarse el porqué alguien decide atentar con la vida de una persona trans y, más en concreto, de una mujer trans. De la mano de esta pregunta, también cabe inquirir acerca de cómo es que las mujeres trans pueden volverse sujetos altamente vulnerables ante dichos ataques. Esto es, necesitamos adentrarnos en la pregunta por los motivos y causas de este tipo particular de violencia.

Para aproximarnos a una primera respuesta quisiéramos traer a colación una definición de qué es exactamente un transfeminicidio pues ello puede dar luz acerca del tipo de motivos y causas que debemos buscar. En este texto seguiremos la propuesta elaborada por Blas Radi y Alejandra Sardá-Chandiramani (2016) en la cual se define al transfeminicidio de la siguiente manera:

El travesticidio/transfemicidio es la expresión más visible y final de una cadena de violencias estructurales que responden a un sistema cultural, social, político y económico vertebrado por la división binaria excluyente entre los géneros. Este sistema recibe el nombre de cisexismo (Radi y Sardá-Chandiramani, 2016: 5).

Consideramos que esta definición recapitula una serie de elementos que caracterizan al transfeminicidio y que nos permitirán arrojar luz acerca de las dinámicas que lo generan. Por un lado, conciben al transfeminicidio como una instancia más de un tipo de violencias que se dirige hacia las mujeres trans y que si bien tienen su expresión más cruda en el asesinato, incluye otro tipo de violencias, una cadena de violencias, que precisamente va vulnerando a estos sujetos. Estas violencias no son accidentales y tampoco se circunscriben a una única esfera, éstas son violencias estructurales presentes en los ámbitos culturales, sociales, políticos y económicos.

Por otro lado, existe un elemento unificador propio de todas estas violencias y que recibe precisamente el nombre de cisexismo —o cissexismo, según se prefiera— y que se refiere a un tipo particular de discriminación por género que se dirige a las personas trans justamente por cuestionar el supuesto carácter congénito e inamovible del género —cuando se le piensa fundado en el sexo— y que quedaría exhibido como ficción, como una norma compulsivamente impuesta y, sin embargo, contingente y no ya esencialmente fijada por la biología.

Así también, el cisexismo incluye la transgresión del binarismo de género no únicamente al presentar configuraciones corporales antes inéditas —mujeres con pene y hombres con vulva— sino al revelar la posibilidad de corporalidades no binarias y no vividas dentro de las categorías hombre o mujer.

El cisexismo sería así un sistema cultural que toma como natural, dado y legítimo al conjunto de cuerpos cisgénero<sup>9</sup> y que

---

<sup>9</sup> Cisgénero es un término que hace referencia a la identidad de género de aquellos sujetos que, en oposición a las personas transgénero (o simplemente

colocaría a los cuerpos trans en el espacio de lo abyecto, de lo imposible e indeseable, de lo que es a la vez artificial y contranatura, transgresor por tanto de la supuesta ley natural que fundamenta la presunción de que el cuerpo cisgénero es uno no únicamente sano y natural sino producido sin trauma o intervención alguna.

Este sistema sería el causante de las violencias dirigidas a personas trans, en general, y a mujeres trans, en particular, ya que movilizaría una serie de imaginarios y afectos que estructurarían las relaciones sociales de tal modo que los cuerpos trans aparezcan no sólo como ajenos a la supuesta ley natural, es decir, como cuerpos abyectos,<sup>10</sup> sino también como exteriores e impropios de un orden social que se presupone constituido por cuerpos “normales”, “sanos” o “naturales”.

Esto es, el cisexismo sería una suerte de ideología que se compondría de esta colección de imaginarios y afectividades que excluyen una doble vez al cuerpo trans tanto de un orden social/político como de un orden —supuestamente— natural. Esta dinámica explicaría por qué el transfeminicidio adquiere este carácter simbólico ya mencionado, este carácter de acto punitivo, que vigila los límites de lo aceptable y elimina a todo lo que aparezca como una amenaza para dicho orden.

Por ello mismo es que órganos internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015) consideran al transfeminicidio y, en general, a todas las violencias contra la población LGBTI como un tipo de violencia de género motivada por el castigo, impulsada por el prejuicio. Un tipo de violencia generada por los discursos de odio y que conduce a crímenes de odio.

Empero, el hecho de que aquí aparezca el término “odio” no implica que nos estamos refiriendo a configuraciones afectivas individuales y asentadas en los problemas de una psique aislada. Blas Radi y colaboradores, siguiendo a Dean Spade, enfatizan

---

trans), se identifican con el género que se les asignó al nacer en función de la genitalidad.

<sup>10</sup> Sobre el concepto de lo abyecto y su papel en la constitución del sujeto generizado, véase Butler (2011).



que uno de los riesgos asociados al término “crimen de odio” —o discurso de odio— radica precisamente en la posibilidad de dar una lectura meramente psicologista de las causas de esta violencia, ocultando así sus dimensiones estructurales y colapsando los entramados sociales que la generan sobre una persona, sobre un nodo social, que puede entonces ser leída como única culpable de dicha violencia.

Aquí, desde luego, valdría la pena señalar que la capacidad estructurante del cissexismo, en tanto ideología, para movilizar imaginarios y afectividades debe ser leída dentro del así llamado giro afectivo en feminismo. Un ejemplo de este tipo de trabajos lo encontramos en la obra de Sara Ahmed (2015) y en la cual ella proporciona una lectura sociológica de las emociones en la cual éstas ni emanan de la privacidad solipsista e íntima de una psique ni son puramente la consecuencia sobredeterminada de los aparatos de Estado.

Para Ahmed las emociones son un factor de mediación entre los cuerpos, entre las personas, las revisten y afectan su comportamiento y su trato hacia otros y también el que de esos otros reciben. Las emociones son políticas pues marcan algunos cuerpos como indeseables y a otros como deseables, a algunos cuerpos como respetables, a otros más como fuentes de asco o desprecio; son, así, parte de la dinámica que jerarquiza y clasifica quién es un sujeto que detenta derechos, merece respeto y ejerce el habla y quien, por el contrario, representa una amenaza, debe ser contenido y, quizás incluso, purgado.

Sería en este sentido en el cual se está pensando al odio. No ya como una emoción ajena al discurso, el pensamiento y la palabra, no como una fuerza que impulsa desde un más allá de la cultura y la razón, sino que actúa y efectúa acciones atravesado por discursos y palabras, por visiones asentadas en la cultura, acerca de quién es despreciable, amenazante o peligroso; implica así la continuación de una forma de concebir al otro, de una racionalidad perversa sobre el otro, donde éste simboliza un riesgo a ser controlado o purgado.

Aquí añadiríamos un par de ideas que ya hemos expresado anteriormente.<sup>11</sup> Por un lado, este riesgo que el otro encarna implica dinámicas libidinales complejas. Puede, por ejemplo, involucrar una amenaza a la propia coherencia de un sujeto, digamos un varón, que se encuentra deseando a una mujer trans, fantaseando con ella, y que a causa del cissexismo no puede pensarla más que como si fuese un hombre y, a causa de ello, termina por interpretar a su propio deseo como homoerótico y contranatura, perverso.

Este deseo, clausurado en su viabilidad por las lógicas de la abyección y el naturalismo ya mencionados, se constituye así en una amenaza para la coherencia del propio sujeto y puede dar pie a que dicha tensión se desplace a la mujer trans en cuestión, haciendo que ella encarne la fuente de esta tensión, de esa amenaza, y propiciando una serie de acciones en las cuales su destrucción elimine la fuente de este riesgo, el riesgo de la inviabilidad psíquica de un sujeto que aspira a ser perfectamente congruente con las demandas del cissexismo. Esto puede ocurrir incluso si hay un acto sexual que aparentemente satisfaga dicho deseo y que sin embargo acreciente la tensión citada.

Empero, consideramos que esta dinámica psíquica en la cual la socialidad del deseo se hace visible, no es necesariamente la única posible. El terrible ejemplo con el cual comenzamos este texto ilustra que la afrenta, el riesgo, no necesariamente se dirige hacia el yo individual, hacia la coherencia del individuo, sino que bien puede implicar una afrenta simbólica al nosotros, extensión pluralizada de un yo que cobra fuerza ante una alteridad que le resulta ajena. Ese nosotros puede ser la familia, la raza o la nación.

Las dinámicas libidinales entre deseo, amenaza y destrucción pueden ser complejas, pero no por ello dejan de ser a una misma vez políticas y sociales. Y tampoco implican que en todos

---

<sup>11</sup> Véase <https://horizontal.mx/transfemicidios-una-violencia-estructural/> (fecha de consulta: 28 de julio de 2018).

los escenarios estemos ante un conflicto entre deseo, rechazo y amenaza. Pueden jugarse otras dinámicas engendradas por un discurso del afecto, del amor, hacia los hijos, hacia la familia, hacia los nuestros, que ve en esas alteridades a una amenaza no necesariamente hacia los nuestros sino hacia el imaginario de aquello que depositamos en esta colectividad.<sup>12</sup> La fantasía, por ejemplo, de que reproduzcan la familia nuclear heterosexual, y que en ello encuentren la plenitud, puede verse amenazada por un cuerpo que abre un horizonte vivencial que señala otras formas de vivirse.

Por otro lado, y a modo de segunda idea, estos discursos de odio afectarán a los cuerpos trans, a las mujeres trans, mucho antes incluso de que sus cuerpos se vean agredidos. Generarán costos psicológicos diversos al impactar en la autoimagen y la autoestima, introyectando por ejemplo el sentimiento de minusvalía o de ser un cuerpo contranatura.

De allí que el miedo a no pasar por una persona cisgénero, a ser descubierta como una mujer trans, haya dado lugar a la obsesión con “pasar” —en inglés, *passing*— pues la invisibilidad ante los otros puede proporcionar seguridad. Por esto es que no resulta tan fácil combatir esta dimensión ideológica del cissexismo pues no es posible reivindicar la belleza y dignidad del cuerpo trans cuando sigue siendo el caso que dicha visibilidad puede implicar la posibilidad de la violencia.

En cualquier caso y para cerrar esta sección, lo que sí quisiéramos señalar es que el transfeminicidio es la consecuencia de una serie de dinámicas e inequidades estructurales, asentadas en el así llamado cissexismo, responsable y causante del marcaje del cuerpo trans como abyecto y doblemente ajeno a un orden social/político y —presuntamente— natural. Afecta en parte a través de la vida afectiva que hacemos en sociedad al depositar en estos cuerpos la fuente de una amenaza que demanda una respuesta.

---

<sup>12</sup> Este tipo de dinámicas son comunes en las así llamadas terapias reparatorias. Sobre esto véase Guerrero Mc Manus (2016: 95-116).

Los discursos de odio son por tanto uno de los principales vehículos de propagación de esta ideología aunque desde luego no son los únicos. Los discursos patologizantes del cuerpo trans también engendran imágenes de cuerpos fallidos y en necesidad de cura.<sup>13</sup> Las así llamadas terapias reparativas llevan esto más lejos al intervenir violentando a dichos cuerpos. Pero son sin duda los discursos de odio, los que abiertamente llaman a cometer actos de violencia o a justificar dichos actos, los que de manera más poderosa propagan un imaginario del cuerpo trans que licencia el cometer violencias sobre éste.

### III. DEL FEMINICIDIO AL TRANSFEMINICIDIO

A lo largo de este texto hemos insistido en que nuestro objeto de interés no es el asesinato transfóbico sino más concretamente el transfeminicidio. Esto es, nos concentramos en un tipo especial de violencia cometida contra mujeres trans. Esta precisión es importante porque en las secciones anteriores hemos presentado tanto datos como reflexiones que son extensibles en cierta medida al grueso de la población trans. Sin embargo, en esta sección quisiéramos enfatizar una arista específica del transfeminicidio y que justamente tiene que ver con la forma en la cual aquí se interseccionan las violencias misóginas con las violencias que, de una u otra forma, se dirigen hacia el grueso de la población trans o, incluso, LGBTI+.

Este movimiento será importante, como se verá, porque no sólo nos dará mayor claridad acerca de las continuidades o discontinuidades entre los transfeminicidios y los feminicidios, sino que, asimismo, nos mostrará la posibilidad aún no actualizada de reclutar instrumentos internacionales que hoy existen para el

---

<sup>13</sup> De allí la importancia de combatir la patologización. Sobre esto véase: <https://horizontal.mx/octubretrans-21-10-2017-dia-internacional-de-accion-por-la-despatologizacion-trans/> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2018).

combate del feminicidio pero que hasta hoy no contemplan al transfeminicidio.

Vale por tanto la pena hacer un muy breve recuento del concepto de feminicidio. El término en sí es una traducción del inglés *femicide* acuñado en 1970 por Diana Russel con el cometido político de hacer visibles las dinámicas estructurales de discriminación, desigualdad y violencia dirigidas contra las mujeres y que culminaban en la muerte.<sup>14</sup> Esta autora tenía en mente incluir todo asesinato sexista, sea ya por la idea de que las mujeres son inferiores a los hombres, su propiedad, un objeto sexual, etcétera.

En castellano el término “feminicidio” se lo debemos a Marcerla Lagarde quien concibió a éste como el asesinato de una mujer sólo por el hecho de serlo. Para Lagarde también era importante señalar la inacción del Estado y la falta del cumplimiento de las garantías constitucionales que, en principio, debieran proteger a las mujeres.

La Convención Bellém Do Pará<sup>15</sup> recoge estas intuiciones al considerar al feminicidio como la muerte violenta de una mujer por razones de género. En general, el feminicidio suele estar asociado a violencias que se producen en el ámbito privado y que son cometidas por familiares o parejas, por un lado, o que están asociadas a situaciones de acoso o ataque sexual ya sea por parte de desconocidos o conocidos, por otro.

A estas definiciones valdría la pena agregarles, siguiendo a Rita Segato (2003), que gran parte de la violencia cometida contra las mujeres resulta de una suerte de coexistencia entre dos regímenes en los cuales las mujeres son colocadas de formas por

---

<sup>14</sup> Sobre esto véase: <https://www.gob.mx/mujeressinviolencia/articulos/cual-es-el-origen-del-concepto-de-feminicidio-y-por-que-hay-que-distinguirlo-de-homicidio> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2018). Así también, consúltese la siguiente referencia: La violencia feminicida en México, disponible en: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/data/file/84740/La\\_Violencia\\_Feminicida\\_en\\_Mexico\\_aproximaciones\\_y\\_tendencias\\_1985\\_-2014.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/data/file/84740/La_Violencia_Feminicida_en_Mexico_aproximaciones_y_tendencias_1985_-2014.pdf) (fecha de consulta: 11 de agosto de 2018).

<sup>15</sup> Para un análisis pormenorizado de las herramientas jurídicas asociadas a esta convención —y otros órganos dedicados a vigilar el cumplimiento de los derechos de las mujeres— véase Raphael (2016).

demás diferentes. Por un lado, existe un régimen calificable de premoderno y en el cual las mujeres poseen un valor meramente relacional o instrumental en función de sus vínculos con los varones. Aquí, por ejemplo, la mujer es un objeto de intercambio/uso que se concibe como propiedad de un varón, ya sea su padre o su esposo, y que explicaría por qué es el varón, y no la mujer, el que resulta agredido u ofendido —en su honor o su propiedad— cuando se realiza una agresión contra una mujer.

Como esperamos que pueda verse, bajo esa lógica la mujer no es un sujeto de derechos, no posee un valor intrínseco *qua* persona, y mucho menos es considerada un agente autónomo, es más, su autonomía puede vulnerar el honor o propiedad de un hombre. Estos atributos, en cambio, sí estarían presentes en el régimen moderno que a lo largo del siglo XIX y XX se fue extendiendo en los marcos jurídicos de la gran mayoría de Estados.

Sin embargo, como bien señala Segato, lo cierto es que de facto este orden jurídico moderno coexiste con el orden premoderno y genera situaciones en las cuales el segundo anula al primero al recolocar a través de las prácticas sociales —en oposición clara a la ley— a las mujeres en la posición de objetos poseídos y poseíbles por los varones. Objetos que están para el servicio y disfrute de un varón y que serían justamente reposicionados en su carácter de objeto a través de la violencia cuando ésta se ejerce contra mujeres cuyas acciones se enmarcan en la lógica moderna ya aludida. La violencia sería una forma de recordarles que no son personas.

Creemos que gran parte de esta lógica está presente en los feminicidios pues en éstos las mujeres son justamente objetivadas y despojadas de su agencia y personalidad jurídica al convertirlas en objetos de gozo sexual o de utilidad doméstica. Ésta es una violencia que, de nuevo, castiga y restituye un orden premoderno al anular a la mujer y reducirla simbólicamente a un objeto.

Esto revela desde luego importantes semejanzas con lo descrito en la sección anterior y muy probablemente pudiéramos suponer que los sujetos feminizados —mujeres cis, trans, hombres

afeminados— muchas veces se ven reducidos a objetos sexuales disponibles para el gozo de un varón de tal suerte que se les cancela su agencia. Empero, no quisiéramos tampoco perder de vista una dimensión específicamente misógina que evidencia una diferencia entre una mujer que ejerce su agencia y un varón gay; es cierto que ambos ejemplifican una suerte de violación a un mandato natural acerca de cómo se debe ser y, sin embargo, en el primer caso se busca recolocar a la mujer en un papel de sumisión mientras que, en el segundo, pareciera que se busca eliminar la existencia misma de la feminidad masculina ya sea al eliminar a quien la exhibe o al “hacerlo hombre” resometiéndolo así a la lógica de una masculinidad hegemónica. Es decir, a pesar de que en ambos casos se detecta una transgresión punible para la mirada premoderna, los sitios o lugares simbólicos y sociales en los que se busca recolocar a los sujetos a través de la violencia son diferentes.

En cualquier caso, opera aquí un movimiento que incircunscribe a los cuerpos<sup>16</sup> de las mujeres pues los coloca fuera de la ley, fuera precisamente de esa ley que ha terminado por reconocer gracias a la larga lucha feminista, el carácter de persona y agente propio de todas las mujeres. Empero, esta violencia precisamente anula esto último y recoloca a las mujeres dentro del ámbito de los objetos de uso/intercambio que puede emplearse e, incluso, desecharse sin que ello importe la voluntad misma de la mujer.

Este movimiento de incircunscripción, de constitución de cuerpos incircunscritos, genera indolencia, genera asimismo una violencia epistémica<sup>17</sup> pues impide apreciar la gravedad de los hechos ya que no sólo anula el orden jurídico ya citado, sino que abiertamente lo falsea mientras coloca como natural a ese

---

<sup>16</sup> Este concepto lo hemos tomado de Caldeira (2000).

<sup>17</sup> Fernández Chagoya elabora un argumento similar al nuestro y que ha influido en que aquí recuperemos el término de “violencia epistémica”. Su trabajo puede consultarse en el siguiente vínculo: [http://cnegrs.salud.gob.mx/contenidos/descargas/GySenC/Volumen14\\_3/05\\_Cuerpos\\_que\\_no\\_importan.pdf](http://cnegrs.salud.gob.mx/contenidos/descargas/GySenC/Volumen14_3/05_Cuerpos_que_no_importan.pdf) (fecha de consulta: 12 de agosto de 2018).

orden premoderno en el cual es legítimo el emplear la violencia para castigar y disciplinar a las mujeres para que no se atrevan a transgredir la posición que se les ha asignado. Es decir, genera un obstáculo hermenéutico porque hace difícil o incluso imposible el detectar una injusticia que, al no poder ser siquiera descrita, no puede tampoco ser combatida.

Ahora bien, lo dicho hasta ahora se enfoca en el concepto mismo de feminicidio y habría, por tanto, que pensar en qué medida se puede extender al concepto de transfeminicidio. Consideramos, desde luego, que la incircunscripción de los cuerpos es un elemento en común entre todos los cuerpos feminizados, incluidos desde luego los cuerpos de las mujeres trans.

Asimismo, consideramos, en función de lo dicho en las secciones anteriores, que los cuerpos trans interseccionan sobre sí diversos tipos de violencias tanto misóginas como lesbobihomotransfóbicas que asimismo se cruzan con una precarización producida por el cissexismo y que van erosionando y corroyendo la posibilidad de una educación y un trabajo dignos, de cohabitar en familia y ejercer un oficio seguro. La cadena de violencias ya citada es así una cadena de la gradual pero profunda incircunscripción de un cuerpo que va siendo arrojado fuera de la protección de la ley y colocado como punible y desechable.

Pero muy probablemente la violencia transmisógina no pretende regresar a la mujer trans a la esfera del espacio doméstico reproductivista sino que, en todo caso, cuando no la condena al borramiento ontológico —la muerte— la arroja a la posición de objeto hipersexualizado, un objeto que no puede producir a través de la reproducción y cuyo valor de uso será simplemente el proporcionar un placer cuya dinámica libidinal es potencialmente conducente a lo que ya hemos descrito en la sección anterior, un goce mortífero.

Esto es algo que quedó ilustrado de manera por demás brutal en el conflicto armado colombiano y el lugar que le asignó a las mujeres trans, ya fuese por parte de grupos paramilitares, la guerrilla o el narco. En dicho conflicto las mujeres trans eran



trabajadoras sexuales al servicio de estos grupos y, en algunos, casos, chicas trofeo para el uso personal de algún cabecilla (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015). Era eso o la muerte.

En ese sentido, consideramos que, al hablar de transfeminicidio, nos remitimos a un fenómeno que tiene importantes continuidades con el feminicidio y con la violencia contra personas LGBTI. Hay una incircunscripción del cuerpo, un marcaje de dicho cuerpo como transgresor de la norma, un llamado a castigarlo, una dimensión afectiva que es a una misma vez política y social. Pero hay también importantes discontinuidades pues los lugares en los que se busca reposicionar a los sujetos no son del todo los mismos, a la mujer cis le arrojan al sexo o a la domesticidad mientras que esto último no es un lugar posible para la mujer trans; la muerte, en tanto borramiento ontológico, eliminación de la anomalía, es su única alternativa.

Asimismo, las dinámicas libidinales no son las mismas para cada subjetividad hasta ahora mencionada. De allí que sosteneamos que el transfeminicidio intersecta violencias tanto misóginas como LGBTI-fóbicas. Todos éstos serían crímenes de odio pero ello no implica que sean el mismo tipo de crimen de odio.

Esto se observa, también, en lo que ya hemos mencionado en la primera sección. El proceso de invisibilización de las mujeres trans —y la población trans— ante el Estado no tiene un correlato para los cuerpos cis, al menos no dentro del eje de la identidad de género. Para los cuerpos cis su identidad de género es algo que el Estado ha registrado sin mayor problema.

Una consecuencia legal para nada menor de esto último versa acerca de los límites de instrumentos internacionales como la CEDAW o la Convención Bellém do Pará<sup>18</sup> para incorporar a las mujeres trans. Como bien lo ha señalado la CIDH (2015), actualmente ninguno de estos organismos reconoce a las mujeres trans y sólo en aquellos sitios en los cuales es posible adecuar la identidad

---

<sup>18</sup> Véase Raphael (2016).

con el documento legal es que se podría acceder a la protección de estos instrumentos.

Desafortunadamente, no bastaría con la voluntad política de incluir a los sujetos que se autopresentan como mujeres trans sino que sería fundamental adecuar estos instrumentos para reconocer las formas de violencia específicas para esta población. Es decir, impulsar un pensamiento fuertemente interseccional.

El que esto no ocurra es un ejemplo más de la incircunscripción de los cuerpos transfemeninos, una incircunscripción que habríamos de combatir al visibilizar estos cuerpos, tanto con estrategias demográfico-estadísticas como con aproximaciones etnográficas/narrativas que permitan detallar cómo van operando los eslabones de este cissexismo que incircunscribe cuerpos. De la mano de la reforma de los instrumentos internacionales, dichos movimientos harían posibles aproximaciones más sólidas para comprender y combatir al transfeminicidio tanto en su especificidad como en lo que comparte con otros crímenes de odio.

#### IV. REFLEXIÓN DE CIERRE: TRABAJO SOCIAL, EMPODERAMIENTO Y VULNERABILIDAD

Quisiéramos finalizar este texto retomando una propuesta de la investigadora mexicana Alethia Fernández de la Reguera (2018: 31-46) quien —siguiendo a Bourdieu— señala que la autonomía de las mujeres requiere cuatro tipos diferentes de capital que, cuando confluyen, permiten el ejercicio de una agencia plena. Éstos son:

- 1) Un capital financiero asociado a la posibilidad de contar con ingresos que permitan llevar una vida digna, esto suele requerir acceso a trabajos bien pagados y mecanismos de financiación diversos.
- 2) Un capital cultural que hace referencia a conocer los derechos que se poseen y los diversos mecanismos por medio de los cuales pueden hacerse valer, incluye asimismo el tener

una formación educativa que capacite a las mujeres para poder ejercer una ciudadanía informada.

- 3) Un capital social que refiere a las diversas relaciones sociales con las cuales se cuenta y que permiten ser una persona por sí misma y sin referencia a otros, así también, hacen referencia a redes solidarias de apoyo y cuidado mutuo como la familia que resultan indispensables en diversos tipos de situaciones y, finalmente.
- 4) Un capital simbólico que hace referencia al estatus social del que se dispone y que implica el reconocimiento de la valía de la persona.

Consideramos que esta tipología es útil por, al menos, dos razones. Primero, porque nos permite entender en qué sentido el cisexismo y la transmisoginia son dinámicas estructurales que van corroyendo la posibilidad de ser una persona autónoma capaz de gozar de la protección que confieren los derechos humanos. A nuestro juicio, tanto el cisexismo como la transmisoginia lesionan la agencia de las mujeres trans y las arrojan a situaciones de vulnerabilidad exacerbada precisamente porque se pierde el acceso a estos cuatro tipos de capitales y se termina ejerciendo una ocupación en la cual se es altamente vulnerable a la violencia transfeminicida.

A lo largo de este texto hemos buscado hacer ver el porqué la invisibilidad ante el Estado, la objetificación que reduce a las mujeres trans a meros objetos sexuales, la representación de las mismas como sujetos abyectos y contranatura y la exclusión de los núcleos familiares y sociales va precisamente imposibilitando la adquisición de todas estas formas de capital.

Su pérdida genera una situación de vulnerabilidad estructural, lo que podríamos llamar la causa estructural de la violencia transfeminicida, que haría posible que incidentes específicos, la causa disparadora del evento transfeminicida, condujeran al asesinato de mujeres trans. Si bien el segundo tipo de causa permite la imputabilidad jurídica del transfeminicida, el primer tipo de

causa señala el carácter social y estructural de dicha violencia y señala la responsabilidad del Estado.

Empero, esta tipología nos parece útil también por una segunda razón que muestra la relevancia de una disciplina como el trabajo social. Y es que la violencia de género es un asunto público, pero no necesariamente debe abordarse —únicamente o principalmente— con enfoques punitivos centrados en el derecho penal.

La propia Rita Segato (2003) nos da indicios de por qué esto es así. No basta con diseñar marcos jurídicos si dichos cambios dejan intocados los substratos lidibinales, afectivos y sociales que estructuran las prácticas sociales más allá de la ley. Desmontar la violencia estructural requiere también intervenirlos y, en ese sentido, creemos que el trabajo social puede ser un aliado estratégico en dicho acercamiento.

Esto es así ya que el trabajo social puede modificar tanto condiciones estructurales como disparadoras que conducen a la violencia transfeminicida. Desde luego ello no lo haría en solitario, pero sin duda que su capacidad de transformar la lógica de los espacios familiares, educativos, de salud pública y laborales hacen posible combatir el carácter corrosivo del cissexismo al educar y transformar los valores, afectos y dinámicas que ocurren en estos espacios, propiciando con ello la ruptura de la cadena de violencias tantas veces citadas y generando con ello mujeres trans más autónomas y menos vulnerables. Un ejemplo por demás claro de esto implicaría combatir el estigma asociado al trabajo sexual, dignificándolo y alejándolo del fenómeno de la trata.

Incluso, queremos pensar, el trabajo social puede ser un aliado en el combate a los discursos de odio y los movimientos antiderechos al generar espacios seguros a través de sus intervenciones en los espacios ya descritos. Así también, la intervención en situaciones concretas de violencia dirigidas contra mujeres trans puede evitar los eventos singulares que desembocan en un transfeminicidio.

Para ello, sostenemos, el trabajo social debe romper con modelos médicos en torno a lo trans y no servir como extensión de la tutela médica de estos cuerpos; atender así a su vocación como herramienta de transformación y mejoramiento social cuyo fin es fomentar justicia, dignidad y autonomía en los diversos cuerpos que integran a la sociedad.

## V. REFERENCIAS

- AHMED, S. (2015), *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- BUTLER, J. (2011), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nueva York, Taylor & Francis.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio (2000), *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*, São Paulo, Editora 34/Edusp.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2015), *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*, Bogotá, CNMH-UARIV-USAID-OIM.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015), *Violencia contra personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex en América*, Estados Unidos de América, CIDH-OEA.
- FERNÁNDEZ DE LA REGUERA, A. (2018), “Autonomía”, en MORENO, Hortensia y ALCÁNTARA, Eva, *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen 2*, CIEG-UNAM.
- FOUCAULT, M. (1990), *The History of Sexuality: An Introduction, volume I*, Nueva York, Vintage.
- FOUCAULT, M. (2009), *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Ediciones Akal.
- GUERRERO MCMANUS, F. (2016), “Redes de odio y amor: «terapias reparativas», medicalización y globalidad”, en MURGUÍA, Adriana y ORDORIKA, Teresa, *La medicina en expansión. Acercamientos a la medicalización en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-DGAPA.

- PORTER, R. (1995), *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton, Princeton University Press University Press.
- RAPHAEL, L. (2016), *Derechos humanos de las mujeres. Un análisis a partir de su ausencia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- SEGATO, R. L. (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

### *Páginas consultadas*

- [http://cneqsr.salud.gob.mx/contenidos/descargas/CySenC/Volumen14\\_3/05\\_Cuerpos\\_que\\_no\\_importan.pdf](http://cneqsr.salud.gob.mx/contenidos/descargas/CySenC/Volumen14_3/05_Cuerpos_que_no_importan.pdf) (fecha de consulta: 12 de agosto de 2018).
- <https://horizontal.mx/octubretrans-21-10-2017-dia-internacional-de-accion-por-la-despatologizacion-trans/> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2018).
- <https://horizontal.mx/propuesta-0040-es-momento-para-un-censo-trans-en-mexico-censo-de-poblacion-y-vivienda-2020/> (fecha de consulta: 5 de agosto de 2018).
- <https://horizontal.mx/transfeminicidios-una-violencia-estructural/> (fecha de consulta: 28 de julio de 2018).
- <https://tgeu.org/tmm/> (fecha de consulta: 5 de agosto de 2018).
- [https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT\\_TMM\\_TDoR2017\\_Tables\\_EN.pdf](https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT_TMM_TDoR2017_Tables_EN.pdf) (fecha de consulta: 5 de agosto de 2018).
- <https://www.aacademica.org/blas.radi/14> (fecha de consulta: 12 de agosto de 2018).
- <https://www.elciudadano.cl/justicia/mexico-discurso-de-odio-en-chihuahua-llega-hasta-el-transfeminicidio/06/24/> (fecha de consulta: 4 de agosto de 2018).
- [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/84740/La\\_Vilencia\\_Feminicida\\_en\\_M\\_xico\\_\\_aproximaciones\\_y\\_tendencias\\_1985\\_-2014\\_.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/84740/La_Vilencia_Feminicida_en_M_xico__aproximaciones_y_tendencias_1985_-2014_.pdf) (fecha de consulta: 11 de agosto de 2018).

*<https://www.gob.mx/mujeressinviolencia/articulos/cual-es-el-origen-del-concepto-de-feminicidio-y-por-que-hay-que-distinguirlo-de-homicidio> (fecha de consulta: 11 de agosto de 2018).*

*<http://www.letraese.org.mx/wp-content/uploads/2018/05/Informe-crimenes-2017.pdf> (fecha de consulta: 19 de agosto de 2018).*

*[https://www.vice.com/es\\_mx/article/avmyz8/transfeminicidio-muertes-sin-duelo](https://www.vice.com/es_mx/article/avmyz8/transfeminicidio-muertes-sin-duelo) (fecha de consulta: 4 de agosto de 2018).*

## NUESTROS CUERPOS DIFERENTES SON NUESTROS TERRITORIOS. UN MAPA EXPERIENCIAL DE CIUDAD DE MÉXICO

Emanuela BORZACCHIELLO\*  
Celia GUERRERO\*\*

SUMARIO: I. *Preámbulo*. II. *Entre pasado y presente. Una crónica contemporánea desde la periferia de la ciudad*. III. *La ciudad entre constelaciones feministas*. IV. *Referencias bibliográficas*.

### I. PREÁMBULO

Para mirar el presente tenemos que hacer un ejercicio de historicización. A partir de la diferencia de sus cuerpos sexuados las mujeres: ¿qué violencia sufrían y cuáles sufren en la actualidad? ¿Cómo cambia el territorio y se transforma en más violento?

---

\* Investigadora feminista. En su investigación se ocupa de desarrollar la relación entre las prácticas contemporáneas de control social, la manipulación de la comunicación y la violencia feminicida. Vive y trabaja entre Ciudad de México —CEIICH de la UNAM— y Madrid —Ciencias Políticas, Universidad Complutense—. En la actualidad colabora con el colectivo Periodistas de a Pie para llevar a cabo la investigación: *Estuvimos vivas hasta cuando nos mataron*. Disponible en: <https://piedepagina.mx/8m/estuvimos-vivas-hasta-que-nos-mataron.php>.

\*\* Periodista y escritora. Integrante del colectivo Periodistas de a Pie. Cuenta historias con fe ciega en la promesa de que el periodismo puede ser “un instrumento para pensar, para crear y para ayudar al hombre en su eterno combate por una vida más digna y menos injusta”. Integrante del equipo de investigación para llevar a cabo el proyecto: *Estuvimos vivas hasta cuando nos mataron*.



Para mirar el presente y buscar otras posibilidades de transformación, se tiene que hacer un paso atrás y reactivar la memoria del territorio.

### *Ciudad de México: años ochenta*

En los años ochenta, campesinas, obreras, empleadas, mujeres con menos escolaridad y un discurso político radical, protagonizan las manifestaciones políticas más importantes, aportando otras preguntas y perspectiva al movimiento feminista mexicano. Surgen diferentes formas organizativas y de lucha, que según la antropóloga Gisela Espinosa Damián, podemos sintetizar en dos vertientes principales:

Por un lado, el *feminismo popular*, integrado por organizaciones de mujeres de barrios pobres de las urbes, por grupos de obreras y empleadas y por campesinas que entrelazaron sus luchas gremiales, sociales y políticas, con procesos de reflexión y de lucha por cambiar positivamente las relaciones de género; por el otro, el *feminismo civil*, integrado por organismos civiles, también llamados no gubernamentales (ONG), vinculados a estos procesos populares desde diversas actividades profesionales, con una postura que articula la crítica social con la feminista (Espinosa Damián, 2009).

En el Cuarto Encuentro de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CNAMUP) celebrado en 1983, se reconoce que las mujeres de barrios urbanos pobres son la columna vertebral del movimiento. Durante el Encuentro, las colonas reconocen y establecen una relación entre las diferentes violencias que viven cotidianamente: desde la escasez de agua potable y electricidad, la falta de comedores y guarderías suficientes, hasta el reconocimiento de ser violentadas por sus parejas.

Al principio de esta década, para reapropiarse de manera colectiva de sus cuerpos, así como de los espacios públicos, las mujeres empiezan a activar una serie de prácticas sociales a partir de los barrios de su comunidad.

Francisca Vázquez Mérida nació en Cacahuamilpa, Guerrero. A los 13 años se mudó a vivir a la Ciudad de México para huir de la violencia e, igual que muchas mujeres de la delegación Coyoacán, desde los años ochenta comenzó a involucrarse en la lucha social y política para conseguir una vivienda digna y servicios básicos.

En su biografía narra que:

Al darse cuenta que querían desalojarlos del asentamiento, pues no había regularidad en los terrenos, se involucró en la lucha por obtener una vivienda. Después, ya teníamos una organización que se llamó Unión de Colonos Santa Martha del Sur. A mí me interesó mucho tener una vivienda y, aparte, me interesaba la organización y la injusticia que había, porque nosotros éramos pobres y los de alrededor eran ricos, querían este lugar, a toda costa querían desalojar.<sup>1</sup>

La Unión estaba conformaba en su mayoría por mujeres. Luchando por la casa, estaban construyendo comunidad, transformando un lugar vacío en territorio vivo.

En estos años circula en México la primera versión en español del libro que fue fundamental para una entera generación de mujeres: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, del Colectivo del Libro de Salud de las Mujeres de Boston. En las primeras páginas podemos leer: “Nosotras somos nuestros cuerpos. Nuestro libro celebra este simple hecho” (Colectivo de las Mujeres de Boston, 1979).

¿Qué sentido tiene hablar del cuerpo en términos de propiedad, *tener* un cuerpo, cuando en realidad *somos* cuerpo? ¿Qué cambia cuando tomamos conciencia que nuestro cuerpo no es neutro y que sigue siendo el centro de una batalla de poderes? (Borzacchiello, 2018).

---

<sup>1</sup> El testimonio de Francisca Vázquez Mérida fue recogido por Dalia Barrera Bassols y Ana Lau Jaiven (2000), y es parte del proyecto Biografías comunitarias: entretrejiendo caminos y liderazgos, publicado por el área de Construcción de Cultura Ciudadana (CCC), Inmujeres DF.

En el libro *La pérdida*, Rossana Rossanda escribe que no es lo mismo decir el cuerpo es la primera casa que tengo y el cuerpo soy yo. Ser y haber no son lo mismo (Rossanda, 1999), mientras que Giorgio Agamben nos recuerda que fue desde 1679, con el hábeas corpus, que no simplemente el “homo” sino el “corpus” es el nuevo sujeto de la política, y la democracia moderna occidental nace como reivindicación y expropiación del cuerpo (Agamben, 1995).

A través de la reapropiación de nuestros cuerpos las mujeres hemos construido poderes y saberes, poniendo en marcha prácticas sociales para reapropiarnos, defender y transformar el territorio que habitamos.

## II. ENTRE PASADO Y PRESENTE. UNA CRÓNICA CONTEMPORÁNEA DESDE LA PERIFERIA DE LA CIUDAD

Desde la periferia de la ciudad se reactivan experiencias para nombrar y recordar, para activar el cuerpo y transformar el territorio.

Hoy en día, Ecatepec, Estado de México, es el municipio con la tasa más alta de homicidios de mujeres (6.3), por encima de la nacional (3.9) y la estatal (4.3).

En la explanada frente al palacio municipal de Ecatepec, Carmen, Alejandra, Lirio, Nayade, Carla, Carolina y otros jóvenes participan en el performance “Vidas destruidas y borradas en la periferia”.

Carmen toma un puño de lodo y lo embarra en su cabello largo, negro; mientras cuenta que eligió interpretar el caso de una mujer desaparecida cuyo cuerpo fue encontrado en una planta de bombeo de aguas negras, en Ecatepec. Alejandra maquilla su rostro para verse pálida; caracteriza a Nancy, una mujer que desapareció de su propia casa, en el mismo municipio, y su esposo prófugo es el principal sospechoso. Lirio corta su blusa y con pintura asemeja una mancha de sangre a la altura del abdomen; representa a Mariana Valenzuela, de 18 años, asesinada y

hallada en una carnicería, con signos de violencia sexual y una herida a lo largo del torso.

El grupo de mujeres —que pertenecen a distintos colectivos: Red Denuncia Femicidios Estado de México, Colectiva Invisibles Somos Visibles y Red Voces de la Periferia—, ha hecho performances en plazas públicas de la Ciudad y el Estado de México, en universidades, en estaciones del metro, en terrenos donde han hallado cuerpos abandonados, en instituciones públicas, en centros culturales, pero sobre todo en sitios de la periferia, ese territorio vago donde confluyen la capital y la entidad más poblada del país.

Para estas mujeres es importante realizar los performances en el territorio más asolado y violento. En presentaciones anteriores ocuparon espacios marcados por hechos violentos: un terreno baldío en Tulpetlan, en donde se encontró el cuerpo de una niña asesinada, y el Río de los Remedios, trágicamente identificado por ser un sitio donde son abandonados cadáveres. Además, para ellas la relación entre los cuerpos de las mujeres, violencia y territorio es clara. Por ello se enfocan en visibilidad de los casos de feminicidios y desapariciones en esta periferia, donde la gente ya no habla sobre la violencia en general porque la ha normalización o porque existe un condicionamiento cotidiano. “Vas caminando en la calle y tu cuerpo no te pertenece, te das cuenta desde el momento en que alguien puede disponer de él... Como mujer, [el cuerpo] debería ser un territorio privado pero se vuelve público al salir a la calle”, considera Alejandra. Carolina elige representar a Jennifer Velázquez Navarro, desaparecida en el municipio de Tecámac, Estado de México. “Tenía 16 años, en diciembre de 2012, cuando salió con su biblia bajo el brazo a un seminario en la iglesia y ya no volvió a su casa”, narra y continúa diciendo que su familia reportó la desaparición y meses después, en febrero de 2013, recibieron una llamada. La persona al teléfono dijo tener a la niña: “Se la vamos a regresar, ya no nos sirve para nada, todavía tenemos su biblia”, le dijeron a su madre. Después de aquella única comunicación, no volvieron a saber de

ella. “En ese entonces, [Jennifer] tenía la edad de mi hermana”, remata Carolina. Pero existe otra razón por la que quiso dar a conocer esa historia en particular. El viernes 31 de mayo de 2013, Carolina iba camino a su escuela acompañada por su papá, cuando una camioneta les cerró el paso y un hombre intentó subirla al vehículo. Forcejeó por un momento, su papá trató de jalarla de un brazo, pero la soltó cuando el secuestrador lo amenazó con un arma. A continuación escucharon un disparo y el hombre subió al carro y se alejó. Carolina y su papá corrieron, escucharon otro disparo, pero la bala no los alcanzó. Más tarde, el papá de Carolina contó que dentro de la camioneta había visto más personas encadenadas y encapuchadas, pero no pudo ver si eran hombres o mujeres. “Lo que yo me imagino es que alguien trató de escapar, por eso dispararon y por eso nos salvamos”, cuenta Carolina consciente del golpe de suerte.

Hoy Carolina tiene 21 años y para ella lo más importante de participar en el performance es que los familiares de las víctimas se sientan apoyados al ver que sus historias no son olvidadas. Junto con sus compañeras, Carolina las seguirá nombrando y recordando. Eso, dice, es lo que esperaría que alguien hiciera por su familia si su secuestro no hubiese sido frustrado.

### III. LA CIUDAD ENTRE CONSTELACIONES FEMINISTAS

Las constelaciones son una conversación. Pueden ser útiles para ayudarnos a identificar la posición de un cuerpo astral. Los dibujos que vemos son casuales: las estrellas que forman una constelación están muy lejanas entre ellas, pero nos parecen cercanas gracias a un efecto prospectivo. El efecto prospectivo se produce por la disonancia entre la realidad exterior al objeto y el mundo posible que logramos imaginarnos del objeto mismo, que nos obliga a replantear las convenciones a partir de las que deseamos (re)imaginar la realidad.

El feminismo, sus diferentes prácticas y experiencias, construye constelaciones: abiertas, flexibles, a veces distantes y en conflic-

to, pero siempre conectadas. Las constelaciones feministas logran generar un efecto prospectivo sobre los temas que abordan: alteran la realidad tal y como la conocemos con base en una propuesta posible, que nos obliga a (re)imaginarnos la realidad. Pero sobre todo logran construir un mapa diferente de los espacios.

Desde el 8 de marzo de 2016, las mujeres retomamos el lema de las argentinas: “Si mi cuerpo no te interesa, ¡produce sin mí!”, y en Ciudad de México organizamos una serie de encuentros, manifestaciones, asambleas, que ocupan diferentes puntos de la ciudad. Para desconcertar al enemigo y desactivar miedos, las mujeres deconstruimos la estrategia de la marcha tradicional, que sigue teniendo un formato bélico: el objetivo no es marchar hacia el centro del poder formal, sino ocupar diferentes espacios.

Furia y euforia es lo que sentimos en el cuerpo después de habernos movilizado desde el 8 de marzo hasta hoy, tomando la batalla por el aborto legal como punta de lanza de una lucha mucho más amplia: por nuestra autonomía, nuestro deseo, nuestra salud, contra las condiciones de precarización de nuestra existencia y en defensa de nuestros cuerpos-territorios (Colectivo Ni Una menos, 2018).

Hoy en día, las mujeres ponemos en relación las diferentes violencias que vivimos, el mecanismo de despojo-desposesión de nuestros cuerpos-territorios, producido por un sistema neoliberal y patriarcal que tiene como objetivo el disciplinamiento de nuestras vidas.

Formamos constelaciones diferentes, abiertas, flexibles, a veces en conflicto, pero siempre en contacto.

#### IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio (1995), *Homo Sacer*, Turín, Einaudi.

BASSOLS, Dalia Barrera y JAIVEN, Ana Lau (2009), *Biografías comunitarias: Entretejiendo caminos y liderazgos*, México, Construcción de Cultura Ciudadana-Inmujeres DF.

BORZACCHIELLO, Emanuela (2017), “Pensando en la construcción de archivos feministas en tiempos de violencia: elementos para el análisis”, en BLASQUEZ, Norma y CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia (comp.), *Lecturas críticas en investigación feminista*, México, UNAM, CEIICH, <http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/Lecturas%20criticas%20web.pdf>.

BORZACCHIELLO, Emanuela (2018), *Nuestros cuerpos, nuestras vidas. La Revista de la UNAM*, septiembre (en prensa).

Colectivo de las Mujeres de Boston (1979), *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Barcelona, Icaria.

Colectivo Ni una Menos (2018), “Furia y euforia”, disponible en: <https://www.facebook.com/notes/ni-una-menos/furia-y-euforia-declaracion-de-ni-una-menos-para-lxs-compañerxs-feministas-del-m/904317786426071/> (fecha de publicación: 16 de agosto).

ESPINOSA DAMIÁN, Gisela (2009), *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Periodistas de a Pie, *Proyecto colectivo: Mujeres ante la guerra*, disponible en: <https://piedepagina.mx/mujeres-ante-la-guerra.php>.

ROSSANDA, Rossana y FRAIRE, Manuela (1999), *La pérdida*, Milán, Bollati Boringhieri.

SEGATO, Laura Rita (2013), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón.

# CUERPOS Y MIGRACIÓN, CONSTRUCCIONES Y SIGNIFICACIONES DE LA ALTERIDAD



## POLÍTICAS DEL TACTO. MOVILIZACIONES MIGRANTES Y APORÍAS DEL CUERPO

Rodrigo PARRINI ROSES\*

La democracia es el tacto de la  
masa.<sup>1</sup>

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Tocabilidad e incircunscripción*. III. *Tacto y multitud*. IV. *Partir y apartar*. V. *Aporías corporales*. VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

En este artículo quisiera pensar lo que llamaré políticas del tacto y la relación que éstas pueden guardar con las corporalidades y el derecho. Es una reflexión inicial, que se sustenta en dos materiales diferentes. Por una parte, recuperaré algunas experiencias de movilización colectiva de las que he sido testigo entre migrantes centroamericanos en la ciudad de Tenosique, en la frontera de México con Guatemala, que servirán de soporte para pensar las multitudes que celebran o reclaman las estrategias rituales y performáticas de significación de la diferencia y los carnavales y las marchas como espacios de convivencia en un contexto de tensiones culturales entre locales y extranjeros. Por otra, retomaré una serie de lecturas que me han permitido pensar el tacto como un acto y un horizonte políticos. Tocar implica una dinámica comple-

---

\* UAM-Xochimilco.

<sup>1</sup> Malabou (2010: 15-36).

ja y ambigua entre el afecto y la violencia, lo íntimo y lo público, la cercanía y la distancia. En este texto nos preguntaremos cuál es el papel del tacto en la construcción de la alteridad.

Creo que el tacto, la posibilidad de ser tocado o no serlo, se encuentra en el centro de una serie de desafíos conceptuales y políticos relacionados con la diversidad. Diré, perentoriamente, que las políticas del tacto pueden tomar dos direcciones: la intocabilidad o la tocabilidad, que dirimirán quién puede ser tocado y de qué modo y quién no puede serlo. Si tocar al otro puede ser interpretado como una agresión, también puede significarse como una forma de aceptación o de integración. Lo que en un contexto constituye un derecho, en otro será un prejuicio. Las dos direcciones que proponemos dirimirán una política del tacto que garantizaría derechos mediante una intocabilidad o que promovería la integración mediante una tocabilidad. Si el derecho nos puede volver *intocables*, circunscritos en el sentido que le otorga al término Teresa Caldeira (2007: 444) en su etnografía sobre la violencia en São Paulo, también lo hace el racismo, el sexismo, las múltiples formas de rechazo a la diversidad sexual y a las identidades de género no hegemónicas, el clasismo. La intocabilidad y la tocabilidad son modos de trazar fronteras de protección y de rechazo, de integración o de expulsión, en torno a sujetos y colectivos.

En las políticas del tacto también se delinean formas de subjetividad, prácticas de sí, usos del cuerpo, relaciones intersubjetivas. Tocar puede leerse como una forma de violencia o como una demostración de afecto; la caricia y el golpe, los gestos del amor o del odio, son formas de contacto signadas de modos muy complejos, situados histórica y culturalmente, que podemos dirimir o tratar de entender.

Creo que hoy en día el tacto, las posibilidades y restricciones al tocar, las fronteras y los límites que se delinean en torno a ese acto, son temas relevantes para pensar la diversidad, tanto en el campo de la sexualidad, como en otros ámbitos.

## II. TOCABILIDAD E INCIRCUNSCRIPCIÓN

En febrero de 2016 una comparsa de migrantes centroamericanos participó en el carnaval que se celebra en la ciudad de Tenosique. Esta es la fiesta más importante de la localidad y miles de personas salen a las calles a celebrar y a ver el paso de los carros alegóricos por sus dos calles principales. Es el corazón festivo y ritual de esta urbe, localizada a 58 kilómetros de la frontera política con Guatemala y que tiene más de 35,000 habitantes. En esa fiesta popular nunca habían participado los migrantes que, a partir de la construcción de nueva infraestructura carretera a lo largo del municipio, utilizan la ciudad como un punto de partida para su viaje hacia el norte del país. En junio de 2011, la Orden Franciscana fundó el Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72*, que se transformó en una referencia en el campo de la defensa de los derechos humanos de los migrantes centroamericanos que ingresan de modo indocumentado a México y en la provisión de servicios básicos que dignifiquen su viaje y sus condiciones de vida. En el año 2015, aproximadamente 16,000 migrantes se alojaron en ese Hogar (Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72*, 2016), el único que existe en ese municipio. Estas multitudes migrantes llegaban incesantemente a Tenosique, que no tenía ninguna política dirigida a atenderlos. *La 72*, como llamaré al Hogar de los franciscanos, está localizada a las orillas de la ciudad, en medio de un descampado y a unos cientos de metros de la estación de trenes. El tren ha sido uno de los medios de transporte fundamentales para que los migrantes indocumentados puedan viajar hacia el norte del país, lo que implica recorrer miles de kilómetros desde el sur hasta la frontera con los Estados Unidos. Si bien la presencia de los migrantes en la ciudad ha sido constante e involucra a miles de personas, en muchos sentidos han sido sujetos invisibles y también intocables.

El proyecto que organizó la comparsa se llamaba *Carnaval de abandonados* y fue realizado en colaboración con la compañía Teatro Línea de Sombra, *La 72* y el autor de estas líneas. La idea

era sencilla: el carnaval como espacio ritual y festivo podría servir como plataforma para mostrar la situación de los migrantes y permitir que ellos, ubicados en los márgenes de la ciudad, tuvieran un lugar central durante esa fiesta en los mapas sociales y políticos de la localidad. Primero, lo pensamos como un juego entre visibilidad e invisibilidad. Hacer visibles a los migrantes, en su heterogeneidad, para que la ciudad no pudiera evitar mirarlos. Por otra parte, creíamos que en un contexto festivo la presencia de los migrantes no estaría signada sólo por la pérdida, la pobreza o la exclusión, sino también por la alegría, la articulación colectiva, el baile y la celebración. No fue nuestra intención proponer una visión *positiva* de los migrantes, que desmintiera las condiciones estructurales que marcan sus vidas y sus viajes, sino más bien desplazar dichas determinantes al campo de la historia y la organización política y sacarla del ámbito de las subjetividades y las biografías. El migrante como sujeto vivo y como sujeto psíquico es más complejo que sus condiciones de vida, por lo tanto, puede reír, bailar y celebrar sin que eso desmienta las constricciones institucionales y materiales que experimenta.

Cuando escribí un primer texto sobre esa comparsa, una coordenada fundamental de análisis fue la distinción propuesta por Teresa Caldeira entre cuerpos circunscritos e incircunscritos. Al relacionarla con la experiencia del carnaval, hubo un elemento que me pareció especialmente relevante y que traté de abordar en un artículo (Parrini, 2017: 69-98). En la perspectiva de Caldeira, el carnaval forma parte de las manifestaciones culturales que posibilitan y facilitan la incircunscripción de los cuerpos que afecta a las clases subalternas en América Latina. La antropóloga sostiene en *Ciudad de muros* que las relaciones de poder en Brasil se estructuran sobre “los cuerpos incircunscritos de los dominados” (Caldeira, 2007: 449). Si bien el carnaval no implica, necesariamente, violencia, educa a los sujetos en la idea de que los cuerpos pueden ser tocados sin restricciones en ciertos contextos, en este caso festivo. Los cuerpos circunscritos, en cambio, están protegidos por aparatos legales e institucionales que impiden que sean

tocados de manera arbitraria. Pero, en términos más amplios, el proceso civilizatorio que condujo a ese logro social que sería la circunscripción de los cuerpos, supuso el fin de una serie de prácticas colindantes con la incircunscripción, entre otras, el carnaval. Los cuerpos en las sociedades modernas estarían protegidos por la ley, serían respetados por las instituciones y evitarían el contacto entre ellos en la esfera pública, salvo en contextos específicos como una manifestación política o un ritual.<sup>2</sup>

El paso entre los dos tipos de cuerpos lo leí desde la perspectiva de Mijaíl Bajtín que, en su estudio sobre el escritor francés François Rebalais, propone distinguir entre un canon corporal barroco y otro moderno. El primero corresponde a “un cuerpo en movimiento. No está nunca listo ni acabado: está siempre en estado de construcción, de creación y él mismo construye otro cuerpo; además, este cuerpo absorbe el mundo y es absorbido por éste” (Bajtín, 1990: 285). En cambio, el segundo “es un cuerpo perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, vierte del exterior, sin mezcla, individual y expresivo” (Bajtín, 1990: 288).

Traspuesta esta diferencia al debate sobre el carnaval, Caldeira diría que esta fiesta es una supervivencia del canon barroco y el cuerpo grotesco que debe ser suprimida para que emerja, plenamente, el canon corporal moderno que es el único, a su entender, que puede garantizar la circunscripción de los cuerpos.

¿Podemos trazar una genealogía política que vincule baile con tortura, celebración con violencia, tacto con poder? ¿Se articulan otras relaciones sociales e incluso otros cánones corporales en los límites entre el ritual y la ley, entre la celebración y el disciplinamiento, entre el tacto y la autonomía?

El problema de las fronteras corporales y los modos de proteger los cuerpos se inserta en uno más amplio que involucra la relación con el otro. Achille Mbembe escribe que “el reconoci-

---

<sup>2</sup> Un análisis histórico de este proceso, centrado en Inglaterra, se puede encontrar en Cohen (2008: 103-129).

miento teórico y práctico del cuerpo y la carne del «extranjero» como un cuerpo y una carne como los míos, la idea de una naturaleza humana compartida, ha supuesto a un problema para la conciencia occidental” (Mbembe, 2001: 2). Quizás en este caso no esté en discusión esa naturaleza humana compartida, pero sí lo está el estatus legal y cultural de los cuerpos migrantes. Visto desde nuestras preguntas sobre el tacto, el migrante puede ser tocado de manera impune (basta conocer las repetidas violaciones sexuales que experimentan muchas mujeres migrantes y algunos hombres), a la vez que es intocable en tanto extraño, indeseable e indocumentado. Los migrantes centroamericanos están localizados, en casi todo el país, en las orillas materiales y simbólicas de los territorios y espacios por los que transitan.

Lo que me parece preocupante en el caso del cuerpo de los migrantes es que su exclusión sea tan radical que simplemente no exista un cuerpo indocumentado como problema social o político. Es decir, las formas de exclusión territorial, institucional y cultural son tan agudas, que el cuerpo de los migrantes —sus cuerpos enfermos, muertos, necesitados, heridos, sexuados, reproductivos— no le interesa al Estado, que se limita a detenerlos y expulsarlos. Por una parte, tenemos la hipercorporalidad de la violencia, que se manifiesta en desapariciones, asesinatos, torturas, maltratos, entre otros modos, y la descorporalización del migrante en tránsito.<sup>3</sup> No hay respuesta por parte del Estado al cuerpo de los migrantes, como las que encontramos en Europa o los Estados Unidos, como muestran Didier Fassin (2011: 3-7) y Miram Ticktin (2011: 139-58), entre otros, donde la biología se transforma en la garantía final de la experiencia de quien solicita refugio; el ADN y los exámenes corporales, dirá Ticktin, serán

---

<sup>3</sup> Véase Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Derechos humanos de los migrantes y otras personas en el contexto de la movilidad humana en México, 2013, disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/migrantes/docs/pdf/Informe-Migrantes-Mexico-2013.pdf> y Comisión Nacional de Derechos Humanos, Informe especial sobre secuestro de migrantes en México, 2011, disponible en: [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011\\_secmmigrantes.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011_secmmigrantes.pdf).

más relevante que las palabras para probar vínculos familiares, enfermedades o violencia.

### III. TACTO Y MULTITUD

Pero esos umbrales no marcan toda la experiencia migrante. La comparsa constituyó un esfuerzo para crear un espacio de tocabilidad protegida. Se trataba de tocar la ciudad con los cuerpos migrantes, que entraran en contacto entre ellos, que tocaran a los habitantes de la ciudad. Tocar no como un acto físico, también como una sugerencia, un sesgo o un trazo que atraviesa la densidad de las relaciones sociales, desmintiendo algunos de sus presupuestos. El migrante que transita por el centro de Tenosique habitualmente está pidiendo dinero o algo parecido. Es un sujeto extraño y también puede ser amenazante. Durante la comparsa, en las 5 horas que duró su presencia en la ciudad, los migrantes no pidieron nada, sólo participaron en la festividad en las mismas condiciones que el resto. Pero las geografías del tacto, que tardaríamos en delinear, fueron modificadas durante ese lapso dado en que los migrantes estaban tan cerca, en ese abigarramiento de cuerpos y objetos que implica un carnaval, que nadie era intocable. Las distancias que fundan la relación entre *La 72* y la ciudad fueron transformadas. *La 72* estaba en el centro de la ciudad, los migrantes eran visibles en su diferencia, tocables en esas relaciones cotidianas en las que uno se topa con alguien, en las manifestaciones colectivas en las que la presencia del otro es cercana e ineludible. El desafío era tocar sin incircunscribir.

En un texto titulado *La muchedumbre*, la filósofa francesa Catherine Malabou analiza los argumentos de Elías Canetti y Sigmund Freud sobre las masas y las multitudes. Cuando se pregunta cuál es la característica fundamental de esas formaciones colectivas, responde que un alivio de la fobia a tocar: “En la masa, en la multitud, el individuo es liberado de la fobia al contacto que regula, usualmente, sus relaciones con los otros”

(Malabou, 2010: 16). ¿Qué tipo de sujeto es aquel que tiene fobia al contacto con el otro? Guardemos esta pregunta, pero sin dejar de remarcar que nuevamente nos encontramos ante la tensión entre el cuerpo grotesco y barroco y el cuerpo moderno. Sólo en la multitud, continúa Malabou, los individuos pierden el miedo a ser tocados. En ella, los cuerpos se compactan en la densidad de una formación colectiva que tiene una dinámica singular y autónoma, un individuo rodeado de otros que se tocan mutuamente y que ha perdido temporalmente el temor a ese contacto agitado e inevitable. Antonio Negri dirá que las multitudes son diferentes de las masas y otras formas de aglomeraciones corporales, porque ellas están organizadas (Malabou, 2010: 19). En ese sentido, la comparsa tuvo la forma de una multitud y no de una masa. Pero la diferencia no es tajante ni puede darse por sentada. *La 72* y quienes participamos en la comparsa cuidamos que fuera siempre una multitud organizada y no una masa informe o descontrolada. Reconozco que entre la multitud y la masa yacía un temor a que algo sucediera: muchas peleas empiezan en un roce, en un contacto conflictivo.

En la multitud, pero también en la masa, Malabou distingue una *ley del tacto*, citando a Derrida, que permitiría tocar sin tocar, entrar en contacto sin tener contacto. Esa posibilidad estaría en la raíz de la convivencia democrática, dice la autora.

Entrar en contacto o evitarlo; regular el acceso al cuerpo o facilitarlo; cerrar las fronteras de la intimidad o abrirlas. En *La 72* la intimidad es un bien escaso antes que un derecho resuelto: la gente duerme en dormitorios comunes, come junto con personas que no necesariamente conoce. Su hábitat es colectivo, dadas las condiciones materiales del lugar. Pero estar junto con otros no implica pertenecer ni tener contacto, en el sentido que Malabou plantea. Estar solo y estar con otros constituye una tensión de la democracia, sostiene la autora.

Me pregunto qué formación social empieza en el tacto y/o en la posibilidad de que los sujetos se toquen sin conflicto. En la comparsa migrante había varios desafíos en ese plano: primero,



que los mismos migrantes entraran en un contacto cuidadoso entre ellos; segundo, que tuvieran contacto con los habitantes de la ciudad sin conflicto. En este caso, el contacto era una demanda de la organización de una comparsa y un carnaval; no se puede evitar y si alguien lo rechazara de modo tajante no podría participar en esas celebraciones. Podríamos decir que el carnaval es una fiesta del tacto, como es claro para Caldeira y Bajún, aunque de modos divergentes. Entonces, esa posibilidad de tacto inaugura una presencia distinta de los migrantes en la ciudad y en su vida colectiva, pero también implica una práctica inédita para las propias corporalidades migrantes. En *La 72* los dormitorios están claramente separados según género, edad y, desde hace dos años, por orientación sexual; existe una vigilancia por parte de los encargados de los contactos entre migrantes, por ejemplo, cualquier acto violento se traduce en una expulsión del refugio. Las mujeres migrantes requieren de esquemas de protección específicos que, en un espacio pequeño y abarrotado, han supuesto tensiones y conflictos. En ese sentido, *La 72* desincentiva de forma explícita o implícita el contacto entre los migrantes y asume una ordenación de los cuerpos que vincula derecho con circunscripción o intimidad con distancia. No es el caso, por ejemplo, de la relación de las madres o padres con sus hijos; pero sí lo es, claramente, de los migrantes varones con las mujeres que habitan el lugar (migrantes, trabajadoras o voluntarias).

Desde esta perspectiva, el contacto puede ser el inicio de una nueva presencia de los migrantes en la ciudad o el comienzo de una serie de problemas y conflictos que pueden cimbrar la estructura organizacional del refugio y su posicionamiento. Si bien no puedo profundizar en este aspecto, es necesario mencionar que algunas de las tensiones que se registran entre los habitantes de la localidad y los migrantes se relacionan con el delito o la violencia sexual. Se acusa a los migrantes de robos, acosos e incluso asesinatos.

Al parecer, la intensidad del tacto devela formaciones sociales y psíquicas diversas y los límites que las producen son tenues

o cambiantes. ¿Cómo diferenciar una masa de una multitud o una comparsa de una marcha? ¿Qué distingue el deseo de estar juntos de la fobia ante la presencia de los otros? ¿Cuándo una multitud se transformaría en algo distinto, un tumulto, por ejemplo, o una horda? Malabou argumenta que no es una diferencia fenomenológica la que distingue esas formaciones sino política y eso tiene consecuencias importantes para lo que intentamos dilucidar en este texto: una masa o una multitud, una fobia o un deseo, no son distinciones tajantes sino configuraciones descriptivas complejas.

Un antiguo temor a la plebe subyace en un recelo generalizado a los agrupamientos desordenados de cuerpos humanos. Si la plebe, como postula Didi-Huberman, es “el reverso o «el límite» respecto al poder” (2014: 124), se la puede deslegitimar tratándola como “una masa infantil irresponsable... como una jauría animal y peligrosa” (Didi-Huberman, 2014: 107). Esa frontera es extremadamente delicada y una porción de la violencia política o colectiva surge de sus borramientos o cristalizaciones. Adriana Cavarero anota que las ciencias sociales, desde su inicio, se interesaron “sobre todo en el pánico colectivo concerniente a multitudes concentradas en espacios angostos. A través de la continuidad de los cuerpos, la masa se muestra particularmente adaptada a un contagio del terror que transmite e intensifica los efectos” (Cavarero, 2009: 21). El temor empieza, parece, cuando los cuerpos están demasiado cerca o muy agitados y los efectos de esa cercanía excesiva tiene la forma de un contagio, como si fuera una enfermedad. *Jauría animal y peligrosa*, es decir, congregación de animales salvajes dispuestos a atacar, como los lobos.

¿Se produce una política del tacto justo en esa frontera tenue, pero relevante y abismal, entre grupos humanos y jaurías, entre cuerpos en contacto o cuerpos en fuga que se aplastan o que asesinan? ¿Cómo distinguir el tacto que funda otras posibilidades de convivencia del que produce violencia o dispersión? Hay que añadir, en este punto, que los migrantes centroamericanos que transitan por México experimentan una huida constante, sustentada en

la precariedad de su estatus legal y material: huyen de las autoridades migratorias para evitar ser detenidos y deportados, huyen de bandas criminales que los asaltan o secuestran, huyen a veces de otros migrantes y, en muchos casos, huyen de sus propios países. En algún sentido, podríamos decir que sus movimientos responden a una lógica de dispersión y no de congregación, que tienden a evitar las aglomeraciones y se desplazan de forma individual o atomizada. La comparsa que he descrito, o la marcha que abordo a continuación, son momentos excepcionales en esas estrategias de movimiento. Es decir, los migrantes tratan de evitar el contacto, salvo que experimenten circunstancias singulares que los obliguen: cuando se alojan en los hogares y otros lugares que les dan sustento, cuando solicitan ayuda en sus caminos, entre otras posibilidades.

Las prácticas colectivas que investigamos requirieron la creación de modos de contacto entre los propios migrantes y entre ellos y los habitantes de Tenosique. En lo que Sandro Mezzadra denomina la “dialéctica de los confines” los migrantes muestran la posibilidad de superarlos, pero sus cuerpos exhiben, también, “las heridas y las lesiones ocasionadas por la reafirmación cotidiana, de múltiples maneras, del dominio de los propios confines” (2005: 53). En la migración, dirá Mezzadra, “lo político mismo viene a ser productivamente reabierto”, dado que “descompone la tensión existente entre un cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar propio, y los «sin parte»” (2005: 54). El confín, en sus expresiones múltiples y contextuales, será una barrera para el contacto; por otra parte, podemos sostener que donde el contacto se evite o se prohíba encontraremos un confín que trata de mantener ese “cuerpo social estructurado”, del que habla Mezzadra.

Si bien no profundizaré en este punto, la presencia de migrantes centroamericanos LGBT, pero especialmente de migrantes trans, tensa todos esos confines y la estructura de un cuerpo social (Almendra, 2018); estas migrantes representan la parte sin parte de los sin parte, siguiendo a Rancière, que no sólo están

excluidas de un orden de género binario y heterocentrado, de las tramas de la formación de la nación y las identidades colectivas, sino también del propio territorio migratorio como figuras anormales y disruptivas que no sólo *mueven* sus cuerpos sino también sus disrupciones y cuestionamientos. Otros confines, como los que organizan los aparatos de género y las corporalidades, se tensan con la presencia de estas migrantes y su voluntad de tránsito. Tocables e intocables, permanecen en un estatus ambiguo y fluctuante entre los habitantes de los lugares por los que pasan, pero también entre los propios migrantes.

#### IV. PARTIR Y APARTAR

En abril de 2014 se organizó la primera marcha migrante que salió de Tenosique. Durante la Semana Santa se realiza el *Vía Crucis Migrante* que intenta mostrar y denunciar la situación de los migrantes en el contexto de la conmemoración religiosa más importante del catolicismo. Ese año la intención era acompañar a los migrantes en su viaje en tren hacia el norte del país. Varias decenas de activistas, defensores de derechos humanos y periodistas, se subieron a unos vagones del tren y esperaron toda la noche a que partiera. Finalmente, la compañía que administra el ferrocarril desenganchó esos vagones y los migrantes y sus acompañantes quedaron varados en Tenosique. Como respuesta decidieron ir a pie. Desde *La 72* partieron algunos cientos de migrantes, pero durante el camino a Villahermosa y Coatzacoalcos se sumaron otros tantos, que llegaron a la Ciudad de México (Vargas, 2018: 117-133).

La marcha fue un modo inédito de movilización de este colectivo, en un contexto en el que el viaje se realiza solo o en pequeños grupos. Los migrantes se transformaron en una multitud. No puedo describir ni analizar con detalle este acontecimiento y sólo me detendré en las políticas del tacto que implicó. Si en la comparsa que participó en el carnaval, la idea era que los mi-

grantes entraran en un contacto regulado y festivo con los habitantes de la localidad, en la marcha el contacto se estableció entre los mismos migrantes. Una marcha implica, necesariamente, una presencia colectiva. Un cuerpo solitario no constituye una multitud y la multitud es una condición para una movilización de este tipo.<sup>4</sup> La comparsa era un colectivo con límites claro, pero tenues. La marcha conformó lo que Malabou llama un solo cuerpo, un cuerpo social compacto que sabe que su posibilidad de éxito radica en el contacto estrecho entre quienes lo conforman. Un cuerpo, cabe decirlo, protegido por otros cuerpos: en este caso, el de algunos religiosos, activistas de derechos humanos y periodistas. La marcha supuso un cierre relativo de los límites que la conformaron; si bien fue compacta, también se sumaron otros migrantes durante el desplazamiento. La marcha fue una multitud autocontenida que entró en contacto pasajero con otros sujetos que encontró en su camino.

Como dijimos, el tacto plantea una pregunta por los límites, pero también por los vínculos: ¿a quién puedo tocar o por quién puedo ser tocado? ¿En qué circunstancias y en qué contextos? ¿La diversidad implica una forma de corporalidad, un régimen corporal, un discurso sobre el cuerpo, que no se agota en otros sobre el orden social, la ley, las subjetividades o las prácticas sociales? ¿Se podría pensar la diversidad cultural o social, en sus distintas formas y modos de organización, sin pensar el cuerpo o los cuerpos, las corporalidades en juego y los regímenes corporales? En esa línea, poner el cuerpo ante los otros es, en primera instancia, producir una especie de *habeas corpus* festivo: *hay* un cuerpo, *he aquí* el cuerpo de los migrantes. Sí, los migrantes tienen un cuerpo, bailan, festejan, se ríen. En alguna medida, es obvio que lo tienen; en otra, parece que sus cuerpos constituyen interrogantes y no certezas. ¿Cuántos migrantes han muerto

---

<sup>4</sup> Olivier Fillieule define una marcha como “una ocupación momentánea, por varias personas de un lugar abierto público o privado y que comparan directa o indirectamente la expresión de opiniones políticas”, en Vargas (2018: 120).

en su viaje por México? Nadie lo sabe. Hay cuerpos que nunca alcanzaron un registro. Porque la violencia es, también, un régimen táctil: cuerpos que pueden ser tocados violentamente.

### 1. *Ostentación o desnudez*

El filósofo e historiador del arte George Didi-Huberman ha desarrollado una extensa reflexión sobre la exposición de los pueblos y las multitudes. En uno de sus textos sostiene que “exponer a los pueblos sería hacer figurar a los sin parte y los sin nombre en las filas de los sujetos políticos” (2014: 107); argumenta, a su vez, que en este campo toda cuestión ética, estética y política “sigue pasando por saber qué hacer con esa exposición, qué forma darle, *ostentación o desnudez*, espectáculo y escudo del cuerpo social o aparecer y peligro de la comunidad” (Didi-Huberman, 2014: 107). En esa interrogación sobre la forma en que son expuestos los cuerpos, en su ostentación o desnudez, afirma que es fundamental pensar el contacto, “a través de la manera en que una comunidad sólo existe y se expone al hacer comparecer los cuerpos humanos en su contigüidad” (Didi-Huberman, 2014: 107). Los cuerpos en su contigüidad y los cuerpos en su exposición, estas son coordenadas que comprometen las marchas y las comparsas, las manifestaciones migrantes como principios de una comunidad de los sin parte y los sin nombre.

La imaginación, dice el autor, “*altera y reinventa* constantemente la *figura humana* en el espacio mismo de su comunidad” (Didi-Huberman, 2014: 105). ¿Cómo se puede reinventar la figura humana del migrante para restarle dolor y exclusión? ¿Qué figuras sería necesario imaginar para los migrantes o qué figuras podrían imaginar ellos que *alterara y reinventara* sus cuerpos, los lugares por los que transitan, las estéticas de sus movimientos, la semiótica de su presencia? Las marchas migrantes y la comparsa del carnaval son intentos de alterar y reinventar esas figuras, mediante un procedimiento y un enunciado fundamental y radical: la migración

no es un fenómeno de sujetos que se desplazan sino de colectivos que se trasladan. La visión individualizante del proceso migratorio impide ver esas configuraciones colectivas y corporales: una marcha no es una suma de cuerpos, es otra manifestación de las corporalidades. En este caso, el cuerpo expuesto y solitario del migrante da paso a cuerpos acompañados y relativamente protegidos o a otro cuerpo colectivo; el cuerpo vulnerable y violentable del migrante se convierte en una corporalidad que puede resguardarse de la vulnerabilidad y la violencia. Una marcha, o una comparsa, tienen ese sentido: la afirmación de una potencia política que se despliega en los cuerpos y los movimientos.

Cualquier marcha, más allá de la que nos interesa aquí, implica algún tipo de migración, aunque no sea ésta. En ese sentido, esos desplazamientos en el espacio, el atravesamiento de ciertos límites o la emergencia de formas colectivas inéditas en determinados contextos, producen rupturas en las gramáticas políticas, en las estéticas de la exclusión, en las prácticas sociales de apartamiento. En palabras de Rancière (1996: 37), la irrupción de los que no tienen parte en un reparto de bienes y discursos altera la repartición completa que se sustenta en esa exclusión sistemática. En una marcha o una comparsa se *parte* desde algún lugar para tratar de llegar a otro; en el caso de la marcha migrante, el objetivo era la Ciudad de México, en la comparsa regresar al mismo punto de partida luego de recorrer las principales calles de la ciudad. *Partir*, en el sentido de iniciar, es fonéticamente homólogo a *partir*, entendido como separar. Partir desde un punto para discutir las (re)particiones de los bienes y los sujetos, los derechos y los cuerpos. Marchar es ir desde una partida hasta la partición fundamental del orden político, en este caso, aquella que distingue ciudadanos de no ciudadanos, documentados de indocumentados, migrantes legales de ilegales. ¿Se podría discutir de otro modo los re-partos de los que habla Rancière y que interesan a Didi-Huberman, sin esas partidas colectivas, esos inicios corporales y discursivos que producen otro orden de enun-

ciados y un horizonte distinto de prácticas sociales? Marchar es com-partir los cuerpos en un espacio y un trayecto común. Nadie puede marchar solo, necesita de un soporte colectivo que dé una partida y una dirección. Si los migrantes son localizados en espacios a-parte, que podríamos pensar como heterotópicos en términos foucaultianos (Foucault, 2010: 1059-1067), siempre y cuando mantengamos la tensión política de esa alteridad espacial y no nos conformemos con un orden social dado, aunque injusto, la marcha *parte* ese a-partamiento y lo fractura mediante estrategias de vinculación y entrelazamiento. Lo *parte* justamente *partiendo*, iniciando un trayecto, empezando un viaje claramente político dentro de un viaje ostensiblemente político como lo son las migraciones de los excluidos.

## V. APORÍAS CORPORALES

Al marchar o al participar del carnaval, los migrantes se exponen, se hacen ostensibles, en alguna forma de desnudez. En sus investigaciones sobre asentamientos irregulares en la India, Arjun Appadurai piensa una *ciudadanía desnuda*, en la que “grandes masas de pobres urbanos” se han convertido en “invisibles a los ojos de la ley, despojados de numerosos derechos y privilegios normales y colocados en un estatus similar al de los refugiados, prisioneros de guerra, inmigrantes ilegales y otros «ciudadanos desnudos»” (Appadurai, 2015: 157). Por su parte, Jean y John Comaroff se preguntan: “¿Por qué los inmigrantes —esos vagabundos en busca de trabajo, cuyo lugar propio siempre es en otra parte— se han vuelto ciudadanos parias de un orden global en el cual, paradójicamente, se dice que las viejas fronteras en todas partes se están disolviendo?” (2011: 324).

Los parias, en su origen hindú, serían los intocables por excelencia (Douglas, 2007: 168-172). Pero nuestro análisis se centra en sujetos que no participan de una organización de castas, pero sí en una de carácter transnacional. Son aquellos



que experimentan diversos tipos de miseria los que transitan por Tenosique y se alojan en *La 72*. Algo de esa intocabilidad ritual los rodea, pero en una forma ante todo política. Según Appadurai son invisibles, según los Comaroff intocables. ¿Qué marca la desnudez y qué la diferencia de otras ciudadanías? ¿Es el derecho un recubrimiento que protege, en primer lugar, al cuerpo? ¿Hay una relación entre desnudez y ciudadanía? ¿Puede ser un sujeto desnudo aún ciudadano?

Catherine Malabou, en su texto sobre la muchedumbre, dice que “la masa levanta la fobia al contacto y la voltea”, para producir no una fusión sino otro tipo de evitación, que es política antes que fóbica (Malabou, 2010: 18). En contra de un pensamiento fusional o caótico, la filósofa sostiene que la masa está organizada y establece “cierta relación de distancia” (Malabou, 2010: 19). La fobia, en estos argumentos, podría ser tanto una estructura de relaciones sociales como una formación psíquica, conformada en torno a la presencia del otro y la posibilidad de tocar o ser tocado. El derecho, en algún sentido, sería un aparato *fóbico* que aparta, mediante la garantía de ciertos derechos, el cuerpo de un sujeto de cualquier *tocamiento* que lo violente o traspase sus fronteras corporales o psíquicas. Entonces, podríamos detectar una tensión intensa entre las manifestaciones de una ciudadanía desnuda y la circunscripción de los cuerpos, que analizamos antes. Circunscribir es darle al cuerpo una vestimenta legal que lo recubra y lo proteja.

En este escenario surge una paradoja que me permitirá cerrar el texto. Creo que la tocabilidad de ciertos sujetos y colectivos, que los hace vulnerables ante la acción violenta de las instituciones o de otros actores sociales, está articulada de forma estructural con su intocabilidad (su a-partamiento, como lo llamamos antes). En otro lugar exploré una paradoja semejante, pero en el campo de la mirada, y argumenté que la invisibilidad de algunos individuos era, en ciertos contextos, una hipervisibilidad (Parrini, 2018: 367-420). Lo que está en juego en ambos

análisis es el *cuerpo de los dominados*, como sostiene Caldeira, es decir, la violencia potencial que se puede ejercer sobre ellos de manera impune, por parte de agentes del Estado. Ahí donde el derecho dirime distancia, la violencia produce contacto; donde el derecho pone límites fundamentales, la violencia los traspasa de manera impune. Estamos ante una aporía relevante y la política del tacto que intenté trazar está atrapada en ella. Es decir, tocar como ruta de acercamiento y contacto es un acto fundamentalmente político que permite la formación de comunidades o de vínculos no violentos entre extraños; pero tocar, como irrupción en el cuerpo del otro, como acto inaugural de la violencia, que dispone de los cuerpos y los agrede, implica la disolución de límites fundantes de la dignidad humana y, tal vez, de todo el edificio de los derechos humanos.

Quizá lo que encontramos es una aporía del cuerpo en nuestras sociedades, que es tanto *locus* de los derechos como territorio de sus impugnaciones. La comparsa y la marcha de migrantes fueron prácticas sociales e históricas que se realizaron en el filo de esa aporía corporal, porque la exhiben, como vimos con Didi-Huberman, pero también la experimentan.

En días posteriores a la salida de la primera marcha de Tenosique, los migrantes que llegaron después o que no participaron en ella organizaron otra que fue disuelta a pocos kilómetros de la ciudad. Un migrante que regresó a La 72 luego de ese desenlace relató en un video que los agentes del Estado los habían tratado “peor que animales” (Teatro Línea de Sombra, 2014). Recordemos una cita en la que Didi-Huberman dice que la masa puede ser descrita y pensada como “una jauría animal y peligrosa” (2014: 107). La primera marcha consiguió garantías para su desplazamiento, la segunda no. No abordaré ahora las animalidades que están en juego, pero quisiera finalizar este artículo abriendo esa interrogante: ¿por qué en las dinámicas políticas, afectivas y corporales del tacto emerge lo animal como un horizonte de exclusión radical o de minusvalía violenta?

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ALMENDRA, Alix (2018), *Fronteras sexuales: migrantes Trans\* de Centroamérica en tránsito por México*, Tesis de Maestría en Estudios de Género, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, El Colegio de México.
- APPADURAI, Arjun (2015), *El futuro como hecho social*, trad. de Silvia Villegas, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BAJTÍN, Mijaíl (1990), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, trad. de Julio Forcat y César Conroy, México, Alianza.
- CALDEIRA, Teresa (2007), *Ciudad de muros*, trad. de Claudia Solans, Barcelona, Gedisa.
- CAVARERO, Adriana (2009), *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, trad. de Saleta de Salvador Agra, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- COHEN, Ed (2008), “A Body Worth Having? Or, A System of Natural Governance”, *Theory, Culture & Society*, Inglaterra, vol. 25, núm. 3.
- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John (2011), “La alienación: zombis, inmigrantes y capitalismo”, en DUBE, Saurabh (coord.), *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*, trad. de José Raúl Vázquez de Lara Cisneros, México, El Colegio de México.
- DIDI-HUBERMAN, George (2014), *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires, Manantial.
- DOUGLAS, Mary (2007), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Buenos Aires, Nueva Visión [1966].
- FASSIN, Didier (2001), “The Biopolitics of Otherness. Undocumented foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate”, *Anthropology Today*, vol. 17, núm. 1.
- FOUCAULT, Michel (2010), “Espacios diferentes”, *Obras esenciales*, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós.

- Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72* (2016), *Estadísticas 2015*, Tenosique.
- MALABOU, Catherine (2010), “La muchedumbre”, *La plasticidad en espera*, trad. y ed. de Cristóbal Durán y Manuela Valdivia, Santiago de Chile, Palinodia, Traficantes de Sueños.
- MBEMBE, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
- MEZZADRA, Sandro (2005), *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, trad. de Miguel Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños.
- PARRINI, Rodrigo (2017), “Cuerpos figurantes, cuerpos incircunscritos. Un carnaval migrante en la frontera sur de México”, en ALCÁNTARA, Eva *et al.* (comps.), *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en ciencias sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco).
- PARRINI, Rodrigo (2018), *Deseografías. Una antropología del deseo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco e Iztapalapa)-UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- RANCIÈRE, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Teatro Línea de Sombra (2014), *Caravana migrante*, México, TLS.
- TICKTIN, Miriam (2011), “How Biology Travels: A Humanitarian Trip”, *Body & Society*, núm. 17.
- VARGAS, Felipe de Jesús (2018), “El viacrucis del migrante: demandas y membresía”, *Trace*, México, núm. 73, enero.

# LA “DISCAPACIDAD” COMO PRODUCCIÓN SOCIAL EN EL NEOLIBERALISMO. APUNTES PARA LA INTERVENCIÓN CRÍTICA

Berenice PÉREZ RAMÍREZ\*

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *La intervención como operación analítica.* III. *La “discapacidad”, un campo en disputa.* IV. *Apuntes para pensar la intervención crítica con personas con “discapacidad”: el caso de personas con discapacidad psicossocial en cárcel.* V. *Consideraciones finales.* VI. *Bibliografía.*

## I. INTRODUCCIÓN

La discapacidad no es un hecho biológicamente dado. Si bien en el sentido común se asume de esta manera, además de concebirle como un hecho individual porque un déficit puede manifestarse en el cuerpo de una persona, estas son ideas que se han intentado revertir desde los años setenta, con la irrupción, en 1972 en el Reino Unido, de la Unión de Personas Impedidas Físicamente Contra la Segregación (UPIAS, en sus siglas en inglés), fue así que se establecieron los principios del llamado modelo social de la discapacidad, que trasladó el acento de la persona hacia una sociedad altamente discapacitante. Las personas que pudieran tener un déficit marcado en el cuerpo (sea físico o mental) no son discapacitadas, sino es el entorno que, al generar obstáculos, discapacita a las personas.

---

\* Licenciada en Trabajo Social por la UNAM, con maestría y doctorado en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Se desempeña como profesora-investigadora en la Escuela Nacional de Trabajo Social (UNAM). Correo: [bereramirez@comunidad.unam.mx](mailto:bereramirez@comunidad.unam.mx).

Sin duda el modelo social contribuyó a repensar la naturalización de la discapacidad y sentó las bases para considerarle como una producción social. Sin embargo, los obstáculos sociales, culturales y políticos parecen seguir vigentes, tanto como en aquella época. Por tal razón, aunque parece evidente asumir que la discapacidad no está en el sujeto, persisten ideas fuertemente arraigadas a esta noción de discapacidad. Frente a esto, desde hace unos años han surgido voces en América Latina que pugnan por revisiones críticas y en algunas de esas vertientes se ha decidido entrecomillar el concepto “discapacidad”, indicando su carácter provisional.

En la primera parte de este texto, se discuten algunas premisas de la intervención para situarle como una construcción socio-histórica que, si bien inicialmente se le concibió como estrategia de ortopedia social y aunque a veces en algunos espacios, como la cárcel, esta idea persiste, se requiere replantear una intervención que vaya más allá de esta concepción inicial y que sea congruente con los fundamentos epistemológicos que le sostienen, pero especialmente atendiendo a la fase neoliberal en la cual vivimos. En la segunda parte, reflexionamos sobre las implicaciones y potencialidades de pensar la “discapacidad” como producción social y desde enfoques críticos. Finalmente, en el tercer apartado, se desarrollan algunos apuntes sobre lo que podemos considerar una intervención crítica en “discapacidad”, tomando el caso concreto de las personas con “discapacidad” psicosocial que están en prisión.

## II. LA INTERVENCIÓN COMO OPERACIÓN ANALÍTICA

La intervención en trabajo social en el contexto mexicano y latinoamericano ha sido comúnmente denominada intervención social o intervención en lo social. Entre los principios básicos de este concepto es que opera en un registro distinto a la investigación, además de que *opera* con los sujetos concretos en campo y se propone apuntar a un cambio social.

Esta noción de intervención nos distancia de comprenderle como una operación analítica. La intervención no está dada, pensemos en las siguientes preguntas: ¿con quién intervenimos? ¿Para qué lo hacemos? ¿Cuál es mi lugar en la intervención? ¿Cuáles son mis premisas sobre los sujetos y situación en la que intervenimos? Y ¿los sujetos qué opinan de esta intervención? Estas preguntas siempre están alrededor de nuestros ejercicios y estrategias de intervención, actualizándose constantemente e incluso es probable que nuestras respuestas sean contradictorias, y lo que inicialmente respondíamos se modifique de manera importante conforme avanzamos en la intervención.

Existe una línea, basada en el pensamiento de Foucault (2009), que sostiene que la intervención social o la intervención en los problemas sociales, surgió como una ortopedia social (Carballeda, 2004), con claras tendencias de normalización. Con ello, apuntan al origen contradictorio del trabajo social como profesión, en tanto tuvo el objetivo de redireccionar y corregir a los sectores más desfavorecidos de acuerdo con la ideología dominante. Si bien aún persisten estas nociones alrededor de la intervención, también es cierto que se han bifurcado distintas perspectivas sobre lo que se entiende por esta tarea. No obstante, la noción de ortopedia social es pertinente porque para el caso que trataré aún aplica, me refiero a la prisión y el caso concreto de las personas con “discapacidad” psicosocial que ahí están. El tratamiento penitenciario se hace bajo la premisa de que requieren ser contenidas en encierro y que siempre están en un proceso de corrección y aprendizaje social.

Entonces, la noción de intervención es una “construcción socio histórica, que actúa en la compleja trama social” (Muñoz, 2011: 87). En el neoliberalismo<sup>1</sup> esta construcción se tensiona por

---

<sup>1</sup> Por neoliberalismo entendemos, por un lado, la fuerza estructural que afecta las oportunidades de vida de las personas y, por otro lado, como una ideología de gobernanza que configura subjetividades (Ganti, 2014: 89). En la fase neoliberal, se ha establecido un marco legal e institucional que promueve una actividad gubernamental *predicable* bajo un orden competitivo que deberá

asumir que la reivindicación de derechos sociales es compatible con las exigencias originadas y profundizadas en el capitalismo. En este contexto, se vuelve indispensable mirar la intervención como un proceso epistemológica y políticamente construido que, debido a esto, apuntará a fines específicos con efectos duraderos y materiales.

La epistemología refiere al estudio de la producción de conocimientos en sus distintas manifestaciones y nos permite:

Nombrar aquello que, implícitamente sostiene y da vida a los proyectos de intervención social, que tiñe sus opciones desde el título escogido para la iniciativa, pasando por la interpretación del fenómeno y su concepción como problema de intervención, los objetivos propuestos, y las estrategias, metodologías y técnicas a desplegar, hasta los mecanismos de evaluación del mismo (Muñoz, 2011: 90).

Los procesos de intervención, se afirme o no, se sostienen en epistemologías concretas e incluso en diversos (y contradictorios) supuestos epistemológicos. La parte operativa es lo más visible de nuestras intervenciones, pero siempre aluden a la parte analítica que sostiene (o no) dicha operación. No basta con describir los conceptos principales sino justificar desde una concepción más amplia ¿por qué esos conceptos y no otros? ¿A qué reflexiones atienden esos conceptos y qué finalidades se persiguen? En caso contrario, la intervención será sólo un gesto vacío, inmediatista e inconcluso. Por tanto, la intervención “no se define por el objeto o la unidad de intervención, sino por los sustratos epistemológicos que la sustentan explícita o implícitamente” (Muñoz, 2011: 93).

La aseveración anterior es importante porque la intervención que desplegamos con personas con “discapacidad”, más que atender una cuestión de identidad o condición, debe atender a nociones sobre el sujeto; más que atender a la condición de “dis-

---

ser efectivo, donde el mercado se exalta y, que en comparación con el Estado, parece un mecanismo más eficiente. Esto no significa que se eliminará el Estado, sino que se buscará redefinir su naturaleza y sus funciones (Ganti, 2014: 92).



capacidad” como totalidad o definición del sujeto, debe atender a esa condición en un contexto económico, político, histórico y social. Ello puede servir para no reproducir ideas y posiciones tradicionales del sujeto con “discapacidad” y obligarnos a mover nociones fuertemente arraigadas respecto a la “discapacidad” como posición subalterna.

El conocimiento que subyace y que se produce en nuestras intervenciones no es una simple reflexión del mundo inerte, sino que es construido e interpretado social y activamente por todas las personas involucradas (Campbell y Baikie, 2012: 72). Así, aquello que concebimos como investigación puede ser considerada una intervención en un plano más abstracto y, a su vez, esto nos permite afirmar que existen intervenciones en distintos planos.

### III. LA “DISCAPACIDAD”, UN CAMPO EN DISPUTA<sup>2</sup>

El término “discapacidad” genera confusiones y existe cierto consenso en asumir que no es el mejor término porque sigue aludiendo a una posición subalterna. Es paradójico porque su uso implica reconocimiento, pero al mismo tiempo desventaja, puede tener una utilidad estratégica, por ejemplo, si se obtiene un certificado de *tener una discapacidad*, eso le permite a la persona acceder a ciertos beneficios gubernamentales pero, al mismo tiempo, ser excluido (“legítimamente excluido”) de diversos espacios sociales por tener esa condición. Lo primero que salta a la vista con relación al término “discapacidad” es que difícilmente puede englobar todas

---

<sup>2</sup> Algunas de estas reflexiones son producto de discusiones que se han dado en el GT Estudios Críticos en Discapacidad, grupo de trabajo parte del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales entre 2017 y 2019. Nuestro objetivo es analizar la producción de conocimiento crítico, social y pos/decolonial en América Latina y el Caribe, para visibilizar, resignificar e incidir en el campo de la discapacidad en sus múltiples conexiones con las políticas, los movimientos sociales y la relación con los diferentes grupos sociales (familias, maestros, estudiantes, personal de salud, etcétera).

las experiencias que los sujetos en su día a día experimentan con relación a su cuerpo, con el déficit,<sup>3</sup> sus deseos, su mirada, etcétera.

En este sentido, es pertinente la discusión que establece Ernesto Laclau con relación al análisis de lo que denomina significativo vacío (en el caso de Laclau con el término populismo), como un concepto que “no tiene ninguna unidad referencial porque no está atribuido a un fenómeno delimitable, sino a una lógica social cuyos efectos atraviesan una variedad de fenómenos” (Laclau, 2006: 11), porque podemos pensarlo para distintos fenómenos que son definidos de manera provisional. El término “discapacidad”, pensado como un significativo vacío que es ocupado constantemente por experiencias concretas, ha tenido diversos y vagos contenidos a lo largo del tiempo, incluso ha habido disputas sobre cómo denominar esa/s experiencia/s,<sup>4</sup> por ello cabe preguntarse: si el hecho de ser vago en determinadas situaciones puede ser condición para construir significados políticamente relevantes.

El paraguas “discapacidad” evidencia que su función sintetizadora es fallida. La definición médica es útil pero no explicativa, este paraguas nombra un vacío y es útil para vincular las demandas que inicialmente surgieron y que se han sumado con el paso del tiempo, es decir, posibilita identificar un elemento que condensa las demandas y moviliza a algunos sujetos, pero también habría que considerar que siempre hay un espacio no definible y que quizá hay personas que no se reconocen ahí.

Si bien ahora damos por sentado que la “discapacidad” no es un asunto de salud, ni que compete a una persona únicamente, podemos afirmar que sigue siendo la visión hegemónica. La pro-

---

<sup>3</sup> Cabe pensar el déficit como aquello que se marca en el cuerpo y que se ha leído —automáticamente— como discapacidad. El déficit no es discapacidad y no es natural, su lectura pasa por una interpretación y producción social. No todas las personas acuerdan denominar como déficit a lo que se marca en el cuerpo, así que también está en discusión este concepto.

<sup>4</sup> Por ejemplo: minusválidos, discapacitados, personas con capacidades diferentes, personas con diversidad funcional, entre otros.

puesta de pensar lo que hemos dado en llamar “discapacidad” desde otras perspectivas, incluso aquellas que parecen extrañas y ajenas, se debe a la estrategia de salir del marco médico como única voz autorizada y explicativa de lo que pasa e interesa a los sujetos con alguna “discapacidad”. Como ya se ha demostrado, la medicina es una ruta, pero no agota todos los significados, los abordajes, las paradojas, los retos, las preguntas, etcétera, a las que nos convocan estas experiencias. Esta búsqueda invita desde un inicio a distanciarnos de la visión negativa de las experiencias que puedan ser vividas como “discapacidad”, nos acerca a otras experiencias que no se sienten interpeladas por este término, a ver el cuerpo más allá de su fin funcional y utilitario, trascender la idea salvacionista de que hay otro que forzosamente nos necesita y que además sabemos en qué nos necesita sin escucharle. Pensar alrededor de los estudios críticos en discapacidad es un llamado para buscar y revisar archivos alrededor de esta producción social. Entendiendo archivo como problema y como pregunta (Rufer, 2016), pensándolo en tres dimensiones de forma complementaria:

- 1) Como un espacio, un lugar físico que nos permita comprender cómo se materializan discursos y prácticas. Atender sobre cómo esos espacios nos explican la clasificación, el sistema de orden de inclusión y exclusión que ha predominado.
- 2) Como un conjunto de documentos: ¿dónde están o pueden estar esos documentos? ¿Qué tan accesibles y legibles son esos documentos? ¿Quién tiene acceso y quién no?
- 3) En su sentido metafórico, implicaría indagar sobre las operaciones de las instituciones y los sujetos. Un archivo, en este sentido, pueden ser los monumentos, los museos y/o las instituciones en general.

La importancia de este concepto es que si lo trasladamos a los estudios de la “discapacidad” nos preguntamos: ¿cómo han sido

representadas las personas con “discapacidad”? y ¿qué de eso permanece, sea evidente o no? Por tanto, el archivo está relacionado con la ley y la autoridad, atendiendo a la pregunta central: ¿qué puede ser dicho? Por eso, parte importante de esta indagación serán los silencios, las ausencias y los márgenes de ese archivo. El estudio de los archivos nos permite reconocer cómo son representados los sujetos porque el archivo no dice la verdad, pero habla de ella, habla del Otro en un entramado de relaciones de poder.

El campo de la “discapacidad” no está exento de discusiones pendientes, discursos y prácticas contradictorias y de acciones que se enmarcan en la ligazón de lo económico y lo biológico, por ello es un campo en disputa y al mismo tiempo una producción social. La producción de “discapacidad” refiere a un conjunto de acciones y condiciones aparentemente inconexas, orientadas hacia a la aparición de sujetos que encarnan una “discapacidad” en un ambiente en el que no encajan en las dinámicas y procesos más amplios. Analizar la “discapacidad” como producción social implica situarla en el marco de un complejo entramado de relaciones de desigualdad en la sociedad (Rosato y Angelino, 2009). Esto nos habla sobre un transitar por diferentes caminos en donde se demuestre que no hay nada de natural en la “discapacidad”, que no tiene que ver con el orden biológico de cuerpos y mentes, sino con un orden social, cultural y político en donde muchas cosas se construyen como diferentes. Así, tanto el concepto de déficit como el de “discapacidad”, se sostienen en la concepción de normalidad, entendida como:

Se asemeja a lo eficiente, lo competente y lo útil, un cuerpo normal se puede adaptar eficientemente a los requerimientos de la vida productiva. Lo normal también es entendido como una convención de la mayoría, a la vez que considera la totalidad —el “todos” como un todo homogéneo—, cuya regularidad adquiere un valor prescriptivo: como son todos es como se debe ser (Rosato y Angelino, 2009: 29).

Sabemos que la normalidad no se encuentra en lo biológico y que los intentos por reproducir esta lógica se encontrarían más bien constituidas por condiciones político-ideológicas (Canguilhem, 1975). Las concepciones biologicistas vuelven cada tanto con suficiente fuerza para explicar distintos fenómenos de la vida social, el problema con estos posicionamientos que obnubilan los procesos políticos que interfieren y, en muchas ocasiones, generan estos fenómenos. Cabría hacer un exhaustivo análisis sobre las políticas públicas en las que sus fundamentos están en este orden biológico y por tanto naturalizados: “...la discapacidad, así como la normalidad, no es un concepto moral sino social; no es una retórica que se desliza libremente de observación en observación; no es una medida del otro, sino una percepción de la distancia a su respecto” (Skliar, 2009: 15).

Es por esto que la “discapacidad” puede llegar a ser un significativo que nos permita repensar las demandas y ansiedades de la sociedad actual, pero también nuestra relación con quien nos aparece como un “otro” —distante o cercano—, y quizá en ese trayecto, identificar las formas en las que me sujeto en mi contexto inmediato y estructural.

#### IV. APUNTES PARA PENSAR LA INTERVENCIÓN CRÍTICA CON PERSONAS CON “DISCAPACIDAD”: EL CASO DE PERSONAS CON DISCAPACIDAD PSICOSOCIAL EN CÁRCEL

Mi inmersión en el tema de “discapacidad” fue en 2015, en aquel momento propuse como mi proyecto principal el que denominé “Discapacidad, género y prisión”. Durante los primeros tres años, estuve conociendo el terreno y no es dato menor el aprendizaje de relacionarme con un sistema penitenciario complejo, que me mostró que el poder es más un campo de fuerza, dinámico y multidimensional, donde las posiciones están en constante cambio y con múltiples direcciones, oponiéndome así a la idea de que las relaciones ahí son unidireccionales. Durante este tiempo, accedí a espacios poco conocidos, como son los dormitorios de las personas

con “discapacidad”, realizamos talleres de autobiografía y aplicamos un cuestionario para saber de sus condiciones en el encierro.

Durante este tiempo, observamos que las condiciones de vida dentro del espacio carcelario son precarias y derivarán en la emergencia de deficiencias y enfermedades. También hay casos de personas que representan un sujeto-cuerpo con “discapacidad” y se considera que su lugar social es el internamiento y la cárcel una opción. En el espacio carcelario se pone a prueba la aseveración de que la condición de discapacidad está atravesada y determinada por las limitaciones estructurales cotidianas (Ferrante y Ferreira, 2011). Cabe resaltar que el sistema penitenciario de la Ciudad de México divide arbitrariamente a las personas con discapacidad, si ésta se manifiesta en el cuerpo o si se manifiesta en la mente. A quienes manifiestan el malestar en la mente, se les denomina personas con “discapacidad” psicosocial y están presas y presos en sitios distintos a las personas identificadas sin esta “discapacidad”.

Nos inclinamos por utilizar el concepto de “discapacidad” psicosocial por dos razones: la primera, es que éste es el término con el cual apunta la institución a esos sujetos-cuerpo. La segunda, es que el término discapacidad intelectual (que suele aludir al desarrollo cognitivo de las personas, por ejemplo, el autismo) y discapacidad mental (que refiere a enfermedades mentales, por ejemplo, la bipolaridad), hacen hincapié en la presencia de déficits en la psique. Nuestra intención es no seguir contribuyendo a la visión dicotómica del cuerpo (mente y cuerpo por separado, como si fuesen espacios distintos), las personas somos cuerpo, como un todo. Además, el término “discapacidad” psicosocial, siendo deudor del enfoque social de la “discapacidad”, nos permite pensar al cuerpo más que como un dato biológico porque resalta las barreras sociales. No obstante, consideramos que el término es provisional debido a que no escapa de contradicciones, sigue siendo pensado en oposición a una supuesta normalidad, si bien alude a barreras sociales no parece haber mucho espacio para pensar los significados y la subjetividad. Frente a

esto, surge la pregunta: ¿qué se supone que debemos cuidar de la sin-razón y asumir que su lugar es el encierro? En este punto es que consideramos que hay una criminalización de la locura, si por locura entendemos la irrupción del cotidiano, la fragmentación del yo o la indisciplina. De hecho, consideramos que esas son las razones por las cuales están dentro de la prisión.

Calveiro (2012) entiende por fenómeno concentracionario a la tendencia de abrir “campos de concentración” en los que se deposita a un grupo de personas bajo la idea de que comparten características similares y estos espacios se rigen por un disciplinamiento del vivir y del morir. “Este disciplinamiento radical marca sin duda al prisionero, pero no se dirige principalmente a él —que será eliminado— sino a la sociedad en la que el dispositivo concentracionario está inserto, y que lo sostiene” (Calveiro, 2012: 104). El planteamiento de Calveiro permite entender que el dispositivo no sólo disciplinará a un sujeto particular, quien está en prisión, quien tiene una “discapacidad” o quien abandera la sin-razón, sino que ese campo que señala una marca en el cuerpo, y el encierro van dirigidos a generar un consenso en la sociedad y es ésta quien, finalmente, justifica el sostenimiento del campo y la segregación de quienes están ubicadas/os ahí.

El fenómeno concentracionario en el neoliberalismo tiene características específicas. Una de ellas es que para justificar la presencia de los sujetos en el “espacio de concentración” existió una pronta desechabilidad de los sujetos. Para el caso aquí tratado, este hecho se manifiesta en que la extrañeza que surge sobre las personas con “discapacidad” psicosocial que están en cárcel, se debe a que “no deberían estar en cárcel sino en una institución psiquiátrica”, nuevamente en encierro; se justifica el encierro por el imaginario que describe y define a quien tiene una “discapacidad” psicosocial como peligroso e impredecible; es una población que carece de lazos con el exterior, reciben aún menos visita que la población ubicada en otros dormitorios; al interior de la prisión, los mismos estigmas antes mencionados persisten, así que la población llamada general, evita, niega y juzga a quienes

están ahí; lo anterior contribuye a que las personas con “discapacidad” psicosocial no asistan a actividades escolares, culturales, deportivas, etcétera, porque se consideran una población difícil.

La expansión del modo de producción en la fase neoliberal, en su lógica de estructuración social gira en torno a la producción industrial y la valoración del capital, en este contexto, el sujeto con “discapacidad” representa la inestabilidad e incertidumbre y, por tanto, no garantiza la eficiencia que se busca. Si bien la lógica capitalista neoliberal está basada en la explotación de cuerpos funcionales denominados “normales”, los cuerpos “no normales” o con “discapacidad” ejercen nuevos esfuerzos, por ejemplo, centrados en la rehabilitación y la producción de “discapacidad” como mercancía. Desde esta lógica se han creado programas de rehabilitación social, de empleo y de capacitación laboral, así como una gama de servicios públicos relacionados al panorama económico, político y cultural, en donde cada individuo está obligado a “forjar su propia vida”.

La centralidad del trabajo como mecanismo de integración/inclusión, da cuenta de la coherencia ideológica con el neoliberalismo. La creencia en las oportunidades exteriores y la necesidad de ir en su búsqueda deja de lado su determinación estructural y genera la reproducción del sistema como “creador de oportunidades” y no la constatación de una sociedad productora de desigualdades. Así podemos ver que las personas con “locura” y que están en prisión, de antemano se desechan de este esquema, su participación en el sistema es a través de la ocupación de la cárcel para sostener que el estigma tiene estatus de realidad y no hay mejor forma de justificar “la no discapacidad” con la institución que sostiene la cordura del sistema.

Ante esto, surge el cuestionamiento: ¿cómo intentar una intervención en este contexto que no contribuya al acecho y aniquilamiento de las personas con “discapacidad” psicosocial? A continuación, mencionaré posibles pistas para apostar por una intervención crítica:



- 1) Repensar la noción de “discapacidad” como constructo social e histórico, supone la ruptura con la idea de déficit y su pretendida causalidad biológica. El diagnóstico que encarnan las personas en cárcel es un punto de partida, pero no puede ser la explicación del sujeto ni tampoco la justificación de su presencia ahí. Es necesario conocer al sujeto, atender a sus relaciones sociales actuales, a las que tenía antes de entrar a cárcel, reconstruir en diálogo las historias de vida que suelen coincidir en contexto (dinámicas familiares violentas, en pobreza, con historial de abandonos de afectos y relaciones, uso de sustancias en varios periodos o a lo largo de su vida, etcétera). Por un lado, hablamos del sujeto con “discapacidad” como sujeto concreto, aquel situado en condiciones materiales precarias, con difícil acceso a distintos espacios sociales, ni hablar de la educación universitaria y los espacios laborales. Frente a esto ¿qué posibilidades de enunciación tuvo y tiene ese sujeto? ¿Qué posibilidades tendrá en un sistema de justicia penal? ¿Qué adaptaciones requiere ese sistema para mirar a quienes interpela constantemente? Esto requiere que la intervención tome su tiempo, atienda los tiempos, silencios, espacios de las personas. Estar dispuestas a escuchar, cuando así lo decidan ellas y ellos, lo que quieren decir y cómo eso tiene implicaciones con el sistema que les contiene.
- 2) El sujeto con discapacidad interpela constantemente al que se considera o se coloca “sin discapacidad”, sin locura, por ello funcionan los mensajes que reiteran que las personas con “discapacidad” son un ejemplo de vida, o también aquellas visiones que exaltan el padecimiento, la culpa y la lástima. Ver de cerca a las personas que están en estos dormitorios puede generar un rápido acercamiento porque evidencian enormes deudas sociales y políticas, pero incluso quienes están más cerca, por ejemplo, sus cuidadoras/es en prisión (profesionales de distintas áreas: trabajo social, psicología, pedagogía, etcétera) les tratan con altas exigen-

cias de “forjar su propia vida”, no hay espacio para la singularidad, la respuesta —casi automática— es el regaño, la amonestación. El agotamiento en los y las cuidadoras es palpable y fácilmente observable, la fusión con la persona parece inevitable, y ante eso se intenta una postura distante y fría. No lo veamos como asuntos o comportamientos individuales sino como síntoma de la visión social e institucional, en síntesis, política, que predomina sobre el sujeto que no se adapta y que no se ajusta pero al mismo tiempo nos es tan cercano.

- 3) Entonces, si bien tanto el déficit como la “discapacidad” son producciones sociales, los mecanismos de producción y reproducción se profundizan —con distintos grados de dificultad— en un sector en desventaja y, al mismo tiempo, es un espacio potente para pensar qué hay debajo de estas ansiedades de quienes no tienen o no se reconocen “con esta discapacidad”.
- 4) Intentar responder: ¿qué intervenciones han atravesado a estos sujetos y qué posibilidades reales hay para sacarles de ahí, redireccionando su trayectoria, más aún, evitando que vuelva a ocurrir? Las personas de las que he hablado han transitado por varias intervenciones, casi todas como dispositivos institucionales para enfatizar su condición de locura y justificando el encierro. Las posibilidades reales existen, pero de inicio no fueron claras para mí y esto es importante, porque es la forma desorganizada e incoherente que pueden tener las problemáticas sociales en general y la “discapacidad” en particular. Incluso en un principio parecía imposible pensar que las personas pudieran estar afuera de la cárcel, desarticular mis propios prejuicios y temores (de la locura y la cárcel) al mismo tiempo de ubicar las condiciones que sustenta y reproduce el sujeto con “discapacidad” en un contexto particular fue de gran importancia para visualizar la conexión de lo aparentemente inconexo. El neoliberalismo deja ver sus diversas manifestaciones en

sujetos concretos, incluida/o quien está iniciando la intervención y ello obliga a tomar posición frente a las instituciones y asumir que el compromiso adquirido será un proceso largo en el tiempo, que me implicará más que intelectualmente y que requiero aliados para acompañarnos en este proceso que, cabe decir, inicia, transita y termina con la aseveración de que ahí, en el espacio carcelario, la locura y la “discapacidad”, hay sujeto.

## V. CONSIDERACIONES FINALES

La noción de intervención es una construcción que, en la actualidad, se tensiona por asumir que la reivindicación de derechos sociales es compatible con las exigencias originadas y profundizadas en el capitalismo. Es indispensable mirar la intervención como un proceso epistemológico y políticamente construido que, debido a esto, apuntará a fines específicos con efectos duraderos y materiales en los sujetos. Los procesos de intervención se sostienen en epistemologías concretas y aunque la parte operativa es lo más visible de nuestras intervenciones siempre aluden a una parte analítica en la que se sostienen. La intervención que desplegamos con personas con “discapacidad”, más que atender una cuestión de identidad o condición, debe atender a nociones sobre el sujeto; más que atender a la condición de “discapacidad” como totalidad o definición del sujeto, debe atender a esa condición en un contexto económico, político, histórico y social.

Si bien ahora damos por sentado que la “discapacidad” no es un asunto de salud, ni que compete a una persona únicamente, podemos afirmar que sigue siendo la visión hegemónica. La propuesta de pensar lo que hemos dado en llamar “discapacidad” desde otras perspectivas, incluso aquellas que parecen extrañas y ajenas, tiene la intención de salir del marco médico como única voz autorizada y explicativa de lo que pasa e interesa a los sujetos con alguna “discapacidad”. Pensar alrededor de los estudios

críticos en discapacidad, es un llamado para buscar y revisar archivos alrededor de esta producción social y preguntarnos ¿cómo han sido representadas las personas con “discapacidad”? y ¿qué de eso permanece, sea evidente o no? Dos apuestas son, cuestionar aquello que situadamente se ha construido como normalidad y potenciar cómo nos interpela la “discapacidad”.

Para el caso aquí tratado, el sujeto con “discapacidad” interpela constantemente al que se considera o se coloca “sin discapacidad”, sin locura, por ello funcionan los mensajes que reiteran que las personas con “discapacidad” son un ejemplo de vida, o también, aquellas visiones que exaltan el padecimiento, la culpa y la lástima. Un aspecto que puede considerarse crítico dentro de la intervención realizada hasta ahora ha sido ir contra la idea de que alguien que está en la locura, la sin razón, se acerca más a la animalidad, nuestra premisa es que ahí hay sujeto y el encierro no es la respuesta obvia.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- CALVEIRO, Pilar (2010), “El tratamiento penitenciario de los cuerpos”, *Cuadernos de Antropología Social*, México, 57-74.
- CAMPBELL, Carolyn y BAIKIE, Gail (2012), “Beginning at the Beginning: an Exploration of Critical Social Work”, *Critical Social Work*, vol. 13, núm. 1.
- CANGUILHEM, Georges (1986), *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI editores.
- CARBALLEDA, Alfredo (2004), *Del desorden de los cuerpos al orden de la sociedad*, Buenos Aires, Espacio.
- FERRANTE, Carolina y FERREIRA, Miguel A. V. (2011), “Cuerpo y *habitus*: el marco estructural de la experiencia de la discapacidad”, *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 5, núm. 2.
- FOUCAULT, Michel [1975] (2009), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI editores.

- GANTI, Tejaswini (2014), “Neoliberalism”, *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, núm. 43.
- LACLAU, Ernesto (2006), *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MUÑOZ, Gianinna (2011), “Contrapuntos epistemológicos para intervenir lo social ¿cómo impulsar un diálogo interdisciplinar?”, *Cinta Moebio*, núm. 40.
- ROSATO, Ana y ANGELINO, María Alfonsina (coords.) (2009), *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit*, Argentina-México, Noveduc.
- RUFER, Mario (2016), *Seminario virtual: teoría y crítica post decolonial: problemas y debates*, disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=RjCuQJogBYg&index=10&list=PLUbxWdZ4a0wrK6bTinFkTD FQ4Sxf\\_qSKb&t=0s](https://www.youtube.com/watch?v=RjCuQJogBYg&index=10&list=PLUbxWdZ4a0wrK6bTinFkTD FQ4Sxf_qSKb&t=0s).
- SKLIAR, Carlos (2009), “Prólogo”, en ROSATO y ANGELINO, *El papel de la ideología de la normalidad en la producción de discapacidad*, Buenos Aires, Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.

# INTERVENCIONES ARTÍSTICAS Y SOCIALES

## “UNAM DIVERSX” DEL LABORATORIO NACIONAL DIVERSIDADES, POR UNA UNIVERSIDAD SIN CONDICIÓN

Lucía RAPHAEL DE LA MADRID\*

SUMARIO: I. *Introducción: diversidades*. II. *Marco teórico en el derecho internacional de los derechos humanos de las diversidades sexo-genéricas*. III. *El caso de México*. IV. *La exposición UNAM DIVERSX y su aspiración universitaria: “una universidad sin condición” (Jacques Derrida)*. V. *Bibliografía*. VI. *Anexos*.

### I. INTRODUCCIÓN: DIVERSIDADES

El trabajo por las diversidades no es una elección al azar, es entender la igualdad sustantiva desde una perspectiva otra que fortalece el discurso y las herramientas de la “no discriminación”, y es apostar por la riqueza que el mosaico infinito de diversidades que componen (el planeta Tierra, y particularmente) nuestro país: su biodiversidad, su diversidad humana y todas sus variantes. Es a partir de revalorar cómo las interseccionalidades atraviesan a cada persona, cómo la marcan, cómo la estigmatizan y la excluyen. Es entender que cada una de estas interseccionalidades en realidad, en tanto diferencia, suman, aportan, enriquecen a las personas, a su entorno, a las sociedades y a las culturas, y es trabajar por desmantelar, por deconstruir el paradigma dicotómico que borra la multiplicidad de diversidades haciéndonos renunciar histórica-

---

\* Investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM y coordinadora general del Laboratorio Nacional Diversidades UNAM-Conacyt.

mente a la valoración de esta riqueza por un modelo en donde el sujeto de derecho sólo es el contemplado por el paradigma masculino, y las diversidades, las alteridades como sus legitimadores.

Trabajar por la valoración de las diversidades y la “no discriminación” es la única manera en que podemos mantener con vida este espacio llamado mundo, del que somos responsables, con todas las manifestaciones de vida que lo habitan, o de lo contrario, sólo lograremos, en tanto seres individuales, encerrados en nuestra verdad limitada, nuestras creencias desbordadas, nuestra hambre de poder y de riqueza, destruirlo todo, destruirnos todos. Este espacio del pensamiento parte del reconocimiento del valor que tiene cada perspectiva y visión del mundo, parte de la convicción de que mientras más nos abrimos a la mirada de las y los otros, ya sean las diversidades sexo-genéricas, étnicas, lingüísticas, culturales, raciales, económicas, gastronómica, sociales, religiosas, corpóreas, funcionales (personas con discapacidad), biodiversidades, neuro-diversidades, etcétera, más descubrimos lo poco que sabemos, lo mucho que tenemos que aprender de las y los otros; la riqueza infinita que implica ver cuán pequeño es nuestro mundo, nuestras cuatro paredes, nuestra sociedad y nuestra cultura; cuando damos paso al reconocimiento y a la escucha de otro idioma, otra cosmovisión, otras metáforas, otras lenguas, otras miradas. La apuesta por las diversidades nos permite salirnos de nosotras/os mismas/os y reconocer los millones de bemoles, la inconmensurable variación de tonos, las 250 maneras registradas en alguna tesis de lavar los platos, de levantarse por la mañana, de leer un libro, de bajar una montaña o de acariciar a un perro. Es una apuesta por visibilizar y concientizar que vivimos en un mundo formateado por moldes preestablecidos, y quienes los crearon tienen un interés particular por hacernos creer que son de carácter universal, que sólo existe una horma, la de un solo zapato, la de un solo pie, y que todas y todos debemos aspirar a asimilarnos a ese molde, a ese zapato, a ese pie; por más que nos apriete, por más que nos saque ampollas, o se nos clave en las plantas sus clavos, nos parezca horrible, o simplemente no haya forma de ponérselo.



Como explica el filósofo alemán Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1997), las primeras formas de dominación se dieron en las antiguas aristocracias, como la griega, la china, la vikinga, la romana, etcétera. Desde el principio, el grupo dominante impone sus normas a los dominados mediante la fuerza para preservar el poder. Así imponen las primeras formas de normatividad en las primeras civilizaciones, cuyo pensamiento mágico servía para legitimar la prescripción o la prohibición a través de los tótems, la dosificación de los efectos naturales, la apropiación de las figuras creadas para representarlos y el tabú, como reglas sociales y culturales que significan una prohibición infranqueable y que da forma y sentido al grupo, a la sociedad y a la familia. Es así como los primeros guerreros impusieron al lenguaje su sentido, alterando el sentido de cada palabra, cada concepto, cada creencia; cambiando lo que implicaba en la visión del mundo de los pueblos vencidos. Más adelante, bajo el mismo procedimiento fueron los sacerdotes de las diversas religiones que instauraron el dominio mediante el miedo, generando así la “mistificación del lenguaje”, generando y produciendo el cambio de sentido de las valoraciones y los valores. Una vez que el lenguaje se alteró, ya no corresponde su designación a la realidad sino a una convención o un grupo en el poder. Es de esa forma que se da la consolidación del mundo patriarcal, dejando establecido mediante una ideología determinada, que produce una nueva forma de valorar, al quedarse impresa tanto en el lenguaje como en las leyes. De esta forma, los valores transgresores implícitos en diversos códigos que fundamentan la cultura representan las creencias parciales de los vencedores; marcando el comportamiento de lo humano y lo no humano; lo podemos constatar en la exaltación de los valores “masculinos”, que son siempre utilizados para definir “lo bueno” frente a una ausencia de interés y símbolos femeninos, porque en la necesidad de crear una percepción de la realidad dualista o dicotómica, a las mujeres se les asume como “lo malo”. Éste es el inicio de un modelo que definió, y define hoy en día, el patrón aspiracional

en Occidente (aunque en Oriente no es muy diferente), al que las feministas llamamos “el paradigma masculino”. Si hablamos de la perspectiva monolítica del “molde” o “norma” que define el deber ser de nuestra cultura, y partimos de las diversidades nombradas anteriormente: “el paradigma masculino” está formado por “un hombre blanco (raza) hispanohablante (en el México euro-centrista) propietario, alfabetizado, poseedor de todos sus sentidos en funcionamiento “normalizado”, erecto, bípedo, hablante, en pleno uso de sus facultades mentales, neuronales y físicas, católico, monoteísta, “monógamo” (oficialmente), masculino, heterosexual, racional, etcétera. Dejando fuera de ese *establishment* a todo ser vivo que no cumpla con estos requisitos. Así se hace el molde del zapato del “hombre universal”, así se construye el privilegio frente a la discriminación, así se justifica la exclusión y así se generan un “*nosotros*” en donde las diversidades son estorbos que hay que someter, que justifican en tanto alteridades, el “*sujeto de derecho varón*” (Yan Thomas); justifica el “Yo” frente al ustedes y de hecho construye su economía no sólo en esta exclusión, sino en la deshumanización de todas y cada una de las diversidades y las lleva, en el extremo del neoliberalismo conservador y capitalista de nuestros días, no sólo a hacernos prescindibles, sino objetos del mercado, vendibles en pedazos, en órganos, en servicios, en cosas.

La perspectiva de las diversidades como sujetos, no sólo de derechos, sino de dignidad, de reconocimiento, de respeto, de humanidad, de ciudadanía, de sociedad civil, etcétera, parte del reconocimiento del valor de cada diversidad, la necesidad de una lucha marcada y delineada desde esas diferencias separadas, únicas, inigualables, valiosas, pero también de la importancia que tiene el reconocimiento de aquellos puntos que todas y todos tenemos en común para la defensa de nuestros derechos, para la deconstrucción de tal paradigma patriarcal, y la construcción de propuestas que desde cada una de las diversidades pueda ayudar a su desarrollo, a su defensa, a su sobrevivencia, al objetivo de lo que para cada diversidad significa una vida buena y feliz, incluso

en el entendido de que a veces, en el desarrollo de las reflexiones o en el encuentro de las diferencias se contraponen, porque la búsqueda de la defensa del respeto de la otra y del otro, consiste en saber precisamente que se lucha por un denominador que en cada caso aporte una solución mejor para la mayor parte, aunque a veces me toque a mí renunciar, y a veces te toque a ti renunciar, por el bien de la mayoría. También significa construir sabiendo que, así como explica Judith Butler sobre las identidades, que son fluidas (Butler, 2007: 13) y en constante movimiento, los avances, los conceptos, las preguntas y las respuestas, pueden ser o parecer hoy las adecuadas, pero mañana o en unos años no serán suficientes; la búsqueda está en el camino, aunque creamos que el final sea Ítaca (Cavafis).

Cuando un grupo interdisciplinario del Subsistema de la Coordinación de Humanidades de la UNAM nos reunimos por convocatoria de los directores de nuestros institutos para reflexionar sobre la posibilidad de un Laboratorio Nacional pensado desde las ciencias sociales y las humanidades, bajo el modelo de Conacyt, la primera convicción transmitida por el doctor Pedro Salazar, director del Instituto de Investigaciones Jurídicas, fue que las diversidades sexo-genéricas, particularmente la intersexualidad, eran hoy en día, en tanto seres humanos, el punto de intersección de todas las discriminaciones en nuestra cultura. Es por ello que decidimos trabajar desde esta diversidad sexo-genérica como arranque de nuestro trabajo. De hecho es por esta interseccionalidad de la discriminación que genera tal cultura patriarcal, y por un urgente posicionamiento desde la UNAM, centro neurálgico del pensamiento en México, frente al recrudecimiento del fascismo representado por el xenófobo presidente norteamericano, que está haciendo de los mexicanos y los latinoamericanos, los judíos del siglo XXI, y frente al recrudecimiento de posturas de extrema derecha, tradicionalistas conservadoras y excluyentes, también en México, como el Frente Nacional por la Familia y los grupos neonazis que lo acompañan, que nos hicimos a la tarea de desarrollar un Laboratorio Nacional Diversidades (LND), considerando estos principios y estas ideas.

Y aunque no hay una diversidad que predomine, es una necesidad en nuestra humana limitación centrarnos en al menos cuatro o cinco cada año. La diversidad sexo-genérica es una de nuestras apuestas más fuertes, 2017 fue consagrado a esta diversidad en todas nuestras actividades y objetivos, basados en un trabajo académico, de divulgación de relaciones interinstitucionales y de vinculación a nivel nacional e internacional, y desde la apuesta del trabajo de intervención y práctica social y artística, fundada en su origen por la artista y activista Lorena Wolffer, se llevaron a cabo dos actividades artísticas y de intervención fundamentales. Una es una aplicación intitulada UNAM DIVERSX II, que fue diseñada por el LND, Wolffer y “Fuegolab”<sup>1</sup> y que será lanzada por su complejidad en noviembre de 2018. Y la intervención artística y cultural UNAM DIVERSX, que dio origen a este artículo.

El trabajo realizado por la artista y por el alumnado perteneciente a la diversidad sexo-genérica bautizado LA EQUIPX, que recorrieron las distintas facultades de nuestra Universidad, recopilando 108 testimonios de jóvenes también pertenecientes a las diversidades sexo-genéricas, que Wolffer diseñó, presentó e instaló en 108 señales impresas, con el distintivo de ser cada una presentada en los colores del arcoíris, distintivo de la comunidad LGBTQI. Los testimonios son potentes, a veces dolorosos, a veces festivos, a veces desgarradores, y se presentan como espacio de escucha de la manera en que las diversidades sexo-genéricas se viven al interior de la UNAM. La apuesta era presentar esta instalación en el corazón de la UNAM, pero enfrentamos resistencias diversas, por lo que al fin de cuentas se llevó a cabo en un espacio destinado para el arte, por desgracia muy en los márgenes de nuestra amada UNAM, y particularmente poco concurrido. Frente a dichos resultados y contando con la Escuela Nacional de Trabajo Social como una de nuestras mayores aliadas además de instancia participante del LND, le pedimos apoyo

---

<sup>1</sup> Despacho de diseño y creación de productos para redes y aplicaciones.

para encontrar en el arte, como es nuestra apuesta, una voz que las autoridades y académicas/os entiendan, a través de las herramientas que ellas/os mismos/as valoran. De esta manera, con el apoyo de la maestra Leticia Cano, siempre aliada, y de la doctora Julia Chávez, con un grupo de maestras/os y alumnas/os de la ENTS se llevó a cabo un estudio cuantitativo del impacto de la intervención, tomando en cuenta el diseño y fines de dicho trabajo artístico y social. Es a partir de esta conjunción de un proceso interdisciplinario que reconoce en el arte no sólo uno de los más importantes indicadores para entender la sociedad y sus procesos, sino el proceso por medio del cual las personas que integran una comunidad encuentran un espacio de escucha, una interacción entre seres humanos que cuentan con códigos similares de comprensión, también el uso de la palabra, el color, los símbolos, las emociones y realidades que un testimonio expone, sin ser sometidos a números o estadísticas, sino escuchados en su dolor, en su orgullo, en su angustia, en su sensación de aceptación, en referentes que le dan sentido a una vida, por pertenencia o por exclusión. Escuchar a la comunidad sexo diversa en el contexto universitario de la UNAM es y ha sido un arcoíris en tres dimensiones, que puede y deber ser escuchada para iniciar un ejercicio de largo aliento de comunicación e intercambio. La apuesta de la doctora Julia Chávez y la propia es explicar desde esta perspectiva académica interdisciplinaria, nuestra lectura de tal ejercicio, de esta intervención, que para nosotras sigue siendo sólo el inicio de una gran apuesta.

## II. MARCO TEÓRICO EN EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS DIVERSIDADES SEXO-GENÉRICAS

En su origen los derechos humanos surgen desde la comprensión dolorosa que la historia de la humanidad ha mostrado: que los seres humanos somos capaces de las peores atrocidades contra

nosotros mismos; al mismo tiempo surgen del reconocimiento indispensable de generar un catálogo de derechos que mantenga la consciencia del valor de cada vida humana, su dignidad, su derecho a una vida buena y la obligación, el compromiso de las naciones de apegarse a este catálogo frente al peligro de dejarse llevar por el egoísmo, el odio del o la otra, el fascismo, la xenofobia, la homofobia y todas las fobias que generan la ignorancia, el provincianismo y las creencias que emergen de ellos: la “supremacía racial o de género”, etcétera.

### 1. *Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*

El Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que surge en 1948 frente a una Segunda Guerra Mundial que expuso la parte más oscura de nuestra humanidad, detalla de manera clara y sin lugar a duda que:

...En tanto que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y el advenimiento de un mundo en que los seres humanos disfruten de la libertad de expresión y de creencias y la libertad del temor... (1948)

Pero también expone que necesitamos reconocer “...la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana es el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo...” (DUDH, 1948). En esta convención estuvo a punto de no reconocerse a las mujeres como sujetos de derecho y fue gracias al trabajo de cuatro delegadas que se logró consagrar por primera vez el concepto de mujer separado del hombre como sujeto de derecho.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Minerva Bernardino, Bertha Lutz, Virginia Gilderleeaves y Wu Yi Tang. Ellas también participaron en la redacción de la Carta de San Francisco por eso aparecemos en el 1o., fracción 3, en el 8o. y en el artículo 55 inciso C. en Raphael de la Madrid (2016: 21).

Es así que el derecho internacional ha generado una serie de instrumentos legales, entre pactos, tratados y convenciones internacionales que han ido desarrollando por cada tema que urge un desarrollo más profundo de la defensa de cada derecho humano, de cada diversidad o de cada derecho no defendido, no contemplado o considerado innecesario por una cultura que tiende a la homogeneización; la realidad termina por imponerse y siendo impresa en documentos fundamentales en la construcción de una sociedad con aspiraciones éticas, a la responsabilidad del otro, a la búsqueda de un mundo más justo.

Las mujeres comenzamos con los movimientos feministas a demostrar que los catálogos, desde 1779 con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que los derechos y los conceptos filosóficos que los sustentan están pensados y contruidos por hombres para hombres, es por ello que conforme el derecho fue avanzando, se fue integrando primero la aspiración a una cierta autonomía, en cosas tan elementales como poder trabajar sin el permiso del cónyuge, o viajar con un pasaporte propio. Comenzamos por luchar por el reconocimiento de nuestra ciudadanía, y después por el voto. Desde los años sesenta empezamos a luchar en la arena de lo jurídico por los derechos reproductivos y sexuales.<sup>3</sup> Poco a poco el derecho internacional se abre a la integración de estos derechos en su catálogo de derechos fundamentales; es de esta manera que, en la Conferencia de Teherán, en 1968, aparece por primera vez el concepto de “derechos reproductivos” en el marco de las Naciones Unidas y en la Organización Mundial de la Salud. En 1979 en la Convención de la CEDAW, cuya sede fue México, se generaron avances im-

---

<sup>3</sup> Me parece importante resaltar que es a través de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, que inicia un proceso de reflexión y de defensa de conceptos como sexualidad, identidad sexual, género, igualdad sustantiva, etcétera. Es por ello que no omito hablar de estos primeros catálogos de derechos humanos que comienzan a reconocer la diferencia o la igualdad sustantiva, para abrir la puerta a los derechos de las diversidades al centro de este artículo.

portantes sobre nuestros derechos. Pero es hasta la Conferencia de El Cairo que se definen los derechos reproductivos como derecho fundamental, tanto de las parejas como de los individuos.

## 2. Conferencia de El Cairo<sup>4</sup>

El Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo contempla que los derechos reproductivos abarcan ciertos derechos humanos que ya están reconocidos en leyes nacionales, documentos internacionales sobre derechos humanos y en otros documentos aprobados por consenso, estos derechos se basan en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente: el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y a disponer de la información y de los medios para ello, como se puede leer en dicho programa de acción: “Así como el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye el derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones o violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos de derechos humanos”.

Se trata de un paso fundamental hacia el reconocimiento de los derechos sexuales, que comienzan por un pensamiento conservador, relacionado con la percepción del concepto de una familia heteronormativa,<sup>5</sup> que comienza a preguntarse si quiere hijos, cuántos y con qué espaciamiento. Igualmente integra el derecho a la información de los medios proporcionados por los

---

<sup>4</sup> *Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, El Cairo, Egipto, 5-13 de septiembre de 1994, Doc. de la ONU A/CONF.171/13/Rev.1 (1995).

<sup>5</sup> “Familia heteronormativa”: refiere a un modelo social y familiar que solo contempla la realidad desde una perspectiva basada en un ideal de familia heterosexual, formado por padre, madre e hijos y cualquier otro modelo de familia es discriminado y excluido del derecho. Raphael de la Madrid (2016: 22).



sistemas de salud para cumplir estos derechos relacionados con el control de la natalidad y las políticas de población. Habla entonces de una forma diferente a la que la tradición patriarcal exigía, de la conformación de familias diferentes a la tradición, en la que los padres tenían la obligación de tener los hijos que “Dios les diera”, y aunque hoy en día suena terriblemente conservador, en aquel entonces se traduce en el inicio de una revolución. A partir de ahí comienza a hablarse de los derechos de las mujeres, no sólo en materia reproductiva —que no hemos terminado de alcanzar en países como el nuestro en pleno siglo XXI—, también hablan de los derechos sexuales que implican la identidad de las personas, la libertad sexual, el libre albedrío y, por fin, en los Principios de Yogyakarta abren el tema hacia la libertad de tener una vida sexual y reproductiva acorde a los propios deseos y necesidades, consagrándolos como un derecho humano.<sup>6</sup>

### 3. *Los Principios de Yogyakarta*

Estos principios sobre la aplicación del derecho internacional de derechos humanos a las cuestiones de orientación sexual e identidad de género contienen una serie de principios legales cuyo fin es la aplicación del derecho internacional de los derechos humanos para las diversidades sexo-genéricas. El texto marca los estándares básicos para que las Naciones Unidas y los Estados avancen para garantizar las protecciones a los derechos humanos a las personas LGBTIQI. Fueron presentados como una carta global para la defensa de dichos derechos y aunque no han

---

<sup>6</sup> Me parece fundamental subrayar que fueron los feminismos los que, desde la posmodernidad, abrieron la puerta a la defensa de todas las diversidades que al enfrentar la exclusión que los conceptos culturales, sociales, políticos y jurídicos de la modernidad, abrieron la puerta a la reflexión y lucha de los grupos excluidos del paradigma masculino, llevando la reflexión desde las ciencias sociales y las humanidades hacia los espacios universitarios, comenzando el activismo hacia un cambio paulatino pero importante, en la lucha de la igualdad y la no discriminación.

sido adoptados por los Estados en un tratado (y por tanto no constituyen por sí mismos, un instrumento vinculante) sus redactores aspiran a que los Principios de Yogyakarta sean adoptados como una norma universal, esto es, un estándar jurídico internacional de obligatorio cumplimiento para los Estados, frente a lo cual, como sabemos, algunos países han expresado sus reservas.

#### 4. *Beijing*<sup>7</sup>

Por su parte, en la Conferencia Internacional de la Mujer de Beijing, de 1995, cambió el concepto de sexualidad y se le reconoció como una actividad vital necesaria para la procreación y reproducción del ser humano y como una actividad para establecer relaciones afectivas, e integró en la legislación no sólo conceptos fundamentales como la perspectiva de género, también abundaron en el tema de los derechos sexuales y nombraron el derecho a la sexualidad como un derecho humano inalienable.

#### 5. *Derechos sexuales, derecho a la sexualidad*

Hoy en día los derechos sexuales y reproductivos, así como el derecho a la sexualidad forman parte de la legislación internacional en materia de derechos humanos y en concreto de la protección a la “no discriminación por sexo”, así como el derecho a la salud que contempla, y cuentan con una protección especial, teniendo como marco jurídico:

- La Declaración Universal de los Derechos Humanos.
- El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP).
- El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESP).

---

<sup>7</sup> <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf>.

Que frente a la realidad de países que rechazan el reconocimiento a dichos derechos fundamentales, engloban los derechos mencionados dentro del derecho fundamental a la no discriminación.

### 6. *Derecho a la “no discriminación”*

La Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma que: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna, por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición...”. Y el PIDCP, así como el PIDESP abundan y especifican la importancia de dicho reconocimiento para el desarrollo y sobrevivencia de la especie humana, en la conjunción de niveles que el Pacto plantea.

Mientras tanto sabemos que en América Latina un homosexual es asesinado cada dos días, y que el país que encabeza la lista es Brasil, en donde tan solo en 2007 se registraron 122 homicidios de esta naturaleza. La mitad de ellos eran transexuales, mientras que México ocupa el segundo lugar (Mercado, 2009).

## III. EL CASO DE MÉXICO

### 1. *Reforma constitucional en materia de derechos humanos de 2011*

En junio de 2011 se llevó a cabo una de las reformas más significativas en la Constitución mexicana, ya que puso al centro de su reflexión y su ordenamiento a los derechos humanos, cuando modificó el artículo 1o. en el que se especificó que todas las personas gozarán de dichos derechos humanos reconocidos en la misma Constitución, la que a partir de ese momento considera a las convenciones y tratados internacionales en la materia de observancia

obligatoria para los juzgadores y agentes de la justicia en todo el territorio. La reforma en cuestión obliga pues a todas las autoridades a promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de progresividad, interdependencia, indivisibilidad y universalidad, que garantiza a las personas un derecho más justo y más humano, esto es, si se logran generar y cumplir las leyes secundarias, reglamentos, protocolos y procedimientos que pongan al alcance de todas/os este cambio radical en la percepción de nuestro Estado y sus leyes.

Además, el texto de la ley fundamental establece que la interpretación normativa en materia de derechos humanos se hará de conformidad con la Constitución y con los tratados internacionales, favoreciendo en todo tiempo la protección más amplia a las personas (Salazar, 2014).

El artículo 1o. en cuestión expresa claramente una noción que marca, o debe marcar, la vocación de todo ordenamiento jurídico que esté supeditado a la Constitución, y por ende a los tratados internacionales en materia de derechos humanos, y reza de la siguiente manera:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Al ser México una república federal, cada estado tiene su propia Constitución, y aunque éstos deberían estar obligados a apegarse a lo que indica la Constitución federal, hay temas en los que la libertad que otorga nuestro federalismo genera situaciones de discriminación, provocando la instauración de ciudadanos de primera y de segunda según el estado en el que se habite. En lo tocante a esta discriminación, que como todos sabemos es uno

de los elementos más acendrados en nuestra cultura de manera histórica, en razón de la profunda ignorancia, un pronunciado y creciente desacato al principio de laicidad y una profunda influencia religiosa católica que no ha permitido a las sociedades más tradicionales evolucionar en materia de respeto de la otra/o y un rechazo violento a la diferencia, a lo que no es como “uno mismo”, siendo tierra fértil para las xenofobias, los fascismos, las homofobias, etcétera.

Para combatir abiertamente estas prácticas sumamente imbricadas en la idiosincrasia nacional, en 2003 se promulga la Ley Federal para Prevenir la Discriminación, y como su órgano de vigilancia al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). Su artículo 1o. es absolutamente claro al respecto:

III. Discriminación: para los efectos de esta ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o *cualquier otro motivo*. También se entenderá como discriminación la homofobia, misoginia, cualquier manifestación de xenofobia, segregación racial, antisemitismo, así como la discriminación racial y otras formas conexas de intolerancia...<sup>8</sup>

El trabajo del Conapred ha tenido variaciones en sus alcances y compromisos relacionados con la subjetividad de quien está

---

<sup>8</sup> [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262\\_210618.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf).

a la cabeza, pero el trabajo para cambiar estas marcas culturales tiene que ser mayor, expandirse a los programas de estudios en todos los niveles, tanto en las ciudades como en el campo. Requiere de la voluntad y el esfuerzo que genera la convicción de un cambio indispensable para el desarrollo de nuestro país.

Podemos tener leyes extraordinarias, como muchas de las nuestras, pero mientras, como afirmo más arriba (avalada por mis colegas especialistas en derecho constitucional), en tanto no tengamos un sistema de aplicación real, que lleve a la práctica estos elevados preceptos, y en tanto quienes ejercen las leyes no entiendan la obligatoriedad de acudir a los tratados internacionales que la Constitución obliga y no estén dispuestos a poner sus creencias de lado por el respeto de la alteridad, cualquiera que ésta sea, no podremos alcanzar esa justicia igualitaria que nuestros instrumentos jurídicos más elevados exponen como aspiraciones, pero también como obligaciones. Sabemos que la Ciudad de México se ha instituido en una isla de las libertades, en lo tocante a los preceptos y un cumplimiento más o menos apegado a la ley de estos principios de igualdad y no discriminación, pero el presente artículo muestra cómo incluso en los espacios pensados para la reflexión, y entre las personas más preparadas, el rechazo a la diferencia sigue dejando mucho que desear en nuestra evolución.

## 2. *En la Ciudad de México*

Específicamente en materia de identidad sexual y “derecho a la diferencia” se han dado los siguientes avances: en 2008, la entonces Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) aprobó la Ley de Cambio de Nombre y Adecuación Sexual en Caso de Discordancia con la Identidad de Género (Ley de Concordancia Sexo-Genérica del Distrito Federal). En 2014, la ALDF instauró reformas para garantizar el derecho a la identidad de género para facilitar a las personas transexuales cambiar su acta de nacimiento acorde a su género en un solo trámite ante el Registro Civil.

El 14 de junio de 2015, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) afirmó que: *“Cualquier ley que prohíba el matrimonio entre personas del mismo sexo es inconstitucional”*. Es interesante porque aunque esta tesis jurisprudencial haya sido aprobada por la Primera Sala de la SCJN, en la mayor parte de los estados de la República mexicana, cuando una pareja del mismo sexo quiere contraer matrimonio, tiene que seguir recurriendo a un amparo, como si el hecho de casarse fuera un derecho que sólo privilegia a personas que cumplen con ciertas características, sin entender que desde el momento que es un derecho en una república federal y democrática como la nuestra, no existen, y no debe permitirse, el reconocimiento de derechos humanos a ciertas personas mientras se les niega a otras. En realidad, los instrumentos de medición como la ENADIS exponen la tristeza de lo que viven las personas que no formamos parte de ese paradigma heteronormativo.

### 3. Encuesta Nacional sobre Discriminación ENADIS (2010)

Podemos leer en dicha encuesta generada por el CONAPRED que 7 de cada 10 personas homosexuales y lesbianas señalan estar totalmente “de acuerdo”, y “de acuerdo, en parte” en que en México no se respetan los derechos de las personas de la diversidad sexual.

1 de cada 2 personas lesbianas, homosexuales o bisexuales considera que el principal problema que enfrenta es la discriminación, seguida de la falta de aceptación y las críticas y burlas.

4 de cada 10 mexicanos/as no estarían dispuestas a permitir que en su casa vivieran personas homosexuales.

4 de cada 10 mexicanos/as, sin importar el rango de edad (de 12 a 49 años), opinan que la preferencia sexual provoca mucha división entre la gente.

#### 4. *En la UNAM*

En el portal de la Defensoría de los Derechos Universitarios de la UNAM aparece la legislación universitaria relacionada en principio con la defensa de dichos derechos humanos, posteriormente una serie de instrumentos que preceden al Protocolo para la Atención de Casos de Violencia de Género en la UNAM, dichos instrumentos y regulaciones son las siguientes:

- El Estatuto de la Defensoría de los Derechos Universitarios.
- El Reglamento de la Defensoría de los Derechos Universitarios.
- Los Lineamientos Generales para la Igualdad de Género en la UNAM.
- El Acuerdo por el que se Establecen Políticas Institucionales para la Prevención, Atención, Sanción y Erradicación de Casos de Violencia de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Analizando los dos últimos, que tocan el tema de la perspectiva de género en la UNAM, retengo de los Lineamientos Generales en donde el único artículo que contempla las diversidades, más allá de una perspectiva clásica y sesgada del género, que se constriñe únicamente a la igualdad en el espacio público entre hombres y mujeres, excluye una mirada más integral que considere a otras diversidades, las cuales también conforman el inmenso universo de nuestra máxima casa de estudios, de tal manera dicho lineamiento sólo contempla tales diversidades en el artículo XXI, intitulado “violencia de género” y reza de la siguiente manera:

XXI. Violencia de género: Cualquier acción u omisión contra un integrante de la comunidad universitaria, derivada de su condición de género, orientación y/o preferencia sexual y que resulte en daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte y *que se cometa en instalaciones universitarias.*



Su sola mención implicaría revisar dichas herramientas y reglamentos para hacer valer los fines más altos que los mismos instrumentos buscan alcanzar, así como ampliar los documentos y herramientas jurídicas que genera, y observar su cumplimiento en todas las áreas de la UNAM, cosa que está muy lejos de haberse logrado.

Por otro lado, en el Acuerdo por el que se Establecen Políticas Institucionales para la Prevención, Atención, Sanción y Erradicación de Casos de Violencia de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México aparece mucho más específico el tema de las acciones que deben tomar todas las instancias de la Universidad en colaboración con el entonces Programa Universitario de Estudios de Género (ahora CIEG), y tan solo en el artículo 10 contiene una serie de consideraciones, que en mi opinión no fueron contempladas (como ocurre frecuentemente con los reglamentos, leyes, etcétera) en las acciones que nuestra Universidad emprende, dando lugar a omisiones, cancelaciones o adelgazamiento de los preceptos a la hora de acatarlos, por valores personales o reflexiones opuestas al espíritu de estos lineamientos y del mismo código de ética de la UNAM,<sup>9</sup> del cual retengo que especifica el respeto a las diversidades étnica, personal o cultural, que es un avance, pero el término “personal” reduce una serie de diversidades que conforman la pluralidad de la UNAM y puede ser reductor. Regresando al Acuerdo en materia de políticas universitarias en materia de género, centro mi atención para este ensayo en el contenido de dicho artículo 10 que expresa:

Las entidades y dependencias en colaboración con el Programa Universitario de Estudios de Género, articularán programas para concientizar a la comunidad universitaria sobre el sexismo, la desigualdad de género y sus consecuencias en la vida institucional y de las personas a través de las siguientes acciones:

I. Establecer procesos permanentes de sensibilización para las distintas poblaciones de la comunidad universitaria, incluidas

---

<sup>9</sup> <http://www.ifc.unam.mx/pdf/codigo-etica-unam.pdf>.

las personas que ocupan puestos de gestión, a través de la difusión y formación en temas relativos a la igualdad de género y de no discriminación por razón de condición de género u orientación y/o preferencia sexual;

II. Promover el uso de lenguaje e imágenes que eliminen estereotipos sexistas en materiales educativos, libros, publicaciones y documentación elaborados por la Universidad;

III. Garantizar un sistema de comunicación interno y externo desde la perspectiva de género, mediante el uso de lenguaje e imágenes no sexistas;

IV. Diseñar campañas permanentes de difusión a favor de la equidad de género dirigidas a todos los ámbitos universitarios;

V. Impulsar acciones de reconocimiento a las personas o instancias de la UNAM que favorezcan la igualdad de género, y

VI. Diseñar talleres de profesionalización para especialistas en la implementación de la igualdad de género.

Y me interesa centrarme particularmente en este contenido, porque de manera muy específica no sólo promueve sino considera de carácter obligatorio la articulación de programas y proyectos sobre las distintas poblaciones de la UNAM, en lo tocante a implementar procesos permanentes de sensibilización, difusión, en fin, una serie de actividades y de metas que busca alcanzar la Universidad que realmente funcionen para la visibilización y cambio de paradigma frente a la resistencia arraigada con la que nos topamos frente a la urgente necesidad de dichos cambios. Entiendo la enorme tarea que implica tomar decisiones sobre temas tan vastos como los que lleva la Junta de Gobierno o el Consejo Universitario con sus múltiples comisiones. Pero la realidad inmediata nos grita con fuerza que escribir estos conceptos que son necesarios para deconstruir los paradigmas que están llevando a la UNAM, como espejo de nuestro país, a situaciones insostenibles y graves, es una llamada de atención a la urgencia del cumplimiento de estos preceptos, que de tomarse como programa de políticas institucionales internas de la UNAM, de manera

sería, en un marco interdisciplinario y transversal, permitiría a las autoridades fortalecer los vínculos y recuperar el tejido de la comunidad universitaria que tanto urge. Respecto a la exhibición marginal que se hizo de UNAM DIVERSX, a mi parecer no se puede cumplir con el espíritu del citado artículo 10

La UNAM es la primera que debe romper con la simulación, la generación de documentos reglamentarios que no son consolidados con instancias de observancia y seguimiento y tampoco se le puede pedir al PUEG (ahora CIEG) que cubra todas las deficiencias de este tema. Insisto, se requiere urgentemente de transversalizar con perspectiva de género, no sólo los documentos de observancia, no sólo ciertos proyectos por áreas, escuelas, facultades o institutos, que se generan la mayor parte de las veces de manera aislada. La comunidad está organizándose para dar respuestas a nivel personal o en grupos, ha habido espacios como el LND, pero particularmente el CEIICH, que lleva generando desde hace años proyectos como UNAM SEGURX, que hoy por hoy están creando espacios de escucha para tejer redes entre estos grupos, pertenecientes a todas las áreas, comenzando por la institución misma, que buscan recuperar el tejido, pero el esfuerzo tiene que ser generalizado, amplio e incluyente. Es muy frustrante generar instrumentos y acciones basados en estos preceptos, armonizados con leyes y tratados, pero también en la búsqueda de la reflexión interdisciplinaria coherente con la teoría desde las humanidades, para que por miedos que no responden al espíritu de la UNAM sean o intenten ser borrados. La Universidad, nuestras autoridades que son académicas/os comprometidas/os con estos principios, deben demostrarlo de manera más consistente.

#### IV. LA EXPOSICIÓN UNAM DIVERSX Y SU ASPIRACIÓN UNIVERSITARIA: “UNA UNIVERSIDAD SIN CONDICIÓN” (JACQUES DERRIDA)

Este texto, más que un homenaje al trabajo que realizó la artista e interventora cultural y feminista Lorena Wolffer, al interior del LND, es una reivindicación no sólo del espacio de Ciudad Universitaria y todas las sedes de la UNAM para expresarse libremente y para compartir reflexiones cruzadas en el tema de las diversidades, particularmente en esta ocasión, como ya lo he dicho anteriormente, las diversidades sexo-genéricas. Es un llamado a la reflexión de la comunidad entera, comenzando por el alumnado, las/los trabajadoras sindicalizadas/os o no, el personal administrativo sindicalizado y de confianza, las/los docentes, las/los académicas/os, y particularmente a las autoridades, en un momento único, a partir del cual, el pensamiento que esté detrás de las decisiones, la comprensión del espíritu universitario, la confianza en la comunidad para recuperar los espacios habitándolos, como ha ocurrido en la historia de la UNAM desde su creación, dependerá de darle a la UNAM la comunidad que se merece, y darle a la comunidad la paz, la “no violencia”, la “no discriminación”, la armonía y las capacidades que una Universidad que cumple con su vocación de espacio para todas las preguntas, como plantea el filósofo francés Jacques Derrida, quien da a este texto académico el carácter de un grito de esperanza; “una profesión de fe” lo llama él, de la vocación de la universidad, si nos apegamos a su histórica vocación en sus inicios en la Edad Media.

He presentado en la introducción la intervención cultural y artística sujeto de este estudio: UNAM DIVERSX I. Dicha intervención que, como la autora explica en su propuesta para nuestro trabajo de intervención social y cultural:

Se inscribe dentro de las llamadas prácticas sociales del arte contemporáneo: proyectos que conjugan estrategias del arte y el activismo para señalar, enunciar y transformar situaciones particula-

res dentro de contextos y/o comunidades específicas. Recurriendo a dichas prácticas para visibilizar las diversidades sexo-genéricas en las comunidades estudiantiles, docentes y administrativas de la UNAM, y las distintas formas de discriminación que cotidianamente afrontan.<sup>10</sup>

UNAM DIVERSX se plantea como una intervención social, cultural y artística para sensibilizar y visibilizar las diversidades sexo-genéricas aplicando un trabajo de recolección de testimonios, realizado por un grupo de estudiantes de la comunidad LGBTQI autodenominado LA EQUIPX, que recorrieron escuelas y facultades de la UNAM, dando como resultado 108 señales, cada una de las cuales contiene el testimonio de 108 integrantes de la comunidad estudiantil, que pertenecen a las diversidades sexo-genéricas. El carácter de LA EQUIPX permitió un acercamiento hospitalario y lleno de confianza para que la comunidad se permitiera describir quiénes son, cómo es su realidad dentro de la UNAM y en el resto de la ciudad y cuáles son los sentimientos que se derivan de ésta. Los testimonios son potentes, estremecedores, conmovedores, y su verdad nos confronta, frente a la idealización que muchas/os tenemos de la UNAM, pero también corrobora que ésta puede y es para muchos un espacio de aceptación, donde han encontrado sus iguales y se sienten seguras/os. La diversidad de experiencias es amplia y la sensación de sentirse rechazadas/os y violentadas/os es brutal. La muestra, cuya aspiración fue desde el principio que se llevara a cabo en el corazón de nuestra máxima casa de estudios, en Las Islas, porque el corazón de la UNAM debe ser plural y diverso, porque necesitaba no sólo pintarse de las señales impresas en los colores del arcoíris, sino que debía llegar a toda la comunidad para compartir, para sensibilizar, para generar reacciones, incluso las no positivas, como lo explica claramente la doctora Chávez en el artículo que forma parte de esta sección del libro que tiene en las

---

<sup>10</sup> Lorena Wolffer, texto de presentación de sus proyectos para la conformación del Proyecto 2017 del LND UNAM-Conacyt 2017.

manos querida/o lectora/or. En su estudio y levantamiento de estadísticas en el hermoso pero muy escondido espacio a donde se confinó finalmente esta intervención cultural y artística.

Es indispensable entender la vocación de espacios como la Universidad, la importancia de recuperar su vocación formadora y social, como lo plantea Jacques Derrida:

Entendamos por “universidad moderna” aquella cuyo modelo europeo, tras una rica y compleja historia medieval, se ha tornado predominante... desde hace dos siglos, en unos Estados de tipo democrático. Dicha Universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad incondicional de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la verdad... La universidad hace profesión de la verdad. Declara, promete un compromiso sin límite para con la verdad (Derrida, 2002: 9 y 10).

Derrida plantea la obligación que surge de esta vocación centrándola en las humanidades; una incondicionalidad que explica en dos niveles, en una “profesión de fe” que se plantea, por un lado, la incondicionalidad frente a la verdad como posibilidad de decirlo todo “o guardar silencios, si así se quiere”, también es parte de la verdad, pero con el derecho y la libertad de elegir y poder decirlo (o callarlo), una fuerza y una “potencia”,<sup>11</sup> que radica en esa idea de “verdad” vinculada a la ilustración, sin entrar en mayores discusiones o dejarlas para otro texto, que ha estado desde la ilustración vinculada “con la del [ser humano];<sup>12</sup> y explica cómo dicho concepto de [ser humano] es indispensable, y su complejidad no permitiría discutir ni reflexionar sobre sí mismo

---

<sup>11</sup> Explica la traductora y escritora Isabel Vericat, cuando da toda su dimensión al término *empowerment en inglés*, que en español se ha mal traducido como empoderamiento.

<sup>12</sup> En el texto original Derrida habla del hombre, yo me permitiré a lo largo de esta reflexión cambiarlo a “ser humano”.

como tal *y sin condición, sin presuposiciones*, más que dentro de las humanidades.

Derrida habla de este doble valor de “la incondicionalidad” de la Universidad como concepto ligado al ser humano que radica precisamente en su intangibilidad, en su carácter de “no existencia”, asimilándola a la soberanía como concepto (únicamente en el valor abstracto que le otorgamos en tanto valor compartido, de donde viene la fuerza de ambos conceptos, me parece).

“La universidad sin condición” es por un lado un “lugar de discusión incondicional y sin presupuesto alguno, su espacio legítimo de trabajo y de reelaboración, en la universidad y, dentro de ella, con especial relevancia, en las Humanidades...” (Derrida, 2002) cuya vocación es *encontrar el mejor acceso a un nuevo espacio público transformado por unas nuevas técnicas de comunicación, de información, de archivación y de producción de saber[es]*.

Es por ello que la Universidad es, o debe ser, punta de lanza en la defensa de la pluralidad como su misma vocación lo define, porque mientras más pluralidad hay en sus espacios, en sus reflexiones y en las diversas formas de generación de conocimiento y de relación con el mismo, no sólo puede de mejor manera asumir su vocación de resistencia frente a los totalitarismos, sino que le permite ser “el caldo de caldos de cultivo” necesarios para la propagación, multiplicación y posibilitación de formas más reales de democracia, de ciudadanía, en la apuesta de un país tan complejo como México, el cual se empantana todavía y cada día más, en la negación radical de dejar de lado sus mecanismos de poder y de privilegio, sin ver las posibilidades que espacios marginales y espacios de resistencia —como plantea Derrida que debe ser la universidad— ofrecen.

La belleza de una perspectiva filosófica y también literaria, como suele ser la de Derrida, nos permite entender cómo la promesa de conceptos como “verdad”, “universidad”, “resistencia”..., acordes a su origen humano y humanista, no pueden ni deben ser nunca determinados de una manera concreta, absoluta, limitada, porque de su capacidad porosa e inasible, como las

grandes ideas de la humanidad, depende su fuerza y su carácter, no sólo de posibilidad de futuro, sino de diversidad. Es por ello que Derrida considera —de manera muy esperanzadora a mi parecer— que: “...el horizonte de la verdad o de lo propio del [ser humano] no es, ciertamente un límite muy determinable. Pero tampoco lo es el de la universidad y las humanidades” (Derrida, 2002: 12).

Al inicio de su texto Derrida aclara que su propuesta de una “universidad sin condición”, no es una tesis, ni aspira a otra cosa que no sea “una profesión de fe”, como lo he dicho anteriormente, y lo plantea desde una perspectiva que nos permite entender que la universidad de alguna manera es siempre un concepto aspiracional, en la mejor de las formas, como los son los principios del derecho o la ética. Y es esperanzador porque nos damos cuenta que dentro de lo que soñamos como universidad, hoy mismo, ayer, en la época de Vasconcelos, en el 68 de la revolución sexual, social y feminista; como en los noventa, de grandes cambios conceptuales en las humanidades, hemos sido coherentes y al mismo tiempo incoherentes con su incondicionalidad; nos hemos vendido, mientras nos hemos resistido, hemos abierto las puertas a conceptos ajenos y a veces contrarios, pero eso no determina a nuestra universidad, primero que nada porque, como explica el filósofo:

Esta “universidad sin condición” no existe, de hecho, como demasiado bien los sabemos. Pero, en principio y de acuerdo con su vocación declarada, en virtud de su esencia profesada, ésta debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica —y más que crítica— frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos.

Pero dentro de esta consciencia de la incoherencia de un proyecto que termina siempre aspirando a devenir aquello para lo que fue pensado desde los más altos ideales, Derrida plantea desde su “deconstrucción” una apuesta por las “nuevas humanidades”. Uno de los puntos que desde mi lectura dan pauta para



otras formas distintas de pensar la universidad, desde esta transdisciplina con perspectiva de género, es que esto que él llama “principio de resistencia incondicional” es realmente un derecho que la universidad misma “debe reflejar, inventar y plantear, —desde las Humanidades, capaces de hacerse cargo de las tareas de deconstrucción comenzando por la historia de sus propios axiomas” (Derrida, 2002: 13).

Esta Universidad debería, como escribe Derrida: “Ser también el lugar en que nada está resguardado de ser cuestionado, ni siquiera la figura actual y determinada de la democracia: ni siquiera tampoco la idea tradicional de crítica, como crítica teórica, ni siquiera la autoridad de la forma “cuestión”, del pensamiento como “cuestionamiento” (Derrida, 2002).

La responsabilidad se mantiene por vocación e historia a las humanidades y las ciencias sociales, a las cuales el derecho pertenece, y por lo tanto tiene las herramientas necesarias para poder sumarse a esa universidad sin condición, en la que, afirma el filósofo francés, podemos apelar a ella, apelando al: “Derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo. Esta referencia al espacio público seguirá siendo el vínculo de filiación de las nuevas Humanidades con la época de las Luces”.

Y vuelvo a repetirlo porque me parece fundamental, incluso para aquellas/os que de un momento a otro dejan de creer en la “potencia”<sup>13</sup> de la Universidad frente a la decepción o las jerarquías que se rigen en su interior; Derrida lo dice de manera clara y sin lugar a dudas:

La fuerza invencible de la universidad, aquella nunca ha sido, de hecho, efectiva. Debido a esa invencibilidad abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. Exhibe la impotencia de la universidad, la fragilidad de sus defensas frente a todos los poderes que la rigen, la sitian y tratan de apropiársela.

---

<sup>13</sup> *Empowerment*, Vericat dixtit.

Porque es ajena al poder, porque es heterogénea al principio de poder, la universidad carece también de poder propio. Por eso, hablamos aquí de la universidad sin condición (Derrida, 2002: 17).

La mirada de Derrida nos permite entender la manera en que es desde la comunidad misma que se construye y se consolida la fuerza de la Universidad, no es a través de rejas, cámaras de seguridad, fuerzas interiores armadas, que se requeriría entender para comenzar dicha vocación de incondicionalidad de tal institución. También se tendrá que comprender la manera en que se debilita a la universidad cuando piensan en armarse. O cuando prohíben o mandan “a lo oscuro una manifestación artística por miedo a “provocar reacciones o a herir susceptibilidades”. Esa “invencibilidad abstracta e hiperbólica”, cuya fuerza radica precisamente en la vulnerabilidad de su abstracción, es la mayor potencia de la UNAM, si se sabe entenderla y promoverla. Es por ello que dicha Universidad debe mantenerse ajena al poder. Recordemos que la heterogeneidad desde la perspectiva de la filosofía continental, a cuya tradición pertenece Derrida, plantea una idea de no pertenencia, de ser ajena, de existir gracias al hecho de “estar afuera de...” y que eso es parte de la riqueza de un concepto tan “potente”. Es esa heterogeneidad que le permite mantenerse fuera de la apropiación, de la compra; libre de los poderes que la rigen, entiéndase bien, incluso de los poderes que la sitian o la atraviesan, y sobre todo de aquellos que tratan de apropiársela. Y una de las paradojas de su fuerza. La universidad carece de poder propio, y entre libertad de cátedra, pluralidad como principio rector y carencia de poder propio, se define para Derrida, y yo no puedo dejar de pensar en cada paso de su lectura en la UNAM, como se define a veces a pesar nuestro, o de quienes intentan convertirla en terreno apropiable, la UNAM es en muchos niveles y dimensiones esa universidad sin condición de la que habla Derrida. Y necesita del derecho a la palabra, a la expresión, al arte, en todo momento.

La intervención UNAM DIVERSX sigue viva, después de haber estado tres semanas en el Paseo de las Esculturas, tiem-

po a partir del cual el equipo de la ENTS hizo su investigación cuantitativa y cualitativa, viajó a la ENES Morelia, en donde el equipo que trabaja en el proyecto PAPIME: “De los géneros a los cuidados: prácticas pedagógicas para reflexionar las intimidades en contextos públicos institucionales”, no sólo expondrá la intervención de Wolffer en sus espacios abiertos, sino que realizará una intervención sobre la intervención misma, al mismo tiempo que llevará a cabo una serie de actividades académicas y artísticas en torno a dicha intervención, en las cuales el LND participará a través de sus académicas como ponentes, posteriormente, regresará a la Ciudad de México, para estar un periodo en la UAM Xochimilco y seguirá su itinerancia por todos los espacios universitarios que se interesen en su fuerza y en su capacidad de sensibilización.

Nuestra apuesta es que, después de esta larga itinerancia que prueba ya, no sólo que no genera violencia, sino que es lo suficientemente disruptiva para hacer pensar a las personas de las comunidades que nunca se han preguntado por lo que les pasa a las/los otras/os. Para cerrar comparto una anécdota que acaba de pasar en otra de las actividades artísticas de intervención y práctica social del LND. Hemos llevado a cabo a lo largo del año la organización de un concurso de “Baños incluyentes” junto con la DGACO y muchas instancias de la Universidad. La Convocatoria consiste en que para participar las/los alumnas/os conformen equipos interdisciplinarios y transversales con perspectiva de género. 60% del equipo tienen que ser alumnas/os de la UNAM, tienen que estar acompañadas/os por un/a profesor/a, buscando diversidad etaria, al menos un/a representante de las diversidades sexo-genéricas y personas con discapacidad, y deben provenir todas/os de las diversas disciplinas humanas, sociales, científicas, artísticas, de nuestra máxima casa de estudios. Cuando subimos la convocatoria en Facebook, recibimos comentarios cargados de ignorancia, fuimos incluso violentadas/os con memes, pero algo muy interesante pasó cuando en la promoción del concurso se hicieron videos del testimonio de las diversidades

funcionales, o personas con discapacidad, al lado de un video sobre la diversidad sexo-genérica. Frente al primero, las mismas personas que nos insultaron y se burlaron de nuestra convocatoria, frente a una lectura parcial del tipo de diversidades que consideraban implicaba este ejercicio, felicitaron esta convocatoria porque sí era incluyente, cuando se trataba de la misma. La comunidad universitaria necesita desesperadamente de una verdadera comprensión de su propia conformación, y darse cuenta cuán racista, homófoba, xenófoba, y discriminadora puede ser. Y las autoridades no pueden permitirse por miedo o autorresguardo reaccionar bajo los mismos parámetros. Es un deber constitucional cumplir con la armonización en materia de derechos humanos que ésta ordena, y eso implica apegarse no sólo en la letra sino en las acciones, programas, proyectos, comisiones, comités, y todas las instancias que forman parte de nuestra máxima casa de estudios, respetando y acatando lo que los convenios y tratados en materia de derechos humanos obligan en temas de diversidades, porque nuestro país los ha firmado. Nos toca ser un espacio para la invención, la innovación y la inclusión, el miedo y el conservadurismo nos aleja de ello. México cuenta con nosotras/os para un desarrollo humano y humanista, y la comunidad universitaria también.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, Judith (2007), *Gender Trouble*, Nueva York, Roudledge Classics,
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), ONU, disponible en: [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf).
- DERRIDA, Jacques (2002), *Universidad sin condición*, [París, Editions Galilee, 2001] Madrid, Trotta.
- Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, disponible en: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262\\_210618.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262_210618.pdf).

NIETZSCHE, Friedrich (1997), *La genealogía de la moral*, trad. de A. S. Pascual, Madrid, Alianza Editorial, [1887].

*Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, El Cairo, Egipto, 5–13 de septiembre de 1994, Doc. de la ONU A/CONF.171/13/Rev.1 (1995).

Plataforma de Beijing (1985), disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf>.

RAPHAEL DE LA MADRID, Lucía (2016), *Los derechos humanos de las mujeres, una perspectiva desde la ausencia*, INHERM-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

SALAZAR, Pedro (coord.) (2014), *La reforma constitucional en materia de derechos humanos, una guía conceptual*, Instituto Belisario Domínguez-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, disponible en: <https://goo.gl/LTQi3P>.

UNAM, Código de Ética, disponible en: <http://www.ifc.unam.mx/pdf/codigo-etica-unam.pdf>.

## VI. ANEXOS

Me permito copiar una selección de los testimonios que conforman la intervención UNAM DIVERSX los cuales me parecieron más potentes, cada uno amerita un trabajo de investigación y de reflexión que puede aportar de manera profunda y sensible a la realidad de las diversidades que conforman la comunidad universitaria, y la necesidad de este cambio de paradigma que pide a gritos la UNAM misma, y que expongo en este artículo:

“Creo que cualquier ser humano debería tener la libertad de irse descubriendo en el transcurso de la vida sin comprometerse a ninguna clasificación impuesta a lo que conlleva”. Leon Haine.

“Camino con la incertidumbre bien puesta en el cuerpo pues no sé si voy a regresar a mi casa, pero también camino abierta a la complejidad de esta ciudad que me alimenta de rabia, esperanza, sueños, posibilidades, resistencias y nuevos caminos que recorrer”. Lía García (La Novia Sirena).

“Me pongo mi armadura antes de salir. Funciona. Pero siempre tengo los sentidos alertas”. Elisabeth.

“Ocupo trans como un barco de resistencia en todo un mar de prejuicios, un mar de miradas, de burlas, de golpes, incluso de amenazas de muerte”. La Vestida Que Te Advirtieron Tus Padres.

“En el momento que te travistes, que te pones una falda, que te maquillas, vives otro tipo de violencia, como que traicionas el ser hombre, particularmente en espacios públicos”. Zaroo Yan.

“Veo que esas violencias que se convierten en resistencias también generan vínculos para encontrarnos, para afectarnos, para darnos un abrazo, para contarnos cómo estamos, para darnos la bienvenida que el mundo se ha negado a darnos”. La Vestida Que Te Advirtieron Tus Padres.

“Tal vez si no hubiera llegado nunca a la UNAM y a Ciudad Universitaria, no sé si habría aceptado mi homosexualidad a esa edad, o si lo habría hecho siquiera”. El Puto Que Lo Leyó.

“Vivir en este lado completamente masculino es difícil. Porque es muy asqueroso de verdad. Es muy asqueroso ver cómo se comportan realmente los hombres”. Carlos Adrián Chable Miranda.

# PERCEPCIÓN DE JÓVENES UNIVERSITARIOS SOBRE LA DIVERSIDAD: INTERVENCIÓN CULTURAL “UNAM DIVERSX”\*

Julia del Carmen CHÁVEZ CARAPIA\*\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Feminismo, género y diversidad*. III. *Diversidad sexual*. IV. *Muestra UNAM DIVERSX*. V. *Población que se identificó como integrante de la diversidad sexo-genérica*. VI. *Conclusiones*. VII. *Referencias*.

## I. INTRODUCCIÓN

La situación de la vida social se conforma por un conjunto de elementos que interrelacionan las vidas de las personas desde el orden social establecido hasta las situaciones que rompen con dicho orden.

La historia de la sociedad y de la cultura desde el inicio de la civilización se identifica con el orden/poder patriarcal, en donde las mujeres se convierten en objetos, encargadas de la reproducción biológica, son propiedad del hombre, perdiendo su esencia humana e identificándoseles como “cosa”. La cultura occidental, por medio de la conformación religiosa cristiana, además agrega la culpa y el pecado como ejes de la vida de las mujeres mismas

---

\* La muestra UNAM DIVERSX, se realizó en el espacio “Paseo de las Esculturas” en la Zona Cultural de Ciudad Universitaria, del 29 de noviembre al 10 de diciembre de 2017.

\*\* Doctora en Sociología. Coordinadora del Centro de Estudios de Género de la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM. Integrante del Sistema nacional de Investigadores, nivel I

que tienen que redimir su culpa y buscar el perdón. Esta cultura es implícita en las sociedades desde la antigüedad hasta la etapa moderna, se han dado por un hecho de realidad y verdad, lo cual ha llevado a la cosificación a la mitad de la población.

En este sentido se ha construido la sexualidad y las miradas al respecto desde una visión unilateral, la del hombre macho, patriarcal, y desde una interpretación biológica y social dual. Estos hechos se presentan ante una realidad que no es dual, que tiene muchas dimensiones de análisis, no sólo la biológica, además, desde una visión que no contempla a las mujeres, ni a todas las personas que conviven en los diferentes momentos históricos y con conformaciones diferentes a la interpretación dual de la convivencia, de la sexualidad y del mundo.

Así, hoy se identifica a la diversidad sexo-genérica como parte de esa sociedad que ha estado reprimida y escondida por el orden patriarcal, sin derecho a identificarse en una sociedad, viviendo al margen, escondidas, reprimidas o despreciadas como personas diferentes que rompen con las prácticas tradicionales impuestas por el *status quo*.

En relación con la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad, se tiene en México que la Encuesta Nacional de Discriminación realizada en 2010 reportó que cuatro de cada diez mexicanas y mexicanos no estarían dispuestos a permitir que en su casa vivieran personas homosexuales.

Mientras que la encuesta *Conociendo Nuestra Diversidad: Discriminación, Sexualidad, Derechos, Salud, Familia y Homofobia hacia la Comunidad LGTBTTT (2016)*, menciona que la familia sigue siendo uno de los espacios en los que esta comunidad tiene mayor discriminación.

Estos datos indican la existencia de rechazo, discriminación y violencia hacia las personas con una orientación sexo afectiva no heterosexual, desconociendo los derechos humanos de la diversidad, situación que se presenta de manera importante en una sociedad como la mexicana, donde el patriarcado y el machismo son ejes esenciales e históricos de esta cultura.



Este artículo tiene como finalidad analizar la diversidad desde el feminismo y el género, como una manifestación libre y abierta de identificarse en la vida y de romper con el orden/poder patriarcal y con su interpretación dual, así como la percepción sobre la diversidad y la discriminación que al respecto identifican los y las jóvenes universitarias en los espacios de la UNAM, a través de ejercicios culturales como la muestra UNAM DIVERSX.

## II. FEMINISMO, GÉNERO Y DIVERSIDAD

Los estudios desde la teoría feminista y de la categoría de género han permitido visibilizar viejos problemas sociales con miradas diferentes con la finalidad de ir eliminando desigualdades, inequidades, desde una visión crítica, para identificar con claridad el enfoque dual que ha impuesto el sistema patriarcal.

Las teorías crítica y feminista ofrecen elementos teóricos, metodológicos y herramientas para el análisis de los problemas de la realidad social, desde una visión inter y multidimensional, generando una mirada amplia y analítica sobre las diversas dimensiones que conforman el mundo de la vida. En este sentido, referirnos a las diversidades hoy en día es necesario para retomar una visión amplia e integral de las sociedades y de las personas que conforman el mundo actual; en el cual se buscan las causas de las desigualdades, de las inequidades, que han formado al mundo social desde su inicio y hasta nuestros días. La diferencia es que hoy se hace referencia de manera más libre a estas circunstancias, producto de la misma humanidad y del orden/poder patriarcal, sin olvidar el conjunto de prejuicios y conductas que aún predominan para calificar las diversidades, no sólo sexo-genéricas, sino todo tipo de diversidades.

El orden y poder patriarcal se basan e implementan en la relación poder/mando/aceptación del mandato/obediencia/sumisión, y en este sentido se establecen un conjunto de estereotipos a los que se responde con un mundo dividido desde ese poder,

sin importar otras situaciones ni necesidades. Este orden es de carácter cultural, social, económico, político, y desde la perspectiva de género se ubica este poder patriarcal en el ámbito de lo histórico, social y cultural que ha conformado una visión e interpretación del mundo social, donde el hombre tiene y ejerce ese poder y ese mandato, mientras que las mujeres se ubican en la aceptación del mandato, en la sumisión y en la obediencia hacia el patriarca, hacia el hombre, conformando un enfoque binario de la situación. Este enfoque y su interpretación dual del mundo, obedece a un ejercicio tradicional y deja fuera todo aquello que rompa con su orden, con su *status quo*, con el poder andrógino; ubica en una dimensión de ruptura tanto a las mujeres que no aceptan ese poder patriarcal, como a las diversidades en todas sus expresiones, al no cubrir los roles establecidos y pretender conformar otros tipos de comportamientos y culturas en la sociedad.

En este sentido, las personas de la diversidad sexo-genérica rompen con el orden establecido en el ámbito del ejercicio de la sexualidad y en los comportamientos y estereotipos de género inciden de manera importante en la vida social y cultural. El poder patriarcal no acepta y castiga de manera importante todo aquello que rompa con el *status quo* establecido por ese orden, sin importar las circunstancias humanas. En estas situaciones de vida se encuentran también las mujeres, que conforman un poco más del 50% de la población mundial y nacional; los grupos de las diversidades sexo-genéricas suman otro porcentaje de la población, quienes lo asumen abiertamente, y otro porcentaje al cual el poder patriarcal no les permite asumir su situación sexo-genérica.

La diversidad sexual y de género se refiere a las posibilidades que tienen las personas de posesionarse, expresar y vivir su sexualidad, apropiarse de sus expresiones, preferencias, orientaciones e identidades sexuales, sobre la base del respeto a los derechos de las otras personas, a los derechos humanos.

De tal forma, se han estudiado dichas diferencias desde Butler, quien señala:

La norma gobierna la inteligibilidad, permite que ciertos tipos de práctica y acción sean reconocibles como tales, imponiendo una cuadrícula de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro del dominio de lo social. La pregunta “¿qué es estar fuera de la norma?” plantea una paradoja para el pensamiento, pues si la norma hace campo social inteligible y normaliza ese campo para nosotros, entonces estar fuera de la norma es en cierto sentido seguir siendo definido en relación con ella. Ser no del todo masculino o no del todo femenina es seguir siendo entendido exclusivamente en términos de la relación que uno tenga con lo “del todo masculino” o lo “del todo femenino” (2006: 23).

La norma establecida por el orden patriarcal identifica una idea dual de las situaciones de identidad de género, con base en un enfoque lineal de la realidad social y en ese contexto se asemejan las normas que rigen la femineidad y la masculinidad dejando de lado otras formas de vivencias que se establecen de antemano como fuera de la norma. “El género no es exactamente lo que uno «es» ni precisamente lo que uno «tiene»... aquellas permutaciones del género que no se adaptan al binario son tan parte del binario como su instancia más normativa” (Butler, 2006).

Otros acercamientos insisten en que “transgénero” no es exactamente un tercer género, sino una modalidad de paso entre géneros, una figura intersticial y transicional del género que no puede ser reducida a la insistencia normativa en uno o dos.

Históricamente, lo que hoy se ha definido por diversidad sexo-genérica no siempre ha tenido la libertad y el derecho de manifestarse abiertamente, las personas de la LGTB se retraen y no ejercen su individualidad de manera clara ni abierta. En muchas sociedades se les ha hecho sentir su situación como “pecado”, en otras simplemente se ignora. Hasta hace poco tiempo, finales del siglo XX, se ha empezado a aceptar esta situación.

En este sentido, es importante que los jóvenes aprendan a identificar y ver las diversidades sexo-genéricas como una situación social que no debe juzgarse, ni violentarse porque se trata de personas dignas y con derechos humanos.

Los procesos educativos abiertos y libres deberán dar lugar a sociedades más tolerantes, flexibles, asertivas que permitan todas las expresiones, ideas, comportamientos, culturas, que hagan de las personas seres con amplitud de criterios, con aceptación a los diferentes tipos de comportamientos; sin embargo, este camino tiene que construirse porque el orden/poder patriarcal no lo acepta, no lo permite, porque rompe con la norma establecida por dicho poder, su visión dual del mundo conlleva a que las formas de dominio y de obediencia que ha establecido se respeten como únicos.

La cultura crea un orden no natural, un orden preestablecido socialmente dando a su vez una visión de “lo normal”. Al respecto Pierre Bourdieu menciona:

Hay una visión del mundo con la que el hombre, satisface su sed de dominio, una visión que las propias mujeres y personas de la diversidad sexo-genérica, han asumido, aceptando inconscientemente su inferioridad.

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación, la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos.

En ese sentido, lo que no responde al orden natural conformado e impuesto por el patriarcado no se reconoce como “normal”, ya sea las conductas de no obediencia y sumisión de las mujeres, o las conductas sexuales de las personas de la diversidad sexo-genérica.

Las condiciones de la diversidad sexo-genérica elegidas o naturales, históricamente han sido reprimidas y perseguidas por las instituciones del orden patriarcal como son: a) las religiosas: la

iglesia; b) las políticas del estado feudal y del estado capitalista moderno; c) las acciones y reacciones en la vida cotidiana de la familia; d) las instituciones educativas, que reproducen dicho orden patriarcal y su cosmovisión dual de la vida.

De tal forma, la diversidad sexo-genérica rompe, en principio, con el *status quo*, con el orden establecido y requiere construir una conciencia social, analítica y crítica que permita identificar ese proceso de rompimiento, sin embargo al no identificar el orden/poder patriarcal desde una visión explicativa del feminismo y analítica desde el género, se encuentran expresiones y manifestaciones de la diversidad sexo-genérica que quieren reproducir los estereotipos de la cultura patriarcal repitiendo las situaciones de género de acuerdo con el *status quo* establecido, en los patrones tradicionales de la familia monogámica, así como los roles tradicionales del género femenino.

### III. DIVERSIDAD SEXUAL

En la actualidad el concepto de diversidad sexual se define, de acuerdo con Núñez, identificando tres usos del término: 1) como eufemismo o forma “decente” para referirse públicamente a individuos o grupos estigmatizados con palabras consideradas vulgares; 2) como término sombrilla para agrupar a esos individuos o grupos estigmatizados por sus prácticas sexuales o por su identidad sexo-genérica; 3) como forma para referirse a la trilogía de prestigio macho-masculino-heterosexual (2016: 39).

Por otro lado, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) define a la diversidad sexual como

todas las posibilidades que tienen las personas de asumir, expresar y vivir su sexualidad, así como asumir expresiones, preferencias u orientaciones e identidades sexuales. Parte del reconocimiento de que todos los cuerpos, todas las sensaciones y todos los deseos tienen derecho a existir y manifestarse, sin más límites que el respeto a los derechos de las otras personas (2016: 18).

En 2011, el Centro Nacional para la Prevención y Control del VIH/SIDA (Censida) definió la diversidad sexual como:

El conjunto de expresiones, preferencias u orientaciones, identidades sexuales y de género: hombres o mujeres, heterosexuales, homosexuales o bisexuales, individualidades, transgénero, transexual, travesti, intersexual, etc., que existen en la especie humana, con limitación ética del respeto a los derechos de las demás personas (53).

Para Víctor Velasco, la diversidad sexual se refiere “al conjunto de formas corporales, de identidades sexuales, de emociones y sentimientos, de orientaciones del deseo erótico y de las formas de expresión de éste” (2009: 74).

El Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), con sede en Argentina, define a la diversidad sexual como la pluralidad de prácticas y manifestaciones emocionales, afectivas y sexuales en una cultura dada; contempla distintas formas de expresarse como el afecto, el cariño y el deseo sexual, ya sea hacia personas del mismo género, de distinto género o de ambos. Hablar de diversidad sexual desde esta perspectiva permite reconocer que las sexualidades, junto con el género y la corporalidad, no son realidades meramente biológicas y estáticas, sino que varían en función de la historia y de la sociedad (2016: 18).

Retomando las definiciones señaladas se puede considerar a la diversidad sexo-genérica como un conjunto amplio de conformaciones, percepciones, prácticas y subjetividades distintas asociadas a la sexualidad, en sus dimensiones biológicas, culturales y sociales, así como la multiplicidad de deseos y formas de resolver las relaciones afectivas y eróticas diferentes a la dualidad establecida por el orden patriarcal.

En este sentido, la diversidad sexual se manifiesta como una forma de sexualidad humana que se ha presentado de múltiples manifestaciones dentro de los periodos históricos, a pesar de que el patriarcado ha construido como único modelo aceptable la heterosexualidad.

Existe entonces la necesidad de analizar desde otras miradas las expresiones y manifestaciones de la sexualidad, lejos de los “modelos normales” establecidos por el orden/poder patriarcal y reproducidos por las diferentes generaciones, los cuales han invisibilizado las sexualidades diversas. Al respecto Careaga señala que la diversidad sexual comprende tres dimensiones:

- 1) La orientación sexual, de acuerdo con la dirección erótico-afectiva del objeto amoroso.
- 2) La identidad sexual, de acuerdo con la definición sexual que adopta la persona.
- 3) La expresión sexual, de acuerdo con las preferencias y comportamientos sexuales que adopta la persona (2004: 6).

Por lo tanto, cuando se hace referencia a la diversidad sexual, se retoma la capacidad que tienen las personas de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual, a una persona de su mismo género, o de más de un género, así como la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con estas personas.

La orientación sexo-afectiva se refiere a las opciones de establecer relaciones sexuales entre las personas: heterosexuales, homosexuales, bisexuales.

Históricamente, en el desarrollo del orden/poder patriarcal, la heterosexualidad ha sido la orientación sexual aceptada y relacionada principalmente con la reproducción, por lo cual esta sexualidad adquiere valor y estatus de “normal” y se ha naturalizado.

Por tanto, la diversidad con todas sus formas de manifestación debe ubicar de manera objetiva las limitaciones que les impone el orden patriarcal y definir un nuevo camino que los y las identifique como personas, con opciones de vida diferentes a las establecidas por dicho orden. Al respecto el movimiento feminista ha dado lugar a nuevas formas de convivencia y ha roto estereotipos establecidos de manera milenaria.

Estos grupos de la diversidad sexual son visibilizados como otras formas de comprender la sexualidad humana, se manifies-

tan y organizan sobre la base del rompimiento del *status quo*, por lo cual forman alianzas con la teoría feminista y el movimiento feminista, que busca dar voz a los grupos de las desigualdades sociales y culturales.

#### IV. MUESTRA UNAM DIVERSX

Para fines de este artículo sólo se retoman los datos relacionados con: discriminación y acciones que realiza la UNAM en contra de la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexo-genérica.

##### 1. *Datos generales de identificación*

El 52% de las personas que contestaron el cuestionario fueron mujeres y el 42% hombres. La edad de las personas fue: 35% entre 19 y 23 años, 18% de 12 a 18 años, 13% de 24 a 28 años y el resto mayores de 30 años. Lo que identifica una población de jóvenes. El 87% de las personas mencionaron ser heterosexuales. Mientras que el 11% señalaron pertenecer a los grupos de la diversidad.

El 73% de las personas son estudiantes, el 15% profesionistas y el 12% empleadas. El 70% señaló pertenecer a la UNAM y el 30% indicó ser externos a la institución.

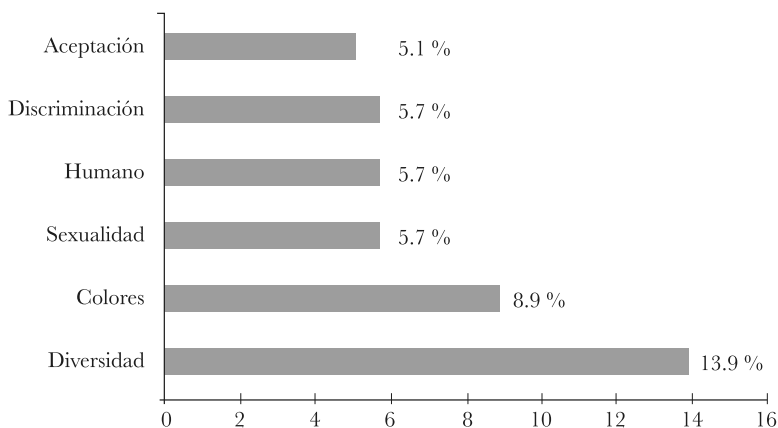


## 2. Opinión sobre conceptos y frases de la muestra

Respecto a su opinión sobre los conceptos indicados en la muestra, fueron: diversidad (13.9%), colores (8.9%), sexualidad (5.7%), humano (5.7%), discriminación (5.7%) y aceptación (5.1%).

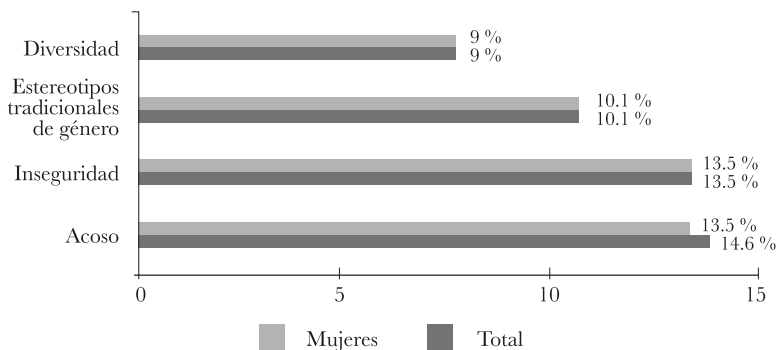
El 34.1% de las personas señaló que la exposición es una muestra del derecho a la diversidad. El 32.1% lo ve como una expresión de igualdad de género; el 25.7% como un derecho a la manifestación, y el 4% la señaló fuera de lo normal.

GRÁFICA 1  
Opiniones sobre concepto



El 54% se identificaron con alguna de las frases que se presentaron en la exposición. Las frases de mayor identificación fueron: acoso (14.6%), inseguridad (13.5%), estereotipos tradicionales de género (10.1%) y diversidad (9%). Las mujeres se identificaron más con frases que se refieren a inseguridad (13.5%) y acoso (13.5%). Mientras que en el caso de los hombres, estos se identificaron con los estereotipos tradicionales de género. El 47.2% de las personas manifestó identificarse con las frases de la exposición debido a que han vivido situaciones similares.

GRÁFICA 2  
Frases con las que se identificaron

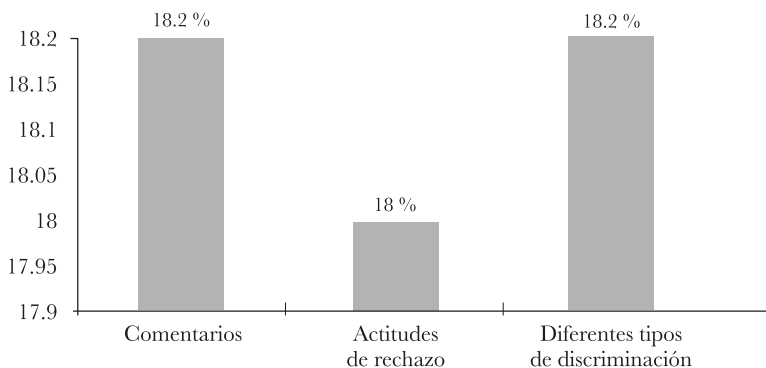


### 3. *Situaciones de discriminación*

El 91.8% de las personas no se han sentido discriminadas por su orientación sexual dentro de la UNAM, mientras que el 7% refirió haber sido discriminada.

De las personas que afirmaron haberse sentido discriminadas, el 27.3% lo atribuyen al género con el que se identifican, el 18.2% ha sido discriminada a partir de comentarios, el 18% ha tenido actitudes de rechazo y el 18.2% indica diferentes tipos de discriminación. El 25% de las mujeres afirmó ser discriminadas por cuestiones de género, mientras el 25% de los hombres que se han sentido discriminados ha sido por sus comentarios, o debido a sus gustos diferentes.

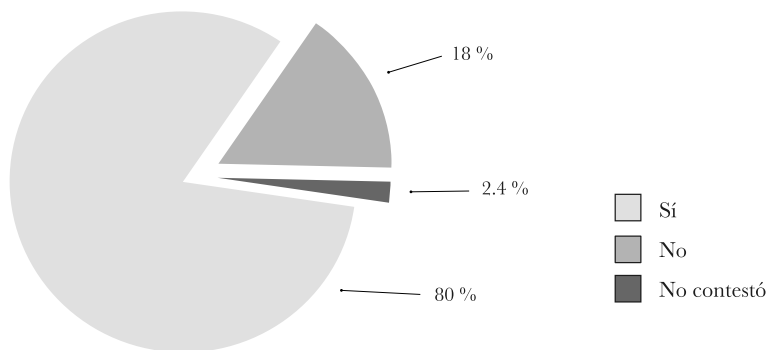
GRÁFICA 3  
Manifestación de la discriminación



#### 4. *La UNAM, un espacio incluyente*

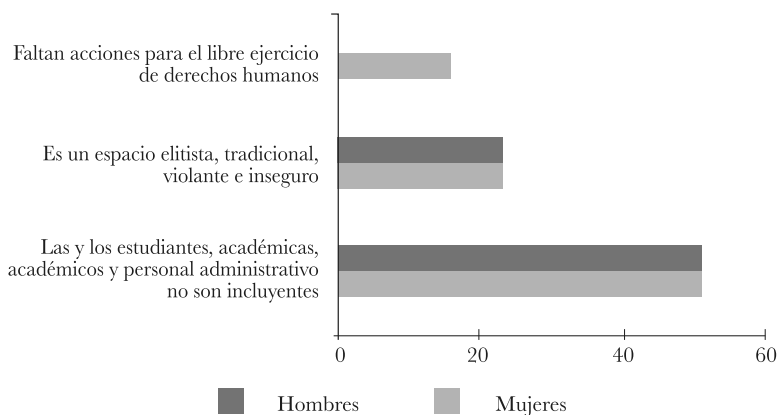
El 80% refirieron que la Universidad es un espacio incluyente, mientras que el 18% indicó que no lo es. Al solicitar mayor especificidad en las respuestas, el 17.1% de las personas consideran que la Universidad es un espacio incluyente, abierto y diverso, el 14.6% considera que es un espacio que permite el libre ejercicio de derechos humanos, mientras que el 41.6% señalan que por obligación la UNAM debe incluir a todas y todos. El 11.4% dice que es un espacio de aprendizaje y generador de conocimiento, donde las personas adquieren otro tipo de ideologías.

GRÁFICA 4  
La Universidad es un espacio incluyente



De las razones por las cuales consideran que la Universidad no es incluyente, el 51.9% dijo que son las personas quienes no son incluyentes; el 14.8% calificó a la UNAM como un espacio elitista, tradicional, violento e inseguro y el 11.1% señalan que faltan acciones para el libre ejercicio de los derechos humanos.

### GRÁFICA 5 Especificaciones por las que la UNAM no es un espacio incluyente



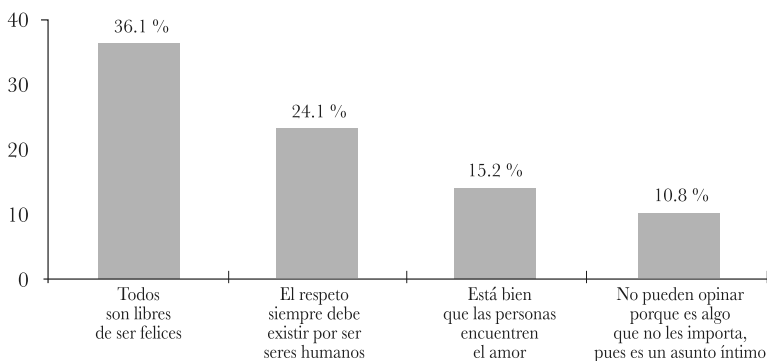
El 50% de las mujeres encuestadas refiere que la UNAM no es incluyente, porque las y los estudiantes, académicas, académicos y personal administrativo no son incluyentes, el 21.4% dijo que la UNAM es un espacio elitista, tradicional, violento e inseguro, y el 14.3% señaló que faltan acciones para el libre ejercicio de derechos humanos. Mientras que el 44.4% de los hombres considera que la Universidad no es incluyente porque el alumnado, las y los académicos y personal administrativo no son incluyentes. El 22.2% considera que faltan acciones para el ejercicio de derechos humanos, por ello es un espacio elitista, tradicional, violento e inseguro.

El 55.4% de las mujeres y 44.8% de los hombres están en desacuerdo que dentro de la UNAM existe discriminación hacia las personas de la diversidad sexual. El 36.1% de mujeres y el 49.3% de los hombres están de acuerdo con la afirmación.

En cuanto a la opinión sobre las personas con una orientación sexual diferente, el 36.1% mencionó que todos son libres y tienen el derecho de ser felices. El 24.1% dijo que el respeto siem-

pre debe existir por ser seres humanos. El 15.2% respondió que está bien por las personas que encuentran el amor. El 10.8% no pueden opinar porque es algo que no les importa y no deberían meterse en asuntos íntimos.

GRÁFICA 6  
Opinión sobre la orientación sexual



El 80.0% de las personas encuestadas refiere estar de acuerdo que dentro de la UNAM se han implementado acciones para visibilizar la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexual.

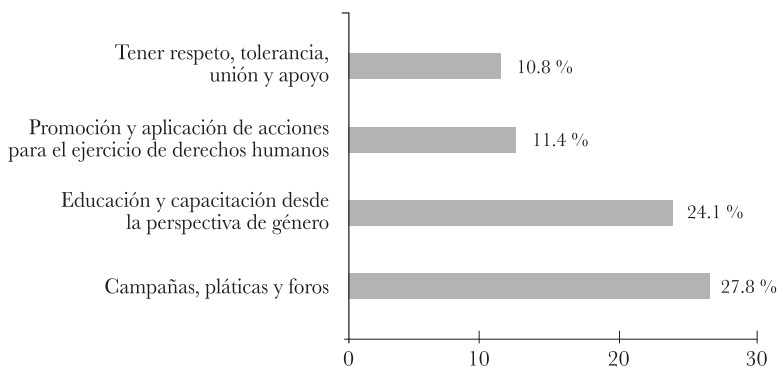
### 5. Cultura de la denuncia

En cuanto a la cultura de la denuncia dentro de la UNAM, el 77.1% de las mujeres y 73.1% de los hombres refieren estar de acuerdo que dentro de la UNAM existe una cultura de la denuncia, a la violencia y los derechos humanos. El 16.9% de las mujeres y el 20.9% de los hombres están en desacuerdo con la afirmación.

## 6. *Propuestas*

Entre las acciones que se consideraron necesarias dentro de la UNAM para erradicar la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexo-genérica, el 27.8% dijo que se necesitan campañas, pláticas y foros; el 24.1% refirió educar y capacitar a las personas desde la perspectiva de género; el 11.4% mencionó que se debe promover y aplicar acciones para el ejercicio de derechos humanos y la creación de espacios de investigación, denuncia y sanción. Finalmente, el 10.8% señaló la necesidad de tener respeto, tolerancia, unión y apoyo con las personas de la diversidad.

GRÁFICA 7  
Acciones para erradicar la discriminación y violencia  
hacia las personas de la diversidad sexo-genéricas



## V. POBLACIÓN QUE SE IDENTIFICÓ COMO INTEGRANTE DE LA DIVERSIDAD SEXO-GENÉRICA

### 1. *Datos generales de identificación*

El total de las personas que se identificaron como parte del grupo de la diversidad sexo-genérica fueron 14, lo que corresponde al 8.8% de la población entrevistada.

De éstas se identificaron tres como gay, entre 24 a 28 años, una entre 19 y 23 años y una de 34 a 37 años. De las cinco personas con orientación bisexual, una tiene 18 años, dos de ellas están en el rango de 19 a 23 años, y las otras dos están entre 34 a 37 años. Las dos personas que se identifican como lesbianas tienen 18 años; finalmente una persona se considera *queer* y otra con una orientación indefinida, ambas se encuentran en el rango de 19 a 23 años.

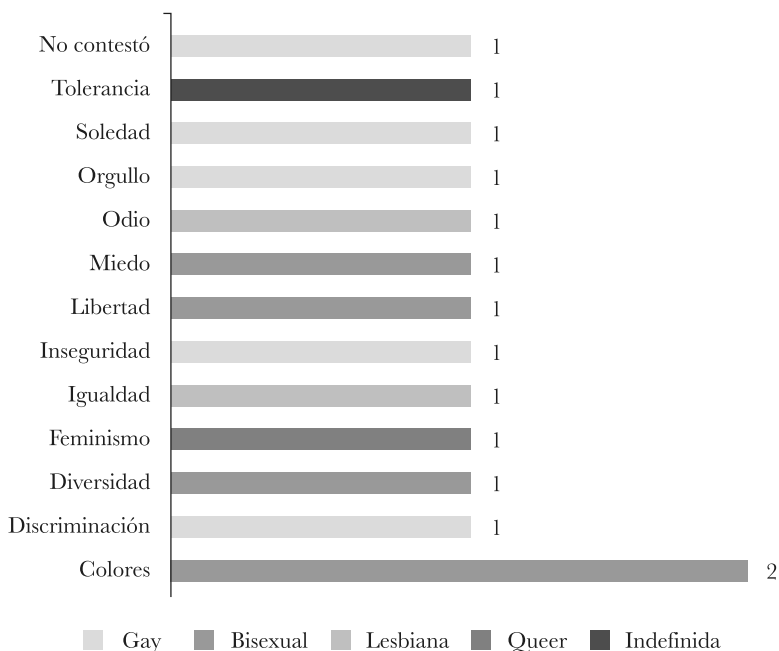
El 100% de las 14 personas, del grupo de la diversidad sexo-genérica indicaron ser solteras/os. Son estudiantes 10 y empleadas/os 4.



## 2. Opinión sobre la muestra “UNAM DIVERSX”

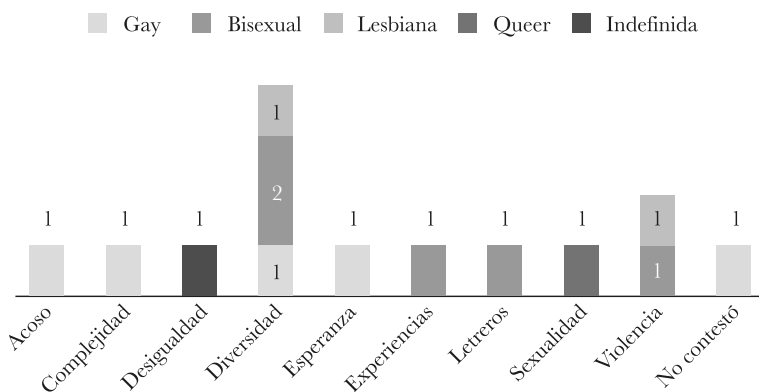
GRÁFICA 8  
Palabra con que se relaciona la exposición.

Para el grupo de personas que se identifican como gay, los conceptos que sobresalieron en la exposición fueron: discriminación, inseguridad, orgullo y soledad. Para las personas con una orientación bisexual resaltan: colores, diversidad, libertad y miedo. Del grupo que se ubica como lesbiana las palabras que relacionaron fueron igualdad y odio. Para la persona que se considera *queer* resaltó feminismo, y para la persona con una orientación indefinida la asoció con la tolerancia.

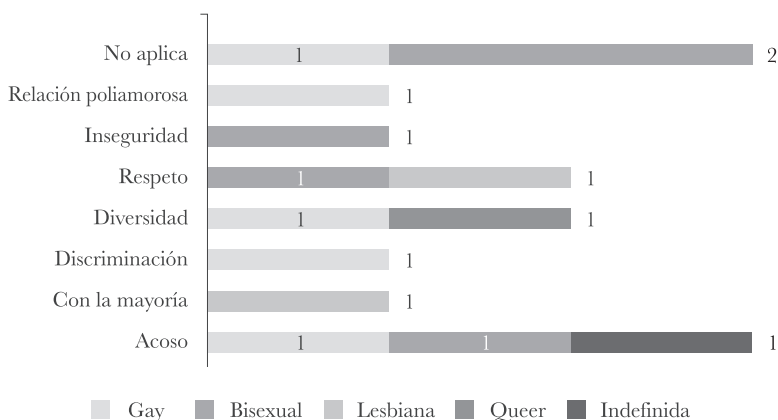


La segunda palabra que se relacionó con la exposición fue: para el grupo de personas que se identifican como gay: acoso, complejidad, diversidad y esperanza. Para las personas con una orientación bisexual resaltaron: diversidad, experiencias, letreros y violencia. Del grupo que se ubica como lesbiana las palabras que relacionaron fueron diversidad y violencia. Para la persona que se considera *queer* resaltó sexualidad, y para la persona con una orientación indefinida la asoció con desigualdad.

GRÁFICA 9



Gráfica 10  
Frase con la que se identifica

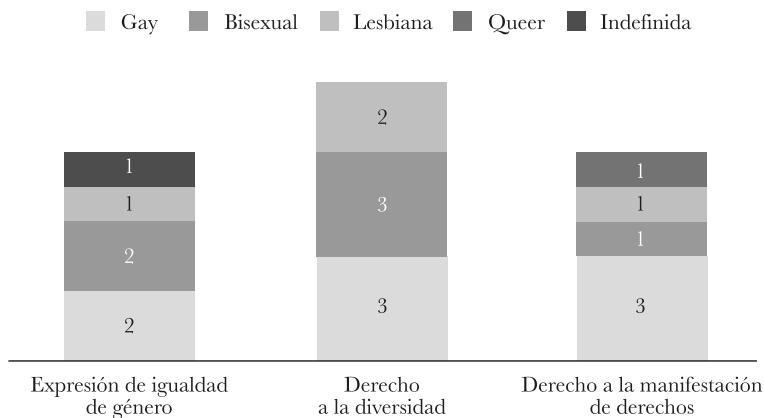


De las personas de la diversidad sexo-genérica, 11 se identificaron con alguna de las frases de la muestra UNAM DIVERSX, y tres de ellas no lo hicieron.

Las frases con las que se identificaron fueron: “relación poliamorosa”; “diversidad”; “discriminación” y “acoso”. Para las personas con una orientación bisexual coincidieron con las frases: “inseguridad”, “respeto” y “acoso”. Del grupo que se ubica con una orientación lesbiana se identificó con las frases: “Respeto”, y con la mayoría de ellas. Para la persona que se considera queer se reflejó con la frase de la “Diversidad”; y para la persona con una orientación indefinida se identificó con la de “acoso”.

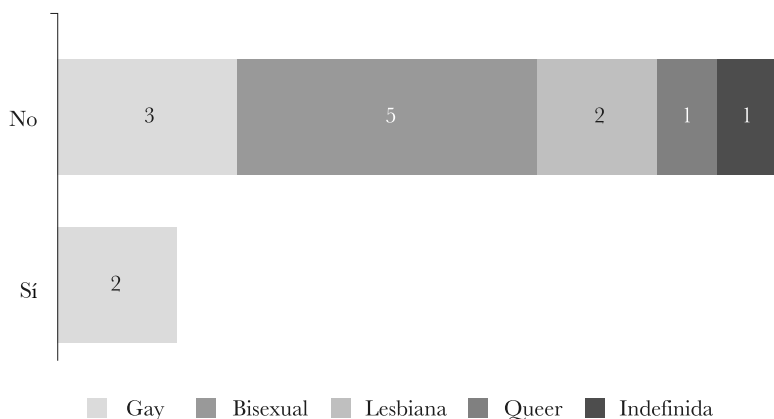
De las personas de la diversidad sexo-genérica, cinco de ellas dieron como razones de identificación “experiencia propia”; le sigue “apoyo a la diversidad”, y las razones que siguen son “contra estereotipos de género”, “igualdad entre las personas”, “tolerancia” y “reflexión”.

GRÁFICA 11  
Qué representa la exposición



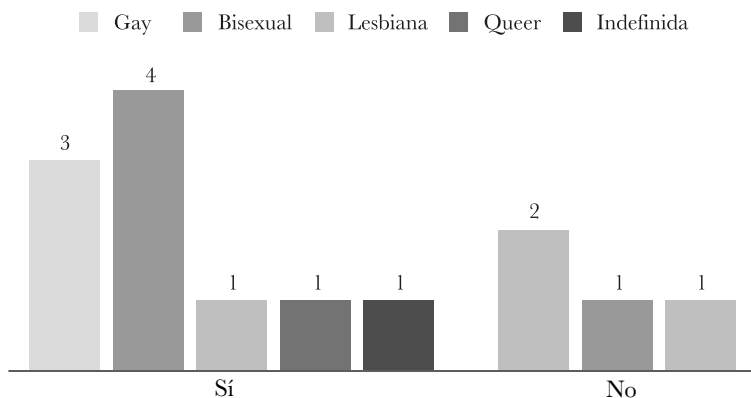
Con relación a qué representó la exposición, para las personas de la diversidad sexo-genérica, seis de ellas indicaron que era una “expresión de igualdad de género”; ocho personas lo asociaron con “derecho a la diversidad”, y seis como un “derecho a la manifestación de derechos”.

GRÁFICA 12  
Discriminación por orientación sexual en la UNAM



Dos personas que se identifican como gay señalaron haber sufrido discriminación por su orientación sexual en la UNAM, mientras que las 12 personas restantes no han padecido. Las dos personas que reportaron haber experimentado discriminación, señalaron que fueron comentarios homofóbicos por maestros y compañeros. Los motivos de discriminación que indicaron aludieron a que hay una mentalidad poco abierta a la diversidad y agresión a lo que es diferente.

GRÁFICA 13  
La UNAM como un espacio incluyente



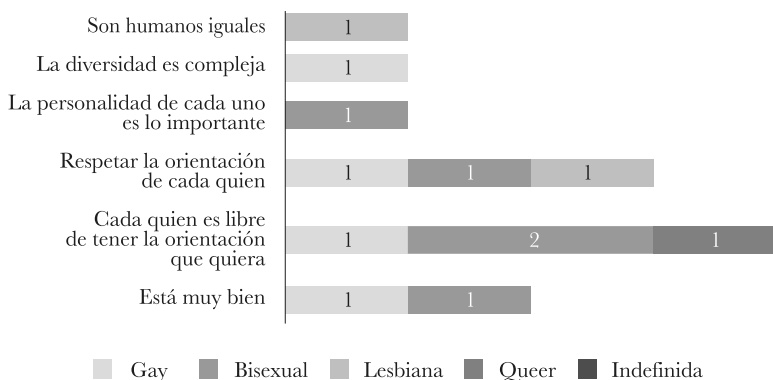
Diez personas del grupo de la diversidad sexo-genérica indicaron que la UNAM es un espacio incluyente. Mientras que cuatro de ellas comentaron que no lo es.

Las personas de la diversidad sexo-genérica que consideran que la UNAM sí es un espacio incluyente dieron como razones que hay respeto y libertad; así como que hay esfuerzos institucionales para ser accesibles para los grupos diversos.

Mientras que las personas que consideran que la UNAM no es incluyente indicaron que sigue el binarismo de género, no se ha hecho lo suficiente, existen prejuicios entre los profesores y alumnos, y porque ninguna mujer ha sido rectora.

GRÁFICA 14

Opinión acerca de las personas con una orientación distinta

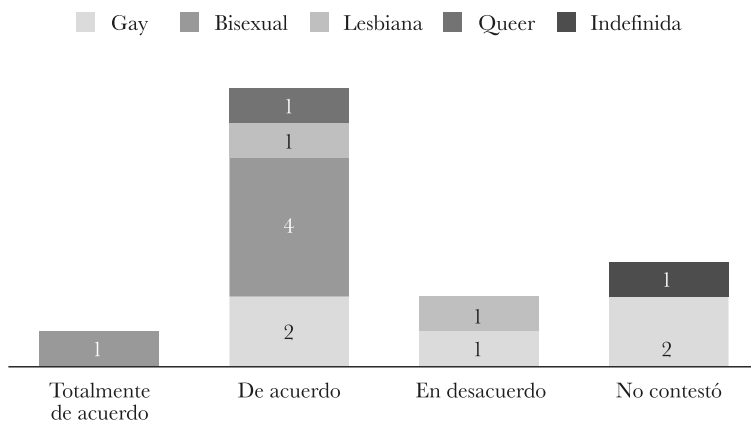


En cuanto a las opiniones que tienen de las personas con una orientación sexual distinta, el grupo de personas que se identifican como gay señalaron: que “está muy bien”; “cada quien es libre de tener la orientación que quiera”; “se respeta la orientación”, y que “la diversidad es compleja”. Para las personas con una orientación bisexual resaltaron que “la personalidad de cada uno es lo importante”; “se respeta la orientación”; “está muy bien”, y que “cada quien es libre de tener la orientación que quiera”. Del grupo que se ubica con una orientación lesbiana indicaron que “la diversidad es compleja”, y que “hay que respetar”. Para la persona que se considera *queer* resaltó que “cada quien es libre”.

1. *Acciones que lleva a cabo la UNAM en contra de la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexo-genérica*

GRÁFICA 15

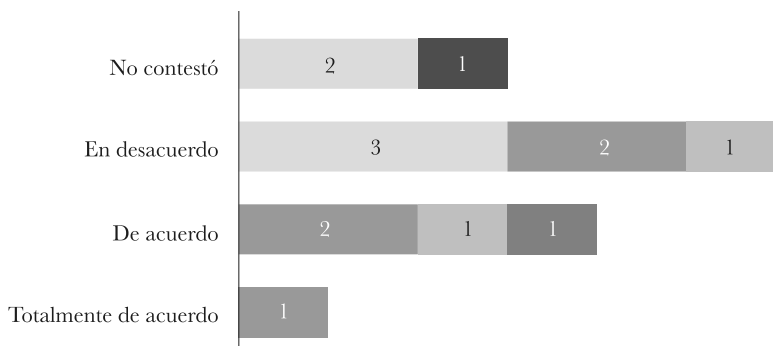
La UNAM implementa acciones para visibilizar la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexual



Con relación a si la UNAM implementa acciones para visibilizar la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexual, las personas de la diversidad sexo-genérica señalaron: una estaba “totalmente de acuerdo”; ocho están “de acuerdo”, mientras que dos están “en desacuerdo”.

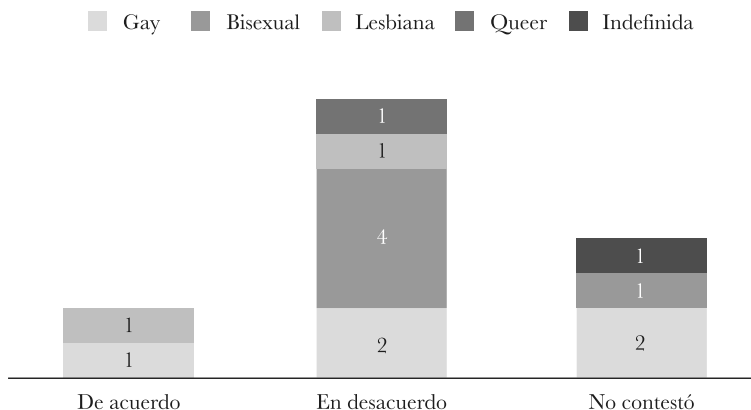


GRÁFICA 16  
 En la UNAM existe cultura de la denuncia



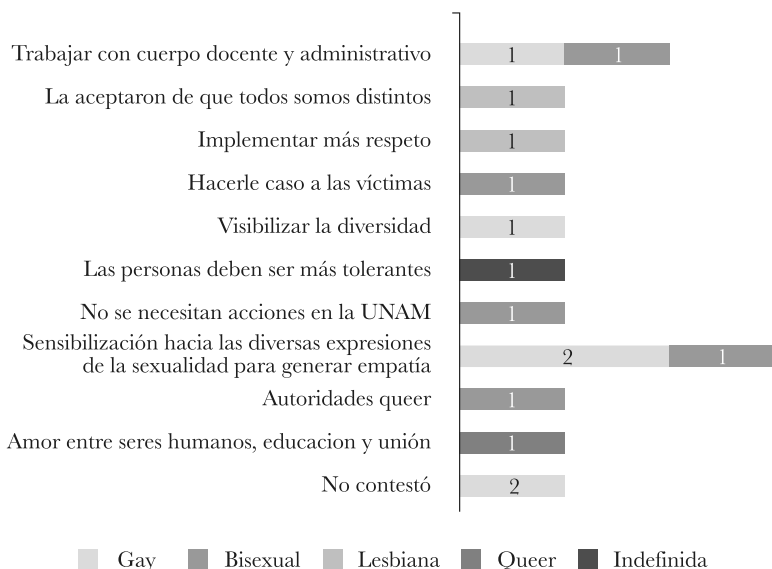
Al respecto una estaba “totalmente de acuerdo”; cuatro están “de acuerdo”, mientras que seis están “en desacuerdo”.

GRÁFICA 17  
 En la UNAM existe discriminación hacia las personas de la diversidad sexual



Las personas de la diversidad sexo-genérica indicaron: dos están “de acuerdo”; mientras que siete “en desacuerdo”; las cuatro personas restantes no contestaron.

GRÁFICA 18  
Acciones necesarias en la UNAM



De las acciones que se consideraron necesarias dentro de la UNAM para erradicar la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexo-genérica, dos de ellas dijeron que se tiene que “trabajar con el cuerpo docente y administrativo”; tres refirieron “la sensibilización hacia las diversas expresiones de la sexualidad para generar empatía”; otras acciones que se señalaron fueron: “la aceptación de que todos somos distintos”; “implementar más respeto; hacerle caso a las víctimas; visibilizar a la diversidad”; “la tolerancia”; “amor entre seres humanos”, y “la necesidad de autoridades en materia *queer*”. Sólo una persona indicó que “no se necesitan acciones en la UNAM”.

## VI. CONCLUSIONES

Los datos arrojados como resultado de la aplicación del instrumento para medir la percepción de las personas que asistieron a la muestra UNAM DIVERSX realizada por el Laboratorio Nacional Diversidades en la zona denominada “Paseo de las Esculturas”, en la Zona Cultural de Ciudad Universitaria, muestran una aceptación por este tipo de actividades que evidencian el interés de la UNAM por erradicar la discriminación y violencia hacia las personas de la diversidad sexo-genérica. Asimismo, se identifica a la UNAM como un espacio incluyente, en el cual de manera general no existe discriminación, aunque cabe señalar que las personas de la diversidad sexo-genérica sí manifestaron discriminación, la cual han vivido en las diferentes instancias universitarias por el alumnado, los y las docentes y por el personal administrativo. Poco más de la mitad de las personas entrevistadas indicaron que la Universidad no es un espacio incluyente debido a que es un espacio elitista, tradicional, violento e inseguro y que faltan acciones para el libre ejercicio de los derechos humanos. Coincide, la gran mayoría de las personas entrevistadas, en que la Universidad está llevando acciones en contra de la discriminación y de la violencia en general, y en particular hacia las personas de la diversidad, aunque aún faltan acciones para el ejercicio de los derechos humanos.

Más de la mitad de la población entrevistada mencionó que en la UNAM existe una cultura de la denuncia. Poco menos de la mitad indicó que existe discriminación hacia las personas de la diversidad y la mitad señaló que no hay discriminación para estas personas.

Para los asistentes a UNAM DIVERSX, ésta representó una muestra del derecho a la diversidad y una expresión de la igualdad de género dentro del campus universitario, acciones que deben continuar e implementarse en forma más abierta hacia la población y en espacios menos aislados.

## VII. REFERENCIAS

- BUTLER, J. (2006), “La ventana”, *Revista de Estudios de Género*, disponible en: [scielo.org.mx](http://scielo.org.mx).
- CAREAGA, Gloria y CRUZ, Salvador, (2004), *Sexualidades diversas: Aproximaciones para su análisis*, México, Cámara de Diputados-UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- CASTAÑEDA, Marina (2011), *La experiencia homosexual: para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*, México, Paidós.
- Consejo Nacional para Prevención la Discriminación (2012), *Guía para la acción pública contra la homofobia*, México, Conapred.
- Consejo Nacional para Prevención la Discriminación (2016), *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*, México, Conapred, disponible en: [http://www.conapred.org.mx/documentos\\_cedoc/Glosario\\_TDSyG\\_WEB.pdf](http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Glosario_TDSyG_WEB.pdf).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017), *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016, Principales resultados*, México, INEGI, disponible en: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/promo/endireh2016\\_presentacion\\_ejecutiva.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/promo/endireh2016_presentacion_ejecutiva.pdf).
- NÚÑEZ NORIEGA, Guillermo (2011), *¿Que es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*.
- RUSE, Michael (1989), *La homosexualidad*, Madrid, Cátedra.
- VELASCO, Víctor (2009), “El respeto a la diversidad base de la propia felicidad”, en PEÑA, Edith y HERNÁNDEZ, Liliana, *El sujeto sexuado entre estereotipos y derechos. Memorias de la III Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, Instituto Nacional Antropología e Historia.

*Diversidades: interseccionalidad, cuerpos y territorios*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 27 de diciembre de 2018 en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V., Municipio Libre 175-A, colonia Portales, delegación Benito Juárez, 03300 Ciudad de México, tel. 5601 0796. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *cream book* de 57 x 87 de 60 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 500 ejemplares (impresión *offset*)

## Lucía RAPHAEL DE LA MADRID

Licenciada en Derecho por la UNAM. Cursó la maestría "La persona en el derecho" en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS-Francia); es maestra en Estudios de lo Femenino y de Género por la Universidad de París VIII y doctora en Literatura Comparada y Estudios Femeninos y de Género por la Universidad Nueva Sorbona, París III.

Investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM; coordinadora general del Laboratorio Nacional Diversidades, UNAM-Conacyt. Forma parte activa del grupo Académicas en Acción Crítica.

## Adriana SEGOVIA URBANO

Licenciada en Sociología por la UNAM y maestra en Terapia Familiar en el Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia. En este Instituto coordina el equipo que atiende, investiga y capacita sobre violencia familiar, CAVIDA, y en el que ha trabajado desde su fundación, hace 23 años.

Es además docente y supervisora clínica. En la UNAM trabajó en el Programa Universitario de Bioética y en su antecesor, el Seminario de Investigación de Ética y Bioética. Es coordinadora de Intervención y Práctica Social en el Laboratorio Nacional Diversidades, UNAM-Conacyt.

**E**ste libro pretende contribuir a la construcción de una perspectiva de diversidades a través de la definición y problematización de conceptos centrales, para su comprensión y visibilización. La generación de esta perspectiva desde y entre distintas disciplinas, y a partir de epistemologías feministas, el género y los derechos humanos, aporta a la percepción de mundos más allá de una visión dominante, homogeneizada, hegemónica y patriarcal, y, por lo mismo, menos xenófoba, homófoba, discriminatoria, sexista y violenta. Hacia allá apunta la apuesta del Laboratorio Nacional Diversidades.

ISBN 978-607-30-1102-0



9 786073 011020 >