

Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista

Alba Pons Rabasa
Siobhan Guerrero Mc Manus
Coordinadoras



Alba Pons Rabasa

Maestra en etnografía y antropología social por la Universidad de Barcelona y doctora en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Especialista en estudios de género y metodología de investigación feminista. Feminista y aliada del movimiento trans*. Investiga lo trans* desde los estudios del cuerpo, las teorías del afecto y las epistemologías feministas. Le interesa la relación entre la etnografía, la teoría y lo político.

Siobhan Guerrero Mc Manus

Bióloga por la Facultad de Ciencias de la UNAM y maestra y doctora en filosofía de la ciencia, también por la UNAM. Actualmente es investigadora en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Asimismo, es cofundadora del Laboratorio Nacional Diversidades (UNAM, Conacyt, Conapred, Flacso, CIDE), parte del Consejo Consultivo Honorario de la Rectoría General de la UAM, integrante del comité editorial de la revista *Debate Feminista* y de la Asamblea General del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Es nivel I del Sistema Nacional de Investigadores.

AFECTO, CUERPO E IDENTIDAD
Reflexiones encarnadas en la investigación feminista

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 330

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero

Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho

Jefa del Departamento de Publicaciones

Diana Luján Verón

Edna María López García

Cuidado de la edición y formación en computadora

Carlos Martín Aguilera Ortiz

Elaboración de portada

AFECTO, CUERPO E IDENTIDAD

*Reflexiones encarnadas
en la investigación feminista*

ALBA PONS RABASA
SIOBHAN GUERRERO MC MANUS
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.



Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 28 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 978-607-30-1106-8

CONTENIDO

Introducción	1
Alba PONS RABASA	
Siobhan GUERRERO MC MANUS	

ETNOGRAFÍAS ENCARNADAS, VULNERABILIDAD Y AFECTO

Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva.	23
Alba PONS RABASA	
Percepciones situadas en la aplicación y venta de maquilla- je en la Ciudad de México	53
Andrea URRUTIA GÓMEZ	
Hacia una etnografía de la inclinación: afecto y cuerpo en la economía informal del centro de la Ciudad de Mé- xico	79
Silvia SOLER CASELLAS	
<i>El pánico y tus ojos que me sueñan</i> : etnografía afectiva de un tránsito de género	99
Siobhan GUERRERO MC MANUS	

AFECTO, IDENTIDAD Y “NUEVAS”
NARRATIVAS FEMINISTAS

La representación de lo trans* en cine documental mexicano actual (2010-2017): hacia unas nuevas gramáticas cinematográficas trans	131
Kani LAPUERTA LAORDEN	
(Des)conocerme a través del <i>Drag King</i> : una (auto)exploración afectiva	153
Jenniffer CÓRDOVA SOLIS	
Las historias... ¿pueden ayudarnos a deliberar mejor? . . .	177
Miriam PADILLA GARCÍA	

IDENTIDAD Y MATERIALIDAD
EN LA TEORÍA FEMINISTA

Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista	205
Leah MUÑOZ CONTRERAS	
Reflexiones éticas sobre la niñez: una mirada crítica a los pronunciamientos de los grupos antiderechos.	233
Dani CRUZ	
Acerca de los autores.	255

INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos impregnados de afecto. Hablamos de la justa rabia, de movimientos de indignados y del miedo y del asco como emociones políticas.¹ La primera, esa rabia justiciera, estructura la protesta y moviliza multitudes en una exigencia de justicia que no puede entenderse sin su dimensión afectiva. Lo mismo ocurre con los movimientos de indignados e, incluso, con la proliferación de nacionalismos y chovinismos xenofóbicos, misóginos, LGBTI-fóbicos y racistas que no se juegan únicamente en el plano de la argumentación, sino también en la movilización de afectos que hoy vertebran la vida política de un joven siglo XXI. Este siglo, nuestro siglo, ve lentamente el regreso del fascismo y el retroceso de cierto ideal que ahora resulta, quizá, abiertamente pernicioso, o de menos, demasiado ingenuo: hablamos aquí, desde luego, de la postulación de lo público/político como un espacio de dar y pedir razones y nada más que razones.

Hablamos también del auge del discurso de odio disfrazado de amor y de los amores líquidos en sociedades igualmente líquidas.² Parece entonces que, en una suerte de ironía, las sociedades del conocimiento son, asimismo, las sociedades del afecto. Se cruzan en dichas sociedades la reflexión y la información con la emoción misma, y todo juicio en ellas construido se enfrenta súbitamente con el percatarse de la interpenetración entre afecto y razón. La vida política se descubre de pronto atravesada ya por afectividades que igual nos unen o nos separan. La filosofía

¹ Este término pertenece a Nussbaum, véase Nussbaum, Martha C., *Political Emotions*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

² Pensamos, desde luego, en Bauman. Véase: Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

política, incluidos los feminismos, confronta ahora la posibilidad de que hayamos atendido al *logos* del sujeto, a su racionalidad, denostando la propia historia del término “emoción”, el cual remite al verbo latino *emovere*, que significa “hacer mover”. Hemos, pues, ignorado aquello que nos mueve.

De este modo hemos subestimado a los afectos, y no únicamente como fuentes del movimiento, sino como componentes necesarios de la subjetividad humana, de su vida política y de su racionalidad, que debiera ser, en cualquier caso, empática. Hemos idealizado y ficcionalizado a un sujeto humano que quiso soñarse abstracto y universal, racional y transhistórico, para descubrirse de pronto multitudinario, plural, en devenir y afectivo.

Mas estos afectos no están descarnados. No son los afectos de un racionalismo cartesiano, de una *res cogitans* sin cuerpo —o sin género o raza—, sino que remiten todo el tiempo a la carne; una carne que es materialidad compleja: parlante, histórica y política. Es la carne a la que alude Nussbaum cuando sostiene que al hambre no se le contraargumenta, exhibiendo así la rotunda facticidad de la necesidad y del dolor que emanan del cuerpo.³ Es la carne sobre la que operan las dimensiones físicas del poder. Y es la carne del deseo, del deseo encarnado y posicionado que anhela el gozo y el roce con la otredad. Es la carne del cuerpo orgásmico y orgiástico, pero también moribundo y vulnerable.

De ella emanan hechos cuya contundencia política nos remite a la *precaridad*⁴ como condición ontológica del hecho mismo de estar vivos y de poder sufrir, enfermarnos o morir; de necesitar siempre de las alteridades para el mantenimiento de la propia vida. De ella emana además la posibilidad de una vida digna cuando se realizan estándares mínimos de justicia que evitan que las personas seamos arrojadas a la *precariedad* —nótese el cambio

³ Nussbaum, Martha, *op. cit.*

⁴ Este término, así como el de precariedad, son elaborados por Judith Butler. Véase Butler, Judith, “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre de 2009, pp. 321-336.

INTRODUCCIÓN

3

de término— que nos deshumaniza y animaliza, reduciendo el cuerpo a una carne que es solamente supervivencia y ya no dignidad. En esa carne despojada de humanidad no cabe la dicha ni la alegría, y ella misma es el resultado del fracaso de una racionalidad empática. En estos hechos se ata así la materialidad orgánica de un cuerpo hecho de sangre con la materialidad fenomenológica de quien habita un mundo que nos va moldeando en nuestras subjetividades y al cual vamos erigiendo a través de cotidianidades que lo (re)producen. A esas cotidianidades las llamamos vida.

Y en función de esas trayectorias que llamamos vida es que nos entendemos de una u otra forma; es que nos presentamos ante las demás personas de una u otra manera. De ellas nacen nuestras identidades, que a una misma vez revelan lo específico de nuestra trayectoria y lo que ésta comparte con otras tantas trayectorias. Así, la identidad no es un punto o una posición, sino el devenir; el trayecto de una vida.⁵

Este término, “identidad”, es, sin embargo, complicado. En tanto categoría, intenta nombrar un sendero que se recorre en colectivo, pero que corre el riesgo de ser colapsado en una posición fija, cerrada e inconexa con otras trayectorias; el riesgo de que la identidad no revele y que oculte el trayecto, que esconda la afectividad y la materialidad, el devenir mismo, y lo colapse en una palabra aparentemente sin historia y sin cuerpo, como si la subjetividad estuviera hecha de aire. No obstante, pese a sus riesgos inherentes, y cuando ya no se le entiende como categoría o autoidentidad, sino como un conjunto de prácticas y un proceso de irse tejiendo en un diálogo en contraste con otras subjetividades, cuando esto ocurre, la identidad sirve de recordatorio de nuestra diferencia inmanente y de la necesidad de esa racionalidad empática que no sueña con una justicia asentada en la miseria, sino en el reconocimiento de esa alteridad, de esa diferen-

⁵ Quizá quien mejor ha articulado esta intuición deleuziana dentro de la antropología ha sido Tim Ingold. Véase, por ejemplo, Ingold, Tim, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Nueva York, Routledge, 2011.

cia, como un horizonte político al cual comprender e interpelar sin asimilar o acallar. Los anhelos de justicia no pueden, por tanto, imaginarla desde la mismidad, pero tampoco invocar una diferencia radicalmente inconexa; la noción de identidad como trayecto o conjunto de prácticas quizá evita ambos escenarios.

En cualquier caso, esas trayectorias, a la vez únicas y compartidas, implican que experimentamos el mundo siempre desde una trayectoria específica, desde un devenir que no se agota nunca y que termina inconclusa con la muerte. De estas trayectorias emana la comprensión de un mundo que nos rebasa y al cual edificamos al irnos entretejiendo. Entretejemos vidas, entretejemos cuerpos, entretejemos afectos y entretejemos nuestra comprensión de todo eso y del mundo mismo, y así damos pie a un proyecto común, a la vez político y epistémico de navegar el mundo, de conocerlo y de irle dando forma.

Pero esto ocurre en el cohabitar un mundo de objetos. Algunos de éstos son tecnológicos, otros más son inanimados y su existencia no obedece a nuestra presencia, y otros tantos son seres vivos que también exhiben trayectorias. El tejido del mundo se compone de todas las hebras que forman parte de lo humano y lo no humano. A eso le llamamos mundo.

Y a ese mundo es al que buscamos comprender en esta obra; ese mundo tejido de afectos, cuerpos e identidades que se encarnan en reflexiones que quieren repensarnos, repensar a la política, al cuerpo, a la materialidad y, sobre todo y ante todo, a los feminismos como apuesta política y crítica —entendiendo este término, en su acepción kantiana, como posibilidad del conocimiento—, así como también a los márgenes, los contornos, del mundo. Queremos pensarnos desde los feminismos y, en ese proceso, también transformarlos y transformarnos al hacerlos devenir, al incorporarlos en estas trayectorias entretejidas que son las vidas concretas de quienes escribimos y de quienes comparten este mundo con nosotras.

Esto lo hemos hecho al apostar por un pensar colectivo, al aspirar a que los espacios académicos permitan algo más que

INTRODUCCIÓN

5

informarse. De allí que esta obra nazca de un seminario titulado “Archivos críticos, diálogos encarnados y saberes situados: cuerpo, afecto e identidad en la investigación feminista”, mismo que se llevó a cabo a lo largo del año 2018 en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH).

Este seminario nació del esfuerzo concertado de las autoras de esta introducción y de las instituciones de las que formamos parte, del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), del ya mencionado CEIICH, y del Laboratorio Nacional Diversidades (LND), cuya sede es el Instituto de Investigaciones Jurídicas (IJ) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Con esta propuesta pretendíamos abrir un espacio de producción de pensamiento donde interrogarnos sobre la forma en que se aborda, desde la investigación feminista, la identidad, el cuerpo y el afecto. Abordamos de este modo al feminismo, tanto en su especificidad como en sus conexiones con la propia historia de la filosofía y el pensamiento occidental. Quisimos problematizar, a través de debates teóricos, epistemológicos y metodológicos, cómo se han pensado los ejes analíticos ya mencionados (el afecto, el cuerpo y la identidad), con el fin de complejizar el pensamiento que producimos en el marco de un desafío feminista histórico: la desbinarización del pensamiento occidental. Esto no únicamente en términos de género y sexualidad, sino de la relación entre razón y emoción, pensamiento y materia, naturaleza y cultura, identidad y corporalidad y, desde luego, masculino y femenino.

Nuestros objetivos originales consistieron en revisar y poner en diálogo diferentes teorías del poder asociadas a determinadas formas de pensar al sujeto, y que afectan de manera crucial la forma en que entendemos la identidad y el cuerpo en las investigaciones feministas. Quisimos, de este modo, analizar colectivamente las nociones de sujeto subyacentes a nuestras muy variadas investigaciones. Ello con el fin de interrogar las

epistemologías y metodologías que utilizamos en nuestros trabajos para señalar los límites y potencialidades de las diferentes teorías que utilizamos para definir al cuerpo, al afecto y a la identidad en la investigación feminista contemporánea.

Este desafío, sin duda, requirió de buscar recursos teóricos y epistemológicos que nos permitieran cuestionar las dicotomías constitutivas del pensamiento occidental moderno, ya citadas y que subyacen en nuestras investigaciones. Para eso apostamos por tres ejes transversales y tres ejes temáticos que guiaron el desarrollo del seminario y de la presente obra. Los ejes transversales del seminario fueron los que versan en la primera parte de su título: *archivos críticos, diálogos encarnados y saberes situados*.

Respecto a la noción de archivo, es posible encontrar vasta literatura producida desde diferentes disciplinas, sin embargo, en el presente seminario escogimos la definición que nos ofrece el antropólogo Rodrigo Parrini.⁶ Su propuesta entiende el archivo como una suerte de cajón de sastre en el cual, de la misma forma que caben los discursos y prácticas que nos objetivan como sujetos, podríamos incluir aquellos que nos distancian de las normatividades que nos constituyen. En este sentido, consideramos que apelar a *archivos críticos* implica analizar la dimensión normativa de la vida social y, al mismo tiempo, la afectiva; aquella que constantemente está desbordando, excediendo y, por tanto, torciendo los referentes normativos a través de los cuales nos conferimos de significado social y, así, de distintas posibilidades de existencia.

Con relación al segundo eje transversal, *diálogos encarnados*, podemos afirmar que, si hay una pregunta histórica y fundamental en lo que a la investigación feminista se refiere, es la que tiene que ver con la posibilidad de encarnar los saberes y el pensamiento que producimos. En este seminario deseábamos construir colectivamente rutas teóricas, epistemológicas y metodológicas a través de las cuales poder devolverle a nuestras investigaciones

⁶ Parrini Roses, Rodrigo (coord.), *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2012.

INTRODUCCIÓN

7

la carnalidad perdida. Consideramos que si esta encarnación es posible, se puede conseguir por medio de la producción de ciertos diálogos, a la vez que estos diálogos, en tanto que inter e intra relacionales, involucran, inevitablemente, al afecto en sentido amplio.

Si algo caracteriza a nuestros trabajos de investigación feminista, es el reto de la producción de *saberes situados*, lo que propusimos como tercer y último eje transversal. Estos saberes no son fruto solamente de nuestra investigación, sino que los producimos constantemente desde diferentes trincheras. En nuestros trabajos, en tanto que *archivos críticos*, condensamos una serie de discursos, prácticas y saberes que se construyen desde diferentes lugares y con diferentes personas; circulan y viajan en los *entres* que nos constituyen y van configurándose mientras resignifican los saberes hegemónicos y las prácticas sociales institucionalizadas. Lo que hemos pretendido es particularizar y reconceptualizar, a la luz de esto, los conocimientos situados propuestos desde la epistemología feminista,⁷ con el fin de desbinarizar el pensamiento y así complejizar nuestras investigaciones feministas.

Desde los años ochenta la *identidad* se ha convertido en un eje principal de reflexión en la investigación feminista. Las implicaciones de dicho giro han producido una serie de debates que abordamos en este seminario como lugares de cuestionamiento y reflexión sobre la concepción de sujeto que subyace en las investigaciones feministas, sus límites y potencialidades, y la necesidad de ir más allá de lo identitario a la hora de producir pensamiento en torno a la materialización de los sujetos. En este espacio nos interesó proponer un diálogo encarnado entre diferentes formas de abordar la identidad y la subjetivación en la investigación feminista, para complejizarla y no objetivar las experiencias que investigamos.

Ahora bien, teníamos claro que no era posible pensar en la identidad y en la subjetivación si no era a través de su correlato

⁷ Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

encarnado o su materialización; es decir, si no era a través del segundo eje temático que seleccionamos: el cuerpo. Este eje nos propusimos abordarlo desde distintas perspectivas, que abonaron una discusión sobre los procesos de reapropiación subjetiva y corporal que nos constituyen y que, por ende, constituyen nuestros mundos. Si a través de la reflexión sobre la identidad como eje de investigación descentralizamos la idea de un sujeto soberano, individual y coherente —el sujeto neoliberal—, emerge entonces la corporalidad como un espacio que no está limitado por la piel⁸ y el afecto como relacionalidad radical que moldea nuestras posibilidades de existencia subjetiva y corporal.

He aquí el tercer y último eje temático: el afecto. En resonancia con el pensamiento spinoziano, en tanto que capacidad de ser afectados y afectar y como espacio por medio del cual se va configurando el mundo y nuestras existencias, consideramos que se convierte en un lugar potencial de investigación en términos teóricos y metodológicos. A través de él podemos abordar ya no solamente la materialización de los sujetos, también la diferencia, no como jerarquización social, sino como campo horizontal de posibilidades múltiples. Es así que en este seminario interrogamos las posibilidades que abre la investigación de y desde el afecto, la forma en que se puede llevar a cabo y el correlato epistemológico y político que implica.

Dentro de estas coordenadas buscamos indagar colectivamente en nuevos derroteros de la investigación feminista contemporánea; concretamente en cuatro de sus aspectos: primero, las epistemologías feministas; segundo, el rol del sujeto situado en ellas y la importancia de las sinergias entre feminismo y etnografía; tercero, el llamado giro afectivo, y cuarto y último, los nuevos materialismos feministas.

Sobre lo anterior cabría decir que una de las tesis más importantes de la epistemología feminista es la afirmación de que la objetividad como virtud epistémica demanda una profunda críti-

⁸ *Idem.*

INTRODUCCIÓN

9

ca. Ello ya que históricamente se le ha comprendido como la búsqueda de un conocimiento que representa de manera fidedigna al mundo tras haber eliminado todo sesgo proveniente del sujeto que observa. Esta eliminación ha sido entendida como la búsqueda de un conocimiento universal, descarnado y transhistórico, que equivaldría a mirar desde la perspectiva de Dios o de nadie.

La epistemología feminista ha señalado que este sesgo, esta ideología de la no ideología, ha dado lugar a la hipóstasis de la mirada blanca, masculina, eurocentrada, colonial y moderna, como si ésta fuera equivalente a la mirada de Dios o de nadie, lo que ha generado violencias epistémicas y no epistémicas que borran la historicidad y contingencia de esta perspectiva mientras deslegitiman todo otro saber.

Ante ello la epistemología feminista ha abogado por redefinir, mas no eliminar, la categoría misma de objetividad. Vale la pena ahondar en este punto, pues se ha reconocido la importancia emancipadora de los saberes científicos y de la búsqueda de conocimientos bien fundamentados, así como de normas justificadas que permitan distinguir entre lo justo y lo injusto; lo cual, sin embargo, sólo será posible tras una profunda reforma en el concepto. Por eso es que la epistemología feminista, más que abrazar un relativismo desaforado, ha buscado construir perspectivismos que sitúen a quien conoce y que revelen desde dónde se observa, pero también desde dónde se habita e interviene dicho mundo.

Ha habido así una crítica al representacionalismo descorporeizante,⁹ y se ha apostado por la construcción de saberes que recalcan la trayectoria de quien conoce y cómo en esa trayectoria se da, precisamente, un proceso de entretejerse con otras personas y con el mundo mismo. Ese proceso, paradójicamente, implica que el conocimiento es posible, pero ya no como representación universalizante, sino como parte de una *praxis* de cohabitar el mundo.

⁹ Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.

En función de esto debiera quedar clara la importancia de la etnografía como herramienta para generar saberes situados. No es nuevo el planteamiento crítico respecto a cuestiones tales como la autoridad etnográfica, el representacionalismo antropológico y la complicidad de la producción de conocimiento antropológico con el colonialismo y el imperialismo; de hecho, a partir de las crisis disciplinares que este cuestionamiento provocó en los ochenta, emergen nuevas formas de hacer etnografía que desafían los presupuestos fundamentales de la disciplina. Reacciones que si bien no han llegado a ser las más validadas dentro del campo, sí son un caldo de cultivo de antropologías como la feminista, la experimental o la nativa, todas ellas atravesadas por la problematización de la objetividad científica y, en concreto, desde la feminista, por el interrogante en torno a la producción de conocimiento situado. Aunque desde sus orígenes el dispositivo etnográfico fue planteado desde esta supuesta objetividad científica, en el marco de una ciencia que, asimilándose a las ciencias naturales, podía acceder a la verdad del otro y de su mundo, eso no la invalida como forma de aproximación crítica a nuestros mundos, sino todo lo contrario. Su origen, sus crisis y las propuestas emergentes en que se transforman se han configurado como condiciones de posibilidad para trabajos de investigación que se esfuerzan por construir *objetividades encarnadas*,¹⁰ y retoman el desafío feminista de producir figuraciones que produzcan, o más bien detonen, otros modos de existencia posibles que problematicen de forma radical la idea de sujeto y del mundo que esta metafísica occidental implica, y ya no solamente meras representaciones del mundo.

A través de ciertos juegos metodológicos y herramientas que surgen en ese ámbito disciplinar es como hemos buscado aterrizar este llamado giro afectivo. Dicho giro consiste en la percatación de que vivimos tiempos, como decíamos al inicio, donde el rol de los afectos es fundamental para comprender tanto la

¹⁰ Haraway, Donna J., *op. cit.*

INTRODUCCIÓN

11

vida política de las sociedades contemporáneas como los procesos mismos de subjetivación y consolidación identitaria. Así, el giro afectivo en los feminismos es parte del giro afectivo en las ciencias sociales y las humanidades.

Feministas como Eve Sedgwick¹¹ han señalado que no podemos comprender la constitución de sujetos —por ejemplo, el sujeto *queer*— sin el rol que juegan los afectos, sean la vergüenza o el orgullo. En ambos casos, una u otra emoción juega un papel fundamental en la producción de un sujeto vergonzante que se vive como abyecto, por un lado, o, por otro, en un sujeto que se reivindica a sí mismo y que desafía a la heterosexualidad como norma compulsiva. En este sentido, este ejemplo ilustra cabalmente por qué el giro afectivo en los feminismos, como ha señalado Nussbaum,¹² hace un llamado de atención para reconocer la dimensión política de las emociones.

Ello implica reconocer el descentramiento de la intimidad intrapsíquica como el único dominio en el cual las emociones juegan un papel. Como ha sostenido Sara Ahmed,¹³ las emociones existen más allá de la interioridad psíquica y tampoco se reducen a una suerte de efectos ideológicos inducidos sobre las masas por medio de discursos emotivos. Las emociones existen en ese espacio fenomenológico del cohabitar con otras personas, personas que nos aparecen siempre revestidas de cargas emocionales que son parte de la micropolítica de lo cotidiano.

Y es aquí donde la vertiente spinoziana y deleuziana del giro afectivo confluye con la política cultural de las emociones de Ahmed, más allá de la crítica que esta teórica produce al respecto. Si bien en el marco de este giro se da un debate fundamental en torno a la diferencia entre las emociones y el afecto, esta autora no verá la utilidad de distinguir las de forma tajante, pues en

¹¹ Sedgwick, Eve K., *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.

¹² Nussbaum, Martha, *op. cit.*

¹³ Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.

el cohabitar, en el *entre* cuerpos y en los eventos micropolíticos, no siempre podemos leer el afecto desde su dimensión culturalmente construida; o sea, desde su dimensión emocional. Aquí consideramos que entenderlo desde la máxima spinoziana, como la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado, abre la posibilidad de realizar análisis que complejizan la reflexión en torno a los procesos de materialización de los sujetos, descentrando la idea de sujeto individual y atendiendo a los procesos y devenires transindividuales.¹⁴

Finalmente, hemos aludido también a los nuevos materialismos feministas. Ello ha sido importante porque gran parte del feminismo de finales del siglo XX quedó atrapado en la arquitectura que nos legaron las guerras de las ciencias; es decir, aquellos conflictos entre las ciencias naturales y las ciencias sociales y humanas en torno a la naturaleza humana. Esa arquitectura es poco provechosa, puesto que dio lugar a un pensamiento dicotómico en el cual el dominio de las ciencias naturales es una supuesta naturaleza transhistórica e inmutable, mientras que el dominio de las ciencias sociales y humanas es ese espacio propio de lo cultural que sí exhibe historicidad y cambio.

Esta forma de pensar, atrincherada de igual manera en la dicotomía sexo/género, ha venido a exhibirse hoy en día como poco fructífera, ya que, por un lado, postula la inexistencia de conexiones causales importantes entre ambos dominios, y por otro, reifica ambos dominios, despojando al primero de su historicidad y devenir y al segundo tanto de su materialidad como de su propia eficacia causal a la hora de interactuar con los objetos presuntamente naturales.

Estos nuevos materialismos abogan así por un retorno a la materia, sin que implique un retorno al determinismo o al reduccionismo. Por el contrario, lo que se persigue es mostrar en qué sentido estaríamos hablando todo el tiempo de *naturalezasculturas*,

¹⁴ Balibar, Etienne, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Argentina, Editorial Brujas, 2009.

como ha afirmado Donna Haraway,¹⁵ que en su intra-acción van produciendo a ese sujeto que es, a una misma vez, materia y pensamiento.

Hay que hacer notar, por último, que este nuevo materialismo se conecta también con el giro afectivo, pues apuesta por el reconocimiento de la materialidad de los afectos, del modo en que éstos se van encarnando y van dando lugar a cuerpos donde las identidades son mucho más que palabras.

Habiendo dicho esto, podemos ahora describir cómo cada persona ha contribuido a la presente obra mientras ha buscado traducir a su propia práctica de investigación tanto los ejes transversales como los ejes temáticos que fungieron como herramientas para conectar los diversos tópicos ya mencionados.

ETNOGRAFÍAS ENCARNADAS, VULNERABILIDAD Y AFECTO

En la primera sección del libro nos encontramos con cuatro ensayos que desde la etnografía y la autoetnografía intentan explorar y ofrecer herramientas metodológicas para el análisis de la dimensión afectiva de la investigación y de la vida. Es en esa dimensión donde emerge el carácter constitutivo de la vulnerabilidad o la interdependencia, y es en esos textos donde sus autoras la manosean de forma atrevida con el fin de aportar nuevos elementos teóricos, metodológicos y epistemológicos para su análisis.

Alba Pons Rabasa nos muestra cómo la complementariedad de dos marcos analíticos distintos —la teoría de la interseccionalidad y la de los ensamblajes— nos permite abordar la dimensión normativa de los procesos de materialización subjetiva y corporal en articulación con la dimensión afectiva que constantemente pone en tensión y desborda esta dimensión normativa. A partir de una escena etnográfica que relata y analiza detalladamente

¹⁵ Haraway, Donna J., *op. cit.*

desde lo interseccional y lo afectivo, la autora problematiza las técnicas clásicas de la investigación antropológica de cara a asumir el desafío epistemológico de desbinarizar el pensamiento que subyace a la investigación y a la vida. En este sentido propone la vulnerabilidad analítica como una posición desde la cual desplegar diferentes juegos metodológicos que implican el cuerpo, la subjetividad y la afectividad de la investigadora y sus colaboradoras, confiriéndole al afecto un estatus epistemológico. Con este desplazamiento, Pons intenta aportar elementos para responder la interrogante en torno a aquello que caracteriza una etnografía afectiva y lo que ésta le puede aportar a la antropología y su posible correlato político.

Andrea Urrutia Gómez, por su lado, nos ofrece un relato etnográfico denso de su investigación con personas que trabajan en la industria cosmética. A través de un análisis de sus percepciones en torno al cuerpo y la belleza, que plantea como dispositivo de disciplinamiento corporal, Gómez teoriza sobre las interacciones sociales y corporales que se dan en el campo, y cómo éstas alumbran un análisis que, más allá de las cuestiones de género, aterriza en las que tienen que ver con la clase social y la racialización. Lo interesante de su propuesta es la articulación rigurosa que la antropóloga realiza entre los datos obtenidos mediante entrevistas y observación participante y los datos que obtiene de su participación directa en los eventos que la industria organiza. De hecho, aquí es donde ella localiza el lugar desde el cual produce conocimiento, un conocimiento atravesado por su condición neurodivergente, su etnicidad y su estatus social. Si bien, al estar en el centro del análisis, podría dar la percepción de que su síndrome de Asperger pudiera afectar de forma radical el conocimiento producido, veremos cómo finalmente su diferencia de clase social y de etnicidad, con relación a los marcos normativos del contexto en cuestión, arroja más luz al análisis situado que la autora nos ofrece.

Y de clase social y racialización también nos habla Silvia So-ler Casellas en el análisis teórico que realiza en su etnografía con

INTRODUCCIÓN

15

trabajadores informales de una colonia precarizada de la Ciudad de México. De la mano de Judith Butler, Adriana Cavarero y Esopo, un *viene-viene* con el que la autora trabaja, reconceptualiza de forma brillante el concepto de vulnerabilidad reflexionando en torno a su carácter constitutivo, pero también sobre su materialización en las vidas precarizadas. Para ello retoma la reflexión sobre la geometría de la inclinación, a través de la cual Cavarero cuestiona la idea de sujeto occidental moderno y de esta forma le adjudica al afecto un estatus privilegiado para comprender las formas diferenciales de materialización de la vulnerabilidad y, al mismo tiempo, las formas posibles de relación desde la diferencia en el contexto etnográfico. ¿Será posible pensar entonces en una etnografía de la inclinación donde la vulnerabilidad se desplace desde lo ontológico a lo epistemológico? ¿O la diferencia en las condiciones que adquiere la vulnerabilidad ontológica, a partir de su materialización enmarcada en la precarización de las vidas de ciertos sujetos, convertirá la relación etnográfica en una heterotopía?

Siobhan Guerrero Mc Manus se atreve a diluir la frontera entre sujeto investigador y objeto investigado a partir de un relato autoetnográfico sobre su transición de género. En ese relato podemos ver cómo la relacionalidad con los otros se configura como fundamental en una trayectoria subjetiva, corporal, afectiva y dancística, y le permite hacer una profunda reflexión filosófica que no dejará inmune al lector. Esta reflexión cuestiona de forma elegante y radical las ideas que subyacen no solamente al discurso de los grupos antiderechos, sino también al de ciertos sectores reaccionarios de un feminismo radical trans excluyente que esencializa y le pone un candado a la identidad de mujer y al feminismo. Si algo resalta de su propuesta, es la cuestión de la afectividad, porque es la base para un diálogo con Leah a través del cual se materializan desde la diferencia, pero también porque sus letras están escritas desde la intensidad afectiva que recorre su cuerpo en un contexto preocupante de emergencia de los discursos transfóbicos. Además de esto, su capítulo es una aportación

innovadora, rigurosa y original a la autoetnografía y una teorización brillante sobre los “contornos afectivos de la diferencia sexual” que tiene el objetivo de “hacer coherente la posibilidad del tránsito con la noción misma de diferencia sexual” y “evitar que el tránsito implique su invalidación y ... que dicha diferencia implique la claudicación de toda posibilidad de tránsito”.

AFECTO, IDENTIDAD Y “NUEVAS” NARRATIVAS FEMINISTAS

Para la segunda sección escogimos aquellos textos cuyo eje central versaba sobre identidad y afecto, y que, al mismo tiempo que proponían otras formas de narrativas posibles, le conferían a las mismas un estatus analítico y político fundamental.

El texto de Kani Lapuerta Laorden nos muestra de forma sencilla y audaz un análisis crítico sobre la forma de representación de lo trans¹⁶ que diferentes filmes documentales mexicanos producen, así como las implicaciones que ello tiene en el imaginario colectivo hegemónico sobre la identidad trans* en lo particular, y sobre la identidad de género en lo general. El autor, partiendo desde su propia experiencia como persona transmasculina, plantea la necesidad de construir otras gramáticas cinematográficas trans* que dialoguen, por un lado, con la crítica que el giro afectivo ha planteado en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, y por el otro, con la cinematografía feminista. Para Lapuerta es necesaria la construcción de otras gramáticas cinematográficas trans* y, por lo tanto, de otras narrativas del “afuera de”, desde una lectura reparadora que “fomente la esperanza y la sorpresa, permitiendo una apertura a la vulnerabilidad” con el fin de romper los modelos de representación que objetivan las

¹⁶ El término trans* (con asterisco) es utilizado en un par de trabajos de esta obra. Se explicará más a detalle en su momento, pero es empleado como un concepto que incluye distintas expresiones e identidades de género; el asterisco representa la heterogeneidad.

experiencias trans* desde el discurso biomédico y la forma en que ha permeado en lo social. Se trataría de encontrar las “grietas para hacer posible la disidencia” en términos políticos y representacionales.

Disidencia que vemos reflejada en la autoexploración afectiva que nos propone de forma atrevida Jenn Córdova Solís, quien relata en primera persona su experiencia en un taller *Drag King* en el que, además de asistir, estuvo entrevistando a varias de sus participantes. A través de esta exploración y el diálogo con las experiencias de cuatro compañeras más, Córdova nos ofrece un análisis de las implicaciones afectivas, corporales e identitarias que este ejercicio performático y performativo conlleva, al mismo tiempo que intenta responder al interrogante que la movilizó a la realización de esta actividad: ¿son realmente los talleres *Drag King* espacios de deconstrucción identitaria y corporal? ¿Son espacios donde se fomente la concienciación feminista respecto a los procesos de construcción de la identidad de género?

Tanto Kani Lapuerta como Jenn Córdova ponen de manifiesto en sus dos propuestas la importancia y el papel fundamental que tiene la construcción de narrativas y de relatos en los procesos identitarios, corporales y afectivos que se dan en lo social. Sin embargo, será Miriam Padilla García quien mirará de frente a las historias y se preguntará si realmente posibilitan tomar decisiones importantes de formas más éticas cuando hay personas implicadas que están impedidas de ciertos recursos para explicitar su deseo al respecto. Este texto nos habla concretamente de los casos de personas intersex que al momento del nacimiento o en edad muy temprana muestran lo que se nombra desde la medicina como “genitalidad atípica”. Si bien en estos casos se actúa con base en una serie de principios normativos, Padilla plantea la necesidad de articular estos principios con las historias de las experiencias de las personas protagonistas que ya han pasado por genitoplastías —solución que se propone desde la medicina para “hacer típica la atipicidad”—, a partir de un diálogo teórico vi-

vaz y exquisitamente trenzado que nos obliga a reflexionar sobre ello desde diferentes perspectivas.

IDENTIDAD Y MATERIALIDAD EN LA TEORÍA FEMINISTA

La tercera y última sección de la obra la conforman los ensayos de Leah Muñoz Contreras y Dani Cruz, ambos enfocados a aportar elementos para un análisis innovador de la identidad de género en general y de la identidad trans en particular. Más concretamente, Leah Muñoz construye un diálogo teórico con la nueva biología y el nuevo materialismo feminista para responder a ciertas preguntas respecto a la relación entre identidad de género y materialidad corporal: “¿Cómo es posible hacer un recuento de la identidad de género en donde se recupere una materialidad del cuerpo?, ¿de qué manera el género se corporeiza y la identidad se hace carne?”. Para Muñoz las aportaciones del nuevo materialismo feminista y la nueva biología que cuestionan de forma radical las dicotomías sexo/género y naturaleza/cultura son una posible ruta para responder a estas preguntas y así materializar lo trans*.

Dani Cruz, por su parte, se centra en reflexionar sobre la niñez como un paso previo a pensar en esas infancias que por sus formas, deseos, trayectorias y prácticas no encajan en los géneros hegemónicos. Infancias con las que Dani ha compartido aula y consultorio y que hoy protagonizan su investigación. En un primer momento, Cruz problematiza las infancias con el fin de posicionar la importancia de las mediaciones en sus trayectorias, para después cuestionar la retórica de los grupos antiderechos sobre este tema y concluir haciendo una reflexión sobre las injusticias epistémicas que se cometen cuando se aborda a este grupo poblacional. El elegante entretejido de cuestionamientos nos conducen a cavilar sobre la posibilidad de la justicia epistémica para la niñez y su correlato político: la construcción de derechos de aquellas

INTRODUCCIÓN

19

infancias que, como dijera Leah Muñoz, “disentimos del orden sexogenérico”.

Finalmente, sólo nos resta agradecer a todas las personas que participaron tanto en este seminario como en la elaboración del libro en sí, el apoyo del Laboratorio Nacional Diversidades, proyecto Conacyt 295854, y, por último, la doctora Pons agradece al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, que le ha permitido realizar una estancia en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género, asesorada por la doctora Ana Buquet Corleto.

Alba PONS RABASA
Siobhan GUERRERO MC MANUS

ETNOGRAFÍAS ENCARNADAS, VULNERABILIDAD Y AFECTO

VULNERABILIDAD ANALÍTICA, INTERSECCIONALIDAD Y ENSAMBLAJES: HACIA UNA ETNOGRAFÍA AFECTIVA

Alba PONS RABASA

SUMARIO: I. *Trans*formaciones sociales y micropolíticas corporales: una etnografía feminista*. II. *Apuntes epistemológicos y metodológicos de una etnografía feminista sobre lo trans**. III. *El grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa de la Ciudad de México*. IV. *Escena etnográfica: de los adentros y nosotros ideales a las situacionalidades afectivas*. V. *Hacia una etnografía afectiva de los procesos de materialización subjetiva y corporal*. VI. *Bibliografía*.

En este ensayo pretendo reflexionar en torno a ciertas cuestiones epistemológicas, metodológicas y teóricas que surgen al colocar al afecto como eje principal de análisis en la investigación feminista. Para ello recuperaré una escena etnográfica del trabajo de campo realizado en el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa, primera institución que en el 2009 empezó a ofrecer atención a la salud transicional por medio del Seguro Popular en la Ciudad de México. Si bien vuelco de nuevo la mirada a una escena que forma parte de mi anterior etnografía,¹ es necesario resaltar que mis interrogantes y el marco teórico que utilicé forman parte del actual trabajo de investigación: “Tránsitos críticos, trans-

¹ Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corpusubjetivación en la Ciudad de México*, tesis doctoral, México, UAM Iztapalapa, 2016.

formaciones epistemológicas y traducciones políticas: cuerpo, afecto e identidad en la investigación feminista sobre lo trans²”, que tiene por objetivo general proponer nuevas metodologías y rutas de análisis del cuerpo, la identidad y el afecto en la investigación feminista y *queer*.

En esta ocasión abordaré la escena etnográfica escogida a través de dos lentes analíticos: la teoría de la interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw y la teoría de los ensamblajes de Deleuze y Guattari releída por Jasbir Puar. Mi propósito es mostrar, por un lado, ciertos límites y potencialidades analíticas del afecto, y por el otro, su capacidad cuestionadora en términos teóricos, metodológicos y epistemológicos. A partir de esto, reflexionaré sobre la necesidad de proponer nuevas formas y técnicas de investigación que nos permitan rozar la dimensión afectiva de la vida social y desbinarizar y encarnar el pensamiento que producimos.

Así se abrirán ciertos interrogantes relevantes para el campo de la investigación feminista: ¿qué es lo que caracteriza una etnografía afectiva? ¿Qué metodología y mediante qué técnicas podemos explorar el afecto en la etnografía? ¿Qué aporta a la disciplina antropológica poner el afecto en un lugar central en nuestras investigaciones feministas?

I. TRANS*FORMACIONES SOCIALES Y MICROPOLÍTICAS CORPORALES: UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA

Mi investigación es básicamente un archivo etnográfico en los términos que lo define Rodrigo Parrini.² Archivo en tanto que intenta mostrar la dimensión normativa que configura lo trans* en la Ciudad de México a través del análisis de su proceso histórico de normalización y, al mismo tiempo, analizar la dimensión afectiva en la que constantemente se está tensando y, por tanto, transformando dicha dimensión normativa. Es, sobre todo, en la dimensión afectiva

² Parrini, Rodrigo, *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, México, UNAM, 2012.

tiva donde lo etnográfico es una herramienta indispensable para construir el esquema analítico de la *corposubjetivación*, el cual posibilita un análisis situacional de los procesos de configuración identitaria y de materialización subjetiva y corporal teniendo en cuenta tanto sus momentos de estabilización y cristalización normativa como los instantes de movimiento y exceso, de desterritorialización. La combinación entre unos y otros produce los procesos de singularización que nos van constituyendo como “sujetos” al ocupar determinadas posiciones sociales.

En el grupo de apoyo trans* de la Clínica Especializada Condesa participé durante dos años y medio, y fue el contexto en el cual analicé las prácticas corporales, los diferentes modos de referencia de lo trans*, las torsiones de la feminidad, la masculinidad y la heterosexualidad, y los procesos de *corposubjetivación*, definiéndolos como “procesos mediante los cuales los sujetos nos encarnamos como tal y en los que las representaciones sociales en torno al género, la racialidad, la sexualidad y la clase social participan performativamente de forma compleja, particular y constante”.³

Entendiendo este grupo como un espacio de vida construido a partir de los *saberes locales*⁴ que en él se producen, analicé cómo se articulan diferentes niveles y elementos⁵ en esos procesos de *corposubjetivación*, donde emergieron la interdependencia,

³ Pons Rabasa, Alba, “De la representación a la corposubjetivación: la configuración de lo transgénero en la Ciudad de México”, en Amuchástegui, Ana (ed.), *Mujeres y VIH en México: perspectivas multidisciplinares en la atención a la salud*, México, UAM Xochimilco, 2018.

⁴ A partir del concepto “saberes sometidos”, de Michel Foucault (2000), y de las “epistemes locales”, del antropólogo chileno Rodrigo Parrini (2018), defino los *saberes locales* como producciones discursivas construidas colectivamente con el fin de inteligibilizar los modos de existencia corporal y subjetiva y hacerlos vivibles mediante su legitimación. Estos saberes se reapropian de forma estratégica y situada de los saberes hegemónicos, torciéndolos y modificando sus normas y significados. Véase Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales...*, cit.

⁵ Para profundizar en el esquema analítico y los elementos que lo conforman, consultar *idem*.

la diferencia y el afecto como elementos clave, abriéndose así la pregunta en torno a aquello que impulsa su singularización.⁶ Interrogante que formulé en articulación con la transformación de los marcos de reconocibilidad del contexto que nombré como *normalización* y con la experiencia de las personas protagonistas de este trabajo. Con ellas construimos *collages corpo/bio/gráficos* que mostraron la singularidad de sus procesos vitales, pero, a la vez, detonaron reflexiones etnográficas sobre el efecto de las geometrías del poder, los ejes de diferenciación social en éstos y sobre el papel del afecto en los procesos de *corposubjetivación*. Ahí el afecto emergió como posibilidad analítica y política clave.

II. APUNTES EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS DE UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA SOBRE LO TRANS*

Ubico mi investigación dentro del marco de la etnografía feminista por varias cuestiones, entre ellas, por el reto epistemológico que enfrenta: la desbinarización del pensamiento occidental moderno que subyace a nuestras realidades y trabajos de investigación. Necesidad planteada por teóricas feministas como Donna Haraway⁷ y Rosi Braidotti,⁸ entre otras. Esto implica la localización de la investigadora y una manera de analizar y escribir que escape de la objetivación, homogeneización y estabilización de las experiencias vividas en el trabajo de campo y encarne el saber que se produce. Para acercarme a la consecución de este desafío he tenido que problematizar las técnicas clásicas de la investigación antropológica a partir de una reflexión crítica que tenga en cuenta las dicotomías que las subyacen; la principal, la de sujeto investigador/objeto investigado.

⁶ *Idem*.

⁷ Haraway, Donna, “Testigo_Modesto@Segundo_Milenio”, *The Haraway Reader*, Nueva York, 2004.

⁸ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.

Por ello no he realizado entrevistas en *stricto sensu*, sino *encuentros afectivos*.⁹ En la entrevista, la distinción binaria y jerarquizada sujeto investigador/objeto investigado se materializa en una suerte de expropiación del relato buscado, donde pareciera que quien pregunta no tiene una historia a través de la cual lo hace y a través de la cual interpreta las respuestas. Se muestra al sujeto investigador ocupando una posición neutral —de *testigo modesto*—¹⁰ que, como bien se ha cuestionado históricamente desde la investigación feminista, es imposible. Siempre se trata de una posición de poder que debemos asumir y elaborar, poniéndola en relación con nuestra experiencia como investigadoras. Al mismo tiempo, en mi trabajo asumo, por un lado, que el campo se construye gracias a la interacción que propongo, es decir, al trabajo de campo mismo y a la aplicación de ciertas técnicas de investigación; por el otro, que el relato que construyo a partir de los *encuentros afectivos* produce una historia, por tanto, posee un carácter performativo que tiene que ver con la necesidad de darnos coherencia dentro de marcos normativos y de reconocibilidad específicos.

Sustituir la entrevista por *encuentros afectivos*, o sea, por la construcción de relaciones de afecto e intimidad a través de dichos encuentros, nos permite ir analizando los diferentes marcos normativos y de inteligibilidad que ponemos en juego tanto la investigadora como la persona con la que trabajamos. Desde ahí se construye una suerte de sentido común compartido que contiene el relato. El análisis de este marco y del relato mismo nos permite articular la experiencia de la persona con la que trabajamos, la propia desde la cual vivimos el trabajo de campo, con el contexto social, histórico, político y cultural. Aquí deberemos asumir que aunque haya una relación entre los imaginarios sociales, en las categorías normativas que los componen y las experiencias particulares siempre se da una tensión entre la representación que

⁹ Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales...*, *cit.*

¹⁰ Haraway, Donna, *op. cit.*

éstos suponen y la experiencia, los procesos de materialización subjetiva, corporal y afectiva con los que se articula.

Esta tensión va a atravesar por completo la investigación porque así como las experiencias exceden los marcos normativos que las definen en el campo de lo social, también se van excediendo las categorías que solemos utilizar en la investigación para analizar estas cuestiones. Aquí radica la necesidad que debemos enfrentar de crear nuevas formas de aprehensión, análisis y traducción política, partiendo de la inevitable parcialidad de esta aprehensión, que no constituye un límite investigativo, sino un punto de partida que forma parte de un posicionamiento feminista desde el que entendemos la objetividad y la producción de conocimiento a partir de la localización y lo encarnado.

Sustituir la observación participante clásica de la antropología por la participación observante fue otra estrategia que cuestionaba la preeminencia de la vista y el oído en la primera, así como la supuesta modestia del testigo antropólogo en cuestión. En la participación observante subyace una idea de sujeto encarnado y situacional heredera de filosofía merleauPontiana¹¹ que era más acorde con la epistemología feminista que enmarcaba los desafíos epistemológicos de mi trabajo. Utilizar la experiencia y el cuerpo de la investigadora como herramienta de análisis no es una novedad en la antropología; se trata de una constante propuesta desde la etnografía feminista de los años sesenta, como nos recuerda Verena Stolcke,¹² sin embargo, repensar incluso la misma participación observante, poniendo el afecto en el lugar del lente a través del cual se analiza la realidad material y social investigada, implica construir nuevas propuestas. Es entonces

¹¹ Aschieri, Patricia y Puglisi, Rodolfo, “Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo: una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las filosofías orientales”, citado en Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales...*, cit., p.128.

¹² Stolcke, Verena, “De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué antropología?”, citado en Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales...*, cit.

donde la percepción observante que se propone desde la antropología sensorial¹³ puede ser usada para analizar los procesos de materialización de los sujetos desde la etnografía feminista, pues utilizar el cuerpo y la sensorialidad como herramienta para el análisis implica no solamente participar, sino también percibir ciertos fenómenos difícilmente textualizables. ¿Es el afecto aprehensible desde esta propuesta? Voy a dejar en suspenso esta cuestión para retomarla en la conclusiones.

III. EL GRUPO DE APOYO TRANS* DE LA CLÍNICA ESPECIALIZADA CONDESA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

El grupo de apoyo trans* se reunía quincenalmente en el auditorio de la clínica. Durante el primer año de la investigación llegaron entre 10 y 30 personas a las sesiones, número que fue disminuyendo cuando la terapeuta Xantall Nuihla tuvo que ausentarse por cuestiones de salud y problemas económicos y familiares. Fue ahí que se configuró como una suerte de grupo de ayuda mutua. Las edades de las personas asistentes oscilaban entre los 18 y los 60 años, y era complicado describir el grupo a partir de sus identidades de género, pues en ocasiones no estaban del todo definidas o iban cambiando a medida que pasaba el tiempo bajo una lógica que no era lineal. Esto lo provocaba uno de los objetivos del espacio, que era dar información sobre lo trans*. De hecho, había gente que venía solamente porque algo de lo trans* resonaba en su experiencia, pero no llegaban a “transitar” como lo entendemos en términos biomédicos. Se trataba de un espacio abierto, de fácil acceso, para “reconocerse y crear redes... para crear lazos de solidaridad y sororidad... combatir lo cabrona que está la soledad en la comunidad trans*, el aislamiento, la vergüenza, la pinche competitividad”. Así lo definía Xantall sesión tras sesión, para darles la bienvenida a las nuevas caras que iban y venían, lo que evidenciaba cierta historia de la misma terapeuta, quien, además,

¹³ Pink, Sarah, *Doing Sensory Ethnography*, 2a. ed., Londres, SAGE, 2015.

se definía como “bisexual, terapeuta sexual, del deseo y del cuerpo, y sexóloga”.

El espacio grupal estaba inserto en la clínica, pero nunca estuvo regulado del todo por ella. Si bien Xantall se reunía quincenalmente con el equipo médico, era obvia la diferencia entre su discurso y los discursos biomédicos que manejaba la clínica sobre lo trans*.¹⁴ Lo que también evidenciaba que se trataba de un proyecto propuesto por ella, activista aliada de la comunidad trans* por más de 20 años, y dos activistas trans* más. En este sentido, el grupo se convertía en un espacio propicio para la construcción de discursos críticos con la normatividad sexo-genérica en general, y con la medicalización y la patologización de las identidades trans* en particular.

Como en todo grupo, había una serie de prácticas, discursos y experiencias que configuraban un *adentro* y un *nosotros* específicos, normalmente definidos a partir de su oposición con los discursos de género imperantes en el *afuera*: la sociedad. Sin embargo, ese *adentro*¹⁵ también estaba plagado de tensiones y contradicciones: sin duda era un espacio de crítica y cuestionamiento de los ideales regulatorios, de las expectativas sociales, pero para nada estaba exento de los efectos de estos ideales y de sus normas. Más bien, se constituía como un espacio de producción de un discurso crítico que se volvía referencia para conferir de inteligibilidad a los procesos corporales y subjetivos de las personas que participábamos en él. No obstante, este discurso crítico, en la construcción de estos *saberes locales*, se articulaba, en ocasiones y en función del objetivo del momento, con el discurso biomédico sobre lo trans* o con otros como el discurso moral sobre la familia o el discurso hegemónico sobre el amor.

Así, este ideal en el relato del *adentro* y el *afuera* del grupo, en la experiencia, se constituía como un espacio de condensación

¹⁴ Pons Rabasa, Alba, “De la representación a la corposubjetivación...”, *cit.*

¹⁵ Al igual que el *afuera* ideal, que remite a la concepción de lo social como todo homogéneo a pesar de su heterogeneidad, su pluralidad y su carácter antagonico.

de distintos discursos, en muchas ocasiones en disputa; discursos atravesados por las vivencias cotidianas, los conocimientos, las reflexiones que las diferentes asistentes al grupo traían consigo de ese *afuera*.

IV. ESCENA ETNOGRÁFICA: DE LOS *ADENTROS* Y *NOSOTROS* IDEALES A LAS SITUACIONALIDADES AFECTIVAS

En una de las sesiones se desató una discusión que tomaré como escena etnográfica para ilustrar la utilidad de articular los dos marcos interpretativos que he propuesto para analizar tanto la dimensión normativa de la vida social que nos configura como “sujetos” como la dimensión afectiva que constantemente cuestiona la estabilidad, coherencia y mismidad de estas “subjetividades sujetadas”. Realizaré primero un análisis interseccional de la escena y, *a posteriori*, uno situacional y afectivo. En estos dos análisis podremos observar, por un lado, la necesidad de un análisis categorial, o incluso identitario, pero también sus limitaciones; y por el otro, la potencialidad del afecto como lente analítico, pero también como metodología.

En medio de un acalorado debate iniciado por Ada en torno a su manera de entender la diferencia entre la identidad y la preferencia sexual, Valeria habló de los reggeatoneros, dejando desconcertados a compañeros y compañeras, algunos de los cuales no pudieron evitar evidenciar sus prejuicios al respecto: que si “son drogadictos”, que si “son rateros”. Mientras tanto, ella los defendía argumentando que si no querían ser juzgadas, por qué juzgaban a otros grupos por su forma de vestir y de vivir. En medio de la discusión, Sandra comentó que el respeto tenía sus límites, poniendo el ejemplo de las mujeres trans* a las que les gusta mucho el sexo y argumentando cómo dificultaban la aceptación de la comunidad y las perjudicaban a todas. Valeria intentó disimular su desaprobación, pero su gesto facial era obvio. En ese momento intervine en la conversación diciendo

que seguramente en el grupo había más personas a las que nos gustaba el sexo, y Valeria afirmó: “Da coraje que la gente no entiende”, a lo que Marco, para calmar las tensiones, explicó por primera vez en el grupo que a su hermano le faltaba un brazo y que eso le había provocado muchos problemas de aceptación social, pero que, sin embargo, se había podido desenvolver, que se había acostumbrado, que el problema era la sociedad que no lo aceptaba. Ante ese relato se diluyó la tensión y todos escuchamos atentamente la historia.¹⁶

Esta viñeta nos muestra que, más que una frontera delimitada entre el *adentro* y el *afuera* del grupo, hay una continuidad inherente a las experiencias de vida de las mismas personas que lo conforman, que se materializa en este tipo de discursos que, si bien son críticos con cierto tipo de normatividad, reproducen ciertos prejuicios sociales, lo que para nada le resta capacidad crítica al espacio.¹⁷

1. *Un análisis interseccional de la escena etnográfica*

No son pocas las teóricas feministas que han pensado sobre la articulación entre diferentes ejes de opresión y privilegio, de diferenciación social, que nos atraviesan como sujetos porque, de alguna forma, nos regulan al sujetarnos y, al mismo tiempo, configuran nuestras posibilidades de existencia. Para realizar esta reflexión, Teresa de Lauretis retoma las críticas que entre los setenta y ochenta lanzaron las feministas negras y lesbianas en torno al sujeto político del feminismo. La (hetero)sexualidad, la clase y la racialización emergieron como ejes de opresión que habían sido invisibilizados por las feministas blancas, occidentales, de clase alta y heterosexuales. De Lauretis argu-

¹⁶ Diario de campo del 17 de febrero de 2014.

¹⁷ Los prejuicios que afloran en el grupo son aquellos que escuchamos y emitimos a cada rato en el *afuera*, y son muestra también de las múltiples posiciones del sujeto que ocupamos en nuestros devenires cotidianos.

menta que la condición de posibilidad de esta crítica fue, por una parte, la experiencia encarnada de opresión de estas “otras inapropiables” al interior mismo del feminismo, y por otra, la interrogación

...acerca de las interrelaciones entre sujetos, discursos y prácticas sociales, y acerca de la multiplicidad de posiciones existentes al mismo tiempo en el campo social entendido, con Foucault, como campo de fuerzas: no un único sistema de poder que domina los sin poder, sino como una maraña de relaciones de poder y puntos de resistencia distintos y variables.¹⁸

Lo que estas feministas *excéntricas* estaban viviendo y teorizando, de acuerdo con De Lauretis, es justamente que el género y la diferencia sexual como categorías tienen un límite en lo que a capacidad analítica y política refiere, no pueden ser pensadas si no es en su mutua intersección con la clase social, la racialización y la identificación sexual, que lejos de articularse de forma simple, se afectan de forma compleja, variable y singular en términos subjetivos, corporales, culturales y políticos.

Cuando Sandra empezó en el grupo debía tener unos 55 años. Estaba en lo que ella llamó “proceso de transición” y tenía todavía una imagen andrógina, entendiéndola como una suerte de ambigüedad en su expresión de género que dificultaba su asignación en uno u otro de los polos del binario hegemónico. Solía llevar prendas de vestir que se asocian con las mujeres y otras unisex, zapatos con tacón bajito y bolso de mano. Aunque es ingeniera, había decidido abrir una escuela de gastronomía porque le encanta cocinar y creyó que sería una profesión que facilitaría su cambio, básicamente porque sería su propio negocio; ella sería la directora. Tenía un hijo que en ese momento cursaba la preparatoria y dos hijas mayores. Todos supieron de su “proceso de transición”, descrito por ella como: “Estoy en un

¹⁸ Lauretis, Teresa de, “Sujetos excéntricos”, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, p. 30.

proceso hormonal de cambio de género. Me estoy convirtiendo en mujer”.¹⁹

Su anhelo era “vivir plenamente como mujer”, y reiteradamente recalca que es “una mujer transgénero”. Ahora bien, aparte de ser una mujer transgénero, es ingeniera, madre, fue padre de familia a lo largo de muchos años, es divorciada e hija de unos padres a quienes cuida amorosamente. Todo esto la coloca en diferentes posiciones de sujeto, desde las que puede articular los enunciados que le permiten conferirse de reconocibilidad y mantenerse en éstas, relacionarse con su mundo y comprenderlo, un mundo que finalmente también la constituye. Es ahí donde los prejuicios se pueden ubicar, desde posiciones de enunciación diversas relativas no sólo al género, sino también a la edad y a la clase social, pues antes de que empezara su transición, en su vida como hombre cisgénero heterosexual casado y con hijos, Sandra contaba con un estatus socioeconómico que la alejaba de los *reggetoneros* e incluso de “esas trans* a las que les gusta el sexo” con las que no tenía ningún tipo de relación encarnada. Las posiciones de sujeto, condicionadas por los diferentes ejes de diferenciación comentados, implican un universo de sentido que dota de valores y valoraciones específicas, positivas y negativas, a otras identidades, a otras prácticas y a otras posiciones de sujeto. En este caso, es posible ver justamente las valoraciones negativas; los prejuicios.

Al igual que Sandra, el resto tampoco éramos sólo personas trans*, o mujeres cis, sino que ocupamos una multiplicidad de posiciones subjetivas, condicionadas por diferentes factores que se articulan de formas complejas. La clase social, la racialización, la edad y la sexualidad, incluso la religiosidad, moldean los referentes con los que Sandra se confiere de inteligibilidad y condicionan las diferentes posiciones de sujeto que ocupa, cuyo significado, incluso, tampoco puede ser clausurado en las categorías que he utilizado, pues su forma de “ser” trans*, madre, casado,

¹⁹ Diario de campo del 10 de diciembre de 2012.

divorciada, es moldeada de forma particular por estos diferentes ejes subjetivantes.

La teórica feminista decolonial María Lugones, con relación a esta mutua intersección entre ejes de opresión, propone “pasar de ... la lógica de la interseccionalidad a la lógica de la fusión, de la trama, de la emulsión”. Para ella, “esta lógica [de la fusión] defiende la inseparabilidad lógica de la raza, clase, sexualidad y género. Mientras la lógica de la interconexión [interseccionalidad] deja intacta la lógica de las categorías, la lógica de la fusión la destruye”.²⁰

Lugones recupera uno de los primeros trabajos que se desarrollaron sobre la teoría de la interseccionalidad, el de la abogada feminista negra Kimberlé Crenshaw,²¹ quien denunciaba cómo la opresión “de todas las mujeres” al seno del pensamiento feminista se había pensado a partir de la opresión de las “mujeres blancas”, borrando así la opresión particular experimentada por las “mujeres negras”. Ésta entendía que no se podría analizar y luchar contra la violencia ejercida contra las mujeres negras si dicha violencia era pensada a partir de la experiencia de las mujeres blancas. De hecho, la primera sólo era develada a partir de la intersección entre las categorías de racialidad y género.

Sin embargo, para Lugones este sigue siendo un pensamiento categorial y supone un instrumento de opresión, porque está pensado desde la lógica misma de la opresión. A pesar de que la interseccionalidad es para ella un paso hacia delante, pues nos permite comprender la identidad cruzada por múltiples dimensiones y la vivencia de su solapamiento, la lógica categorial “no puede acreditar a los que viven en la intersección de más de una

²⁰ Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, México, núm. 25, 2005, p. 65.

²¹ Crenshaw, Kimberlé, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, 1989.

categoría de opresión”²² y puede constituir una trampa. En efecto, este solapamiento de opresiones sólo es posible a partir de la fragmentación del oprimido y de la consecuente separación de los ejes de opresión. Pese a que la realidad funciona categorialmente, produciendo el efecto de la fragmentación y opresión, para esta teórica la lógica de la fusión permitiría identificar y resistir esta opresión mientras que la de la intersección sólo permitiría identificarla.²³

Si bien comparto parte de esta propuesta enmarcada en el multiculturalismo radical, sobre todo lo sugerente de la metáfora de la fusión que aquí me gustaría recuperar, podemos observar que tiene ciertas brechas peligrosas para el análisis que me propongo. La primera es la relativa a la reproducción de la lógica misma que Lugones critica en su manera de comprender las diferencias intragrupalas. Si de lo que se trata es de comprender que género, racialización y clase social son elementos inextricables al analizar la opresión que viven determinados grupos subalternos, ¿qué ocurre al interior de estos grupos? La construcción de un sujeto político también es categorial y constituye un proceso mediante el cual se homogenizan y objetivan las experiencias.

Ni las reacciones de Sandra ni las de Ada ni las de Marco pueden explicarse única y exclusivamente con la teoría de la interseccionalidad y su lógica categorial, pues correríamos el riesgo de estabilizar sus identidades y clausurar la multiplicidad de sentidos situacionales que se configuran en la cotidianidad, que tienen que ver con estos ejes, pero también con otros elementos que esta teoría no puede tomar en cuenta. No obstante, la propuesta interseccional es fundamental para comprender cómo la subjetividad y la corporalidad se van constituyendo de forma compleja dentro de una geometría del poder articulada por el género, la racialización, la clase social, la sexualidad y, podríamos añadir, la edad, la religiosidad y las capacidades corporales.

²² Lugones, María, *op. cit.*, p. 68.

²³ *Ibidem*, p. 70.

2. *Un análisis afectivo del evento situacional*

Desde un posicionamiento teórico crítico con la preeminencia de lo discursivo en la propuesta post estructuralista, encontramos a Jasbir Puar. Influenciada por teóricas feministas como Donna Haraway y Karen Barad, entre otras, así como por el corpus teórico de los filósofos del deseo Deleuze y Guattari, Puar plantea las potencialidades y limitaciones analíticas y políticas de la propuesta interseccional en la teorización sobre la diferencia en el pensamiento *queer*.²⁴

Puar entiende que, por un lado, la institucionalización del abordaje interseccional ha provocado una reificación de la diferencia sexual y de género al posicionarla “como una constante a partir de la cual existen variaciones”.²⁵ Por el otro, que el mismo análisis acaba por producir y multiplicar las diferencias, generando un ejército de “otros” excluidos para promover su inclusión, diferencias que se acaban reesencializando. Todo esto sucede porque la teoría interseccional ignora su propio emplazamiento en un momento histórico de pluralismo neoliberal que asimila las diferencias, tornándolas básicamente indiferentes,²⁶ y por eso propone que sea puesta en duda la “fuerza cualitativa de la diferencia *per se*”.²⁷

Para ella, esta deriva académica y política de la teoría interseccional tiene que ver con el impacto de la política representacional. Pero al mismo tiempo reconoce que no se trata de una metáfora analítica contraria a su propuesta, sino que son complementarias. La teoría de los ensamblajes desplazará el foco

²⁴ Puar, Jasbir, “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva”, *Revista Meritum*, Belo Horizonte, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre de 2013, pp. 343-370,

²⁵ *Ibidem*, p. 346.

²⁶ Pons Rabasa, Alba, “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto”, *Debate Feminista*, México, vol. 57, en prensa.

²⁷ Puar, Jasbir, *op. cit.*, p. 348.

a la materialidad afectiva y corpórea y, desde mi punto de vista, permitirá analizar la situacionalidad, la afectividad y la singularidad para complejizar la conceptualización de la diferencia, aquello que el carácter categorial de la interseccionalidad de alguna forma oscurece. En este sentido considero que lo que dibuja su complementariedad es el campo de tensión en el que los sujetos oscilamos, el que existe entre la dimensión normativa y la dimensión afectiva de la vida.²⁸

Gilles Deleuze²⁹ afirma que los ensamblajes colectivos del deseo tienen varias dimensiones en las cuales se pueden ubicar los dispositivos de poder foucaultianos. La dimensión donde este filósofo del deseo y su colega Félix Guattari ubican a estos dispositivos es la que remite a los estados de las cosas, los tipos de enunciados y sus estilos o jergas. Pero en ellos también ubican otra que remite a las territorializaciones o reterritorializaciones y a los movimientos de desterritorialización o formas de salir de estas demarcaciones espaciales.³⁰

Puar retoma esta teoría interesada por su modo de operación, que tiene que ver con la articulación y con la producción de conexiones que atienden, siguiendo a Haraway, al *continuum* entre el cuerpo y el mundo, que posibilitan un pensar en múltiples formas de materia, no sólo la que refiere a uno de los polos de la dicotomía humano-no humano, en sintonía con la teoría de la performatividad posthumana de Karen Barad, que, de acuerdo con Phillips, dan sentidos situacionales a los conceptos y que dejan de entender las categorías como atributos para analizarlas como “eventos, acciones o encuentros entre cuerpos” en procesos que no cristalizan un punto a partir del cual se despliegan sus variaciones, sino una pluralidad heterogénea de diferencias.³¹

²⁸ Pons Rabasa, Alba, “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista...”, *cit.*

²⁹ Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Madrid, Pre-textos, 2007.

³⁰ *Ibidem*, p. 123.

³¹ Puar, Jasbir, *op. cit.*, pp. 355-359.

Entonces, esta relectura *queer* y afectiva de la teoría de los agenciamientos nos invita a entender la estructura de la identidad enmarcada en determinada geometría del poder como una domesticación de la intensificación afectiva; como una suerte de disciplinamiento neoliberal de la materia.³² Algo parecido a lo que nos propone Rodrigo Parrini: “la sexualidad opera como un universal que impide pensar las diferencias y las heterogeneidades, pero también como un dispositivo que *cerca* el deseo e intenta *producirlo técnicamente*”.³³

Aquí la identidad sería la que actúa *cercando al cuerpo y la subjetividad y produciéndolos técnicamente*, por eso es necesario indagar con las dos propuestas, para también analizar la materialidad de estas producciones subjetivas y corporales que no sólo están sujetadas, sino que se escapan y retuercen los ideales regulatorios, las identidades y los efectos homogeneizadores y normalizadores de los dispositivos. Esta articulación nos permitirá problematizar la identidad como forma de analizar y relatar estos procesos de materialización subjetiva y corporal, así como asumir su condición paradójica, ambivalente y situacional e intentar comprenderlos desde su constante movilidad y desde sus momentos de clausura situacional; en resumen, desde su inevitable complejidad.

La imagen de la discusión en el auditorio se puede descomponer en varios niveles para su análisis afectivo situacional, sin dejar por ello de atender a su condición de conjunto. En un primer nivel nos encontramos con el espacio del auditorio, la distribución, su relación con el *afuera* y el momento. En un segundo nivel, con el encuentro de los cuerpos que este espacio físico-temporal, este evento, supone. Y un tercer nivel de los enunciados.

Voy a intentar hacer una descripción que atienda a las intensificaciones afectivas que se producen, a los encuentros cor-

³² Pons Rabasa, Alba, “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista...”, *cit.*

³³ Parrini, Rodrigo, *Deseografías. Una antropología del deseo*, México, UAM Iztapalapa-UAM Xochimilco-UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2018, p. 19.

porales, a los espacios y contornos que se van dibujando y a los intercambios discursivos y no discursivos. El fin es ilustrar cómo somos afectadas por intensidades difícilmente descifrables y extremadamente situadas que afloran por una conexión determinada entre elementos materiales e inmateriales, en un momento dado y en un encuentro específico, que no condiciona la intensidad ni la capacidad de afectarnos y afectar en otros eventos.

NIVEL 1. *Evento*. Ese día éramos pocas personas, el ambiente no era tan cálido, Xantall no dirigía la sesión, y como hacía varias semanas que no venía, se habían generado ciertas tensiones en el grupo, de las que yo también participaba. No habíamos roto el esquema del auditorio, nos sentamos alineadas, en consonancia con la disposición de los sillones. Sandra se había ofrecido para “dirigir” las sesiones mientras Xantall no estaba, de modo que esa era una de varias que ella había “dirigido”. Esto a Amalia la enervaba, pues Sandra imponía su voz habitualmente sin dejar espacio para opiniones encontradas con la suya, entre ellas, la de Amalia. En esa sesión Sandra decidió ocupar la tarima y colocarse en un nivel distinto al resto. Su corporalidad y su actitud, la energía que desprendía, era totalmente diferente a la de Xantall; de hecho, contrastaba bastante entre Marco, Ada, Valeria, Iker y Amalia.

NIVEL 2. *Encuentro corporal*. Hay una cuestión de edad y de clase social que implica universos de sentido y que aleja a Sandra del resto de personas que estábamos allí en ese momento; pero además, hay una cuestión de color y temperatura, de cercanía corporal, de roce y de mirada. Existe una dimensión de lo sensible que también interviene y configura la intercorporalidad y la intersubjetividad. Marco e Iker, muy jóvenes, estaban constantemente jugando entre ellos, se golpeaban, se reían, bromeaban mirándose a los ojos. Amalia y Valeria cuchicheaban rozándose siempre los brazos, se sentaban juntas compartiendo miradas cómplices. Entre ellas normalmente se hacen regalitos cotidianos y coquetean. Siempre se miran a los ojos de forma directa, cercana. Ada, también joven, o bien ríe estrepitosamente y grita mientras habla a gran velocidad, o se esconde tras su cabello

y sus grandes auriculares, mirando al suelo. Ese día estaba especialmente comunicativa, intensa, pero no reía; se respiraba agresividad en sus preguntas, estaba tensa. Sentada sola, en la última fila del auditorio, pocos minutos antes nos había compartido una situación de violencia —así lo llamó ella— que había vivido en la calle. Esa tensión que venía de atrás nos contagió a todas, cambió nuestras facciones y nuestros gestos ligeramente. Yo estaba sentada en el filo de mi asiento sin atender a Amalia, quien estaba sentada a mi lado y de vez en cuando me buscaba con la mirada para hablarme sin hablar, como chismeando para ver si adivinaba mi pensamiento. Afuera ya estaba anocheciendo y lloviznaba.

NIVEL 3. *Enunciados*. En este conjunto es donde se dieron los enunciados que he narrado en la descripción etnográfica anterior. Enunciados, gestos, miradas e interacciones que crearon una intensidad afectiva de la que emergieron comentarios cada vez más subidos de tono a los que Marco decidió cortar a través de algo así como la sorpresa, lo imprevisto, algo que nadie se atreve a responder porque es más intenso que el resto de los enunciados que finalmente están apelando a unos terceros que no están ahí: los *reggetoneros*, los drogadictos, los rateros. Valeria se conectó con los *reggetoneros* desde su vivencia de la diferencia y la utilizaba para inteligibilizar a estos “otros”. El resto no. Los relacionaron con drogadictos y rateros: más “otros” que ellas mismas, “otros” que reforzaban su sentimiento de normalidad en ese momento, en un contexto —la Clínica— en el que se respiraba deseo de normalización.

En este evento podemos ver cómo se configuran semiótica y materialmente conjuntos de enunciados cuya situacionalidad tiene que ver con posiciones de poder distintas, también contextuales y efímeras, que se interrelacionan de formas específicas, como la alianza, la rivalidad y la indiferencia. Es fundamental la manera en que, a partir de estas relaciones, se va configurando un *nosotros* y, consecuentemente, una alteridad, un *otros* que es flexible y que irá cambiando en las diferentes sesiones del grupo en función de los elementos mencionados en los puntos 1 y 2 de este análisis afectivo. Como nos recuerda Sara Ahmed, es en los

encuentros intersubjetivos que se dan en la vida cotidiana donde se asignan valores diferenciales a estos “cuerpos fuera de lugar”, a la figura del *extraño*, por medio de economías de nombres y signos que van interpeándolos situacionalmente.³⁴

Al inicio de la discusión Sandra no tenía lugar, pese a que estaba en la tarima y se sentía su mirada avistando el espacio entero. Intentaba hablar, pero nadie la escuchaba, hasta que lo consiguió a través de un enunciado que interpeaba a varias personas de la sala: a Amalia, que solía defender el trabajo sexual como actividad legítima para subsistir, pero también a mí, que no connotaba el gusto por el sexo como algo negativo, y a Valeria, que con su gesto mostraba no sólo la desaprobación por el enunciado, sino el rechazo a la actitud de Sandra que apelaba a la “normalidad” para imponerse. Ante la posibilidad de que se desatara el conflicto en un ambiente de tensión como el que he intentado detallar, en el que el gesto corporal colectivo era cada vez más erguido, serio, silencioso y contundente, Marco produjo una interrupción afectiva, que nos dejó a todas perplejas, y a la que sólo pudimos responder con silencio.

Sara Ahmed diría, quizá, que el asombro abrió nuestros cuerpos;³⁵ nos dejó expuestas a la incertidumbre, a no poder articular palabra. Sólo desató el silencio y creo que no me equivocaría mucho si dijera que provocó, además, un cambio de sensación de todas las asistentes que, ahora, estábamos sorprendidas, desconcertadas y pensando en Marco y la historia de su hermano, sintiendo finalmente una exaltación afectiva en silencio, una mezcla de vergüenza, lástima, compasión y desconcierto.

Aprehender las intensidades del cuerpo interconectadas que se dan en esta descripción etnográfica, ¿ya es nombrarlas y transformarlas en emociones? Entonces, si entendemos que el afecto es esa capacidad corporal de ser afectadas y afectar, que es esa

³⁴ Ahmed, Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Londres, Routledge, 2000, p. 21.

³⁵ Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, p. 277.

intensificación, esa movilización; ¿cómo hablar de los flujos de energía que en este evento se movían e intensificaban los enunciados sin “psicologizarlos”? ¿Cómo analizar estas vibraciones que nos movían del asiento y nos incorporaban, o que nos hacían aplastarnos en él? ¿Cómo nombrar el impulso que giró mi cabeza y buscó la mirada de Amalia? ¿O el que movió su mano hacia el codo de Valeria sin significarlo culturalmente como una emoción que denota algún tipo de cariño? ¿Cómo hablar de los gestos faciales de Valeria y de su silencio?

Sin duda se dan una serie de gestos, disposiciones corporales, movimientos, incluso inconscientes, que no están significados, aunque eso no quiere decir que no produzcan una situación determinada, un espacio específico, un evento en el que se va constituyendo un *nosotros* y un *otros* escurridizo, elástico, en des-territorialización y reterritorialización constante, al calor de las discusiones. Un *nosotros* y un *otros* que no se corresponde con el que comentaba al inicio de este texto y que tiene que ver con la pertenencia al grupo, sino que tiene un carácter situacional. En este sentido podemos entender al grupo como una suerte de evento duracional en el que la situacionalidad tiene un efecto semiótico-material que forma parte fundamental de los procesos de materialización subjetiva y corporal de las asistentes y de la configuración, por tanto, de los mundos que habitan cotidianamente.

La edad, la clase social, la racialización y la sexualidad son fundamentales para entender ciertas diferencias entre Sandra y Amalia, o entre Sandra y Valeria o Marco, pero, además, el análisis afectivo nos muestra que este elemento situacional y sensible confiere de contingencia a las posiciones diferentes que se van dando, y moldea los enunciados y sus efectos intersubjetivos e intercorporales. Allá donde hay posiciones interseccionales también hay un afecto que las mueve con relación a los *otros* y configura espacios corporales determinados intersubjetiva e intercorporalmente, mostrando que no existe un sujeto interseccional independiente del mundo, sino posiciones de sujetos interseccio-

nales ancladas a contextos relacionales y afectivos específicos que condicionan la forma en que se manifiesta situacionalmente esta interseccionalidad. Hay momentos en los que ciertas intersecciones afloran y otras no, o momentos en los que la intersección se transforma en fusión, se desdibuja y se configura liminalmente. Ya no podemos pensar en estos procesos como homogéneos, ni desde la reproducción de la normatividad ni desde la transgresión o resistencia a la misma, porque las múltiples posiciones de sujeto que habitamos en los distintos contextos que conforman nuestro mundo implican territorializaciones y desterritorializaciones constantes, movimientos de sujeción a las normas y movimientos de alejamiento o desujeción de las mismas. Se trata de un proceso heterogéneo constante de disolución de los límites normativos y reconstrucción de otros límites.

Desde atrás de la sala se emite un detonador del debate con una intensidad generada por la dirección —de atrás hacia adelante—, la performance de Ada, y lo que había ocurrido momentos antes en la sesión. Valeria, cariñosa, dando calor a esta intensidad con un gesto que parece denotar la intención de suavizarla y canalizarla hacia un ejercicio colectivo de problematización y reflexión, emite un enunciado que genera diferentes reacciones discursivas, emergiendo así una condensación de discursos que caracteriza al espacio del grupo. Entre ellos el discurso de Sandra, quien lleva rato intentando intervenir, pero pese a la posición espacial que ocupa, no lo consigue. Eso intensifica su deseo de intervenir y, por consiguiente, también intensifica y tensa la enunciación y el evento. La posición desde la que enuncia Sandra —arriba y adelante— confiere de contundencia, a su vez, a su proposición, así como afecta diferencialmente a Amalia, interpelada de forma directa pero con sutileza, y a Valeria, que decide no “enunciar” pero sí gestualizar cierta desaprobación. Hay un cruce de miradas, encuentro corporal que me interpela afectivamente y enuncio un cuestionamiento. La posición en el espacio de Sandra silencia a Valeria, pero el conflicto en el que todas imaginamos que va a devenir esa situación tiene el efecto

contrario en Marco; a él lo activa. Hay fuegos cruzados, movimientos de reterritorialización y desterritorialización a través de enunciados y gestos, el contraste de opiniones toma cuerpo, produciendo posiciones periféricas y posiciones centrales, complicidades y disputas.

Toda esta información desborda y, por ende, complementa la que nos ofrece un análisis interseccional. Ni Sandra enuncia de la misma forma en otro conjunto de elementos ni lo que enuncia tiene el mismo efecto que tuvo en Valeria, que tuvo en Marco, en Amalia o en mí. Su enunciado tiene un efecto relacionado con la posición que ocupa en la tarima y su frustración por no sentirse escuchada, entre otras cuestiones ya comentadas, y que se tradujo corporalmente en cada unos de los gestos, movimientos y formas de ocupar el espacio del resto, produciendo algunos flujos de complicidad, así como ciertos flujos de alejamiento entre las participantes que en otras situaciones, en otras configuraciones espaciales, fueron diferentes.

Los enunciados van cambiando en función de estos conjuntos situacionales de elementos, y tienen una materialidad y una dimensión de lo sensible, así como también tienen efectos performativos. La situacionalidad de esta materialidad, de esta dimensión sensible y de sus efectos performativos, evidencia diferentes posiciones subjetivas y corporales que, además de responder a la interseccionalidad, responden a la afectividad. En este sentido, podemos observar cómo edad, clase social y sexualidad se articulan con posición en el espacio, con intensidad de proposiciones corporales, con intensificación enunciativa, con efectos sensibles de los encuentros corporales, con flujos de complicidad entre personas, con flujos de negatividad, incluso, y con ciertas condiciones ambientales como la oscuridad, el frío y la disposición del espacio del auditorio. Se da una trama, una red de elementos humanos y no humanos, de materialidades difusas por donde circula el poder y que no podremos observar únicamente en su relación con los ejes de diferenciación social para analizar las posiciones subjetivas y los efectos de lo ocurrido.

V. HACIA UNA ETNOGRAFÍA AFECTIVA DE LOS PROCESOS DE MATERIALIZACIÓN SUBJETIVA Y CORPORAL

A través de la combinación de estos dos marcos analíticos podemos concluir que la identidad organiza el cuerpo, lo contiene en formas reconocibles, lo administra y lo constituye, pese a que se pueda entender como un proceso interseccional. Por lo tanto, con la teoría de la interseccionalidad podemos indagar en las formas en que se confiere de aceptabilidad a estos cuerpos y subjetividades, así como en las formas en que se contienen y se reterritorializan de modo continuo.³⁶ Es decir, podremos analizar la dimensión normativa de la vida social y construir reflexiones críticas en torno a las estructuras de poder y regulación social y a sus efectos en los procesos de materialización subjetiva y corporal.

Con Deleuze y Guattari y su teoría de los ensamblajes, releída por Puar, podríamos darle contenido a la sugerente propuesta de la fusión que nos ofrece Lugones para indagar los movimientos de desterritorialización, así como las intensidades afectivas, los espacios y encuentros corporales y las conexiones entre elementos humanos y no humanos, discursivos y no discursivos. Accediendo así a las singularidades situadas que se van dando en el campo de lo social, podemos preguntarnos sobre la producción de subjetividad y sus materializaciones, ya no solamente desde lo discursivo y lo normativo, sino también desde lo material y afectivo.³⁷ Porque si bien la subjetividad y la corporalidad son efectos de poder, no son estables ni coherentes, más bien complejos y heterogéneos; procesos singulares, constituidos por la diferencia particularizada a través del afecto³⁸ y enmarcados en geometrías de poder específicas.

³⁶ Pons Rabasa, Alba, “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista...”, *cit.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales...*, *cit.*

En este sentido es que considero necesario problematizar la necesidad de categorización en la etnografía feminista y apuntar hacia la búsqueda de formas de analizar y escribir ya no desde la generalidad, la universalidad, la simplicidad, la homogeneidad o incluso la identidad, sino atendiendo y respetando la situacionalidad, la contextualidad, la complejidad, la heterogeneidad y, por supuesto, la experiencia y la singularización. Encontrarlas supone huir de la categorización rígida que la investigación utiliza para aprehender el mundo, creando conceptos flexibles que nos permitan hacernos comprensibles pero que intenten evitar al máximo la objetivación de las experiencias vividas.

Quizá este tipo de epistemología otra* sea una forma de asumir el desafío de la desbinarización del pensamiento. Una ruta de conocimiento que nos permita analizar colectiva y críticamente los procesos de materialización subjetiva y corporal, abriéndose así la posibilidad de repensar nuevas y posibles políticas emancipadoras. De hecho, este debería ser el objetivo de toda investigación feminista sobre lo trans*, ensanchar las fronteras de la ciudadanía sexual a través del cuestionamiento y el análisis de los costes que han tenido las estrategias hasta ahora aplicadas para ello, y proponiéndolo como una multiplicidad de formas de existencia posibles.

El correlato metodológico de esta epistemología otra*, feminista, crítica, implica la problematización de la observación participante, así como de la entrevista, técnicas clásicas de la investigación antropológica que si bien nos permiten construir conocimiento, no pueden atender a la dimensión afectiva de la vida social, esa que implica a todo el cuerpo, la subjetividad y la afectividad de la investigadora y sus colaboradoras. En este sentido es que se abre el interrogante sobre lo que caracteriza una etnografía afectiva. No se trata solamente de poner el afecto como eje principal de análisis, sino de asumir que la afectación de la investigadora es la única ruta que nos permite analizar fenómenos que desbordan lo discursivo y que son situacionales.

Esta situacionalidad no puede ser comprendida si no es el marco de la afectividad entendida en términos de relacionalidad.

Si volvemos a la escena etnográfica que he presentado, podemos ver cómo para describirla y hacer el análisis afectivo es necesario asumir la afectación al grupo y la afectación a la propia investigadora. No solamente porque desde ahí se pueda construir un nivel de confianza y complicidad más intenso que nos dé acceso a más información sobre las personas con las que trabajamos, es porque el material a analizar tiene que ver siempre con la afectación propia ya no solamente como investigadora, sino como un sujeto más que siente, se relaciona y (se) transforma en el contexto y proceso mismo de la investigación. Estar, habitar nuestros trabajos de forma implicada, es una práctica corporal, y toda práctica corporal es performativa y participa de nuestros procesos de materialización como “sujetos”.³⁹

Por lo anterior quizá podríamos pensar en una etnografía afectiva que no observa de forma participante; una que inevitablemente se afecta por el campo y asume la afectación que produce en el campo, así como su producción misma. Por otro lado, y en diálogo con la propuesta de Soler en este mismo volumen, si la vulnerabilidad —como apertura sensible, interdependencia y relacionalidad radical— es constitutiva, la única ruta para pensar la experiencia de campo, con relación al interrogante sobre los procesos de materialización subjetiva y corporal, es a partir de la afectación que esta vulnerabilidad constitutiva supone.

Como comentaba al inicio de este texto, ha habido en la antropología intentos por desplazar la observación participante proponiendo técnicas como la percepción observante de la antropología sensorial, sin embargo, creo que nos queda por explorar todavía cómo estas técnicas se aplican a la etnografía feminista sobre la materialización de los sujetos, y no sólo en lo que refiere a la sensorialidad, sino también a la sensibilidad y la afectividad. En esta etnografía feminista apliqué la participación

³⁹ Muñiz, Elsa, *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, Barcelona-México, Antropos-UAM Azcapotzalco, 2010.

observante al explorar diferentes formas de ponerla en práctica en distintas fases del proceso, pero considero que llegó un momento donde mi nivel de apertura sensible, exposición, implicación y complicidad me ubicó en una posición que podríamos nombrar más puntualmente como “vulnerabilidad analítica”.

Asumir la vulnerabilidad constitutiva en la investigación, por un lado, cuestiona la distinción entre sujeto investigador/objeto investigado, y por el otro, le otorga al afecto un estatus epistemológico que convierte las capacidades sensibles de la investigadora en herramientas de análisis. Si bien la vulnerabilidad constitutiva, en tanto condición ontológica, siempre está, desplazarla al plano epistemológico y metodológico nos permite poner en juego estas capacidades, legítimarlas en la investigación y producir conocimiento encarnado. Esto no significa, como hemos podido ver a lo largo de este texto, que obviemos la geometría del poder que opera distribuyendo de forma diferencial las condiciones materiales de la existencia, más bien, significa que hay una condición ontológica común —donde el afecto es fundamental— que posibilita la relacionalidad desde la diferencia; una diferencia que tiene un carácter normativo, pero que incluso se particulariza en el plano inmanente a través de lo afectivo y de forma situacional.

Con las técnicas tradicionales de investigación —como hemos podido notar— es posible realizar un análisis interseccional que nos permita producir pensamiento crítico en torno a estas geometrías del poder y las gramáticas de reconocibilidad que producen, aunque no podremos aprehender su materialidad, su situacionalidad y la diferencia que también forman parte de los procesos de materialización subjetiva y corporal. Como hemos observado con el análisis afectivo, es necesaria una posición que asuma cómo nos afectamos en el campo y cómo afectamos al campo —véase cómo en la escena etnográfica mi afectación también participa de la producción del campo mismo— para poder aprehender la situacionalidad, la diferencia y la singularización que de igual modo son constitutivas y que en términos ontológicos cuestionan una idea de sujeto individual, estable, coherente y

trasparente para sí mismo. Entonces, la vulnerabilidad analítica es la asunción de una posición epistemológica desde la cual se pueden desplegar juegos metodológicos que implican las capacidades sensibles de la investigadora y que abren un diálogo, una colaboración, desde la diferencia, para la producción de pensamiento antidicotómico y encarnado.

Aquí es necesario matizar que el proceso metodológico de una investigación nunca es estable, pues a medida que el proceso avanza, se dan deslizamientos metodológicos de unos juegos o técnicas a otros, de unos usos particulares de esos juegos a otros. Deslizamientos que tienen que ver con la transformación constante de la relacionalidad de la investigadora con sus colaboradoras y su intensidad, y que al ser reconocidos asumen esta vulnerabilidad analítica. Ahora bien, considero que lo fundamental es que una etnografía afectiva necesita poner en juego todo el cuerpo, la subjetividad y la afectividad de la investigadora en todas las fases del proceso investigativo, rompiendo la frontera entre ella y las personas con las que trabaja y abriendo la posibilidad de producir conocimiento encarnado colectivamente. Siendo así, habría que cuestionarnos sobre la aceptabilidad de este tipo de conocimiento en el que los informantes se convierten en colaboradores y productores de conocimiento en el contexto académico.

Apunto con tanto énfasis estos temas epistemológicos y metodológicos porque siempre poseen un correlato político que tiene que ver con las representaciones que generamos en nuestros trabajos de investigación. Es importante preguntarnos hasta qué punto estas representaciones objetivan las experiencias que investigamos o si apuntan hacia la construcción de otras formas de existencia posibles. En este sentido es que hago una invitación a la antropología a *nomadificarse*, a detenerse en los procesos de singularización, a realizar análisis y escrituras que intenten aprehender los movimientos constantes, las singularidades situadas, los momentos fugaces de fijación y, al mismo tiempo, las desterritorializaciones, desidentificaciones y torsiones de los referentes hegemónicos.

VI: BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Londres, Routledge, 2000.
- AHMED, Sara, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.
- CRENSHAW, Kimberlé, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine”, *Feminist Theory and Antiracist Politics*, *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, 1989.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Madrid, Pre-textos, 2007.
- HARAWAY, Donna J., “Testigo_Modesto@Segundo_Milenio*”, *The Haraway Reader*, Nueva York, 2004.
- HARAWAY, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- LAURETIS, Teresa de, “Sujetos excéntricos”, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.
- LUGONES, María, “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, México, núm. 25, 2005.
- MUÑIZ, Elsa, *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, Barcelona-México, Antropos-UAM Azcapotzalco, 2010.
- PARRINI, Rodrigo, *Deseografías. Una antropología del deseo*, México, UAM Iztapalapa-UAM Xochimilco-UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2018.
- PINK, Sarah, *Doing Sensory Ethnography*, 2a. ed., Londres, SAGE, 2015.

PONS RABASA, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*, tesis doctoral, México, UAM Iztapalapa, 2016.

PONS RABASA, Alba, “De la representación a la corposubjetivación: la configuración de lo transgénero en la Ciudad de México”, en AMUCHÁSTEGUI, Ana (ed.), *Mujeres y VIH en México: perspectivas multidisciplinares en la atención a la salud*, México, UAM Xochimilco, 2018.

PONS RABASA, Alba, “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto”, *Debate Feminista*, México, vol. 57, en prensa.

PUAR, Jasbir, “Prefiro ser un ciborgue a ser una deusa: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva”, *Revista Meritum*, Belo Horizonte, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre de 2013.

PERCEPCIONES SITUADAS EN LA APLICACIÓN Y VENTA DE MAQUILLAJE EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Andrea URRUTIA GÓMEZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Percepción constitutiva sobre los clientes*. III. *Percepción de los trabajadores en la industria cosmética*. IV. *Percepción propia en etnografía sobre belleza*. V. *Observaciones finales*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

El siguiente texto está basado en mi actual investigación de doctorado, que se centra en el concepto de belleza y el rol del maquillaje en la construcción de corporalidades. Durante el trabajo de campo mis interlocutores principales fueron los trabajadores de la industria cosmética que se dedican a la atención directa al cliente, tanto para venta como en la aplicación de maquillaje dentro de la Ciudad de México.

Mi objetivo en esta ocasión es estudiar las percepciones de dichos trabajadores respecto a la clientela y a ellos mismos, como construida e influenciada por los parámetros estéticos del sector al que pertenecen. Ya que el puesto que los trabajadores ocupan interviene activamente en la producción de corporalidades, hipotetizo que la percepción de éstas se encuentra mediada por la formación recibida dentro del sector cosmético, por sus propias experiencias y que es continuamente reevaluada en la interacción

con los consumidores. Además, incluyo mi propia percepción frente a los interlocutores, ahondando, en particular, en mi neurodiversidad y etnicidad. Este trabajo incluye los datos obtenidos en seis entrevistas a profundidad y cinco observaciones participantes realizadas durante el 2017, en nueve establecimientos de venta de maquillaje.

Aquí abordo al cuerpo como la primera referencia identitaria y figura dentro de un proceso continuo donde nunca está completamente “hecho”: está siempre siendo afectado y deshecho.¹ Además, entiendo la belleza como un conjunto de valores y de saberes considerados como apropiados para determinar su percepción, lo que representa una característica que provee placer sensorial; así, la estética juzga qué es bello y qué no, teniendo una función normativa. La experiencia de la belleza es subjetiva y cambiante, por lo cual los patrones estéticos también varían según el contexto. La estética entra en todas las esferas de la vida posmoderna, y está fuertemente ligada a la individualidad y a la responsabilidad: cada aspecto de la propia cotidianidad es susceptible de ser bello, y depende del individuo de hacerlo.²

II. PERCEPCIÓN CONSTITUTIVA SOBRE LOS CLIENTES

Los trabajadores perciben los cuerpos de aquellos a quienes atienden, sobre todo al entender la percepción como constitutiva y constituyente, pero sobre todo, como “la articulación de todo lo que es el sujeto y su estar en el mundo ... Percepción es articula-

¹ Whitehead, Alfred, *Process and Reality*, Nueva York, Free Press, 2015.

² Frankenberger, Rolf, “Learning from Baudrillard and Foucault: Consumer Culture, Social Milieus and the Governmentality of Lifestyle”, ensayo presentado en la 31a. Conferencia Annual ISPP, París, julio de 2008, pp. 5 y 6, disponible en: http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/4/6/1/5/pages246153/p246153-2.php.

ción, vinculación, poner en relación a las sensaciones”.³ Entonces no es un conocimiento completo del sujeto, sino una “interpretación” temporal e incompleta.

Esta investigación se sitúa en un contexto determinado dentro de la Ciudad de México. Se escogió cubrir en campo a empresas formales, por facilidades de acceso a la información y por la formación que éstas proveen a sus empleados. Los eventos que las empresas promocionaban se remitían a ciertas delegaciones, y al concertar citas para aprobar la investigación, los funcionarios terminaban citándome en las mismas zonas.⁴ Relaciones entre personas de distintas adscripciones de clase se dan en espacios de venta como en los que estuve, que finalmente son abiertos al público y cuya mayoría estaban dentro de centros comerciales. Sin embargo, el sector cosmético atendido se dirige a la población que tiene poder de compra de bienes suntuarios, y escapa al consumo mayoritario —y de precio más bajo— concentrado en las ventas por catálogo.⁵

Sobre los comentarios obtenidos respecto a lo pedido por los clientes, B⁶ mencionó preferencias estéticas donde el rostro se desea más delgado y angular: “Me piden, ay, ¿me lo puedes hacer más así?, ¿me puedes quitar más cachete? Te digo literal con esas palabras”. El uso de esta técnica de maquillaje, el *contouring*, consiste en usar colores claros y oscuros para cambiar la forma de las partes del rostro. A declaró que sirve para hacer el rostro “más fino”, y emplea la misma técnica en las mujeres que maquilla y en los hombres que alguna vez ha atendido como *Drag Queens*.

³ Guzmán, Adriana, “Percepción, imaginación e imaginario: posibilidad de las prácticas corporales”, en Muñiz, Elsa (coord.), *Prácticas corporales: performatividad y género*, México, La Cifra Editorial, 2014, p. 47.

⁴ En este texto se cubrirán las incursiones etnográficas hechas en las delegaciones Álvaro Obregón, Benito Juárez, Coyoacán, Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo.

⁵ Marketline, *Make-Up in Mexico*, junio de 2016.

⁶ Por motivos de confidencialidad los nombres de los trabajadores han sido reemplazados por letras aleatorias. Los nombres de los locales comerciales y las empresas cubiertas en campo han sido omitidos.

La forma de cada parte del rostro es susceptible de ser alterada y ajustada a un formato facial que *A* demuestra como una pauta cuasi universal.

En general, se observó que las preferencias estéticas que demandaba la clientela —como el rostro fino— eran compartidas por el trabajador. Donde había divergencia era en cómo ajustarse a ellas: *B* comentó que antes del *contouring* se empleaban bronceadores para resaltar partes de la cara y que él creía que era una mejor forma de crear la ilusión de un rostro más angular. *C*, por otra parte, mencionó que en una transmisión en vivo de la página de Facebook de su empresa, la maquillista encargada explicó cómo realizar *contouring* “de acuerdo a los tipos de cara”. Esta artista enseñó la técnica basándose en la estructura ósea: para ella los huesos son medidas universales con los cuales guiarse. Entonces *C* prestó mucha atención “para poder adelgazar, que se vea ese efecto de más pómulos”, pues su propósito era hacerse más delgada, vinculando un peso menor y una figura esbelta a lo que se entiende como bello.

En esos casos se usa el contraste de colores para recrear una fisonomía más dictada por elementos como la simetría, medidas del cráneo sistematizadas con base en la anatomía y la medicina, y la influencia de la etnicidad, algo que se explorará después. El cuerpo puede ser restringido a través de mecanismos disciplinarios, volviéndolo una herramienta para la instalación de los regímenes del poder al interior del sujeto.⁷ De esta manera, el individuo se convierte en un objeto que aprende a producir cambios en sí mismo, pero también está en capacidad de subvertirlo o adaptarlo de acuerdo a cómo desea representarse; se puede convertir en un espacio de autoproducción subversivo.

Así, la audiencia con su compra refleja la apreciación de valores como la *inclusión*. Esta palabra, altamente repetida en el campo, saltó durante una incursión etnográfica por la presencia de una marca estadounidense. Lo más llamativo eran sus 40

⁷ Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 45-49.

tonos de base, repartidos igualitariamente entre los colores más claros y los oscuros. Lo que es relevante porque muchos de los más oscuros no existen en la mayoría de las marcas de mayor difusión. La publicidad de la empresa mencionada realizó este hecho, incluyendo a modelos diversas y resaltando el color original de sus pieles, sin alteraciones digitales. Por lo que su *stand* tenía público constante y muchos productos estaban agotados.

Durante el *master class* que dictó uno de sus embajadores,⁸ él destacó que buscan producir artículos universales que se vean bien en cualquier tono. El maquillista se encargó de mostrar la alta cobertura del maquillaje, una queja realizada frecuentemente a las empresas cosméticas, pues, según él, rostros de piel más oscura, o con manchas, acné, cicatrices y demás, precisan un contenido fuerte de pigmento para que los productos no desaparezcan al aplicarlos. Él estuvo consciente del mensaje de inclusión, y se podía observar que había calado en la audiencia: este evento fue el más mixto en género de todos a los que asistí, y los productos más consultados eran los dirigidos a pieles más oscuras.

La consideración respecto a un discurso más inclusivo ha generado críticas hacia otras empresas, por lo que el personal de ciertas marcas aparentaba estar precavido sobre este hecho. *I* había procurado no hacer alusión alguna al concepto de belleza, limitándose a relacionarla con la salud del rostro y de la piel. Sin embargo, terminó mencionando una “belleza ideal”, que cuando le pregunté a qué se refería, de inmediato retrocedió y me informó que él pensaba que todas las personas son bellas, independiente de su raza —palabra que nunca fue dicha—. Luego me dijo que él la entendía como simetría: lo ideal como tener los dos lados de la cara idénticos. Y me llamó la atención la manera hasta brusca de subrayar, en un tono de voz alarmado, que no discriminaba a nadie.

⁸ Categoría nativa que designa a representantes de alguna marca, encargados, por lo general, de la formación (a profesionales o a público en general) en el empleo de sus productos, demostraciones al público y difusión en eventos.

En las entrevistas, los trabajadores consideran que los cuerpos pueden alterarse para verse más atractivos, por lo que reproducen la dualidad entre cuerpo vivido y cuerpo deseado sobre la clientela y sobre ellos mismos. Entonces la identidad femenina se elabora en función de un ideal que se alcanza a través de materialidades y corporalidades. Los cuerpos femeninos se transforman en esferas de opresión, en un agente potente detrás de los discursos compartidos sobre la feminidad —entre los cuales está la belleza—. ⁹

Sobre el uso de maquillaje *A* declaró: “Es un problema de identidad porque, como tal, el maquillaje es un efecto, tú te lavas la cara y eres la misma; el maquillaje te cambia mucho la fisonomía”. Él apunta a que una de las motivaciones para emplearlo sería no querer verse como uno es, no apreciar el cuerpo que cada uno posee. *D* indica algo parecido al resaltar qué debe responder a los clientes que piden el producto “milagro”: “yo siempre les estoy diciendo que no existe ningún producto que cierre el poro”. Esta supuesta insatisfacción hacia sus cuerpos haría que los consumidores estén abiertos a comprar productos cosméticos que no resuelven el descontento, pero lo atenúan temporalmente.

Los empleados aprenden a interpretar lo que su audiencia necesita o querría, colocándose en una posición de juicio frente a ella. Esto es lo que les permite hacer aseveraciones como: “Si las cejas están definidas tenemos casi todo listo ... Lo más importante en ojos son cejas y pestañas”. Sin contar de dónde salió este dato, o cómo se ha comprobado, la comprensión del rostro se toma como cierta por la situación de autoridad que se obtiene como maquillista —y en estos casos, como representantes de una marca de cosméticos—. Las clasificaciones del cuerpo pretenden indicar que ellos poseerían las armas necesarias para construir corporalidades estéticamente agradables adaptadas a dicha organización.

⁹ Davis, Kathy, *Embodied Practices. Feminist Perspectives on the Body*, Londres, SAGE, 1997, pp. 10, 11, 14 y 15.

Por ejemplo, *A* consideraba que el maquillaje, por definición, cubre el rostro y puede dañarlo si se compran artículos con ingredientes muy agresivos o se obvia el cuidado facial: “El maquillaje como tal se aloja en el rostro 28 días o (hasta) 25 después de haber sido aplicado. Aunque tú te desmaquilles con el desmaquillante, o el agua micelar, o la leche limpiadora, o lo que sea, el maquillaje se aloja en el poro” (entrevista con *A*, 25 de noviembre de 2017). De ese modo él legitima su “escudo de estatus”, para usar la expresión de Lan,¹⁰ garantizando que el público tendrá una buena compra y/o aplicación si siguen el criterio sobre cuerpo y belleza del maquillista. Para la autora, son estrategias profesionales la vigilancia continua al cuerpo, y cierto grado de flexibilidad y autonomía en el trato con una gran variedad de clientes.

Este trasfondo confiere legitimidad para sugerir cambios —y cuestionar— las presentaciones corporales de otras personas. *A* realizó una distinción adicional diciendo: “la piel de un hombre es más gruesa que la de una mujer, es más tosca, entonces es más difícil caracterizar ese tipo de maquillajes en la persona”. En la cita, él se refiere al maquillaje estilo *Drag Queen* que ha aplicado en ciertos clientes, con lo que destaca su pericia al poder maquillar cuerpos, según él, más “difíciles”. Por su parte, *D* comentó que el conocimiento sobre pieles y rostros es transmitido a los empleados desde que ingresan al puesto: se distinguen pieles grasas, mixtas y secas, y además, “necesidades” o presencia de acné, cicatrices, líneas de expresión, entre otros.

Estas maneras de discernir el rostro sirven para dirigir la compra y para clasificar el cuerpo de los propios trabajadores. La categorización de los cuerpos obedece a cierto lenguaje, recurriendo a términos provenientes de la biología y de la medicina. Usando expresiones que al menos suenan científicas, los trabajadores certifican su rol como orientadores. Para ejemplificar, *I* preguntó: “¿Dónde necesitamos más cobertura en la piel? ... En

¹⁰ Lan, Pei-Chia, “Working in a Neon Cage: Bodily Labor of Cosmetics Saleswomen in Taiwan”, *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 29, 2003, pp. 29 y 34.

la zona T. Porque aparte que es donde nos vemos más, tiene más movilidad: los ojos, la boca. Es donde más circulación tenemos”. No se limita a proveer la diferencia ya mencionada por el tipo (exterior) de piel, sino que hace referencia a un nivel más profundo que implica saber sobre los aparatos anatómicos como el cardiovascular. En ese sentido, *J* afirmó al poner *primer* de rostro en su modelo: “No tocas los ojos, esa parte es 55% más delgado que el rostro”. Y *H* hizo lo propio al explicar dónde colocar el iluminador: “Va en los *huesos* del rostro o en las zonas que sobresalen; ese es un truco infalible. Todas estas partes que sobresalen los huesos, la parte alta de la mejilla, el centro de la nariz, la barbilla y el arco de la ceja” (observación de *master class* con *H*, 22 de octubre de 2017, énfasis de la autora).

Aquí, si nos preguntamos por qué iluminar en estas zonas, la respuesta nos lleva a la idea de belleza en relación con juventud y salud. Un rostro que aparenta estos dos conceptos tiene una piel tersa y brillante, que está pegada a los huesos y no cuelga. Es interesante señalar que aunque estas nociones se traducen en signos corporales, también son vendidos como valores aspiracionales que exigen no sólo tecnologías sobre el cuerpo, sino actuaciones socialmente reconocibles que “funcionan para alinear el espacio corporal con el espacio social”.¹¹ Poseerlos acercaría a los consumidores a la felicidad, como mandato moral dentro de un capitalismo afectivo en el que cada uno de nosotros somos nuestra elaboración a presentar;¹² donde salud, juventud, belleza, y demás conceptos, son actitudes a incorporar por requerir representaciones corporales apropiadas en tanto que bienes de consumo.¹³

¹¹ Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, 2a. ed., México, UNAM, 2014, p. 115.

¹² Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 83-88.

¹³ Rajan-Rankin, Sweta, “The «Authentic Cybertariat»? Commodifying Feeling, Accents, and Cultural Identities in the Global South”, *Intimate Economies: Bodies, Emotions, and Sexualities on the Global Market*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 33-56.

III. PERCEPCIÓN DE LOS TRABAJADORES EN LA INDUSTRIA COSMÉTICA

La familiaridad con el maquillaje antes de trabajar en la industria no siempre era abundante. *D* reveló que tenía un desconocimiento completo sobre cosmética, y por medio de sus compañeros de trabajo, tutoriales en *You Tube* y revistas, ella se fue informando de técnicas y artículos de maquillaje. Vale la pena decir que la mayoría de los entrevistados adaptaron lo aprendido en sus centros de trabajo a sus usos personales, pero otros mantenían reticencias a emplear maquillaje: *B* se aplica *BB cream*¹⁴ —un producto híbrido entre maquillaje y cuidado facial— porque “no te ves maquillado”. Algunos de ellos reconocían que la compra de maquillaje se guía por motivos no exclusivamente cosméticos, con base a sus propios usos. No obstante, *C* declaró empezó a usar maquillaje a los 15 años, y para ella lo obligatorio desde esa época es la máscara de pestañas: “No puedo salir a la tienda si no traigo la pestaña maquillada. Cuando tengo la pestaña lacia, sentía que mi ojo se veía más triste”. Y *A* declaró que había tenido problemas con su propia imagen y que el maquillaje le había ayudado a sentirse más cómodo consigo mismo.

Para dominar las técnicas y saberes sobre maquillaje, los trabajadores pasan por emplearlos en sus propios cuerpos y rostros y en los demás. Aquí regreso a *Lan*,¹⁵ quien resalta que los estudios feministas han argüido que la diferencia de género y la desigualdad están engranadas en el mercado actual, y que cada empleado es también un sujeto corporeizado. Su definición de la *labor corporal* se refiere a los servicios provistos por los trabajadores que envuelven el consumo relacionado a la significación cultural del cuerpo, siendo éste un medio para incitar la compra, así como el blanco de disciplina e inspección. *Wacquant*¹⁶ acuñó el

¹⁴ Bálsamo para rojeces y manchas; crema humectante ligera con color.

¹⁵ *Lan*, Pei-Chia, *op. cit.*, pp. 22 y 23.

¹⁶ *Wacquant*, Loïc, “Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour among Professional Boxers”, *Body & Society*, London, vol. 1, núm. 1, 1995, pp. 71 y 73.

término, y para él, la *labor corporal* es una forma de trabajo práctico, que reorganiza el campo total del cuerpo a ser ocupado y que estima el cuerpo como un instrumento de producción flexible.

Ambos examinan la subjetividad de aquellos a quienes observan y cómo el control de su trabajo pasa no sólo por apropiarse de la plusvalía, sino del ejercicio productivo y discursivo para hacer de éstos sujetos algo apropiable.¹⁷ Parte de la labor corporal observada es el *uso laboral* del maquillaje. *D* confesó que tuvo un empleo previo en el mismo sector, donde debía emplear los labiales y sombras de temporada; y en su trabajo actual, ella emplea cada día 10 productos de maquillaje, lo que le toma 45 minutos; el mismo tiempo que demora en ponerse el cuidado facial. *D* reconoce provecho en proteger su rostro, pues sobre su primer trabajo declaró: “Yo no me desmaquillaba ... Se me fueron cayendo las pestañas, me empezaron a salir imperfecciones”. A partir de ello se enfoca en cuidar su rostro por motivos laborales (mostrar que los productos de la marca no causan daño) y personales (no querer dañar su piel permanentemente).

C se maquilla para cumplir con la visualidad esperada en su puesto porque representa a la empresa y porque le trae una sensación de bienestar. La labor corporal aquí opera por el requisito implícito de la producción de un aspecto en estos trabajos. Ella ahora usa productos de cuidado facial (hidratante, agua termal) y el triple de artículos de maquillaje de los que usaba antes. El tiempo que pasa realizando estos pasos es en promedio de una hora y media. Y nombró todo el esfuerzo y el espacio que separa previamente a su jornada laboral como un “ritual”: una manera de prepararse para las exigencias de su ocupación y de adiestrarse en el uso de la oferta de la tienda sin la inspección inmediata del público.

Asimismo, la entrevistada diferenció su lugar de trabajo frente a lo que otras tiendas piden de sus trabajadores:

¹⁷ Lan, Pei-Chia, *op. cit.*, p. 24.

Nuestros jefes son muy flexibles: “sí maquíllate porque es la presentación, pero como tú te sientas a gusto” ... Tengo amigos que trabajan en otras marcas de cosméticos y les exigen que tienen que estar con las plastas encima. Vienen muchas clientas, las que no se dedican a maquillar. *Si estoy súper maquillada, esa clienta se va a espantar*. Vienen las amas de casa que no tienen tanto tiempo y que quieren verse bien, bonitas, pero muy sencillo, que sea muy rápido. Te ven y te dicen “ah, ay, enséñame así” (entrevista con C, 5 de diciembre de 2017, énfasis de la autora).

La presentación resultante es una combinación estratégica para atraer a un público variado y validar al empleado como autoridad respecto al maquillaje. En otra empresa se vio la intencionalidad detrás del tipo de maquillaje usado por los empleados: una vendedora tenía tonos neutros y mates, otro un labial líquido platino, y a su lado otro más se había hecho un delineado negro estilo “gatito” extremo con iluminador iridiscente en las mejillas. La fortaleza en la diversidad de apariencias son las técnicas demostradas, que demuestran la pericia de quienes las usan.

En distintos mercados se emplean diferentes nociones de cuerpos mercantilizados y sus capacidades. Estas diferencias implican significados envueltos con la experiencia personal, las posibilidades y los resultados materiales para las personas involucradas en un comercio que resulta íntimo y corporal. La apropiación de la labor corporal en el sistema de consumo pasa por dinámicas de poder, por lo que es necesario preguntarse quién puede controlar el significado de una mercancía, su valor y las condiciones de su intercambio.

Los cuerpos de los trabajadores son susceptibles de ser objetivados en relaciones desiguales, al mismo tiempo que los empleados ajustan y estratégicamente modelan sus definiciones de cuerpo, ser e intimidad a las racionalidades del mercado.¹⁸ Los maquillistas que dictaron talleres o *master classes* estaban, por lo

¹⁸ Hofmann, Susanne y Moreno, Adi, “Introduction: Global Intimate Economies: Discontents and Debates”, en Hofmann, Susanne y Moreno, Adi

regular, maquillados, aunque esto variaba de acuerdo a la marca. En cambio, donde se podía observar la mayor intervención del cuerpo era cuando lo empleaban para maquillar a otras personas. *J* aplicó la base con su mano derecha, y con los dedos de la mano izquierda presionaba uno de los párpados de la modelo. Es mediante sus manos que él, de forma directa, participó en la corporalidad de otra persona, y puede hacerlo por tener el título de *makeup artist* y presentarse como entrenador de la marca en todo México. Además, todo su cuerpo *performa* esa identidad: su vista estaba detenida en el rostro de la modelo, sus brazos bien posicionados y moviéndose de tal forma que cumplían con el cometido de colocar el maquillaje según lo que él explicó. Su propia vestimenta, distinta a las camisetas y *jeans* negros de los dependientes de la tienda, hizo notar que tiene un rango distinto, así como el micrófono enganchado en su camisa.

La forma en que emplean los productos de belleza también sirve para borrar los rastros de cansancio que provocan las largas horas de la jornada y el esfuerzo que realizan para cumplir con sus roles laborales. Es más, los maquillistas promocionan ciertos artículos y enseñan cómo hacer que el maquillaje se mantenga por largas horas, como *F*, pensando que el público tiene las mismas necesidades: “Si quieren un labial ... que les dure todo el día para ir a estudiar o trabajar, entonces estos están perfectos”. Además, tenemos el hecho de emplear, mediante el cuerpo, herramientas para la aplicación. Ésta es una medida bajo la que se juzga la pericia del trabajador: saber agarrar cada brocha y colocarla en contacto con la piel sin causar molestia a quien se maquilla, sin abarcar más espacio en el rostro de lo planeado y causar el efecto deseado.

Este dominio también requiere los conocimientos previos sobre los productos para inferir sus efectos en las pieles. En este caso, vemos la mano izquierda de *A* sosteniendo una brocha en forma de abanico, regularmente empleada para iluminadores y rubores.

(eds.), *Intimate Economies: Bodies, Emotions, and Sexualities on the Global Market*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 2-9.

Él, previamente, la ha cargado con un poco de iluminador; la sacudió en el aire y luego procedió a colocarla en las sienes y en los pómulos haciendo movimientos circulares pequeños. El ángulo en el que está sostenida la brocha es específico a la zona del rostro, y la muy ligera presión que ejerce con la brocha responde a querer poner sólo una pequeña cantidad del producto en la piel. A me explicó que fue rotando las cerdas para que el producto entrara más en los poros y no se desvaneciera con el paso de las horas.



Fotografía de la autora.

La labor corporal también radica en que se realizan aplicaciones con público presente: de manera continua el cuerpo de los trabajadores, y lo que hacen con éste, es examinado por otros. Este esfuerzo es significativo, pues los trabajadores pueden estar horas corridas maquillando: en una feria, por *stand* los maquillistas atendían sin parar de 11 a.m. a 7 p.m.; y en un evento, durante plena campaña navideña, ningún maquillista hizo una pausa, encargándose simultáneamente de demostraciones, promoción, maquillajes completos, ventas, pagos y traer productos del almacén ubicado en otro lado del centro comercial.

Los sujetos de investigación reconocen la relevancia de la dimensión *sensorial* para su trabajo, y usan un vocabulario especializado para ello. Por medio de la demostración del maquillaje y del servicio pagado de la aplicación, *A* interactúa con los cuerpos de las usuarias. El cuerpo del trabajador entra aquí generando un ambiente sensorial donde quien recibe la aplicación se abra a la potencialidad de un cambio, aunque sea temporal:

La manera que yo maquillo es muy relajante. La mayoría de mis clientas se duermen en la silla cuando las estoy maquillando ... Tengo un tacto muy suave para las pieles, desde que empiezo a limpiar la piel, la clienta se está relajando ... También me buscan por eso ... Les digo “confía en mí” (entrevista con *A*, 4 de octubre de 2017).

Cuando pide a las clientas que “confíen” en él, les pide permiso para afectar sus apariencias y presentarles sensaciones y visualidades con las que no están familiarizadas. A las sensaciones también se refirió *C*, quien me explicó: “Cualquier cliente entra y puede tocar, y puede sentir las texturas, de qué están hechos, su olor. Eso es súper importante porque si no pueden tocar y sentir, no les convence”. A través de la experimentación con los cuerpos la clientela descubre y actúa en la esfera cosmética formal, y se da la posibilidad de venta y de adquirir saberes sobre belleza.

En su *master class*, *G* invitaba a colocar encima del dorso de la mano los productos nuevos, y a agarrarlos para poder examinarlos. Nos decía que sintiéramos cada emulsión, crema y polvo. Por su composición más “natural”, y la intención de cuidar el rostro de los consumidores, los productos de la tienda tendrían una consistencia más ligera y “no se siente una máscara”. Hay adjetivos que se repitieron constantemente para hacer destacar los artículos: liviano, pigmentado, uniforme; y otros para separarlos del resto de la oferta: no es grasoso, no es pesado, no es opaco. Al destacar una buena aplicación de maquillaje, el lenguaje pasa a enfatizar lo que la materialidad de los productos hace sobre la piel: se desliza, brilla, acolchona, cubre. Y en muchos casos se

asume que los clientes ya tienen algún tipo de conocimiento básico de estas palabras, como *D*: “Yo siempre he dicho «Ah, ¿cómo te gustan las texturas? ¿Suaves, ligeras, en gel, cremas?» Siempre pregunto «¿quiere maquillaje líquido, en barra, en crema?»”. La manera de catalogar el maquillaje puede parecer obvia a la interlocutora, pero no necesariamente lo es.

Arnheim¹⁹ considera que *lo sensible* debe poder ser organizado en sistemas dados para pasar al proceso pensador: la percepción es entonces intencionada y selectiva. El entrenamiento del sujeto refina dichas categorías y el reordenamiento de estímulos satisfactorios ocurre al nivel de la percepción misma. La cultura, efectivamente, moldea la percepción al ésta formarse en la vida cotidiana; es decir, en los procesos de socialización y enculturación propios a la cultura de la que se proviene. En este caso, la supuesta objetividad de las sensaciones y tipologías citadas proviene de actores con intencionalidad económica y simbólica, al ser parte de una industria tan potente como la cosmética. La continua reinterpretación de los estímulos sensibles responde a procesos aprendidos. Y existe un vocabulario pertinente al mundo de la estética, que se difunde mediante la publicidad de las empresas, redes sociales e influenciadores, la atención a clientes en tiendas y eventos públicos. Sin embargo, todas estas vías son limitadas, y quienes pueden acercarse a ellas por lo general precisan de vivir en zonas de la ciudad donde tiene primacía la oferta de maquillaje formal, o tener acceso a Internet y poder adquisitivo suficiente para comprar bienes suntuarios.

IV. PERCEPCIÓN PROPIA EN ETNOGRAFÍA SOBRE BELLEZA

Entiendo mis propias experiencias de campo como parciales: la experiencia se integra a la “inmediatez del flujo temporal y la me-

¹⁹ Arnheim, Rudolf, *Visual Thinking*, “Chapter 1: The Intelligence of Visual Perception”, University of California Press, 1999.

diatez de la valoración reflexiva”.²⁰ Ésta varía de acuerdo a la percepción de los sujetos, que está, a su vez, limitada por fronteras preexistentes: referentes sociales prerreflexivos; es decir, antes que el individuo les pueda dar una lógica racional y/o social.²¹ Empleo el cuerpo como instrumento de investigación, y por medio de éste se observan las situaciones, se oye a los individuos a estudiar y se participa en las vivencias que constituirán el análisis final.²² Su experiencia física sostiene un punto de vista particular de la sociedad y sirve de primer referente.

Como soy la persona que efectúa las observaciones, y que interviene con su propio cuerpo en la etnografía, cuestiono cómo mi propia percepción actúa en el registro etnográfico. Estando dentro del espectro autista, específicamente diagnosticada con rasgos de lo aún llamado síndrome de Asperger, el procesamiento de los estímulos sensoriales obtiene ciertas características fuera de lo neurotípico.

El término neurodiversidad proviene de la búsqueda por nombrar un mayor rango de conformaciones cerebrales, y sugiere que hay condiciones neurológicas diversas que aparecen como resultado de variaciones normales del genoma humano.²³ Si la antropología debe sentir y vivir las experiencias de aquellos a quienes observa, y reconocer sus maneras de sentir y su relación con lo sentido,²⁴ entonces debo demostrar mi percepción situada.

²⁰ Throop, Jason, “Articulating Experience”, *Anthropological Theory*, vol. 3, núm. 2, 2003, p. 233.

²¹ *Idem*, p. 235.

²² Hirai, Shinji, “«¡Sigue los símbolos del terruño!»: etnografía multi-local y migración transnacional”, en Ariza, Marina y Velasco, Laura (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México, El Colegio de la Frontera Norte-UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012, p. 83.

²³ Rodríguez-Giralt, Israel, “El concepto de neurodiversidad”, *Expdem*, 2013, disponible en: <https://expdem.net/2013/10/17/el-concepto-de-neurodiversidad/>.

²⁴ Kersenboom, Saskia, “Anthropology as Performance”, *Etnofoor*, vol. IX, núm. 2, 1996, pp. 80 y 81, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/25757894>.

Las diferencias en la sensorialidad se han investigado en las últimas décadas como uno de los aspectos que atañen a las personas dentro del espectro autista. La sensibilidad genera una gama de respuestas conductuales que no necesariamente se distinguen por el sentido (olfato, gusto, etcétera), sino de manera integrada.²⁵ Hablar de mi sensorialidad es algo extraño para mí, porque es un marco de referencias que siempre he tenido como universal. Durante los años que siguieron a mi diagnóstico, solamente identificaba diferencias muy evidentes entre mi percepción del mundo y la de los demás. Al hacer mis tesis de licenciatura y maestría, no se me ocurrió señalar mi espectro autista como fuente particular de conocimiento, porque por más que lo intente, simplemente no percibo como la mayoría de los que me rodean.

La situación de extrañeza del antropólogo frente a experiencias de la sociedad que de manera activa contempla, es mi posición habitual en un mundo donde aún soy ignorada, excluida e incluso considerada menos humana. La intensidad, la cantidad de elementos a mi alrededor y la forma recurrentemente negativa a la que respondía a ellos fueron los primeros “indicios” de que era autista. Desde que tengo memoria me provoca náuseas el olor de las frutas, y si me obligaban a probar alguna acababa arrojándola. En el trabajo de campo sudé frío al entrar a una de las tiendas que me brindó más acceso para la tesis, porque vendía una paleta de sombras con olores a melocotón y piña. Mi fijación hacia las luces de colores se interpretó en mi infancia como “travesuras”, pudiendo quedarme observándolas por horas. Estas vienen en tantos tonos y temperaturas que se me hacían muy placenteras de tener al lado. Estar en espacios comerciales con luces por doquier me preocupó al inicio, pero luego me alivió el conocer a otras personas que detectaban las mismas diferencias lumínicas que yo, o hasta mayores variedades.

²⁵ Baranek, Grace *et al.*, “Sensory Experiences of Children with Autism Spectrum Disorder: In their Own Words”, *Autism*, vol. 19, núm. 3, 2015, pp. 320 y 323.

En el transcurso de mi doctorado también descubrí que mi capacidad de diferenciación de colores puede ser mayor al promedio, rasgo no vinculado al autismo. Frente al esfuerzo que ciertos trabajadores indicaban para distinguir tonalidades y combinaciones de colores, yo los identificaba bastante rápido. Mi percepción me ayudaba a captar un rango cromático mayor, pero no se traduce necesariamente en captar las clasificaciones y el vocabulario de la industria cosmética respecto a cómo se ve el maquillaje. Cuando recién empecé a estudiarla, no comprendía las descripciones de las sensaciones que supuestamente provocaban los productos (“deslizable”, “nacarado”, “aperlado”, “de diamante”). En esa época podía contar con los dedos de una mano las veces que había comprado maquillaje, y me era muy reciente tener dinero disponible para gastar en ello.

Estoy al tanto de aquello “diferente” en mí y que entre otros sujetos debe haber ciertas distinciones que no he logrado registrar. La experiencia corporal es existencialmente ambigua donde el acto de la constitución y el objeto constituido se encuentran. La elaboración cultural del involucramiento sensorial nos informa sobre las diferentes maneras de percibir, e implica estar situado en un mundo intersubjetivo con ciertos marcos perceptuales compartidos.²⁶ Las sensaciones que me despertaron los productos cosméticos no han sido abrumadoras ni han impedido mi participación en las incursiones etnográficas. Los interlocutores han racionalizado mis interrogantes frente a la sensorialidad como esperados, por ser una estudiante del tema y no ser parte del sector. Y las únicas referencias en campo a variaciones sobre la sensorialidad sucedieron en dos aplicaciones en mí que resultaron, en un caso, en una reacción alérgica, y en el otro, en que un ojo llorara sin parar. En ambos casos lo que se argumentó fue que era “muy sensible”, sin explicar lo que se entiende por ello. Colocar los artículos en el rostro incluye la posibilidad de despertar respuestas no deseadas. Después de horas trabajando, los ojos

²⁶ Csordas, Thomas S., “Somatic Modes of Attention”, *Cultural Anthropology*, vol. 2, núm. 8, 1993, pp. 137-139 y 151.

de los clientes lloran ante pigmentos puestos, disolviendo con las lágrimas lo que pretendía borrar signos de agotamiento como ojos rojos y bolsas en los párpados inferiores. Si la base contiene algún ingrediente que provoque sarpullido, la ilusión de una piel lozana desaparece.

Los productores de maquillaje ya han atendido estos “problemas”, como se me acotó al ponerme desmaquillante después de que unos granos hicieran erupción por un corrector con derivados del mentol. Para personas “como yo” había líneas hipoaérgicas enteras, sin parabenos, gluten, talco o cochinilla, entre otros posibles culpables de mi irritación. En las marcas cubiertas hay algunas que promocionan su empleo de componentes naturales como beneficios añadidos. En la aplicación del maquillaje, éstas lograrían causar la apariencia planeada sin que el cuerpo entorpezca la ilusión de salud, juventud y demás valores, y a largo plazo darían al cuerpo protección para que no aparezcan trazos de aquello asumido como no deseado: manchas, acné, arrugas o resequedad.

Mi identidad autista fue permanentemente invisible para los interlocutores, sin que yo tampoco lo discutiera para evitar influenciar sus interacciones. Lo que sí era visible era mi propio *cuerpo*, que les elucidó diferentes respuestas de acuerdo a sus propias valoraciones de lo estético. Después de una aplicación completa de maquillaje, *A* describió lo que había hecho en mi rostro de la siguiente manera: “La cara se ve súper redonda aquí, aquí ya tiene una forma. Aquí lo que hice fue afinar el pómulos”. Para ese momento ya había pasado por tres demostraciones, y en cada una me habían realizado el mismo efecto. Los sujetos entendieron mi corporalidad como una que quisiera verse más delgada, sin consultarme en ninguna de las ocasiones. Las referencias hacia mi peso casi nunca me causaban reacción, pues suponer que no estoy contenta con éste me ocurre a menudo. Tampoco me asombró que no se refirieran a mi peso o, más bien, a mi cuerpo gordo, de manera directa. Sin embargo, la forma en la que trataron mi cuerpo por mi etnicidad sí fue algo hasta desconcertante.

De acuerdo al color de la piel se hacen recomendaciones sobre qué colores se verán “mejor” en ella, como me lo dijo *B*: “Te quedan los tonos rojizos por tu color de piel”. En otras ocasiones, vendedores y maquillistas me emplearían como ejemplo para decir que las sombras e iluminadores dorados caían bien “en tonos como el de ella”, o que los pigmentos no necesitaban ser tan saturados pues el “contraste” con mi piel los hacía resaltar de por sí. Mi color ha permanecido implícito como si estuviera prohibido describirlo, y en ciertos momentos resulté ser el ejemplo porque no había otra persona de mi tez o más oscura que yo. Aquí regreso al sesgo de clase y a la diferenciación racial que ésta implica en la ciudad donde realizo mi investigación: la visualidad de mi corporalidad destacaba porque no me veo como el público al que se dirige la mayoría de empresas que cubrí.

El tema de la etnicidad ronda la manera en la que los interlocutores entienden otros cuerpos. Al maquillar mis ojos *G* comentó: “Tienes unos ojitos pequeñitos, pero lindos. Puedes sacarle provecho, a todo se le puede sacar provecho”, para luego agregar que tenía el lagrimal “bien marcado”. Después afirmó que le había costado “dar forma” a mi ojo —él se refería a hacer ver mi párpado más abierto—. Me contó que una vez tuvo una clienta de origen asiático que no poseía pliegue en el párpado, por lo que estuvo “batallando” con ella por una hora y media hasta tener un resultado que le satisfizo. Esto me demostró que para él los ojos deben poseer cierta redondez que no correspondía con mi cuerpo.



Fotografía de la autora.

En Lima, Perú, hay una gran cantidad de migrantes del Asia del Este, cuya diáspora data de más de un centenar de años. Mi ascendencia proviene de la región cantonesa, desde donde hace más de 150 años llegaron trabajadores coolíes como mano de obra explotable. Hubo —y hay, pues la migración no ha parado— tanta presencia asiática, y predominantemente china, en la población peruana, que yo era una de muchas personas con dicha herencia. Asimismo, entre poblaciones indígenas andinas y amazónicas peruanas, es frecuente encontrar formas de ojos estirados, e incluso mono párpados o párpados sin doblez. Mi fisionomía no evocó, entre quienes entrevisté en investigaciones anteriores, ningún comentario referido a mis ojos ni a mi color de piel ni a mi origen étnico, en general.

Cuando me mudé a México mi origen tusán²⁷ empezó a ser comentado, ya que mi corporalidad había dejado de ser esperada. Y en campo, mi fisionomía se volvió más ajena a los modelos estéticos prevalentes. Simultáneamente, *G* presentaba rasgos de mi rostro que para él eran agradables: “¿Te gustan tus pómulos? Ok. A mí también” y “es que aquí sí hay labios para jugar”. *G* intentó balancear su juicio entre puntos positivos y negativos, pero siempre dejando espacio para algo que se pudiera “mejorar” o ajustar a estándares estéticos donde él era el principal actor acreditado.

En una feria de cosmética en Polanco, casi todos los trabajadores eran de tez blanca. El público no circulaba en todas las áreas por no poder comunicarse con los presentes: varios de los maquillistas hablaban sólo inglés o venían de otros países, por lo que había confusión en el lenguaje y potenciales clientes simplemente atinaban a retirarse. Al salir del centro comercial donde se realizó el evento recordé que, en transporte público, me tomaba más de hora y media regresar a casa, en Iztapalapa. Me quedé reflexionando sobre qué audiencia tenían en mente para el evento, y si era, efectivamente, el que se había presentado —incluyén-

²⁷ Castellanización de 土生 (*tusheng*): descendientes de chinos nacidos fuera de China y término empleado por parte de la comunidad sino-peruana.

dome a mí—. Esta reflexión continuó cuando, al día siguiente, me acompañó una amiga al evento. Varios maquilladores se dirigieron a ella directamente en inglés, lo cual no ocurrió conmigo excepto en un caso, y ella expresó que se debía a “ser güerita”. Los maquilladores usaban términos para referirse a los efectos del maquillaje y las técnicas usadas en inglés (*soft makeup*, *healthy glow*), lo que parecía funcionar como un sociolecto entre los profesionales, además de asumir la adscripción social y educativa de la audiencia.

En las coordinaciones para una entrevista en un local, una de las vendedoras al inicio ignoró mi presencia, y tuve que mencionarle las conversaciones ya efectuadas con su jefa directa para obtener los datos que le habían encargado para mí. El día de la entrevista con el maquillista, la misma vendedora se me acercó preguntándome: “¿Estás perdida?”. Me reí y le recordé quién era, mencionando que venía a hablar directamente con la gerente de la tienda. Mi primer razonamiento me llevó a que, por su acento, la dependienta era uruguaya o argentina, y al trato xenofóbico que en anteriores ocasiones otros peruanos que conozco, y yo misma, hemos tenido en dichos países. No obstante, ahora pienso que la expectativa del cliente que la vendedora tenía para la tienda no concordaba con mi aspecto, tanto por el poder adquisitivo que puedo demostrar a través de él como por mi etnicidad.

La etnicidad es un concepto fluido que se presta a interpretaciones variantes en un país donde la promesa de la inclusión pasa por el mestizaje, así como en la reproducción de jerarquías raciales.²⁸ Mi cuerpo denotó una posición desestimada dentro de esa jerarquía y, por lo mismo, no encarnaría belleza a menos que modifiquen los rasgos que me señalan en dicha ubicación social. Estas situaciones han sido particulares en su modo de diferenciarme, pero encajan en una continuidad personal. Vengo de un medio local y nacional donde lo blanco era lo mejor, don-

²⁸ Moreno Mónica y Saldívar, Emiko, “«We Are Not Racists, We Are Mexicans»: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico”, *Critical Sociology*, vol. 42, núm. 4-5, 2016, p. 521.

de tener sangre indígena era sinónimo de vergüenza. Más que por mi neurodiversidad, mi etnicidad ha sido la fuente constante de mi exclusión. Bajo una expresión distinta, esto se manifestó en la etnografía actual y me hizo ver por qué había encontrado una demanda cosmética de productos “inclusivos”.

V. OBSERVACIONES FINALES

Las intervenciones en el cuerpo que ocurren por medio del maquillaje reflejan cómo se conceptualiza la belleza, y que no existe una única versión del sector cosmético: cada actor (maquilladores, vendedores, la misma clientela) intervienen en su (re)definición. Dentro del contexto investigado, hay valores que se imponen por el trasfondo histórico, político y racial de la industria cosmética, como la salud y la juventud. En el mercado de consumo actual, ello se traduce en corporalidades deseadas con rasgos idealizados y naturalizados, legitimándose a través de vocabulario y técnicas que aluden a lo científico, en especial la medicina y la biología. En cambio, a diferencia de otras épocas, se ha encontrado cierta porción de la oferta cosmética que cuestiona dichos principios y, en nombre de la inclusión, produce artículos de maquillaje que privilegian apariencias antes ignoradas por motivos étnicos, manteniendo intactos demás pilares simbólicos de la industria.

De esta manera, en el sector observado se abre la coyuntura para que los cuerpos de la clientela sean juzgados e intervenidos por los trabajadores. Además, los cuerpos de los propios trabajadores son modificados y evaluados por los potenciales consumidores, quienes pueden coincidir o no con las interpretaciones de belleza que ofrecen. Las labores de los empleados involucran percepciones compartidas, empleando modelos y técnicas especializadas, pero que poseen variabilidad en su aplicación. El escudo de estatus que éstos procuran construir se encuentra en constante peligro, con lo que deben estar permanentemente vigilantes de actualizar su repertorio de saberes y practicar su destreza en la aplicación. Sin

embargo, dicho esfuerzo no es remunerado, y forma parte de las exigencias invisibles que el sistema neoliberal demanda de la mano de obra en trabajos de servicio.

En gran medida, los interlocutores asumieron sus percepciones vinculadas al maquillaje como universales. Los términos difundidos en la industria que refieren a materialidad y sensorialidad son presentados con el fin de enseñar perspectivas aprendidas, no para confrontarlas. Por poseer una percepción marcadamente distinta en una sociedad capacitista, pude comprobar que otras formas de percibir eran desconocidas. Para una industria que, como los mismos interlocutores testimoniaron, está tan fuertemente ligada a las sensaciones y a la provocación de efectos sensibles, la variedad perceptual que radica entre el público atendido pasa desapercibida.

De igual modo, el juicio de valor sobre mi corporalidad y la de otras personas se mantiene dentro de exclusiones continuas. Los trabajadores asumían que su público traía consigo la expectativa de verse más joven, más delgado y menos “étnico”, reflejando brechas sociales que se hallan fuera de las tiendas de cosméticos. Mi trabajo se efectuó con los empleados ya contratados, y por tanto, aprobados por las empresas para representarlos: qué individuos, y en consecuencia, qué corporalidades quedan fuera de los criterios para trabajar en la industria, son datos a los que no tuve acceso.

La reflexión respecto a cómo fui tratada por los trabajadores del sector coincide con comentarios recibidos por usuarios de maquillaje sobre mi investigación: les ofrecen labiales naranjas para que sus labios no se vean “tan oscuros”, les ponen como obsequio por su compra cremas “aclaramentes”, les hacen contorno en la nariz hasta que no se reconocen en el espejo. Ello no necesariamente es visto como negativo, es más, es entendido como algo que los hace sentir “más seguro”, “más bonita”. Lo racial, como base para un sistema de jerarquización estética, está mayoritariamente presente en los trabajadores de la industria cosmética y en su audiencia. Para mí no hubo ruptura en ser discriminada, y los episodios recontados son un reflejo de mi

experiencia cotidiana en la Ciudad de México. A pesar de los productores y consumidores que empujan hacia la revisión de lo entendido por belleza, la industria cosmética tiene un largo trecho por recorrer si quiere ser realmente “inclusiva”.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, 2a. ed., México, UNAM, 2014.
- ARNHEIM, Rudolf, *Visual Thinking*, “Chapter 1: The Intelligence of Visual Perception”, University of California Press, 1999.
- BARANEK, Grace *et al.*, “Sensory Experiences of Children with Autism Spectrum Disorder: In their Own Words”, *Autism*, vol. 19, núm. 3, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CSORDAS, Thomas S., “Somatic Modes of Attention”, *Cultural Anthropology*, vol. 2, núm. 8, 1993.
- DAVIS, Kathy, *Embodied Practices. Feminist Perspectives on the Body*, Londres, SAGE, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- FRANKENBERGER, Rolf, “Learning from Baudrillard and Foucault: Consumer Culture, Social Milieus and the Governmentality of Lifestyle”, ensayo presentado en la 31a. Conferencia Annual ISPP, París, julio de 2008, disponible en: http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/4/6/1/5/pages246153/p246153-2.php.
- GUZMÁN, Adriana, “Percepción, imaginación e imaginario: posibilidad de las prácticas corporales”, en MUÑIZ, Elsa (coord.), *Prácticas corporales: performatividad y género*, México, La Cifra Editorial, 2014.
- HIRAI, Shinji, “«¡Sigue los símbolos del terruño!»: etnografía multi-local y migración transnacional”, en ARIZA, Marina y VE-

- LASCO, Laura (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México, El Colegio de la Frontera Norte-UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.
- HOFMANN, Susanne y MORENO, Adi, “Introduction: Global Intimate Economies: Discontents and Debates”, en HOFMANN, Susanne y MORENO, Adi (eds.), *Intimate Economies: Bodies, Emotions, and Sexualities on the Global Market*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.
- KERSENBOOM, Saskia, “Anthropology as Performance”, *Etnofoor*, vol. IX, núm. 2, 1996, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/25757894>.
- LAN, Pei-Chia, “Working in a Neon Cage: Bodily Labor of Cosmetics Saleswomen in Taiwan”, *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 29, 2003.
- MARKETLINE, *Make-Up in Mexico*, junio de 2016.
- MORENO, Mónica y SALDÍVAR, Emiko, “«We Are Not Racists, We Are Mexicans»: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico”, *Critical Sociology*, vol. 42, núm. 4-5, 2016.
- RAJAN-RANKIN, Sweta, “The «Authentic Cybertariat»? Commodifying Feeling, Accents, and Cultural Identities in the Global South”, *Intimate Economies: Bodies, Emotions, and Sexualities on the Global Market*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.
- RODRÍGUEZ-GIRALT, Israel, “El concepto de neurodiversidad”, *Expdem*, 2013, disponible en: <https://expdem.net/2013/10/17/el-concepto-de-neurodiversidad/>.
- THROOP, Jason, “Articulating Experience”, *Anthropological Theory*, vol. 3, núm. 2, 2003.
- WACQUANT, Loïc, “Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour among Professional Boxers”, *Body & Society*, London, vol. 1, núm. 1, 1995.
- WHITEHEAD, Alfred, *Process and Reality*, Nueva York, Free Press, 2015.

HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE LA INCLINACIÓN: AFECTO Y CUERPO EN LA ECONOMÍA INFORMAL DEL CENTRO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Silvia SOLER CASELLAS

SUMARIO: I. *Vulnerabilidad: vulnus, herida, posibilidad.*
II. *Algunos apuntes sobre economía informal.* III. *Hacia una etnografía de la inclinación.* IV. *Bibliografía.*

Este texto parte de una hipótesis: ciertas relaciones sociales hiper-visualizan la vulnerabilidad, ligándola a la precarización de las condiciones que hacen posible el sostenimiento cotidiano de la vida. Ésta se evidencia como lugar en los márgenes¹ que habitan ciertos sujetos en un periodo histórico concreto y en una geografía particular. No obstante, a lo largo de este trabajo argumentaré, con algunas reconceptualizaciones filosóficas, por supuesto, que la vulnerabilidad es algo consubstancial a la existencia del ser.

Encriptadas en las cajas negras de los hogares, monetizadas en los circuitos de valorización del mercado o expuestas en redes informales en plena calle, las condiciones que sostienen la vida nos constituyen como sujetos irreductiblemente interdependientes y vulnerables. Sobre todo en un momento de flexibilización

¹ Por márgenes me refiero aquí a un lugar simbólico-material, a veces coincidente con un emplazamiento geográfico, que condensa unas determinadas condiciones económicas, sociales y culturales que impiden o dificultan el acceso a recursos, derechos o bienestar que permiten el desarrollo de una vida plena.

y precarización de las condiciones laborales,² de transformación de las instituciones sociales (la familia y sus nuevos modos de organización³ o las redes sociales a partir de la virtualización de la socialidad),⁴ de reducción del Estado a la gestión de la crisis⁵ (económica, ambiental, de violencias) como modo de gobernanza, y de procesos de subjetivación en los cuales proliferan las identidades⁶ y se parcelan en conjuntos de intereses inestables, cambiantes y poco duraderos en el tiempo.

A partir del trabajo de campo con sujetos que participan en algunas escalas de la economía informal en el centro de la Ciudad de México, indago cómo se devela un juego de espejos de la otredad en, al menos, dos sentidos: por un lado, el desplazamiento de la vulnerabilidad como ese lugar *otro* de la experiencia individual y colectiva que, en ciertas formas de la precariedad, se torna hipervisible a la vulnerabilidad como constitutiva del ser. Este desplazamiento permite dar cuenta de cómo el sujeto se constituye en la otredad más que en la identidad; es en el encuen-

² Para el caso concreto de México véase Ariza, Marina, “Mercados de trabajo urbanos y desigualdad de género en México a principios del siglo XXI”, en Garza, Enrique y Salas, Carlos (coords.), *La situación del trabajo en México*, UAM-Instituto de Estudios del Trabajo-Centro Americano para la Solidaridad Sindical Internacional-AFL-CIO-Plaza y Valdés, 2006, pp. 377-411.

³ Para un panorama general véase Beck-Gernsheim, Elisabeth, *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós, 2003; para el caso de México, Flores Celis, Karla, “Familias en el siglo XXI: realidades diversas y políticas públicas”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, México, vol. 27, núm. 1, enero-abril de 2012.

⁴ Cáceres Zapatero, María Dolores *et al.*, “Sociabilidad virtual: la interacción social en el ecosistema digital”, *Revista de Historia y Comunicación Social*, Madrid, vol. 22, núm. 1, 2017.

⁵ Gutiérrez Aguilar, Raquel, “Sobre la crisis del Estado mexicano”, en Fuentes Morúa, Jorge y Nava Vázquez, Telésforo (coords.), *Crisis del Estado y luchas sociales*, UAM Iztapalapa-Casa del Tiempo-Miguel Ángel Porrúa, 2007.

⁶ Me refiero a la explosión del sujeto de la emancipación que muchos asocian con la condición posmoderna y que implosiona en múltiples movimientos, unas veces atomizados, otras articulados, y que tienen eco o expresión en debates actuales como el sujeto político del feminismo, las respuestas a la crisis climática del antropoceno o el papel de los sindicatos en las luchas actuales.

tro con el otro que se hace uno. Y por otro lado, la relación que se establece entre investigadora-sujetos-etnografía, y que, atendiendo a este desplazamiento, demanda de una ética que se interroge y se posicione frente a la histórica relación de poder que media tanto en el vínculo como en la representación de ese *otro*. Todo ello en pos de pensar la vulnerabilidad de formas emancipadoras y desactivar los registros que condensan y sedimentan las imágenes-archivo de la vulnerabilidad entendida solamente desde la precariedad, el empobrecimiento, la racialización y la feminización. Asumiendo estos desafíos epistemológicos con el ensayo de acontecimientos afectivos que se abren hacia una etnografía de la inclinación.

I. VULNERABILIDAD: *VULNUS*, HERIDA, POSIBILIDAD

Quisiera empezar con una cita fruto de la discusión que Judith Butler y Adriana Cavarero mantienen desde hace años en torno a la ontología del ser, las violencias contemporáneas, el cuerpo y la representación:

Si las condiciones de mi supervivencia dependen de la relación con otros, con un «yo» o un conjunto de “yoes” sin los cuales no puedo existir, entonces, mi existencia no es sólo mía, sino que se encuentra fuera de mí misma, en ese conjunto de relaciones que preceden y exceden los límites del yo que soy.⁷

Esta afirmación de Judith Butler abre un discurrir por el *yo* necesariamente ligado a un *otro*, un *yo* fuera de sí que hace del vínculo y de la necesaria relación con el *otro* una condición del ser, una condición para la supervivencia y el sostenimiento de la vida. La concepción clásica del sujeto desde el individualismo liberal o, más bien, la pregunta por el ser, por hacer una breve síntesis, versaba en torno al “¿quién soy?”, o al “¿qué somos?”. En cambio, si

⁷ Butler, Judith, *Vulnerabilitat, supervivència*, Barcelona, CCCB, 2008, p. 53.

planteamos una pregunta ya no dirigida a la condición del ser y autorreflexiva, sino una pregunta ética dirigida al *otro*, deberíamos reformularla de tal manera que interpelara directamente a éste: “¿quién eres?”.⁸

En este diálogo que se plantean Judith Butler y Adriana Cavarero, con los ecos del filósofo Emmanuel Levinas y sus reflexiones de la experiencia en los campos de exterminio nazis durante la Segunda Guerra Mundial, la pregunta por el ser da un virage hacia el *otro* y se formula en términos de “quién eres tú”; una pregunta que, necesariamente, antepone al *otro* frente el *yo*. Emmanuel Levinas, contra el pensamiento de todos sus antecesores y coetáneos, plantea una relacionalidad radical, una ontología que llega a ser relacional y se interroga por la posibilidad de una ética. Una ética que asuma la vulnerabilidad del ser y no la autonomía y la racionalidad, como se pensó desde la metafísica, que asuma la posibilidad de ser herido (vulnerabilidad viene de *vulnus*, herida) y que para sobrevivir se depende necesariamente del *otro*.⁹ Por ello necesitamos interrogarnos sobre quién es ese *otro* al que nos exponemos; ese *otro* a través del cual establezco una relación y me constituyo como sujeto, pues es la condición necesaria de mi existencia.

Estamos expuestos, entonces, a estas condiciones que nos sostienen y, al mismo tiempo, pueden suponer nuestra destrucción. El sujeto ya no es autónomo y soberano, erguido sobre su ser como dueño de una interioridad, de un *yo* que le pertenece, sino que es su desposesión, la desposesión y el abandono de ese *yo*, lo que posibilita establecer relaciones éticas. Dice Butler: “Solo en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma”.¹⁰ La relación constituye un sujeto y lo destituye al mismo tiempo como vulnerable. Es un sujeto “fuera de sí”, deudor de la ontolo-

⁸ Saez Tajafuerce, Begonya *et al.*, *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria, 2014.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 56.

gía de Foucault, que debe su existencia a la relación con otros y, por tanto, excede y desborda los límites del *yo*.

De ahí se desprende una interrogación por el sentido de esta relación, ya que, si como decíamos, no responde a la idea de sujeto clásico del individualismo liberal, bajo el cual el vínculo social se entiende a partir de individuos conscientes en el marco de la dinámica contractual, esto es, un conjunto de deberes y obligaciones derivados de acuerdos voluntarios e intencionales entre los unos y los otros, entonces, ¿cuál es la cualidad y textura de esta relación? Y aquí es donde entra la propuesta de Adriana Cavarero. La filósofa feminista italiana recupera las pinturas de *Madonnas*, término que adopta el cristianismo para las imágenes de la Virgen María y que durante toda la Edad Media se extiende a múltiples representaciones del periodo; siempre madre, siempre cargando a Jesús y, a veces, rodeada de otros infantes o personajes bíblicos, para pensar lo humano desde otra geometría.

Una geometría que se contrapone a la rectitud egoísta del sujeto moderno: soberano de sí, regido por la autonomía del ser, racionalista; una geometría que enfrente a, y cito a Cavarero, “La verticalidad que se confirma como una característica decisiva, fundante e irrenunciable de la configuración moderna del sujeto”.¹¹ Así, contra esta verticalidad y esta rectitud, Cavarero recupera la imagen de las *Madonnas* como geometría de la inclinación. Y es donde quiero hacer un paréntesis para no banalizar con objeciones *a priori* la figura de la maternidad —objeto de muchas controversias dentro de los movimientos feministas y atendiendo a que el espacio desde el que se convoca a éste y los otros textos de este libro abrevia de la teoría feminista—.

Adriana Cavarero no contrapone la figura maternal como arquetipo antitético del sujeto de la rectitud, encarnado por lo masculino y su capacidad de herir desde su agresividad consustancial, como lo postulaban, por ejemplo, Hobbes y otros filósofos en su formulación del pacto social. Esto sería la reivindicación de la di-

¹¹ Saez Tajafuerce, Begonya, *op. cit.*, p. 36.

ferencia, del lugar de lo femenino como sustracción de la lógica de la violencia y del todos contra todos en estado de naturaleza. Tampoco, por otra parte, hay en esa figura una defensa de la abnegación y la primacía del cuidado como gesto fundante de esta nueva geometría, sino la evocación a una figura que evidencia la necesidad de configurar una geometría de lo humano con base en la inclinación.

Muy al contrario, según Cavarero la figura de la maternidad alude a la condición inerme de la desnudez y la dependencia absoluta del ser, no necesariamente ligado a lo femenino, pero sí a la relación asimétrica que media con el *otro*; una inclinación frente a éste que asoma fuera de sí, o en sus palabras, “del arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerme”.¹² Esta condición vulnerable, frágil, desnuda, con nuestra carne y nuestra piel, con nuestro deseo expuesto frente al *otro*, nos saca de nosotras mismas y nos implica en otras vidas, por ello, nuestro cuerpo no es enteramente nuestro.

Esta geometría de la inclinación nos convoca, entonces, a una ética de la afectación, pensando que la exposición de nuestros cuerpos a esta condición inerme —o precaria, según Butler— nos sostiene y, a la vez, puede destruirnos. Esta ambigüedad, esta paradoja de la vulnerabilidad como sostén y como destrucción, al mismo tiempo, se puede pensar desde el afecto. El afecto se mueve también desde una condición paradójica; el afectar y ser afectado se constituye, en este movimiento, como potencia y vulnerabilidad. En la configuración de la Ética de Spinoza los cuerpos son cosas singulares que en sus múltiples encuentros y composiciones no paran de afectarse aumentando o disminuyendo su potencia. Si pensamos con Spinoza el afecto, más allá de las disposiciones subjetivas, como esa relación irreductible que nos expone frente a un *otro*, el afecto es una potencia que nos protege y, de la misma forma, nos puede destruir.

¹² *Idem.*

Spinoza formula un sujeto no sólo unitario en sí mismo, sino también descentrado respecto de la soberanía de sus voluntades; un sujeto que ya no es dueño de su conciencia o de sus pensamientos. Muy al contrario, el ser es ignorante de las capacidades tanto de su cuerpo como de su alma: “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza”.¹³ Y aquí es donde entran los afectos para Spinoza, en la posibilidad de incrementar o disminuir la potencia de un cuerpo; su capacidad de obrar.

En resumen: los cuerpos son cosas singulares que en sus múltiples encuentros y composiciones no paran de afectarse aumentando o disminuyendo su potencia. Se distinguen entre sí en razón de su movimiento o reposo, de la rapidez o la lentitud con la que se mueven, y no en razón de su substancia. La singularidad del cuerpo está en continua composición con otros cuerpos, en una multiplicidad abierta al devenir. Esta capacidad de afectar y ser afectado constituye su condición paradójica como potencia y vulnerabilidad a la vez, como ya advirtió Vacarezza¹⁴ en su interpretación de la Ética de Spinoza.

Tenemos aquí una posible ruta de exploración del porqué este diálogo entre Butler y Cavarero, con ecos de Levinas y Spinoza, nos puede ayudar a pensar el cuerpo de una economía precarizada, como es la informalidad, y los modos de aprehenderlo. Un cuerpo ambiguo que se mueve entre potencias y constrañimientos, en múltiples singularizaciones y singularidades en continua afectación. Entonces tenemos la demanda ética que, pensada desde la etnografía, vendría a interrogarse por la posibilidad de desposesión del *yo* antropológico, por cómo activar

¹³ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico. Tratado teológico político*, México, Porrúa, 2007.

¹⁴ Vacarezza, Nayla, “Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo”, *A parte Rei. Revista de Filosofía*, septiembre de 2010, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/nayla71.pdf>.

otros registros que desborden la formalidad del diario de campo y el régimen escritural sobre la otredad. ¿Cómo nos inclinamos frente a un *otro* con el que siempre media una relación de poder? ¿Cómo no reproducir modos extractivistas en la producción de conocimiento? ¿Cómo afectarnos en una etnografía de la inclinación? O formulado de otra forma, ¿cómo pensamos y practicamos una etnografía vulnerable?

Así, tenemos al cuerpo de la economía informal, un cuerpo que conjura la inclinación como disposición subjetiva, como práctica corporal y como condición del ser, simultáneamente. Un cuerpo de la precariedad que, con la reconceptualización que hace Judith Butler del término, ya no es solamente el sujeto de los márgenes de un espacio y tiempo particular, sino una cuestión fundamental de la existencia. ¿Qué potencias vulnerables afectan estos cuerpos? ¿Qué visibilidades e invisibilidades esconden e iluminan las condiciones de posibilidad para su existencia? ¿Cómo se expresa la fragilidad de lo humano en algunas escalas de la economía informal en el contexto de la Ciudad de México?

II. ALGUNOS APUNTES SOBRE ECONOMÍA INFORMAL

La economía informal es un término relativamente complejo para fines estadísticos, tal y como se observa en la revisión histórica de los múltiples esfuerzos desarrollados por la Conferencia Internacional de Estadísticos del Trabajo (CIET), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Grupo Delhi.¹⁵ Inicialmente el sector informal de la economía fue definido como el conjunto de unidades de producción que funcionan con un nivel bajo de organización, generalmente a pequeña escala, y con poca o ninguna distinción entre el trabajo y el capital como factores de produc-

¹⁵ Para una revisión de la evolución de los distintos conceptos que se pueden incluir en la dimensión económica de la informalidad, véase http://www.inegi.org.mx/rde/RDE_04/Doctos/RDE_04_Art5.pdf.

ción. Y las relaciones laborales en su interior se caracterizan por la finalidad de generar empleo e ingreso para las personas que participan en ella.¹⁶

La economía informal tiene una doble cara: en la primera, proporciona empleo e ingreso frente a la incapacidad del sistema económico; en la segunda, genera un circuito por fuera de las normas con incidencia delictiva. Es por ello que muchas veces esta distinción se intenta acotar con diferentes nomenclaturas, como “economía subterránea”. Según el Fondo Monetario Internacional (FMI), México se encuentra en una de las proporciones más altas del Producto Interno Bruto (PIB) generadas por la informalidad: 284 mil millones de dólares, que representan una tercera parte del mismo.¹⁷ Según el padrón de la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo (STyFE) en la Ciudad de México hay 24 mil trabajadores no asalariados, de los cuales un 29.65% son *viene-viene*; alrededor de 7,110 franeleros a quienes se buscó regular a través del Reglamento para los Trabajadores no Asalariados del Distrito Federal.¹⁸ Dada la heterogeneidad y la complejidad del fenómeno, no abordaré plenamente las dimensiones económica, laboral y estadística, sino que me limitaré a ubicar algunas de las relaciones que permiten el sostenimiento cotidiano de la vida en la informalidad y su reproducción en el seno de este tipo de economía.

La esfera de la informalidad que investigo entra dentro de las actividades ilegales sin orientación a la producción de bienes y con una relación relativamente ambigua en cuanto a la producción de servicios. Entrarían dentro de un rubro de actividades y trabajos que escapan enteramente a la cuantificación y a la estadística por tener vínculos y prácticas relacionadas con lo ilícito

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ González, Gerardo, “La globalización y el mercado de trabajo en México”, *Problemas del Desarrollo*, vol. 35, núm. 138, 2005, pp. 97-124.

¹⁸ Disponible en: <https://www.trabajo.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/581/cdf/ad6/581cdfad6463f138720607.pdf> (fecha de consulta: 28 de octubre de 2018).

o que son perseguidas penalmente. Esta situación configura una experiencia concreta de la fragilidad y la vulnerabilidad asociada al acceso a derechos básicos y a la posibilidad de unas condiciones de reproducción de la existencia. El trabajo en la calle, muchas veces de noche y sin más protección de la relación laboral que las negociaciones diarias para su desarrollo, hacen de estos empleos informales el eslabón más débil de la cadena económica, que no puede ser plenamente contabilizado ni considerado ni, muchas veces, dimensionado.

En mi caso, la investigación se desarrolla con trabajadores y trabajadoras informales dependientes de otros negocios informales, pero sin estar empleados por éstos. Me centraré principalmente en un caso: el de Esopo,¹⁹ quien trabaja de *viene-viene* y de vigilante de un negocio nocturno.

Esopo ha trabajado siempre en la informalidad. Hace tiempo trabajaba de taxista para los clientes de casas de citas en el Paseo de la Reforma y en la calle de Medellín, de la misma patrona. Cuando perdió una pierna empezó a trabajar de *viene-viene* en la calle de debajo de su casa y completa su ingreso vigilando y atendiendo algunos favores del dueño y los clientes de la cantina ilegal cerca de su domicilio. El alcohol y las drogas hacen parte cotidiana del trabajo, en muchas ocasiones como pago a los servicios prestados. Los tratos para los pequeños pagos se hacen al momento, en función de las posibilidades de negociación y del humor, la ebriedad o la dificultad para conseguir lo que se requiere, así sea hielo, cambio, un *pase* o una cajetilla de cigarrillos.

El trabajo consiste en eso: de día guiar a los carros mientras estacionan y vigilarlos en la ausencia de sus dueños. El tiempo pasa en la espera. La espera a que lleguen carros, la espera a que lleguen clientes, la espera a que otros puedan dar unas monedas para ir acumulando. La espera va configurando una geometría

¹⁹ Con la finalidad de proteger el anonimato del trabajador se utiliza un nombre ficticio.

concreta; uno se va inclinando mientras espera. De noche, una vez abierta la cantina, estar atento a los posibles indicios de amenaza o peligro para el negocio. Y mientras esto sucede, abastecer según las necesidades de los clientes o del dueño del local. Las ganancias de la jornada irán en función del flujo de carros y clientes, así como de la poca o mucha previsión que hayan tenido para abastecer el negocio.

La actividad de *viene-viene* o franelero está regulada por la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STPS)²⁰ y sancionada por la Ley de Cultura Cívica de la Ciudad de México.²¹ Una de las medidas que implica la regularización es vestir un chaleco que identifica a la persona trabajadora y en el cual se distingue un teléfono de quejas y una leyenda en la que se indica que la cooperación por el servicio es voluntaria. Pero ni Esopo ni ninguno de los *viene-viene* de la calle está regulado como trabajador no asalariado. Regularizarse es perder el poder de negociación/coacción y sacrificar buena parte del ingreso diario.

La pelea que el Estado libra para incorporar lo popular no tiene puerta de entrada en esta calle de la Doctores. No hay ningún beneficio que Esopo pueda obtener por parte de las instituciones, pues los entramados económicos, familiares, de vecindad en los que participa están organizados por fuera de la regulación gubernamental. Hace algún tiempo recibía una pensión por discapacidad del DIF (Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia), a la que renunció por las exigencias y compromisos que implicaba. Esopo vive en un continuo pulso de desujeción a las regulaciones del Estado.

Su actividad está penada, pero raramente tiene problemas con la policía porque existe una suerte de prioridad cero para

²⁰ El Reglamento para los Trabajadores no Asalariados del Distrito Federal regula a los cuidadores y lavadores de vehículos, disponible en: <https://www.trabajo.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/581/cdf/ad6/581cdfad6463f138720607.pdf> (fecha de consulta: 28 de octubre de 2018).

²¹ <http://www.aldf.gob.mx/archivo-69532b485a46c1dd3d9c4d4b716a6ce1.pdf> (fecha de consulta: 28 de octubre de 2018).

este tipo de delitos en la colonia. Cuando ésta interviene es por otras actividades ilícitas: venta de drogas, falsificación de actas registrales —por la cercanía del Registro Civil— o por denuncias vecinales. Los acuerdos discrecionales a cambio de dinero (mordidas) permiten trabajar tranquilamente durante el día y la noche si no te involucras en las otras actividades ilícitas y perseguidas, aunque de algún u otro modo todos participan en ellas. La vida de Esopo y otros como él en la colonia se sustenta y se reproduce con esos trabajos; este tipo de economía está inserta en un entramado de arreglos informales que atraviesa redes de parentesco, de conocidas, entre vecindades y negocios cercanos (formales e informales) y que tienen en la calle el lugar primordial de operación.

La Doctores, una de las colonias consideradas peligrosas en el centro de la ciudad, es de relativa tolerancia para este tipo de ilegalidades, aunque no exenta de conflictos. En un trabajo así se está en la primera línea de la violencia cuando algo sucede. Las redes de vecinos, conocidos y clientes de paso que sustentan cotidianamente una pequeña economía como esta son las mismas que la pueden arruinar por un desacuerdo, una mala noche o una mala transa. El cuerpo pende de un hilo amarrado a un presente inestable. La violencia, que en el contexto de la Ciudad de México se ha intensificado durante los últimos años,²² rompiendo ese discurso y esa sensación de oasis con respecto al resto del país, tiene su correlato en la colonia. Los testimonios sobre amigas, vecinos o conocidos en la cárcel o en conflictos violentos con otros son cotidianos en los relatos y conversaciones de la calle. El trabajo informal en la calle hipervisibiliza y sobreexpone el cuerpo a estas distintas formas de la violencia. Pero al mismo tiempo se tejen redes y relaciones que permiten sobrevivirla, explicarla y nombrarla como modo para exorcizarla.

²² Datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, disponibles en: <https://datos.gob.mx/busca/dataset/victimas-de-homicidio-se-cuestro-y-extorsion>.

Se genera una condición paradójica en la que lo más oculto, innombrable y difícilmente mensurable sucede en lo más visible, exterior y testimoniable, en una suerte de continuidad, característica de la economía informal, entre hogares/vecindad/espacio público. Es decir, todas aquellas actividades ilícitas que se consideran lo más escondido de la sociedad suceden, en realidad, en un régimen de hipervisibilidad que se alimenta a partir de los marcadores de la vulnerabilidad entendida como precarización y marginalidad.

Esto es el trabajo informal en la calle, inmerso en actividades ilícitas, vinculado a una condición de pobreza, muchas veces feminizado y racializado, asociado al uso de alcohol y drogas y con una fuerte impronta identitaria relacionada con la colonia/vecindad/grupo o familia. Tales marcadores se inscriben en los cuerpos de la vulnerabilidad y los abren a la herida, a la posibilidad de ser heridos por parte del Estado,²³ de la implementación del capital en el territorio (la colonia),²⁴ o por las mismas lógicas de la violencia entre iguales. Funcionan como exterioridad, como constitución de un *otro* al que desnudo e inerme se le puede dar muerte.

Si bien todas las personas estamos expuestas a la posibilidad de ser heridas, a la posibilidad de la muerte como condición fundamental del ser, estos marcadores operan como signos de la materialidad para una *distribución diferencial de la vulnerabilidad*²⁵ entre los cuerpos. Es lo que Butler²⁶ distingue como precaridad (*preca-*

²³ Me refiero aquí a los procesos de reglamentación citados antes, pero también a la exposición a las violencias de los cuerpos de seguridad, al impacto que puedan tener las políticas públicas o al discurso de los derechos humanos sobre estos sujetos.

²⁴ Pensemos, por ejemplo, en los procesos de gentrificación que impactan en la posibilidad de mantener una vivienda o en el desplazamiento de negocios por sustitución de rubros por parte de empresas transnacionales.

²⁵ Butler, Judith, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

²⁶ Butler, Judith, "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre de 2009, pp. 321-336.

rity) y precariedad (*precariousness*): la primera como condición ontológica; la segunda como condición políticamente inducida por la cual cierta población accede carentemente a las condiciones y redes que permiten sostener la vida, y por ello está más expuesta a las violencias y a la muerte.

Por lo anterior podríamos pensar estos marcadores como parte de imágenes-archivos en el sentido desarrollado por Joaquín Barriandos a propósito de la imagen del caníbal:

Utilizamos el concepto de imagen-archivo para acentuar la capacidad condensadora y catalizadora de ciertas imágenes; es decir, para remarcar su función semiótica y su porosidad en tanto que depositarios de otras imágenes y representaciones. Las imágenes-archivo son entonces imágenes formadas por múltiples representaciones sedimentadas unas sobre las otras a partir de las cuales se conforma una cierta integridad hermenéutica y una unidad icónica.²⁷

Pienso, por ejemplo, en cómo el cine mexicano de oro consagró esa representación de la marginalidad con grandes películas como *Nosotros los pobres* (1948), de Ismael Rodríguez, con la mítica aparición de la Tostada y la Guayaba, hasta el cine de principios de siglo XXI, con *La Zona* (2008), de Rodrigo Pla, los exvotos como representaciones icónicas de la precariedad, la figura del teporocho o la del naco en la cultura popular o el borracho de la Lotería, por nombrar sólo algunas de las imágenes que han condensado históricamente una imagen-archivo de la vulnerabilidad/precariedad.

Hay todo un aparato cultural aunado a un régimen de visualidad que produce esta imagen-archivo y que puede rastrearse en la economía simbólica de la modernización de la Ciudad de México desde principios de siglo XX hasta nuestros

²⁷ Barriandos, Joaquín, “La colonialidad del ver. Visualidad, capitalismo y racismo epistemológico”, *Desenganche. Visualidades y sonoridades otras*, Quito, La Tronkal, 2010, p. 135.

días. A través de ésta opera y se reproduce el poder, el signo se itera en la materialización del sujeto de la precariedad que sólo es reconocible en tanto tal. A partir de esta operación de poder, la vulnerabilidad se codifica e hipervisibiliza sobre ciertos cuerpos, obturando la posibilidad de reconocerla como condición ontológica del sujeto.

Algunas vidas pueden permitirse el lujo de vivir la ficción de la autonomía: el sujeto que dispone de salario o de riqueza, que se beneficia de la división sexual del trabajo; es decir, del trabajo de cuidados que se realiza en el espacio doméstico/familiar o a través de las cadenas globales de cuidados y que tiene acceso a derechos económicos, sociales y culturales es el sujeto de esta ficción. Pero hasta esto es finito y las violencias en todas y cualquiera de sus dimensiones abren esta ficción a la posibilidad de la herida. Este sujeto desafectado, autocentrado, que se erige frente al mundo con capacidad para dominarlo mediante el lenguaje y la técnica, es irreductiblemente un sujeto interdependiente; está expuesto al *otro* y a la afectación.

Contra este sujeto escriben Butler y Cavarero, desmontando la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, a través de la cual la consciencia de sí requiere, necesariamente, de un otro con el que libra una pelea a muerte para establecer su suficiencia y conocerse a sí misma. Muy al contrario, el sujeto de las dos filósofas está expuesto al afuera, a la afectación, a la vida precaria y a la condición inerte como sostenedoras de un sujeto que sólo se constituye en la relación y dependencia con el *otro*.

Estos afectos discurren como condición paradójica entre los cuerpos, como potencia y vulnerabilidad, como posibilidad de sostenimiento y de destrucción; evidenciando, entonces, la posibilidad de la herida. ¿Cómo nos acercamos a esta condición en el trabajo de campo y en la etnografía? ¿Cómo dejarnos afectar en nuestro papel de investigadoras? ¿Cómo asumimos el desafío epistemológico de colocar la vulnerabilidad en el centro e inclinarnos hacia el otro?

III. HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE LA INCLINACIÓN

En su artículo “Être affecté”,²⁸ Favret Saada relata la imposibilidad de acercarse a los fenómenos de brujería del Bocage frente a la resistencia de los campesinos del sur de Francia a contar sobre sus procesos de embrujamiento y desembrujamiento. Ante esta imposibilidad de aprehender su objeto mediante los métodos de recolección de datos propios de la antropología, como la observación participante o las entrevistas, Saada optó por recuperar —de forma pionera dentro de la antropología— la noción de afecto, que define como un tipo de comunicación no mediada por la palabra, sino por una carga energética que era leída en el comportamiento y apariencia de sus interlocutores, no intencional y del todo involuntaria.²⁹

Una forma de dejarse impactar por el mundo que habitaban, no como una forma de empatía en la que se experimentan de forma vicaria sentimientos, percepciones o pensamientos de los otros, sino empatía como *empathie*, una forma de comunión afectiva con el otro. Esta forma de comunicación suspende el sujeto de la enunciación a favor de la descripción científica del objeto. La propuesta de Saada es conceder a estas situaciones de comunicación no intencional e involuntaria un estatuto epistemológico y asumir el riesgo de verse en la escisión de vivir la experiencia o registrarla. Una propuesta que atiende lo sensorial del campo, que se abandona a los afectos, a la imaginación, a lo inobservable y no toma distancia ni del objeto ni de los sujetos.

Durante mi trabajo de campo con trabajadores informales en el centro de la Ciudad de México una de las interrogantes más recurrente es por la afectación, sobre cómo sucede y se aprehende el afecto, y a la vez, ¿cómo generar una relación ética con

²⁸ Favret Saada, Jeanne, “«Ser afectado» como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”, trad. de Laura Zapata y Mariela Genovesi, *Avá. Revista de Antropología*, Misiones, núm. 23, diciembre de 2013.

²⁹ *Ibidem*, p. 8.

sujetos de los que me distancia una condición de precarización, una vivencia de la racialidad, de la sexualidad y el género, de las capacidades físicas, sobre la exposición a las violencias que los y me atraviesan? ¿Sólo podemos hablar de las experiencias que vivimos? ¿Cómo impacta esto a las identidades, a la encarnación singular de todas esas dimensiones? Frente a las conversaciones en noches de alcohol y drogas, con relatos a veces ininteligibles que se transforman completamente al siguiente día, ¿cómo registrar escrituralmente esos acontecimientos etnográficos?

El trabajo de campo tiene, inevitablemente, también una dimensión de la espera que, como Esopo en su trabajo, se despliega para poder preguntar y ser preguntada, para poder ver, para poder percibir y conocer. Se trata de esperar, inclinada junto al otro, a los carros, al primer trago de Tonayán, de chela o de lo que se consiga esa noche, de esperar a los clientes de la cantina y experimentar y sentir la embriaguez, el miedo, la euforia y la decadencia de la noche. No se trata nada más de pensarse desde ahí como una forma de empatía, en la creación de un acontecimiento afectivo compartido en el que yo no experimento las sensaciones ni las vivencias del otro, sino que éstas se producen en el encuentro, en el marco compartido que le da inteligibilidad al vínculo en su devenir. Se trata de contravenir el método y la reflexividad antropológica y descentrar el *continuum*: hecho-observación-verdad-realidad. Asumiendo la opacidad del sujeto cognoscente para sí mismo y poniéndolo en el centro del análisis para que pueda ser interpelado por el otro.

Si pensamos que el afecto moldea lo que los cuerpos pueden, aumentando o disminuyendo nuestras capacidades de acción en el acontecimiento afectivo que implica el encuentro con el otro, en el campo no hay distanciamiento posible ni observación participante, sino un estar-ahí-con, un ser-con que va construyendo el momento. No se trata tanto de vivir las intensidades de forma vicaria *con* los sujetos, sino en diálogo con la posición analítica que propone Pons en el ensayo que forma parte de este mismo volumen; se trata de dejar que esas emociones se peguen a tu cuerpo

junto con el del otro y habitarlas desde la posición singular que ocupamos. Algo que supe, por ejemplo, cuando me asaltaron caminando por la Doctores. Experimentar el miedo y compartirlo, dejarse compartir el miedo experimentado. Esperar y compartir un trago, entender a qué se renuncia cuando se renuncia a la injerencia del Estado en formas de vida atravesadas por lo ilícito. Tensarse cuando pasa una patrulla o respirar porque justamente pasa y afectarse diferencialmente con este pequeño acontecimiento. Asumir la distribución diferencial de la precariedad que opera en ese instante y llevarla a la afectación mutua para desde ahí pensar con esa misma precariedad.

Entender, en el sentido que señala Rodrigo Parrini,³⁰ que la etnografía está hecha también de heterotopías etnográficas, o sea, de sus límites, de esos espacios diferentes a todo aquello que la investigación tiene de normativo y que tienen que ver con saberes e intensidades que por su carácter o registro no son integrados a ella o lo son de forma equívoca o tangencial.³¹ En consecuencia, como señala Saada,³² esa posición, y las intensidades que la acompañan, deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ellas. Esto sucede cuando te inclinas hacia el otro y, en esa inclinación, te dejas afectar. Algo así como recrear con Esopo la postal de la Tostada y la Guayaba apoyadas entre sí caminando el arrabal.

IV. BIBLIOGRAFÍA

ARIZA, Marina, “Mercados de trabajo urbanos y desigualdad de género en México a principios del siglo XXI”, en GARZA, Enrique y SALAS, Carlos (coords.), *La situación del trabajo en Méxi-*

³⁰ Parrini Roses, Rodrigo, “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril de 2016, pp. 97-111.

³¹ *Ibidem*, p. 98.

³² Favret Saada, Jeanne, *op. cit.*

- co, UAM-Instituto de Estudios del Trabajo-Centro Americano para la Solidaridad Sindical Internacional-AFL-CIO-Plaza y Valdés, 2006.
- BARRIENDOS, Joaquín, “La colonialidad del ver. Visualidad, capitalismo y racismo epistemológico”, *Desenganche. Visualidades y sonoridades otras*, Quito, La Tronkal, 2010.
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth, *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós, 2003.
- BUTLER, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- BUTLER, Judith, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- BUTLER, Judith, “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre de 2009.
- BUTLER, Judith, *Vulnerabilitat, supervivència*, Barcelona, CCCB, 2008.
- CÁCERES ZAPATERO, María Dolores *et al.*, “Sociabilidad virtual: la interacción social en el ecosistema digital”, *Revista de Historia y Comunicación Social*, Madrid, vol. 22, núm. 1, 2017.
- FAVRET SAADA, Jeanne, “«Ser afectado» como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”, trad. de Laura Zapata y Mariela Genovesi, *Avá. Revista de Antropología*, Misiones, núm. 23, diciembre de 2013.
- FLORES CELIS, Karla, “Familias en el siglo XXI: realidades diversas y políticas públicas”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, México, vol. 27, núm. 1, enero-abril de 2012.
- GONZÁLEZ, Gerardo, “La globalización y el mercado de trabajo en México”, *Problemas del Desarrollo*, vol. 35, núm. 138, 2005.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, “Sobre la crisis del Estado mexicano”, en FUENTES MORÚA, Jorge y NAVA VÁSQUEZ, Telésforo (coords.), *Crisis del Estado y luchas sociales*, UAM, Unidad Iztapalapa, Casa abierta al Tiempo-Miguel Ángel Porrúa, 2007.

- PARRINI ROSES, Rodrigo, “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril de 2016.
- SAEZ TAJAFUERCE, Begonya *et al.*, *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria, 2014.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico. Tratado teológico político*, México, Porrúa, 2007.
- VACAREZZA, Nayla, “Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo”, *A parte Rei. Revista de Filosofía*, septiembre de 2010, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/nayla71.pdf>.
- XV CIET. Ginebra, enero de 1993, citado por Hussmanns, Ralf, “Measuring the Informal Economy: from Employment in the Informal Sector to Informal Employment”, *Working Paper*, Ginebra, núm. 53, diciembre de 2004.

EL PÁNICO Y TUS OJOS QUE ME SUEÑAN:
ETNOGRAFÍA AFECTIVA
DE UN TRÁNSITO DE GÉNERO

Siobhan GUERRERO MC MANUS

SUMARIO: I. *Escenarios narrativos*. II. *Interferencias textuales y sujeto narrativo*. III. *Deseo, extrañamiento y violencia*. IV. *El enfado de sí*. V. *Resoluciones (in)fructuosas*. VI. *Bibliografía*.

Hay algo de experimental en este texto. O, quizá, mucho. Se plantea, primero, como una autoetnografía, una autoetnografía de la transición de género, del devenir de la mujer; afectivo y tecnológico, corporal y simbólico. Esto plantea ya, en sí mismo, un triple obstáculo. A diferencia de otras etnografías, aquí el sujeto no narra itinerante su propia trayectoria sino que se va disolviendo, descolocando y reconstituyendo como un nuevo sujeto a través de la itinerancia del propio trayecto. Sería entonces el trayecto lo que mantiene la coherencia aparente de que hay un sujeto, un único sujeto, que lo narra y vive. Pero mi nombre muerto me es ajeno, nombra a alguien que ya no soy. ¿Cómo escribir entonces cuando el sujeto que narra y vive no es en todos los momentos el mismo? Quizá sea la prosopopeya que garantiza la ilusión de continuidad del trayecto la que permite hablar en todo instante desde un “yo” ficcionalizado. Sea pues así.

Asimismo, aquí el material etnográfico de interés es el afecto, el deseo, y la forma en que ambos se cruzan entre los cuerpos. Es difícil capturar el miedo y el enfado. Revisten la espacialidad de un lugar y la materialidad de un cuerpo, pero no se reducen

a esto; son relatos, en tanto narrativas pero también en tanto relaciones, que conectan sujetos; son también sentimiento y, en ocasiones, ni siquiera eso. Esto implica el descentramiento de un “yo” singular, pues éste se difracta en un “nosotros”, en los “otros” con los cuales se va constituyendo y también en sentidos que se perciben tangencialmente o en vértigos que esconden profundidades. ¿Cómo hacer entonces una autoetnografía de un sujeto que no sólo es inestable en su ipseidad temporal y psíquica sino en su disolución ante la alteridad? Quizá sea la recuperación memoriosa del diálogo, hecho texto poético y onírico, que ficcionaliza instantes y titubeos, discusiones silenciadas y luego retomadas, la que puede recuperar ese juego entre ego y alter, entre lo doxástico y lo subdoxástico.¹ Sea pues así.

Y, finalmente, esta apuesta autoetnográfica no se puede narrar desde una exterioridad antropológica, desde ese extranjerismo ante la experiencia y el mundo narrados. Hay aquí un testimonio que inaugura y clausura senderos, lo que hace de este texto una continuación de la propia performatividad de quien escribe, una continuación del acto de sentipensarse. Se corre el riesgo entonces de que el texto ejecute, al menos en parte, lo que exhibe, de que ejecute entonces una subjetividad y la exhiba. De que ejecute una objetividad y la exhiba. Y juego aquí con los sentidos del verbo “ejecutar” en tanto “realizar” y “dar muerte”.

El texto bien puede ser performativo ejecutando —realizando— un acto más de constituir un sujeto; de sentipensarse rupturada e itinerante, otra, fugaz, dislocada, diseminada. El texto bien puede ser performativo ejecutando —dando muerte— y clausurando un pasado, poniendo a las palabras, los afectos y las alteridades en nuevas geografías. El texto bien puede exhibir una subjetividad en una nueva iteración cartesiana y posmoderna del

¹ El término “subdoxástico” es, en cierto sentido, un sinónimo de lo inconsciente, pero sin comprometerse con la ontología y epistemología del psicoanálisis. Nombra aquello que se gesta por debajo del nivel de la creencia explícita.

sujeto que se conoce a sí mismo,² pero ahora a sabiendas de que dicha tarea implica una meditación eternamente ficcionalizante y narrativizada. El texto bien puede exhibir una objetividad que abdica de sí misma, de soñarse universalizable y proyectable, clara e incontestable; una objetividad donde objeto y sujeto coinciden y, sin embargo, preservan la posibilidad del saber, de llegar a un sitio que antes fue un no lugar, una heterotopía etnográfica.³ ¿Cómo escribir entonces un texto si éste se vuelve ejecutorio de su propio objeto? Quizá sea la percatación de su imposible proyecto la que puede servir de guía. Sea pues así.

En cualquier caso, como ha afirmado la etnógrafa Sami Spry,⁴ una autoetnografía no debe ser simplemente un conjunto de vivencias bien narradas ya que no pretende ser (únicamente) literatura. Debe poseer interés teórico o, siendo más magnánima, interés académico en el entendido de que este último excede a lo meramente teórico. De allí que aquí mi interés radique también en delinear los contornos afectivos de la diferencia sexual,⁵ en hacer coherente la posibilidad del tránsito con la noción misma de diferencia sexual. Busco evitar que el tránsito implique su invalidación y busco evitar que dicha diferencia implique la claudicación de toda posibilidad de tránsito.

² El barrado de la frase implica aquí una toma de distancia del sujeto cartesiano clásico. Implica reconocer a ese sujeto posmoderno que nunca termina por comprenderse cabalmente. Un conocimiento, pues, atravesado por la imposibilidad de la introspección exhaustiva.

³ El término “heterotopía etnográfica” fue acuñado por Rodrigo Parrini y designa los lugares inalcanzables para una etnografía. Véase Parrini Roses, Rodrigo, “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril de 2016, pp. 97-111.

⁴ Spry, Tami, “Performing Autoethnography: an Embodied Methodological praxis”, *Qualitative Inquiry*, vol. 7, núm. 6, 2001, pp. 706-732.

⁵ Para una aproximación introductoria sobre lo que este término designa véase Tinat, Karine, “Diferencia sexual”, en Alcántara, Eva y Moreno, Hortensia (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen I*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2016. Aunque el término fue originalmente acuñado por Irigaray. Véase Irigaray, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Éditions de Minuit, 1984.

Y busco esto por un triple interés: teórico, político y personal —de allí los tres obstáculos mencionados—. Teóricamente, la diferencia sexual puede ser construida como intransitable y esencialista,⁶ lo que hace imposible la experiencia trans o, en todo caso, la coloca como un mero simulacro de género. Política y personalmente encuentro en dicha conclusión una afronta que busco rebatir. La encuentro deficiente y, además, con consecuencias que conllevan a la falta de atención a la complejidad de los horizontes afectivos que constituyen a dicha diferencia sexual. Y creo, finalmente, que de este choque de posturas nace, eso sí, un necesario ejercicio de repensar lo que los géneros son y lo que los géneros pueden ser. Esto último es ya un excursus ante la metafísica del género.

Es así que este texto es un intento por escribir a una misma vez un ensayo sobre qué es la diferencia sexual, cómo se le construye afectivamente y cómo es que es posible transitarla sin cancelarla. Todo esto mientras se narra una autoetnografía que busca ejemplificar no sólo todo aquello sino testimoniar el sendero, la trayectoria, tanto de una transición como de la elaboración de un pensamiento sobre cómo es que dicho sendero es caminable.

De este modo, al presente texto lo vertebran estos dos derroteros y se compone de las siguientes secciones. Primero, la presentación de los escenarios narrativos que involucran no únicamente los contextos teóricos sino también los literarios y los dancísticos. Segundo, la presentación de los personajes y de las constantes interferencias textuales entre sus relatos y este texto, interferencias productivas que iluminan la dificultad de encontrar a un sujeto bien definido y, por ello, la importancia de percatarnos de la forma en la cual pensar es pensar con los otros sin necesariamente fundirnos con ellos. Las secciones tercera y

⁶ Esta pareciera ser la posición de Grosz. Véase Grosz, Elizabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, Duke University Press, 2011. Pero ha sido fuertemente criticada por, entre otros, Poe, Danielle, “Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?”, *Philosophy Faculty Publications*, Paper 13, 2011.

cuarta exploran las dimensiones afectivas de la diferencia sexual a través del deseo, la mirada extrañada, la violencia y el enfado. La quinta y última sección busca (in)fructuosamente una resolución que simplemente nos presenta a los afectos como relatos materializados y espacializantes de la interminable relación que constituye al ego en relación con los Otros; son estos relatos los que a una misma vez hacen posible el tránsito de la propia diferencia que han engendrado.

I. ESCENARIOS NARRATIVOS

Hace 10 años, la revista *Debate Feminista* y el entonces Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM organizaron un concurso de cuento con motivo del centenario del nacimiento de Simone de Beauvoir. Dicho concurso, titulado “Simone de Beauvoir y yo”, buscaba fomentar la escritura de pequeños relatos que permitieran celebrar el legado de esta escritora a través de cuentos cortos que conectaran su pensamiento con la cotidianidad de quienes escribían.

Quiso el capricho que yo me topara con dicha convocatoria y que me planteara la posibilidad de participar en aquel concurso. Por azares del destino le comenté del concurso a Nattie Golubov, a quien había tenido la oportunidad de conocer en un evento sobre Michel Foucault que se llevó a cabo en la Universidad de California en Santa Cruz y en el cual confluyeron numerosas figuras como Donna Haraway o Karen Barad. Recuerdo que Nattie dijo que sería interesante escribir un cuento sobre Simone de Beauvoir y su obra pero en el que no se le aludiera directamente; aquello me pareció todo un desafío y terminó por convencerme. Escribí así “El tatuaje de Simón”,⁷ una breve historia que narra el encuentro entre un chico llamado Simón y un tatuador profesional. Aquel cuento constituye en cierto sentido un momento

⁷ Este cuento puede leerse en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/038_11.pdf.

fundamental —y quizá fundacional— para comprender el escenario narrativo de este ensayo.

“Su nombre era Simón...” fue la frase con la cual comencé la historia. El juego de nombres entre Simón y Simone era estratégico pues el cuento elaboraba una reflexión acerca de lo que significa ser mujer y cómo se llega a serlo. Empero, dicha reflexión se lleva a cabo desde una posición atravesada ya por la diferencia sexual. Simón era un chico o, al menos, había hasta aquel momento crecido como un chico, había sido socializado como tal, había sido nombrado así y esa diferencia en su trayectoria de vida implicaba que se formulara las preguntas de Simone pero desde la perspectiva de Simón. Para mí, este juego de perspectivas expresaba una suerte de duda filosófica: ¿podía un hombre o, en todo caso, un cuerpo que había sido socializado como tal el preguntarse y *comprender* qué es ser una mujer y cómo se llega a serlo? ¿Era accesible la experiencia femenina, la vivencia de ser mujer, o estaba radicalmente perdida para quien no había nacido allí y que, entonces, encontraba como intransitable dicha vivencia pensada como sendero y, por ende, la comprensión cabal de aquellas preguntas?⁸

El cuento tiene, al menos, dos posibles lecturas (o quizá tres si lo leemos como un deseo forcluido y sublimado). La primera,

⁸ Aquí vale la pena recordar que la diferencia sexual no es una diferencia anatómica; es una diferencia en términos de una naturaleza cultivada, o sea, una orientación fenomenológica ante el cuerpo y el mundo, en la cual la diferencia anatómica se haya ya simbolizada y atravesada por los imaginarios sociales en torno a ambas posiciones. Es, pues, una diferencia fenomenológica anclada al cuerpo, pero no pensándolo como una suerte de soma biológico, sino, precisamente, como un cuerpo culturizado (sobre esto puede verse Poe, Danielle, *op cit.*). La pregunta, por supuesto, consiste en averiguar si la diferencia anatómica es una condición *sine qua non* para posicionarse en uno u otro sitio de la diferencia sexual o si, por el contrario, como posiciones, éstas resultan ocupables e, incluso, pueden dar lugar a la elaboración y materialización de esa distinción sin que la diferencia anatómica sea un requisito indispensable. Si esto último es posible, la diferencia sexual, en su materialidad, puede entonces emerger del tránsito mismo entre los géneros. El texto de Leah Muñoz en este libro defiende, al igual que éste, dicha posibilidad.

la que yo buscaba, apuesta por señalar la profundidad de la diferencia sexual como algo que nos atraviesa y constituye y que gesta una fenomenología del cuerpo y el género que fuertemente influyen en nuestra relación hacia el resto del mundo. Sostenía yo que éramos “tatuajes de la lengua”, el sitio en el cual la sangre se mezcla con la tinta, la sangre metonímicamente representando a la carne, la tinta representando, a su vez, a la palabra y la cultura; éramos tatuajes y no lienzos porque en los segundos hay un fondo blanco al cual se le inscribe por completo toda una serie de formas y colores, no así con el tatuaje en el que interactúan los pliegues y colores de la carne con las formas y tonos de la tinta.

Anticipaba con esto algo que hoy nombraría como un nuevo materialismo feminista⁹ en diálogo constante con la fenomenología del cuerpo. “El tatuaje de Simón” era entonces un significativo que aludía a dos hechos. Por un lado, el legado cultural de Simone y las preguntas que inauguró, vivas y formulables incluso ahora en numerosos contextos que ignoran quién fue ella. Por otro lado, la simbolización de la trayectoria de vida de Simón, el hecho de que él era un tatuaje, un entrecruce indeleble de sangre y tinta; un cuerpo atravesado ya por ambas fuerzas unidas indisolublemente en una marca imborrable.

Esa marca le afectaba y ello se hacía notar en aquel relato pues Simón buscaba realizarse tatuajes en los labios, en los ojos, en las cejas y en los pezones, que hicieran de su cuerpo un *lienzo* más femenino. La perspectiva del tatuador muestra cómo aquel muchacho va transformándose en su apariencia en una bella mujer joven. Sin embargo, cuando el tatuador le pregunta qué le significa ser mujer, el querer serlo, Simón contesta aludiendo a la pura apariencia, a la pura imagen unidimensional de una mujer como objeto de contemplación, una visión, en cualquier caso, fetichizada.¹⁰ Simón entiende a la mujer como un lienzo vacío

⁹ Sobre este nuevo tipo de materialismo véase Alaimo, Stacy y Hekman, Susan J. (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

¹⁰ Con los años terminé por averiguar que dicha respuesta por parte de Simón es, justamente, lo que le atribuyen a las personas trans aquellas feminis-

y culturalmente escrito por un otro, un autor/pintor ajeno; no como una carne viva, tatuada y con agencia como lo hiciese Simone.

Curiosamente, al final de la historia, el tatuador se plantea la pregunta de qué es ser una mujer y cómo se llega a serlo. Se da cuenta de que no lo sabe, de que siempre las pensó como lienzos. E irrumpe así en su mundo una serie de preguntas que lo llevan a querer conocer quiénes son las mujeres. La moraleja que entonces perseguía era que el tatuaje de Simone, su legado, podía cruzar la diferencia sexual y transformar el mundo de los hombres sin que por ello se desmontara aquella diferencia. Simón, por el contrario, se marcha de allí sin haber arribado a semejante percatación; podía ocupar la posición, o asemejarse o mimetizarse con ella, pero algo estaba ausente. Esto último, hay que decirlo, mostraba la posibilidad de un hombre interpelado por el feminismo y de una posición feminizada (aún) no interpelada.

Ahora bien, cometería yo una falacia intencional si creyera que mi querer decir puede determinar el sentido de mis palabras. El cuento fue leído también como abiertamente transfóbico y asociado al feminismo trans-excluyente por la postulación de que Simón no era realmente una mujer sino sólo una “Safo” quirúrgicamente forjada¹¹ pero incapaz de comprender la vivencia de qué es ser una mujer; y es que Simón ejemplifica esa acusación de comprar a voluntad lo femenino, reduciéndolo así a una mercancía. Parecía que en aquel cuento yo había decretado que la diferencia sexual era intransitable y lo trans era, en todo caso, una mimesis, una réplica inauténtica y unidimensional.

Aquello, desde luego, no fue mi intención pues aunque ya conocía yo aquellas posiciones, éstas me parecían ajenas y propias

tas convencidas de que el tránsito es mera apariencia y que suele basarse en la fetichización del otro sexo. Véase Grosz, Elizabeth, *op. cit.*, con respecto al tema de la mera apariencia.

¹¹ Este término fue popularizado por Janice Raymond. Véase Raymond, Janice G., “Sappho by Surgery”, en Stryker, S. y Whittle, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 131-143.

de un sector ínfimo y reaccionario propio de los Estados Unidos pero no cotidianas para México y sus feminismos. No pensaba yo en ese feminismo cuando escribí “El tatuaje de Simón” y, sin embargo, ahora me pregunto si esta lectura no pone en evidencia que el tropo mismo de la diferencia sexual, en ese o cualquier otro texto, suele gestar una comprensión de tal diferencia como intransitable e infranqueable y, por ende, falsificada (por/falsificante) de lo trans, es decir, como estructuralmente opuesta a la posibilidad de lo trans y, por ende, parte de un disyunto —junto con lo trans— donde uno u otro polo se anulan y se reducen a falsedad.

De cualquier manera, aquel cuento nos sitúa en el escenario narrativo del cual versa este ensayo. Por un tiempo “El Tatuaje de Simón” se convirtió en una suerte de manifiesto tácito de mi propia relación hacia un feminismo que me interpelaba, pero también hacia el cuerpo generizado, hacia la diferencia sexual, hacia la dicotomía naturaleza/cultura y a mi propia trayectoria de vida. Quizá en ese punto habría dicho que yo entendía las preguntas y las denuncias de Simone —su profundidad— pero, como Simón, no podía habitarlas y tampoco responderlas.

Mas este relato sólo inicia. Hace tres años se cruzó en mi vida la persona que hoy es Leah. Fue mi estudiante y le tocó leer mi interpretación del *cyborg* harawayano¹² y la forma en la cual éste ofrece una interpretación diferente de este cuerpo-tatuaje que es sangre y tinta, inercia y agencia. Haraway, como es sabido, no aspira a la celebración de una diosa natural y sempiterna, ni tampoco a un cuerpo sacro e intocado, sino que saluda y celebra al *cyborg*¹³ y al cuerpo mundano que, desde siempre pero en diversas maneras, se ha ido escribiendo/forjando/tatuando a sí mismo.

¹² Desarrollada con más profundidad en Guerrero Mc Manus, Fabrizzio, “Cuerpo *cyborg* (C): explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético”, *Protrepis. Revista de Filosofía*, México, año IV, núm. 7-8, 2015, pp. 20-45.

¹³ Véase su famoso Manifiesto *Cyborg* en Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 2013.

El *cyborg* es un rompedor/cuestionador de dualismos y la propia Haraway ha señalado sobre la diferencia sexual que esta forma de concebir al cuerpo, de articular la relación entre dos tipos de cuerpos como profunda e intransitable, se hizo posible en la medida en la que la concepción reinante del cuerpo abandonó una visión anclada a la tradición hipocrático-galénica, cercana a la gran cadena del ser y jerarquizante en su forma de entender al cuerpo femenino como una versión imperfecta del cuerpo masculino¹⁴.

Ya Laqueur¹⁵ ha señalado este tránsito y ha hecho ver que en el siglo XIX se instaura una concepción funcionalista del cuerpo que rompe con la visión jerárquica y unisexual y da lugar a una visión que sostiene que, funcionalmente, estamos ante dos tipos radicales de corporalidad, cuya diferencia es ya justamente de tipo, no de grado.

Pero es allí donde la crítica harawayana es fundamental, pues ésta sostiene que la diferencia sexual es más bien escurridiza y situada —pero no por ello irreal o ineficaz—. Dicha diferencia no se corresponde con un sexo biológico, cuya dualidad podría rastrearse a lo largo de los phyla, de las especies, pues en cada ocasión y en cada contexto evolutivo las morfologías y conductas de machos y hembras obedecen a trayectorias adaptativas y contingentes que no permitirían hablar de una única forma de concebir al cuerpo ni aseverar que hay dos tipos universales de corporalidad —de nuevo, esto no implica la inexistencia de dicha diferencia, sino su carácter no trascendental y, por ende, situado y contingente—.

Incluso atendiendo únicamente al ser humano, el *cyborg* harawayano hereda de Sherwood Washburn la tesis de la obsolescencia evolutiva del cuerpo orgánico; esto es, un rechazo de la creencia de que en la evolución humana la unidad evolutiva

¹⁴ Haraway, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York, Routledge, 2013.

¹⁵ Laqueur, Thomas W., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

relevante sería el cuerpo orgánico sin todas sus prótesis culturales (materiales y simbólicas). Para el *cyborg* harawayano, el ser humano es en todo momento cibernético y la coherencia del mismo, de sus fronteras, tanto con lo no humano como con su interior, es algo que no puede abordarse sin reconocer la coproducción entre los elementos antes llamados naturales y los antes llamados culturales. La lectura cibernética de la diferencia sexual acarrearía así su coproducción natural-cultural, su evolucionabilidad y la posibilidad misma de pensarla como el efecto de la sangre y de la tinta sin que la primera tenga esta faceta determinista.

Esta dimensión en cierto sentido emancipadora de lo ya dicho llevó a que en mis propios escritos¹⁶ el *cyborg* harawayano se fuera convirtiendo en una figura cada vez más central, una figura que le hacía frente al inmovilismo de género de Simón. Quien hoy es Leah se cruzó en mi camino justo cuando más me adentraba en esta euforia cibernética, en esta celebración de la posibilidad de la transformación, de la transición. Y a los pocos meses eso dio pie a un diálogo en bucle cuyos efectos ninguna de las dos podía anticipar.

Este último diálogo es fundamental porque en el escenario narrativo aquí descrito, con el juego de figuras que se dio entre Simón y el *cyborg*, se abrió la posibilidad de concebir a la diferencia sexual como situada y transitable pero sería necesario el arribo de un nuevo escenario, un escenario dancístico con sus giros y bucles, que entraría en interlocución con los escenarios narrativos para propiciar la actualización de lo que era mera posibilidad. De esto va la próxima sección.

II. INTERFERENCIAS TEXTUALES Y SUJETO NARRATIVO

De quién es esta transición, nos preguntábamos tú y yo una y otra vez. ¿Es acaso mi deseo proyectado en ti temeroso de no poder realizarse si lo sueño en primera persona? ¿Es acaso tu deseo contagiado

¹⁶ Guerrero Mc Manus, Fabrizio, *op cit.*

en mí, promoviendo sueños que nunca fueron míos? No niego que te sueño niña, te lo dije así; y, sin embargo, qué difícil fue no soñarte a ti, empezar a soñarme, a soñarme a mí.

Vértigo, molestia y enfado. Cadena de emociones que llegamos a sentir ante una disyunción planteada que, o bien te negaba a ti, o bien, me negaba a mí. Enojo y sospecha era lo que nos generaba la posibilidad de que una u otra estuviera engañada, engañada incluso por la otra, por el deseo de la otra.

Hoy nos soñamos juntas sabiendo que tus sueños son tuyos y los míos son míos con alguna que otra pesadilla compartida. Tú te narras novedosa y sin antecedentes; yo me narro redescubierta, antecipada en la infancia, olvidada por años y, finalmente, hallada en el vértigo de cruzarme contigo.

Recuerdo bien el día en que le dije a quien hoy es Leah que yo creía que ella era trans. Aquello generó una resonancia en quien hoy es Siobhan, que requirió de numerosas semanas para asimilarlo. Ello ocurrió porque dicha aseveración cerró un ciclo de preguntas formuladas en bucle. Quien hoy es Leah solía llegar y preguntarle a quien hoy es Siobhan si había soñado/deseado/imaginado alguna vez el tener senos/travestirse/tener otro cuerpo/ocupar o vivir otra vida. A esa pregunta, contestada en cada ocasión de manera afirmativa, le seguía la confianza de que eso mismo le pasaba a quien hoy es Leah; la discusión de las implicaciones de aquellas preguntas venía después y de la mano de cervezas y mezcales.

La pregunta en bucle, iterada, performativamente iterada, llegó incluso a abordar si, en la infancia o en la adolescencia se había explorado o jugado con el cuerpo. Quien hoy es Siobhan respondió afirmativamente, recordando y exhumando de la memoria ya olvidada las veces en que se había “montado”¹⁷ para ir a la escuela, las veces en que se había travestido en secreto, en que había jugado a que su cuerpo crecería de otra manera. Se

¹⁷ Este término remite al acto de esconder los genitales masculinos.

desenterraron incluso recuerdos, para quien hoy es Siobhan, de fantasías en las que en secreto consumía los anticonceptivos de su madre para ver si eso ayudaba a cumplir los sueños que entonces se tenían.

Recuerdo bien el día en que le dije a quien hoy es Leah que yo creía que ella era trans. Cuando esto se dijo la fuerza del bucle, de haber leído la experiencia ajena y haberla catalogado como trans, generó entonces una suerte de incertidumbre ontológica acerca de si esa respuesta interpelaba también a quien hoy es Siobhan, si me interpelaba también a mí, si, en cierto sentido, no únicamente traía a existencia al germen de quien hoy es Leah sino también al germen de lo que hoy soy yo misma.

Pero, en dirección antiparalela, sembró también en quien hoy es Leah la duda de si ese acto nomenclatural y bautismal radicalmente heterónimo no era el desplazamiento de una respuesta que quien hoy es Siobhan me daba a mí, reconociéndose como lo que ahora soy. En este punto valdría la pena hacer notar dos cosas que serán fundamentales en lo que resta de este ensayo.

Por un lado, la pregunta formulada en bucle e iterada performativamente reveló la forma en la cual los relatos se entretajan; ahora podemos reflexionar sobre esto reconociendo que ello no implica confusión y vértigo sino una dinámica fundamental en el acto narrativo de enunciarse y que pasa por ser siempre con/a través de otros. Por otro lado, mostró la dimensión afectiva, no únicamente del entrelazamiento sino de las consecuencias de la pregunta tanto para la estabilidad yoica de quien se la formula como para la génesis misma de quien la contesta; en este caso quien hoy es Siobhan se hizo una pregunta que yo puedo comenzar a responder, al menos tentativamente.

Con respecto a lo primero, podríamos decir que en las secciones anteriores observamos la importancia de la construcción de relatos, aun a sabiendas de que, más que descriptivos, son quizá performativos. Ahora bien, en este punto quisiera ir un poco más lejos y sostener que son performativos ya que, al menos en

parte, operan a través de una *interferencia textual*¹⁸ en la cual lo que es objeto del relato termina por entrar en diálogo con el acto narrativo. Valga aquí un ejemplo.

En mi acto de narrar mi proceso escritural de “El Tatuaje de Simón” comienzo asimismo un metarrelato que está describiendo la historia contenida en dicho cuento. Si este contenido se piensa como diégesis, es decir, el sitio en el cual ocurren los acontecimientos narrados por los personajes, mi metarrelato se convierte así en una metadiégesis, esto es, en una exterioridad ajena al relato y que lo va justamente narrando.

Empero, esta separación tajante es puesta en jaque cuando se revela que el cuento no habla únicamente de los personajes contenidos en la diégesis, sino que también está describiendo la propia concepción que quien lo ha escrito tiene de su cuerpo, de su identidad y de la diferencia sexual misma. La diégesis dice así algo sobre la metadiégesis, el relato narra a quien se posiciona al nivel del metarrelato; esto es justamente lo que en narratología se denomina una interferencia textual. Ello es interesante pues al elaborar una narrativa sobre una alteridad ficticia se crea tácitamente un relato sobre una misma que constituye fuertemente la coherencia que quien escribe se autoadjudica. Opera aquí un bucle. Un bucle que, sin ser idéntico, no es del todo distinto a lo que ocurre con el acto de consumir o proveer de narrativas.

Cuando, por ejemplo, quien hoy es Leah y quien hoy es Siobhan comenzaron a ver las historias de transiciones contadas por diversos youtubers trans se encontraron con relatos que ficcionalizan una historia de vida y la traducen en una narrativa con cierta estructura y ciertos tropos (*e.g.* el cuerpo equivocado, la disforia, la euforia de género, la epifanía de comprender de pronto quién se es, etcétera) que pueden y, de hecho, fungen como una estrategia hermenéutica que va haciendo inteligible una nueva posición de sujeto. Consumir esta narrativa y apropiársela no requiere aceptar todos y cada uno de los tropos allí encontra-

¹⁸ He tomado este término de Bal, Mike, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto Press, 2009.

dos —Leah y yo nunca nos hemos enunciado a través del tropo del cuerpo equivocado— pero, en todo caso, lo que sí ocurre en este acto de identificación/apropiación es cierta anastomosis de la historia mirada y de la propia historia.

Es decir, opera aquí otro bucle en el cual quien cuenta su propia historia termina generando una narrativa que sirve de prótesis narrativa/autohermenéutica para quien la observa con el objetivo de entenderse a sí mismo y no únicamente a quien lo narra. Permitámonos así extender la noción de interferencia textual para cubrir estos casos y señalar cómo el acto de narración del yo está profundamente atravesado por dicho fenómeno que da pie a narrativas prostéticas que se hilan y dan estructura a la propia narrativa; este proceso, desde luego, se itera cuando la propia narrativa es auxiliar en la historia de otros y en ello opera una performatividad colectiva —y sin embargo narrada en cada caso en primera persona del singular— que gesta un sujeto coherente.

Quien hoy es Leah, inadvertidamente, echó a andar un proceso que en cualquier caso habría estado presente pero quizá sin ser tan visible. Su visibilización produjo por ende cierto vértigo y cierta sensación de que no quedaba claro quién era el sujeto de la transición.

Dicho esto, sí quisiera señalar que la interferencia textual no representa una amenaza ante la autonomía del yo aunque sí implica su desidealización como plenamente autocontenido y autointeligible. Se piensa con otros, se habita el mundo y el yo con otros. Y esto no es una limitante —o no solamente, si se aspiraba a ser el sujeto ficticio del liberalismo— sino que es también la condición de posibilidad del mutuo entendimiento. El hecho de que tu historia diga algo sobre mí —y viceversa— permite que nos entendamos, al menos allí donde tangencialmente nos tocamos, sin que por ello podamos traducir plenamente la experiencia de ego a alter o de alter a ego, sin que en ello nos volvamos instancias de lo mismo. Se preserva así una diferencia que, sin embargo, no entraña un solipsismo en el que la mutua inteligibilidad sea impo-

sible. En la próxima sección esto será fundamental para entender el rol de los afectos compartidos en la constitución de la posición que se ocupa en la diferencia sexual. Empero, antes de cerrar esta sección sí quiero volver a los escenarios dancísticos.

Recuerdo bien el día en que le dije a quien hoy es Leah que yo creía que ella era trans. Fue después de una clase de vogue, baile urbano típicamente asociado a comunidades LGBT y famoso por su estilización de lo femenino y lo masculino a través de sus diversas técnicas. Comenzamos a acudir a dicha clase porque quien hoy es Siobhan le sugirió a quien hoy es Leah que quizá le haría bien tener una actividad lúdica que sirviera como fuga del estrés cotidiano. Y, por qué no, que sirviera también de espacio de exploración. Allí de nuevo operó un bucle. Pero lo que importa ahora es revelar la materialidad de una performatividad que el vogue vino a proveer y que se engarzó con los procesos discursivos/semióticos hasta ahora descritos.

Y es que, si la interferencia textual descrita es en cualquier caso un ejemplo de heteroglosia o interdiscursividad, esta interdiscursividad se entretejió también con una *intermaterialidad*¹⁹ de cuerpos en los cuales operaban tecnologías y prótesis de género que dieron pie a una intra-acción²⁰ con el propio cuerpo que permitió habitarlo en forma diferente. Hablo de una intra-acción porque, en cierto sentido, el cambio de contexto llevó a que el cuerpo interactuara consigo mismo, y así el sujeto interactuara consigo mismo, emergiendo en el proceso un sujeto en algún sentido diferente.

Los giros del vogue fueron así el correlato de los bucles conversacionales. Este bucle descompone funcionalmente a la expresión de género, a nivel de apariencia y lenguaje corporal, y

¹⁹ Este término es mío, y lo elaboro con más cuidado en Mc Manus, Siobhan, “*Biological Explanations and Their Limits: Paleoanthropology Among the Sciences*”, en Schwartz, Jeffrey (ed.), *Rethinking Human Evolution*, Cambridge, The MIT Press, 2018, pp. 31-52.

²⁰ Tomo prestado el término de Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.

proporciona un vocabulario nuevo que reeduca la sintaxis de los movimientos corporales y permite expresar afectos, significados y gestos que antes no estaban disponibles. El vogue evidencia la heteroglosia material, la intermaterialidad, que constituye la dimensión más visible del género; alude así no ya a la autocomprensión a nivel psíquico sino a la materialidad del cuerpo intersubjetivamente observable/legible y tatuado también por normas que lo generizan.

Quien hoy es Leah y quien hoy es Siobhan se encontraron de pronto con cuerpos diferentes, cuerpos que construían sus expresiones de género de forma diferente, a través de la dimensión prostética del *drag* y de la dimensión prostética y ejecutante de una feminidad que se baila y escenifica. Interdiscursividad e intermaterialidad se entretrejieron así en un bucle que dio pie a quienes somos hoy.

III. DESEO, EXTRAÑAMIENTO Y VIOLENCIA

Me sobresalto cuando leo tu mensaje, tienes miedo. Te han seguido, otra vez. Te han mirado, otra vez. Pero no es una mirada inocente, no es la mirada curiosa y quizá juiciosa y prejuiciosa que nos desprecia, que nos cataloga de monstruosas. Esta mirada es distinta, la sientes depredadora, la sientes más invasiva. Las sientes espacializada, corpórea y caminante, andando hacia ti. Mirándote, queriendo quizá mirarte mucho más de cerca.

Y qué tan cerca es eso. Esta mirada se pega, no se arredra cuando intentas marcharte y ponerle un alto. Te sigue y tú te refugias, te sientes de pronto vulnerable. Las calles no son las mismas, las habita ahora esa mirada y tú lo sabes y esa mirada te lo recuerda constante.

Es deseo, sí, deseo por ti. Por tomarte —o, al menos, eso sospechas— pero sin que a esa mirada pueda oponérsele tu voz, tu decisión; la voz no se ve, es invisible y en esta lógica es una voz enmudecida, esa mirada no atiende a tu voz, no la ve. Te ve a ti y ya.

Y tienes miedo. Antes aquello no pasaba, antes no te miraban y tú te sentías segura. Me dices y me sorprende: se está gestando entre los hombres y yo una distancia creada por el miedo, por cómo me ven. Yo me sorprende.

Llego a esta parte del texto y me encuentro titubeando. La claridad de mi argumento se ha esfumado y no sé cómo proceder con la escritura, no sé cómo proseguir con ella. El acto de memoria que anticipaba como eje de esta sección se ve ahora arrojado a nuevos derroteros argumentativos en cuya significancia se lee distinto, se performa distinto. El contexto de escritura ha cambiado desde que comencé a esbozar este argumento y con ese contexto han cambiado también mis afectos. Me siento vulnerable, vulnerada, y nos siento a todas las personas trans de la misma forma. Pero más que nada me siento agredida y excluida, excluida si es posible del *factum* de la existencia misma. Me siento convertida y fabulada en una ficción imposible que en verdad no existe y, si existiera, vendría a ser borrada.

Me siento, para decirlo sucintamente, destejida. Siento que mis historias de vida y esas intertextualidades que me acercaban a otras mujeres están parcialmente rotas. Siento que las intermaterialidades están negadas y, peor aún, siento que los afectos compartidos están siendo sepultados por afectos que levantan muros. Pareciera que ésta es una época de levantar muros tanto entre cuerpos como entre naciones. Ésta es también una época en la cual están de pronto bajo ataque las formas de ser sujeto que personas como yo encarnamos.

Pareciera que al llegar este octubre del 2018²¹ se desató una ola de transfobia proveniente de los espacios esperados —esos propios de la vieja derecha que nos cree pecadores o enfermos

²¹ A finales de este año (2018) se ha gestado una ola de transfobia asociada a la presencia de Ángela Poce, miss España y mujer trans, dentro del concurso de Miss Universo. Esto ha desatado, tanto en redes sociales como en numerosos espacios de convivencia, comentarios de corte transfóbico que, o bien se burlan de lo trans, o lo declaran una enfermedad a curar o una imposibilidad ontológica a la que, además, habría que corregir.

y esos otros de la nueva derecha que nos mira como si fuésemos ideología encarnada— pero también de espacios inesperados, espacios feministas que coinciden con la derecha en sospechar acerca de la coherencia ontológica y de la dignidad de nuestras vidas. Esto último es lo que más me ha dolido.

El viejo argumento ya no funciona, ya no puede andar, no procede dado este nuevo contexto. Es necesario, por tanto, titubear. Quisiera haber podido escribirlo, haber dicho en este punto que la transición involucra interdiscursividad e intermaterialidad pero también interafectividad; involucra dejar de lado unos discursos y abrazar otros, dejar los discursos de lo masculino y abrazar los discursos de lo femenino, dejar los discursos de la cisgeneridad y abrazar los discursos de lo trans. Involucra, desde luego, un proceso homólogo para las intermaterialidades e interafectividades. Implica migrar a una nueva posición de sujeto cuya coherencia emana de la triple confluencia de nuevos discursos, materialidades y afectividades.

Quisiera haber explicado que con esta palabra —interafectividades— pretendía nombrar los afectos que no sólo nos recorren y se entretejen entre los cuerpos sino que nos posicionan en uno u otro lado de horizontes afectivos compartidos por unas o por otros pero casi nunca por ambos pero que, en cualquier caso, estructuran tiempo y espacio de maneras diferidas. Habría sido un guiño a la fenomenología de los afectos y su capacidad de funcionar como orientaciones en el mundo.²²

Quisiera haber podido hablar sobre ese miedo que marca el cruce de una frontera, el cruce de una diferencia sexual cuyos límites se constituyen también por lo más siniestro de lo interafectivo. Quisiera haber podido hablar acerca del miedo que en su momento invadió a Leah cuando se vio deseada de formas indeseables y cómo dicho miedo generó, por un lado, un distanciamiento con la posición masculina y, por otro, una cercanía con

²² Habría sido un guiño al giro afectivo y a la fenomenología *queer* de autoras como Ahmed. En especial véase Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Londres, Routledge, 2013.

la posición femenina al empezar a compartir otra lógica afectiva. Pensé incluso en señalar cómo un ejemplo tan siniestro ilustraba la construcción interafectiva de la diferencia sexual.

Iba asimismo a señalar algo que en este contexto se ha vuelto contraproducente. Iba a decir que, si bien ser *Drag Queen* no es ser mujer —algo que tanto los travestis como las mujeres tienen en claro—, la experiencia *drag* sí que pone en jaque la imagen corporal, la relación y orientación afectiva que se tiene ante una misma y ante los otros. El *drag*, asimismo, enfatiza el carácter mediado —mediado por la mirada de los otros— de la propia autocomprensión pues una experiencia de travestismo nos lleva a experimentar al mundo y al cuerpo como si fueran de pronto distintos y novedosos. El *drag* puede así ser un ensayo de la exploración de género incluso si el mismo es exageradamente teatral.²³

Y es que el *drag*, cuando se le performa con una mirada filosóficamente atenta, permite reconocer la importancia de las interdiscursividades e intermaterialidades que le dan coherencia a una subjetividad y a una corporalidad. Así, el *drag* exhibe el carácter no dado del género aunque esto no implica que los mecanismos propios del travestismo empleados en su construcción sean los mismos que permitirían comprender la emergencia del género.

Iba a decirlo pero ya no más. Iba a agregar que una experiencia de travestismo también inaugura nuevas interafectividades incluso cuando el objetivo de esta práctica es la construcción de un personaje. La mirada de los otros cambia y con esa mirada cambian también los afectos que nos dirigen. Los espacios, cargados como están de afectos, se transforman de pronto en espacios cuya cotidianidad se transmuta en novedad. El horizonte

²³ Este punto lo elabora con profunda elegancia Alba Pons. Véase Pons Rabasa, Alba, “Los talleres *Drag King*: una metodología feminista de investigación encarnada”, *Investigación Teatral. Revista de Artes Escénicas y Performatividad*, México, vol. 9, núm. 13, abril-septiembre de 2018, pp. 57-79. Véase también, en esta obra, el texto de Jenn Córdova.

afectivo ante el mundo cambia. Y ese cambio implica una relación alterada ante nuestra propia persona.

Quería, en cualquier caso, señalar que el *drag* revela cómo los intersticios entre los cuerpos están cargados de significancia, intertexto, materia y afecto. Quería decirlo, pero en este contexto, en este nuevo contexto, esta comparación parece haberse vuelto estratégicamente imprudente pues ha sido leída por quienes nos atacan como la confesión de que somos un mero simulacro. Esperar que a la luz de la deconstrucción se reconozca que la diferencia diferida es primaria²⁴ y no la iteración de una entidad pura y primigenia se ha vuelto casi imposible en un contexto en el cual se nos atribuye la falacia de sostener que el cuerpo es pura palabra.

Habría querido asimismo señalar que el miedo que abre esta sección no se postula como esencia pero sí, en este presente, como un terrorífico mecanismo de validación; hacer ver que, en un momento dado, a la diferencia sexual como diferencia simbólica, como diferencia de orientaciones en el mundo, la constituye también, trágicamente, tanto el pánico como los ojos de esos otros que nos sueñan, a veces en sueños que son nuestras pesadillas.

Habría querido decir que en la diferencia sexual, como ontología social, se entretejen en este momento de la historia, por un lado, la corporalidad posicionada de un deseo hecho carne que se vive a sí mismo como hombre, como mujer o como ambos o ninguno con, por otro lado, la mirada de ese otro, generosa o fatídica, que constituye por igual dicha diferencia; su manera de mirarnos y de desearnos, en su contingencia, es consustancial para materializarnos de cierta manera. Repito, ese miedo no figura como esencia sino como contingencia de un presente donde aquello levanta una frontera.

Hubiera querido insistir en que el tránsito por la diferencia sexual es, quizá, ante todo un tránsito afectivo. Pero no ya de

²⁴ Como lo sostiene Derrida. Véase Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

afectos descarnados o solipsistas o cartesianos. Hubiera querido decir que la diferencia sexual es hoy una ontología social erigida sobre un dimorfismo sexual que, por más leve que sea, engendra órdenes simbólicos, materiales y sociales profundos pero no por ello intransitables. Hubiera querido decir que en su conformación coinciden los mecanismos del deseo con los violentos procesos de un patriarcado.

Pero ya no puedo. No puedo decir nada de eso. Titubeo. No sé cómo proceder ni cómo proseguir porque tampoco sé qué sigue para este sujeto que encarno. Ya no puedo decir todo aquello porque nos han acusado de extraer nuestra coherencia ontológica del acto de reificar los roles de género para hacerlos identidad, de fetichizar el deseo para ocuparlo, para encarnar el fetiche.

Y aquí cesa mi titubeo y comienza quizá una confesión. Sí, es verdad, a nuestros cuerpos los atraviesa el olvido de un proceso histórico de abstracción. Un olvido de la historia cultural del cuerpo. Eso es reificar. Y somos culpables, como mi texto ilustra, de convertir la contingencia histórica en esencia, de transformar lo que habría que demoler en segunda naturaleza y vernos validadas por ello. Somos culpables de hacer de los roles de género, con toda su injustificada fuerza normativa, una hermenéutica de la identidad, del Yo, de la posición del deseo.

Desde luego, esta reificación no es solamente nuestra, la compartimos con el resto de la humanidad, con las miles de millones de personas cisgénero que también se entienden a sí mismas y se validan a sí mismas de este modo. Pero ellas, a diferencia de nosotras, pueden recurrir a una segunda reificación. Pueden invocar una biología pensada como verdad, una veridicción sobre su persona que se ancla en la supuesta transparencia de la morfología. Media aquí un olvido aún más profundo de la historia cultural del cuerpo biológico y de la forma en la cual se construyen los hechos biológicos.²⁵ Pero esta reifi-

²⁵ Sobre el tema de la reificación, la controversia, la experticia y la construcción de hechos científicos, véase Valadez Blanco, Octavio y Guerrero Mc Manus,

cación no solamente no se pone en duda el día de hoy sino que se alimenta y nutre de un momento en el cual la pertenencia a ciertas categorías sociales se supone fundada en la biología. Paul Rabinow²⁶ llamó a esto la época de la biosocialidad. La raza, pensada como biología, o el género, pensado así también, son ejemplos de una biosocialidad que ignora el proceso histórico que condujo a este presente.

Por eso es que todo lo que iba a decir ya no puedo enunciarlo. No es que esté falseado ni que sea mentira que las posiciones de sujeto se constituyen por el acto de compartir narrativas, afectos y corporalidades que nos hacen mutuamente inteligibles; no es que sea un engaño que el acto de comprenderse sea a la vez íntimo y compartido y que el deseo sea a la vez social e intrapsíquico.

Lo que hoy se ha vuelto necesario es una formulación radicalmente utópica de lo trans. La posibilidad de pensarnos y concebirnos —y, con ello, de defender nuestra coherencia ontológica— no al invocar el ahora y sus lógicas, sino al soñar un futuro en el que seguiremos existiendo incluso si el patriarcado cesa, si la injustificada normatividad social de los roles de género se desvanece y si las jerarquías hechas segundas naturalezas se obliteran.

Admitamos que a nadie más se le pide hoy que justifique su derecho a existir al hacer una defensa desde la utopía, desde la imposibilidad presente de la justicia plena. Y eso, justamente, es lo que se nos pide hoy: demostrar que en la utopía seríamos posibles y coherentes, de que somos algo más que un accidente de las opresiones y su historia. Supongo que éste es un nuevo capítulo de nuestra patologización, ahora leída en términos sociopolíticos.

Fabrizio, “Biología, reificación y transdisciplina. Hacia una visión crítica de las ontologías y los conflictos científicos”, *Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*, Buenos Aires, vol. 5, núm. 1, 2014, pp. 113-126.

²⁶ Rabinow, Paul, “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality”, *Politix*, núm. 2, 2010, pp. 21-46.

Y yo respondo que sí.²⁷ Que allí en la utopía existiremos. Que existiremos allí donde exista la diferencia sexual como ontología social porque a ésta no la ensamblan solamente fuerzas de opresión y mucho menos *estas* fuerzas de opresión. Allí donde la diferencia anatómica sea simbolizada y convertida en orientaciones fenomenológicas ante el mundo, en orientaciones y posicionalidades del deseo; de un desearse masculino o femenino, de desear al otro o a la otra o a los otros desde un deseo encarnado que por igual constituye a la heterosexualidad, a lo lésbico, a lo gay o a lo bisexual, allí entonces lo trans es posible porque el deseo está encarnado, constituido también por una diferencia diferida. Allí, donde todo eso exista, existiremos, porque sólo el borramiento de la diferencia sexual como ontología social puede borrarlos, pero, si nos borra, borrará también a todos por igual.

Por ende sostengo que en la utopía las fronteras y validaciones que hoy son no serán. Y nuestras masculinidades y feminidades tampoco. Pero tampoco las suyas, las de las personas cisgénero, serán las mismas. En la utopía no habrá subjetividad que no se vea trastocada y reinventada. Y, sin embargo, allí en la utopía estaremos nosotrans pero seremos, como todos, diferentes.

IV. EL ENFADO DE SÍ

En estos meses ha nacido en mí una furia que no entiendo. Siento que los odio, que los desprecio, que no puedo más que mirarlos a ellos, a los hombres, como los culpables, los responsables, los atroces autores del mal.

Es irracional y no lo entiendo. No entiendo de dónde ha salido esta furia, esta furia que oblitera mi trayecto. De allí vengo, ¿qué no? Y entonces entiendo.

²⁷ Quizá se revela en esta respuesta aquello que Carlos Pereda Failache ha considerado uno de los rasgos más característicos del sujeto moderno: su ansiedad de completitud.

Sus ojos no me sueñan como me sueñan los míos. Y aquello engendra furia y esa furia gesta una frontera. Yo no soy ustedes, ¿yo?, yo soy yo misma.

No quisiera concluir este texto sin atender a un momento de mi transición en el cual surgió un afecto que no esperaba: el desprecio a los hombres; este momento fue transitorio pero sorprendente y merece ser comentado porque revela una faceta de los tránsitos afectivos hasta ahora poco explorada. Me parece importante señalar esto, aunque sea de paso, porque las interafectividades no implican únicamente afectos compartidos o no compartidos, ni deseos encarnados que validan o que señalan rutas de identificación. Implican también afectos que median en procesos de desidentificación.²⁸

Esto me ocurrió a mí. Me ocurrió como resultado de dos procesos que se conjugaron. El primero de éstos consistió en la percatación, desde esta nueva posición experiencial, de las violencias que operaban sobre mis amigas, entre ellas Leah, quien me narró su distanciamiento con lo masculino a causa de las violencias que vivía y que provenían de hombres que la leían ya como mujer. Compartía una vulnerabilidad, pero también una rabia con otras mujeres; la cual me encontré en un punto deseando sentir a pesar de lo terriblemente irracional de ese deseo.

Esto se conjugó con un segundo proceso, ya que en ese momento todavía me leían la mayoría de las veces como hombre —algo que todavía pasa aunque lo más usual es que me lean claramente como una mujer trans; como sea, este desprecio se ha marchado—. Esta malgenerización me generaba una sensación de invalidación que me irritaba y que además me colocaba en la misma posición de aquellos que violentaban a Leah.

²⁸ Esta noción de afectos que engendran diferencias ya ha sido explorada tanto por Ahmed, *op. cit.*, como por Nussbaum. Véase Nussbaum, Martha C., *Political Emotions*, Cambridge, Harvard University Press, 2013. Pero lo novedoso aquí es un afecto que opera sobre la historia del sujeto para gestar una ruptura.

Fue así como me encontré generando una barrera afectiva interna que de alguna forma compensaba la falta de barrera externa. Esa barrera fue el desprecio y la sensación de que yo era radicalmente diferente precisamente gracias a que yo sí comprendía y desaprobaba dichas violencias. Ese rechazo me permitía acercarme a los afectos de las mujeres y desidentificarme con lo masculino.

Pero tenía un costo que implicaba el poner en jaque una parte de mi vida y un inmenso conjunto de cariños hacia hombres a los que valoro y con los que compartí vivencias e identidad. Desmonté ese afecto y dejé de encontrar validación en él, así como también dejé de aspirar irracionalmente a la validación de la violencia. Aspiro, en cualquier caso, a pensarme hoy desde la utopía sin estar pidiendo permiso, aunque hoy eso se ha vuelto cada vez más difícil.

V. RESOLUCIONES (IN)FRUCTUOSAS

Hipótesis Primera:

Te escucho y por un momento me seduce tu deseo pues lo narras tan gozosa que contagia. Te escucho, ficcionalizando el sexo en un relato estructural de posiciones dadas. Y me seduce la palabra, la palabra que te narra allí colocada. Y sueño que yo también me encuentro allí situada. Que yo también soy deseada.

Hipótesis Segunda:

Lo que para ti es un deseo de ser deseada para mí es encontrar la calma en la palabra.

Habitamos distinto al deseo. Tu deseo de ser, tu deseo de ser ante alguien; de ser deseo para alguien. Y eso también lo comparto contigo. Lo comparto y no. Mi deseo es la palabra. Encontrarme coherente cuando hablo desde un lugar que vine a ocupar sin saber cómo ocuparlo. Queriendo ocuparlo. Pensando desde allí sin saber cómo todo ello ha pasado.

Resolución:

Se imbrican tus deseos y los míos. Comunes y sin embargo diferentes. Las posiciones del habla, las posiciones del deseo, las posiciones políticas. Atravesan nuestros tránsitos. Soñamos que esos ojos nos miran y esas miradas coinciden con la nuestra, con nuestros sueños y miradas. En el deseo, en el habla, en la carne que es palabra, lucha y gozo.

Este ensayo ha sido en todo caso un intento, no ya por mostrar, sino por performar un argumento etnográfico-filosófico. Ha querido ser una exploración, a lo largo de una transición de género, de los vínculos entre la identidad, el cuerpo-tatuaje que es sangre y tinta y, finalmente, los afectos. Explícita o implícitamente ha operado en este texto una heteroglosia que ha buscado entretejerlo con textos firmados por autores como Butler, Haraway, Sedgwick, Preciado, Barad, Ahmed, Irigaray, Braidotti, Ingold, Bal y Grosz.

He querido sostener las siguientes tesis. Primero, que a la diferencia sexual la constituye no solamente una fenomenología culturalmente situada de una vivencia corporal sino también una serie de lógicas afectivas, de posiciones de deseo y de sentipensarse, en las cuales el género encarnado emerge como estructurador y, a la vez, estructurante, tanto de las posibilidades de actuar como del deseo y los afectos mismos. No es por ende pura opresión ni pura violencia, pero tampoco un deseo en plenitud y una autonomía absoluta.

Segundo, he querido mostrar que la diferencia sexual es transitable sin que ello implique su pérdida de eficacia. Y, si resulta transitable es precisamente porque emerge de los afectos de cuerpos que comparten una intermaterialidad, una interdiscursividad y una interafectividad que los aproxima sin homologarlos; es decir, la diferencia sexual se crea a través de vivencias atravesadas por una dimensión narrativa que remite a un yo en el cual los otros y sus relatos figuran como prótesis de coherencia e inteligibilidad. Así, ni la diferencia sexual nace de la carne desnuda y determinada por una biología sempiterna e invariante

ni tampoco inaugura dos conjuntos homogéneos y radicalmente inconexos entre sí sino que más bien debe entenderse como la existencia de cúmulos de vivencias más o menos traslapadas pero en las cuales la diferencia y el movimiento permanecen en operación. La transición es posible porque las prótesis van cambiando y en ese tránsito cambian también los relatos, las intermaterialidades e interafectividades de un cuerpo que, al menos en este caso, logró hackear su propia sangre retrazando en el proceso al tatuaje-cuerpo que es/soy.

Tercero, he querido dejar patente que comprender los procesos materiales y afectivos que atraviesan a una transición implica atender a la interferencia textual entre relatos pero también a las intermaterialidades e interafectividades que nos hacen mutuamente inteligibles y que permiten enunciarse a la vez y en forma compartida como una mujer y como una persona trans. Estos procesos no operan únicamente en esa relación que se da entre cuerpos sino al interior mismo del yo, en los procesos de intracción que nos van reescribiendo.

Sea pues así y que nos aguarde la utopía.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Londres, Routledge, 2013.
- ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan J. (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
- BAL, Mike, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto Press, 2009.
- BARAD, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- GROSZ, Elizabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, Duke University Press, 2011.

- GUERRERO MC MANUS, Fabrizzio, “Cuerpo *cyborg* (C): explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético”, *Protrep-sis. Revista de Filosofía*, México, año IV, núm. 7-8, 2015.
- HARAWAY, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 2013.
- HARAWAY, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York, Routledge, 2013.
- IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Éditions de Minuit, 1984.
- LAQUEUR, Thomas W., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- MC MANUS, Siobhan, “*Biological Explanations and Their Limits: Paleoanthropology Among the Sciences*”, en SCHWARTZ, Jeffrey (ed.), *Rethinking Human Evolution*, Cambridge, The MIT Press, 2018.
- NUSSBAUM, Martha C., *Political Emotions*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- PARRINI Roses, Rodrigo, “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril de 2016.
- POE, Danielle, “Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?”, *Philosophy Faculty Publications*, Paper 13, 2011.
- PONS RABASA, Alba, “Los talleres *Drag King*: una metodología feminista de investigación encarnada”, *Investigación Teatral. Revista de Artes Escénicas y Performatividad*, México, vol. 9, núm. 13, abril-septiembre de 2018.
- RABINOW, Paul, “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality”, *Politix*, núm. 2, 2010.
- RAYMOND, Janice G., “Sappho by Surgery”, en STRYKER, S. y WHITTLE, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006.
- SPRY, Tami, “Performing Autoethnography: an Embodied Methodological *praxis*”, *Qualitative Inquiry*, vol. 7, núm. 6, 2001.

TINAT, Karine, “Diferencia sexual”, en ALCÁNTARA, Eva y MORENO, Hortensia (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen I*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2016.

VALADEZ BLANCO, Octavio y GUERRERO MC MANUS, Fabrizio, “Biología, reificación y transdisciplina. Hacia una visión crítica de las ontologías y los conflictos científicos”, *Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*, Buenos Aires, vol. 5, núm. 1, 2014.

AFECTO, IDENTIDAD Y “NUEVAS” NARRATIVAS FEMINISTAS

LA REPRESENTACIÓN DE LO TRANS* EN CINE DOCUMENTAL MEXICANO ACTUAL (2010-2017): HACIA UNAS NUEVAS GRAMÁTICAS CINEMATOGRAFICAS TRANS

Kani LAPUERTA LAORDEN

La construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación.

Teresa DE LAURETIS

SUMARIO: I. *La transición: ruptura vs. continuum.* II. *Lo trans* como un renacer.* III. *El giro afectivo en el cine sobre lo trans*.* IV. *Gramáticas cinematográficas trans*.* V. *Bibliografía.*

Lo trans*¹ recoge una multiplicidad de vivencias, de corporalidades y de sentires que no pueden ser reducidos a una sola definición

¹ El término “trans*” con un asterisco se utilizará a lo largo de este ensayo que es parte de mi investigación como un concepto “paraguas” que puede incluir diferentes expresiones e identidades de género, como son: trans, transexual, transgénero, etcétera. Lo que el asterisco señala es la heterogeneidad a la hora concebir el cuerpo, la identidad y las vivencias que van más allá de las normas sociales binarias impuestas. Trans*, trans y transgénero son términos que tienen en común ser autoelegidos por sus protagonistas, frente a aquellos que provienen del ámbito médico y que señalan una patología. El asterisco quiere especificar que se pueden tener luchas comunes, al tiempo que reconoce que hay muchas otras cuestiones en las que no hay un consenso o una única visión de lo que supone ser trans, trans*, transexual o transgénero. Véase Cabral, Mauro, *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Anarrés Ediciones, 2009.

ni representación que las abarque. Partiendo de este punto, me parece interesante destacar aspectos recurrentes en algunas de las representaciones de lo trans* que he podido recabar del cine documental en México entre el 2010 y el 2017.

En 2010, en Madrid, comenzaba a cuestionarme mi propia expresión de género y cómo había construido mis prácticas feministas como mujer lesbiana, preguntándome si era posible vivirme desde otro lugar y seguir siendo feminista. Empecé mi transición de género un año después, en 2011. Fue en ese mismo momento el que tuve acceso a un documental español que me permitió abrir mi perspectiva sobre lo trans* y darme cuenta de todo un sistema que opera sobre los cuerpos y que se apoya totalmente en el mismo orden heteropatriarcal que ya venía desentramando desde los feminismos. Este documental se llama *El test de la vida real* y está basado en entrevistas a activistas trans* que hablan de su experiencia y elaboran un discurso coral que hace una crítica al sistema biomédico que explicaré más adelante.

El cine siempre fue para mí una pasión, pero sobre todo una fuente de saber, de cuestionamientos y de construir realidades posibles más allá de mi entorno más cercano. Por esto y por mi activismo transfeminista² comencé a incursionar en el terreno del cine documental, para más tarde, en 2017, y con un océano de por medio, encontrarme en México estudiando la maestría de cine documental en el Centro de Estudios Cinematográficos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Desde esta localización propongo este capítulo en el que me centraré en el análisis de cuatro largometrajes documentales que, por su heterogeneidad, tanto en el estilo como en la narrativa y los personajes, ilustran las reflexiones que quiero desarrollar en torno a la representación de los procesos de subjetivación trans* en el cine documental. Estas películas son *Morir de pie* de Jaca-

² El transfeminismo (etimológicamente, de trans- y feminismo, que extiende o transversaliza el feminismo) es una corriente del feminismo que amplía los sujetos del mismo a otras personas que también están oprimidas por el cisheteropatriarcado blanco y burgués.

randa Correa (2010); *Quebranto* de Roberto Fiesco (2013); *Made in Bangkok* de Flavio Florencio (2015), y *El Remolino* de Laura Herrero Garvín (2017).

Si bien entiendo que estas representaciones no pretenden reducir ni unificar todas las vivencias trans*, creo que es importante su análisis, ya que es a través de ellas que se genera un imaginario de esta experiencia y se construyen referentes tanto dentro como fuera de la propia comunidad trans*.

I. LA TRANSICIÓN: RUPTURA VS *CONTINUUM*

Me interesa analizar, en primer lugar, la representación de la transición³ como clímax de una película, como momento de ruptura, de quiebre o de discontinuidad con el pasado. En la película de *Morir de pie* de Jacaranda Correa vemos muy claramente esta ruptura representada como la muerte. En los primeros veinte minutos del filme se construye a través de material de archivo, videos familiares y testimonios, la vida de un personaje, cuyo nombre en ningún momento se devela, ni que es un hombre cisgénero,⁴ militante comunista con diversidad funcional,⁵ que reside en la

³ Con “transición” me refiero al proceso por el cual las personas trans* realizan una serie de cambios que pueden ir desde lo físico a lo social para adaptarse a su género sentido.

⁴ “Cisgénero” (abreviado cis) es un neologismo y tecnicismo de origen alemán propio del campo interdisciplinario de los estudios de género, es utilizado para hacer referencia a aquellos individuos cuya identidad de género coincide con el sexo que les fue asignado al nacer. Véase Gates, Gary J., “How many people are lesbian, gay, bisexual, and transgender?” [¿Cuántas personas son lesbianas, gays, bisexuales y transexuales?], Los Ángeles, The Williams Institute, UCLA School of Law, 2011.

⁵ El término “diversidad funcional” se ajusta a una realidad en la que una persona funciona de manera diferente o diversa de la mayoría de la sociedad y fue propuesto por el Foro de Vida Independiente y Diversidad que lo define como “la diferencia de funcionamiento de una persona al realizar las tareas habituales (desplazarse, leer, agarrar, ir al baño, comunicarse, relacionarse, etcétera) de manera diferente a la mayoría de la población”. Véase Palacios, A. y

Ciudad de México. En este primer bloque de la película, en los testimonios de personas que asumimos cercanas al protagonista, vemos que se habla en pasado del personaje, incluso se habla de él como si estuviera muerto.

En un momento vemos un video casero de su boda, corte a una toma de esposa llorando. Finalmente, en los últimos segundos de este primer bloque, vemos al protagonista hablando a la cámara sobre sus ideas políticas, sus expectativas y la necesidad de tener un horizonte en la vida. Vemos un corte a negros de aproximadamente cuatro segundos, que implica una ruptura, un cambio hacia algo nuevo. Seguido de éste, un plano secuencia en el que descubrimos al mismo personaje con un aspecto físico femenino, una voz aguda, y tumbada en la cama. Esta decisión a la hora del montaje de la película crea un discurso claro sobre una trayectoria de vida en concreto, la vida de Irina, la protagonista, y cómo su presente, es decir, después de haber transicionado, implica un punto y aparte en su vida. Si bien esto puede pasar desapercibido para algunos espectadores, a mi modo de ver, es una narrativa que construye un imaginario muy concreto en torno a la transición. La idea de muerte, de romper con la imagen pasada y construir una nueva, lejos de la identidad anterior, es muy recurrente en los relatos hegemónicos sobre lo trans*.

Este tipo de representación nos lleva a la idea de que la transición implica un quiebre entre dos vidas: la vida previa y la que le sigue. En este sentido, creo que cabe destacar que existen muy pocas representaciones que rompan con esta idea de quiebre que trae tras de sí toda una carga para las personas que vivimos procesos similares ya que implica una ruptura, no sólo simbólica sino también material, con el pasado.

Este tipo de representación es una clara evidencia de cómo el modelo biomédico que trata de encajar las vivencias y experiencias trans* dentro de un molde patologizante ha permeado

Romañach, J., *El modelo de la diversidad: bioética y los derechos humanos para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, España, Diversitas Editorial, 2006, p. 252.

en el imaginario social. Desde principios de los ochenta, la APA (Asociación Psiquiátrica Americana) registra el trastorno mental conocido como “trastorno de la identidad de género” con una serie de criterios que se han ido modificando a través de los años, pero cuya esencia, que cataloga como patológica cualquier vivencia de género que no se corresponda con el género asignado al nacer, se mantiene. De este modo, desde el ámbito psiquiátrico, se debe implementar todo un protocolo de “reasignación sexual” a través del cual, entre otras cosas, se rompa con la vida anterior a la transición y se empiece una nueva vida desde cero mediante el tratamiento indicado para cada uno de los dos únicos géneros reconocidos por este sistema. Así lo trans* sería, bajo este modelo, una suerte de nueva adolescencia, de renacimiento, donde se tienen que borrar las señas del género anterior, es decir, de la vida anterior.

En *El Remolino* de Laura Herrero Garvín, conocemos a Pedro, una persona con una vivencia de género no normativa, que a través del relato de su vida en una comunidad aislada de Chiapas ha ido luchando por ganarse el reconocimiento y el respeto de su identidad en la propia comunidad. En este caso, no existe una referencia a un momento de ruptura, por el contrario, vemos la experiencia de este protagonista, por un lado, a través de sus palabras y, por otro mediante la estructura visual, como un *continuum* en el cual hay momentos de tensión, pero no se representa esta pérdida de la identidad anterior, sino un devenir o una construcción de su propio proceso.

En esta película, el agua es un elemento clave, ya que es, de alguna manera, conflicto y catalizador de la historia, y en el caso de Pedro podemos entenderla como una metáfora de la sociedad en la cual éste tiene que remar para lograr alcanzar sus metas. *El Remolino*, que es a la vez el título del filme y el nombre del pueblo, se torna también en una reflexión sobre los ciclos tanto de la naturaleza como internos de las personas, complejizando de manera poética los procesos de construcción de la identidad de género. En este documental coral en el que

tenemos dos personajes principales, Pedro y su hermana, vemos cómo la directora decide ponerlos al mismo nivel en términos narrativos. Esta propuesta rompe con el imaginario común de las representaciones de lo trans*, creando un paisaje narrativo en el que los dos personajes protagónicos se equiparan en términos de su peso en la historia por su transgresión de las normas del género, en diferentes niveles, dentro de un contexto muy determinado que es el pueblo de El Remolino.

“La vida es como un remolino que da vueltas y vueltas... y vuelves a llegar al mismo lugar”, dice Pedro en la escena final de *El Remolino*. De esta manera, el documental construye un relato de la transición como *continuum*, proceso y experiencia cíclica, en oposición a esta idea de ruptura o quiebre.

Creo que es fundamental, a la hora de construir narrativas en torno a las vivencias trans*, ser conscientes de la responsabilidad en cuanto a la representación que se produce, ya que existen escasos referentes en el terreno del cine documental.

No es casual que en todos los documentales sobre lo trans* en México que he encontrado los realizadores sean personas cisgénero. Quizá no es necesario haber vivido un proceso trans* en primera persona para construir una narrativa sobre esto. Sin embargo, considero que es fundamental pensarse desde lo trans*, como proponen Alba Pons y Eleanora Garosi,⁶ para hablar de ello.

En este sentido considero que desde el ámbito cinematográfico tenemos la responsabilidad de reflexionar sobre el efecto que puede tener determinada narrativa en la construcción de imaginarios colectivos, y de pensar qué ideas y significados suscitan estas narrativas sobre los procesos trans*.

⁶ Pons Rabasa, A. y Garosi, E., “Trans” en Alcántara, Eva y Moreno, Hortensia (comps.), *Conceptos clave en los estudios de género*, México, PUEG-UNAM, 2016.

II. LO TRANS* COMO UN RENACER

En la película *Made in Bangkok*, de Flavio Florencio, se presenta un caso un tanto diferente: la historia de Morganna Love, una mujer transexual de la Ciudad de México que, tras ser aceptada en un certamen de belleza para mujeres trans*, viaja a Tailandia, donde competirá con mujeres trans* de todo el mundo por ganar un premio de 10,000 dólares. Morganna participa en este concurso con el objetivo de conseguir el dinero para realizar su cirugía de reafirmación sexual⁷ que le será realizada en el mismo país, por uno de los cirujanos más prestigiosos del mundo en la materia.

En esta película no vemos un cambio “de hombre a mujer” como en el primer caso analizado, pero sí entendemos, a través del discurso tanto de Morganna como de la propia película, que para ella la operación implica un renacer, un encuentro con su “verdadera identidad”.

Con este tipo de narrativas, se reproduce un imaginario de lo trans* como el “cuerpo equivocado”, por tanto, patologizado, que requiere de esta medicalización para entrar dentro del cuerpo socialmente aceptado. Para ser una “mujer completa” se requiere tener una vulva. Si bien no es mi intención en este texto juzgar los procesos de transición que cada persona ha vivido y me parece totalmente respetable la vivencia y proceso de Morganna, creo que son necesarias otro tipo de representaciones que se distancien del lugar común del “cuerpo equivocado” por los efectos objetivantes que esta idea tiene sobre las experiencias de lo trans*.

Este tipo de ideas sobre las vivencias trans* crean una realidad y fungen como el único imaginario posible para esta población. Otra vez, esta realidad responde al imaginario hegemónico sobre lo trans*, vinculado con el dispositivo biomédico. Éste es

⁷ El término “cirugía de reafirmación” se usa en este caso para contrarrestar el efecto de la terminología más comúnmente empleada “cirugía de reasignación sexual”, la cual denota una necesidad de reasignar para legitimar, esencializando el sexo y el género a una genitalidad concreta.

el encargado de nombrar la transexualidad desde la psiquiatría, definirla, acotarla y darle un tratamiento. En este sentido es que hablamos de la patologización de lo trans*, entendido como una enfermedad mental o trastorno, como ya explicamos anteriormente, y tratado mediante terapia de reemplazo hormonal que a largo plazo produce una castración química y en la reafirmación sexo-genérica por medio de diferentes tipos de cirugías.

A raíz de todo esto, a finales de la década de los 2000 comienza a articularse un movimiento trans* crítico de este modelo que empieza a señalar y a desenmascarar los efectos que tienen las instituciones médicas sobre el control de los cuerpos trans*. La plataforma mundial por la despatologización, que se articula en 2009, tiene objetivos claros para el colectivo, entre los que se encuentran la retirada de la clasificación de los tránsitos de género de los manuales psiquiátricos y asistencia sanitaria transespecífica cubierta públicamente, entre otros. Sin embargo, a pesar de que el discurso por la despatologización tuvo un gran calado e implica una fuerte resistencia al modelo patologizante, vemos cómo estas narrativas todavía no forman parte activa del acervo filmico sobre lo trans*.

Otro punto de análisis que me parece interesante desarrollar es la cuestión de la interseccionalidad, así como la situacionalidad de los filmes. En primer lugar, definiré estos dos conceptos para poder desarrollarlos y aplicarlos como categorías de análisis y de construcción de narrativas dentro del cine documental. Entiendo la interseccionalidad⁸ como “el mecanismo que devela cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad (u “organizadores sociales”) mantienen relaciones recíprocas. Es un enfoque que subraya que el género, la etnia, la clase, u orientación

⁸ La “interseccionalidad” es un término conceptual usado desde finales de los 1980 y fue propuesto por la estudiante de derecho feminista, Kimberlé Crenshaw. Véase Crenshaw, Kimberle, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, 1989.

sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser “naturales” o “biológicas” son construidas y están interrelacionadas”.⁹

De este modo creo que no se puede hacer un análisis cinematográfico sin tener en cuenta la perspectiva interseccional ya que es una herramienta fundamental para entender la multiplicidad de vivencias y de experiencias que se dan en la encrucijada. Este enfoque por sí solo no da cuenta de la situacionalidad de las corporalidades; por este motivo me gustaría también hacer un análisis situado,¹⁰ entendiendo el cuerpo como nudo complejo material y semiótico. “Como la carne y sus significados, marcas, experiencias y relatos que la moldean a la vez que están influenciadas por ella”.¹¹

En el documental *Quebranto* vemos claramente estos dos elementos; por un lado, Coral, la protagonista, se encuentra atravesada por varias categorías sociales, como son el género (mujer transgénero), la clase y la racialización. Así, en el filme la vemos rodeada de su contexto, de su situación y de cómo ésta la construye. Su pasado como niño actor de la época dorada del cine mexicano le pesa en la actualidad y la constituye como lo que es hoy. Así no vemos una experiencia de vida fragmentada, sino más bien un cúmulo de experiencias y situaciones que han ido

⁹ Platero, Lucas, “Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad”, *Quaderns de Psicologia*, vol. 16, núm. 1, 2014, pp. 79 y 80.

¹⁰ La situacionalidad propuesta por Haraway, que se refiere tanto a espacios mentales como físicos, no corresponde a una topología de localizaciones fijas, sino de carácter relacional. Tanto la subjetividad como la visión son multidimensionales, de tal forma que las perspectivas feministas de conocimiento situado no se refieren a una “localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otro tipo, sino a nodos en campos, inflexiones en orientaciones y responsabilidad por la diferencia en campos semióticos y materiales de significación”. Véase Haraway, Donna, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, 1988, p. 588.

¹¹ Pons Rabasa, Alba, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: Un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corpusubjetivación en la Ciudad de México*, tesis de doctorado, UAM Iztapalapa, 2016, p. 21.

construyendo a la persona que se retrata en el documental. En mi opinión, este tipo de abordaje permite una complejización de la historia de vida de Coral. No es sólo la mujer transgénero con un pasado de actor, sino la mujer que vive en la Ciudad de México, con su madre, con una situación laboral inestable, con un estado de salud bastante precarizado y un acceso restringido a los servicios de salud. La representación que hace de Coral el film nos muestra la multiplicidad de posiciones sociales que ella ocupa, posiciones condicionadas por estos organizadores sociales, pero al mismo tiempo particularizadas a través de cada situación y contexto específico.

En la película *El Remolino*, el personaje de Pedro también está situado en un contexto muy determinado y abre el imaginario que existe en torno a las vivencias trans*. Vemos que Pedro es un campesino que vive de la agricultura, que hace trabajos tradicionalmente asignados a hombres. En este sentido Pedro, más allá de hablarnos de sí mismo, habla de todo un contexto rural, de una comunidad agrícola y del sistema de relaciones que en ésta se dan. Pedro no rechaza estos trabajos masculinos, sino que más bien complejiza una tradicional asignación de roles genéricos, problematiza a través de su cotidianidad la artificialidad de estos roles, lo que deja claro al espectador que la identidad y vivencia de género es independiente de la tradicional división sexo-genérica,¹² develando asimismo que lo trans* es una potencial fuga a este sistema.

Es interesante ver cómo se representa aquí la vivencia de Pedro como un acto subversivo a unos mandatos del género que encasillan y limitan vivencias que rebasan los límites y fronteras

¹² El concepto “sistema sexo-género” fue acuñado por Gayle Rubin en los años 70, y lo define cómo: “El sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas”, en Rubin, G., “The Traffic in Women: Notes toward a «Political Economy» of Sex, en Reiter, Rayna (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

del género. Este tipo de representaciones no sólo desnaturalizan la idea del género, sino que además muestran unos sujetos que difícilmente pueden ser contenidos en las categorías de “hombre” o “mujer”.

Este tipo de representaciones también nos habla de contextos determinados a través de estas corporalidades que no acostumbramos a ver, en el cine, retratadas con esa posibilidad de agenciamiento. De este modo, la representación de las agencias trans consistiría, por un lado, en complejizar las vivencias trans en el cine y, por otro lado, pero no menos importante, en adecuar la forma y el discurso narrativo a la complejidad de estas vivencias dejando lugar para reflexiones más profundas del lado del espectador. La forma del filme, en dado caso, deja abierta la reflexión y a la vez expone las diferentes capas de este tipo de vivencias de manera poética, lo que permite una profundidad en cuanto a la visión e interpretación del discurso sobre estas vivencias.

Morir de pie es, sin duda, el paradigma de la interseccionalidad y la situacionalidad en la representación documental. Irina es la protagonista del filme, una mujer trans con escasos recursos y una red de apoyo que se reduce a su pareja. En este caso vemos cómo las diferentes categorías se cruzan y se tejen para construir la vivencia única y situada de Irina. Es interesante este ejemplo, ya que una vez más podemos observar la complejidad de una vivencia trans* que está situada y construida por un cúmulo de experiencias que la hacen única, alejándonos de la representación que trata de unificar al personaje con una cuestión identitaria.

En *Made in Bangkok* es interesante la manera en la que el director comienza el filme, situándose él mismo con su *voz en off*, nos relata que es la primera vez que Morganna sale de México, y también la primera vez que él hace una película. Así mismo, en varios momentos vemos la presencia de esta *voz en off* que devela la localización del director con pequeños destellos de su presencia en momentos claves de la película. En mi opinión, el hecho de que el director se deje ver y muestre su lugar y participación en el documental hace que éste se torne más cercano y honesto,

ya que rompe con la pretendida objetividad del documental tradicional, poniendo el foco en su propia vulnerabilidad,¹³ ya que éste se presenta como director primerizo e interesado en hacer un registro de esta parte de la vida de Morganna.

III. EL GIRO AFECTIVO EN EL CINE SOBRE LO TRANS*

Finalmente, me parece interesante analizar estas películas a través de mi lectura de la construcción afectiva que se da en las distintas narrativas y como estos afectos son fundamentales para entender las vivencias trans*, así como para construir discursos y narrativas. El afecto sería aquí entendido como la “capacidad de afectarnos y afectar”, como el elemento que permite que se vayan dando “singularidades situadas... en el campo de lo social que producen subjetividad”.¹⁴ Estos afectos no tienen intencionalidad concreta ni llevan a un movimiento determinado, sino que son dinámicos y ambivalentes.¹⁵ En este sentido, me parece fundamental analizar el manejo de las emociones a través del discurso filmico y tratar de esbozar cuáles son sus potencialidades.

En el ejemplo de *Morir de pie* me interesa destacar cómo se representa el y desde el dolor. Irina, antes y después de su transición, es representada como un sujeto “doliente”. El dolor es, en este documental, un concepto que se recorre de principio a fin y que impregna toda su narrativa de una manera que la hace única. Sara Ahmed, en su libro *La política cultural de las emociones*, desarrolla todo un capítulo en torno a la contingencia del dolor

¹³ Me interesa rescatar la idea del concepto de vulnerabilidad que apuntala Soler en este mismo volumen, en “Una ética que asuma la vulnerabilidad del ser y no la autonomía y la racionalidad como se pensó desde la metafísica, que asuma la posibilidad de ser herido (vulnerabilidad viene de *vulnus*, herida), que asuma que para sobrevivir depende necesariamente del Otro”.

¹⁴ Pons Rabasa, A., *De las transformaciones sociales a las micropolíticas... cit.*, p. 151.

¹⁵ Ahmed, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press y Routledge, 2004.

y afirma: “El dolor generalmente se ha descrito como privado, incluso una experiencia solitaria, como un sentimiento que yo tengo que los otros no pueden tener”.¹⁶ En esta película, vemos a Irina como un sujeto doliente, con un padecimiento que se atribuye a una enfermedad crónica que vive desde su infancia.

Me interesa aquí analizar cómo este sufrimiento no es sólo efecto de la enfermedad, sino también es producto de todo un aparato social que se construye en torno a los cuerpos, y sobre todo que legitima unos cuerpos sobre otros. La diversidad funcional de Irina causa un dolor, porque ésta es construida con base en una sociedad que “discapacita” unos cuerpos y “capacita” otros a partir de su posibilidad de productividad en términos capitalistas. Vemos claramente a lo largo de la película cómo existen diferentes barreras, tanto físicas (por ejemplo, en la escena en que la tienen que cargar para subir a la casa de sus amigos ya que no existe una rampa por la que ella pueda subir) como psicológicas (el sentimiento de dependencia y de falta de autonomía que se reitera en varios momentos del filme).

En este sentido, me parece interesante enlazar el tema del dolor y la enfermedad con la película de *Made in Bangkok*. En este largometraje vemos cómo la protagonista vive su cuerpo con dolor y concibe la cirugía como una salida a éste, el cual experimenta casi desde su nacimiento, según ella misma dice, por motivo de su condición transexual. Este relato del dolor por la disforia de género¹⁷ se corresponde totalmente a la construcción de esta emoción que se ha hecho desde diferentes ámbitos sobre la vivencia trans*. Los cuerpos trans* están diagnosticados y psiquiatrizados desde el momento de su reconocimiento social como tal. De esta manera, se crea un relato de dolor asociado a

¹⁶ *Ibidem*, p. 47.

¹⁷ La disforia de género, también llamada trastorno de identidad de género, es un diagnóstico psiquiátrico referido a las personas cuya identidad de género o de sexo no se corresponde a la asignada al nacer. Es un término psiquiátrico catalogado en el manual de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (DSM-5) que cataloga lo trans* como una enfermedad.

la enfermedad. Es interesante cómo el dolor en ambos casos, por dos motivos diferentes, es un dolor social, desde el punto que se atribuye a corporalidades que no entran dentro de lo “sano”; y por lo tanto la sociedad les empuja a ese lugar de cuerpos dolientes, cuerpos otros.

La representación de lo trans* desde el dolor social trae consigo serias implicaciones en torno al imaginario social que existe del tema. Este enfoque proviene del paradigma biomédico de las vivencias trans*; que construye un sujeto trans* homogéneo y patologizado, cuya única posibilidad de vivirse en este mundo es desde la enfermedad, el sufrimiento y el querer alcanzar una supuesta “normalidad” que se figura como una quimera, sólo accesible a las personas “sanas” que cumplen con una supuesta concordancia sexo-genérica, en contraste con la supuesta discordancia de las personas trans*, cuyo único destino es el dolor y el sufrimiento en el camino de adaptarse al modelo normativo, siempre inalcanzable.

IV. GRAMÁTICAS CINEMATOGRAFICAS TRANS*

La cuestión no es tanto producir una nueva imagen sino provocar, facilitar y exigir una nueva forma de mirar.

Trinh T. MINH-HA

¿Qué pueden aportar los estudios transgénero y los transfeminismos a la crítica cinematográfica y a la cinematografía en general? ¿Cómo representar personajes trans* en el cine documental? ¿Cuáles son las herramientas del documental que facilitan narrativas que transgreden los estereotipos de género impuestos?

Como ya vimos a través de los ejemplos citados, es necesaria la revisión de las representaciones de las vivencias trans* en el cine documental. No obstante, creo que es fundamental una re-

flexión crítica de los modos en los que se dan estas representaciones, así como un corpus teórico que facilite el abordaje de éstas.

Entiendo lo trans* como un cúmulo de procesos, prácticas y vivencias que no son estables y que se encuentran en continua transformación. Así como la propia definición del término va variando conforme emergen nuevas prácticas, discursos e identidades, sería presuntuoso definir unas reglas estáticas que trataran de abarcar un fenómeno cuya característica principal es su dinamismo.

De esta manera propongo desarrollar una suerte de epistemología cinematográfica que en mi propia praxis me ha servido y me sirve para pensar la representación de personas con vivencias de género diversas.

Concuerdo totalmente con la definición que hace Wibke Straube de lo que denomina *Trans Cinema* que subsecuentemente nombraremos como cine trans*. “El cine trans, a mi entender, es un cuerpo filmico, móvil, cambiante y heterogéneo”.¹⁸ Así, pensar el cine desde lo trans* es un constante ejercicio de actualización y desplazamiento, no es sólo una herramienta para pensar películas en las que uno o varios de sus personajes pertenezcan a la diversidad sexo-genérica, sino una manera de analizar y producir cualquier producto audiovisual desde un lente afín con la crítica feminista cinematográfica, un campo de estudio con un desarrollo teórico de más de 40 años; y con los estudios transgénero, un campo teórico emergente y en continua construcción.¹⁹

En este punto, me interesa retomar el concepto de *inappropriate/d other* de la cineasta y teórica Trinh T. Minh-ha²⁰ que

¹⁸ Straube, Wibke, *Trans Cinema and its Exit Scapes. A Transfeminist Reading of Utopian Sensibility and Gender Dissidence in Contemporary Film*, Linköping, Linköping University, 2014.

¹⁹ Stryker, Susan., “My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage”, en Stryker, Susan y Whittle, Stephen (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 244–256.

²⁰ Minh-Ha, T. T., “Inappropriate/d Artificiality”, Interview with Marina Grzanic, 2001, disponible en: <http://trinhminh-ha.squarespace.com/inappropriated-artificiality>.

traduciré como “el otrx inapropiable/impropio”, para hablar de lo trans* como ese otro inapropiable e impropio, rompiendo con la tendencia más hegemónica de las representaciones de lo trans* como imagen totalizadora y digerible dentro de una cultura donde se capitalizan y absorben las identidades y los modos de vida para convertirlos en un producto. En este sentido, propongo partir de la base de que cualquier representación de lo trans* es en cierto modo inapropiable e impropia, ya que parte y se desarrolla de un cuestionamiento y de una fuga del sujeto hegemónico.²¹

Así, creo que es importante partir de una definición de lo trans* como “afuera de”; en contraposición a la idea más generalizada de lo trans* como movimiento de un polo genérico al otro. De esta manera, entendiéndolo como un “afuera de”, podríamos pensar en paralelo cuáles serían las estrategias dentro del cine documental que se han dado para representar el “afuera de” y las reflexiones en torno a esta idea para tratar de entender lo trans* en el afuera/adentro del documental.

Mi investigación está profundamente influenciada por el trabajo de Teresa de Lauretis, sobre todo por la idea de una propuesta que, en lugar de “romper con una visión androcéntrica” —añadiría una visión “cis”—, propone mirar las “grietas” que pueden existir en los filmes para permitir otra visión y un tratamiento cinematográfico diferente de las vivencias trans*.²²

Partiendo de esta idea, mi apuesta a la hora de construir gramáticas trans* o de tratar de proponer nuevas maneras de abordar la creación cinematográfica parte de la idea de generar espacios no sólo a través del rompimiento radical con los modelos representacionales ya vigentes, como proponen algunas de las

²¹ Por sujeto hegemónico me refiero a aquel sujeto encargado de determinar los modos de relaciones sociales-económicas-políticas y culturales que regulan y rigen las conductas socialmente validadas; es, en resumen, el varón, blanco, heterosexual, con patrimonio y en edad y condiciones productivas y reproductivas.

²² De Lauretis, Teresa, “Rethinking Women’s Cinema: Aesthetics and Feminist Theory”, *New German Critique*, núm. 34, 1985, pp. 154–175.

teóricas feministas del cine,²³ sino más bien tratar de buscar los espacios tanto dentro como fuera de estos modelos que permitan estas fugas, creando grietas para hacer posible la disidencia.

En su ensayo “Film Bodies: Gender, Genre, and Excess”, Linda Williams llama la atención sobre la manera en la que ciertos géneros cinematográficos disparan una respuesta emocional o “dan a nuestros cuerpos una sacudida física real”.²⁴ Williams relata las maneras en las cuáles nuestros cuerpos físicos representan un lugar clave para el encuentro del espectador, un encuentro que de manera simultánea condiciona y revela las maneras en las cuáles el género y la clase informan y son informadas por nuestras respuestas afectivas al material audiovisual.

Con base a esta perspectiva me interesa, más que posicionarme críticamente en los términos que lo define Sedgwick —como una lectura “paranoica” de las películas²⁵, es decir, una lectura recelosa y “a la defensiva”— proponer un lente afirmativo, haciendo eco del concepto de “lectura reparadora”, de la misma autora *queer*. Este concepto es desarrollado en su antología *Novel Gazing: Queer Readings of Fiction* y reafirmado en su posterior monografía *Touching Feeling*.²⁶ Considero que hacer una lectura reparadora en este caso sería algo similar a la propuesta de la filósofa Anu Koivunen en su artículo “Yes We Can? The Promises of Affect for Queer Scholarship”:²⁷ fomentar la esperanza y la sorpresa, permitiendo una apertura a la vulnerabilidad.

²³ Johnston, C., “The subject of feminist film theory/practice”, *Screen*, vol. 12, núm. 2, 1980, pp. 27-34, y McGarry, E., “Documentary, Realism and Women’s Cinema”, *Women and Film*, vol. 2, núm. 7, 1975.

²⁴ Williams, L., “Film Bodies: Gender, Genre, and Excess”, *Film Quarterly*, vol. 44, núm. 4, 1991, pp. 2-13.

²⁵ Sedgwick, E. K., *Novel Gazing: Queer Readings of Fiction*, Durham, Duke University Press, 1997.

²⁶ Sedgwick, E. K., *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.

²⁷ Koivunen, A., “Yes We Can? The Promises of Affect for Queer Scholarship”, *Lambda Nordica*, vol. 15, núm. 3-4, 2010, pp. 40-64.

En esta línea de pensamiento sería interesante proponer una interacción positiva con el cine trans, entendida desde el campo de estudios de los afectos como las respuestas emocionales y físicas a la representación cinematográfica, como un acercamiento emocional entre la película y el espectador.

El afecto en este sentido sería un “tránsito con/a través de” la película y el espectador, y condicionaría la propia lectura del filme. La teoría de los afectos rechaza una posición neutral y descorporalizada, más bien abraza una metodología que permite ver las conexiones entre personificación, identidad y subjetividad y la importancia de esta intraconexión para la teoría transfeminista.²⁸

De esta manera, creo que es fundamental, a la hora de construir una narrativa cinematográfica, tener en cuenta cómo y a quiénes movilizamos emocionalmente y desde dónde se movilizan estos afectos.

En síntesis, tanto las personas trans* cómo la sociedad en general necesita imágenes de lo trans* que rompan con un modelo de representación que perpetúa una serie de lugares comunes, y reduce estas subjetividades a su vivencia de género, desde unas narrativas afectivas cuya potencia política queda mermada por los relatos de sufrimiento, sin la fuerza que podría entrañar la vulnerabilidad de estas experiencias.

Asimismo, vale la pena recalcar que para pensar la práctica cinematográfica desde lo trans* es fundamental que exista un desplazamiento desde lo afectivo tanto en la temática como en la forma del cine documental, para que los productos y sus lecturas propongan un giro en cuanto a los acercamientos al cuerpo filmico. De este modo, el espectador construye al tiempo que asiste a la película un paisaje afectivo que rebasa las narrativas tradicionales sobre los géneros.

²⁸ Straube, W., *Trans Cinema and its Exit Scapes. A Transfeminist...*, *cit.*

V. BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press y Routledge, 2004.
- BERLANT, L., *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press, 2011.
- BUTLER, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2010.
- CABRAL, Mauro, *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Anarrés Ediciones, 2009.
- DE LAURETIS, Teresa, “Rethinking Women’s Cinema: Aesthetics and Feminist Theory”, *New German Critique*, núm. 34, 1985.
- DE LAURETIS, Teresa, *Technologies of gender. Essays on theory, film, and fiction*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Londres, Continuum, 2004.
- GATES, Gary J., “How many people are lesbian, gay, bisexual, and transgender?” [¿Cuántas personas son lesbianas, gays, bisexuales y transexuales?], Los Ángeles, The Williams Institute, UCLA School of Law, 2011, disponible en: <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/Gates-How-Many-People-LGBT-Apr-2011.pdf>.
- HARAWAY, D., “Conocimientos situados”, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia, Cátedra, 1995.
- HARAWAY, D., “Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, *Socialist Review*, 1985, pp. 65–108.
- HARAWAY, D., “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, 1988.
- JELACA, D., *Film Feminism, Post-Cinema and the Affective Turn*, Nueva York, Routledge, 2017.

- JOHNSTON, C., “The subject of feminist film theory/practice”, *Screen*, vol. 12, núm. 2, 1980.
- KOIVUNEN, A., “Yes We Can? The Promises of Affect for Queer Scholarship”, *Lambda Nordica*, vol. 15, núm. 3–4, 2010.
- MANNING, E., *Politics of Touch*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2007.
- MASSUMI, B., “The Autonomy of Affect”, *Parables for the Virtual: Affect, Movement, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002.
- MINH-HA, T. T., “Inappropriate/d Artificiality”, Interview with Marina Grzinic, 2001, disponible en: <http://trinhminh-ha.square-space.com/inappropriated-artificiality>.
- PALACIOS, A. y ROMANACH, J., *El modelo de la diversidad: bioética y los derechos humanos para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, España, Diversitas Editorial, 2006.
- PLATERO, Lucas, “Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad”, *Quaderns de Psicologia*, vol. 16, núm. 1, 2014.
- PONS RABASA, A., *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: Un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*, tesis de doctorado, UAM Iztapalapa, 2016.
- PONS RABASA, A. y GAROSI, E., “Trans” en ALCÁNTARA, Eva y MORENO, Hortensia (comps.), *Conceptos clave en los estudios de género*, México, PUEG-UNAM, 2016.
- SEDGWICK, E. K., *Novel Gazing. Queer Readings of Fiction*, Durham, Duke University Press, 1997.
- SEDGWICK, E. K., *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.
- STRAUBE, W., *Trans Cinema and its Exit Scapes. A Transfeminist Reading of Utopian Sensibility and Gender Dissidence in Contemporary Film*, Linköping, Linköping University, 2014.
- STRYKER, S., “(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies” en STRYKER, S. y WHITTLE, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006.

STRYKER, S., “My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage”, en STRYKER, S. y WHITTLE, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006.

WILLIAMS, L., “Film Bodies: Gender, Genre, and Excess”, *Film Quarterly*, vol. 44, núm. 4, 1991.

Filmografía

Morir de pie, Jacaranda Correa, 2010.

Quebranto, Roberto Fiesco, 2013.

Made in Bangkok, Flavio Florencio, 2015.

El Remolino, Laura Herrero Garvín, 2017.

(DES)CONOCERME A TRAVÉS DEL *DRAG KING*: UNA (AUTO)EXPLORACIÓN AFECTIVA

Jenniffer CÓRDOVA

SUMARIO: I. *Del Drag King y mi encuentro con él.* II. *¿Cómo acercarme a las experiencias?* III. *De cuando fui Alex y no supe quién era.* IV. *Reflexión de cierre: ¿Entonces cómo nombrarme?* V. *Bibliografía.*

El presente trabajo pretende exponer y problematizar una experiencia (mi experiencia) en diálogo con la de otras cuatro personas¹ con quienes compartí un taller de *Drag King*,² en la Ciudad de México a principios de 2018. Para ello, hago uso de la antropología encarnada³ y de la perspectiva epistemológica feminista, para reivindicar el nivel autoetnográfico en el análisis a través de una (auto)exploración afectiva y retomar la pertinencia de partir de una misma para entender a les otras⁴ y viceversa, sobre todo cuando se han tenido

¹ El taller de *Drag King* del que fui partícipe estuvo compuesto por otras siete personas, pero sólo realicé entrevista a las cuatro participantes que se mencionarán en este texto.

² El término *Drag King* también es entendido como *cross-dressing* o en español como travestismo y los talleres *Drag King* son espacios donde desde el feminismo se retoma esta práctica para repensar la construcción de género e interpelar a la propia identidad.

³ Esteban, Mari Luz, “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC*, Universidad del País Vasco, núm. 12, 2004, pp. 1-21.

⁴ Hago referencia a mí misma tanto en femenino como en neutral; asimismo, hablo en plural haciendo uso de la “e” por las diversas identidades que conformábamos el grupo.

vivencias similares, así como reivindicar la postura de que estas experiencias colectivas generan conocimiento legítimo.

El objetivo de este trabajo es intentar plasmar y entender(me) lo ocurrido, buscar respuestas y dejar algunas preguntas abiertas sobre el transitar de las identidades y los afectos que se generan con una misma y con los otros.

La razón inicial de participar de un taller *Drag King* era el cuestionamiento sobre su funcionalidad como herramienta de concienciación feminista, ya que así se ha construido esta actividad, partiendo de que la experiencia podría propiciar un espacio de reflexión y análisis de las construcciones del sistema sexo-género en general y de la propia identidad en particular, a lo que yo estaba algo escéptica porque no terminaba de entender la manera en la que travestirse de hombre permitiera o accionara esta reflexión, más allá de entender a nivel teórico las bases de esta construcción.

Pero la experiencia resultó más transgresora de lo que esperaba (como suele suceder en las cosas en las que uno pone el cuerpo) por lo que en esta ocasión es desde donde hablaré, de lo personal, de las dudas que se generaron a partir de este taller, las entrevistas y un suceso posterior, la asistencia a un grupo no binario.

I. DEL *DRAG KING* Y MI ENCUENTRO CON ÉL

Cuando he llegado a hablar con algunas personas sobre el *Drag King*, me he topado con un completo desconocimiento del término; para hacer una asociación rápida, suelo preguntar si saben qué es el *Drag Queen* y la respuesta casi siempre es afirmativa, así que les explico que es el símil, pero en masculino.

Pienso nuevamente cómo el uso del *Drag Queen* para performar o parodiar la feminidad se ha vuelto mediático, ocupa un espacio social reconocido, que genera dinero, etcétera, pero una mujer que intenta apropiarse de la masculinidad sigue quedando en la periferia, en principio por ser mujer y porque se considera una transgresión el intentar ocupar los espacios masculinos, en-

tre otras razones. Cuestión que, si bien no tiene espacio en este texto, considero importante matizar, pues se conecta directamente con el desconocimiento sobre este tema, al que con este artículo pretendo aportar, explicando brevemente lo que he llegado a encontrar al respecto y mi encuentro con él.

A lo largo de la historia hemos encontrado a mujeres que realizan “imitaciones” de hombres o *performances* de la masculinidad, pero a diferencia de términos como “male impersonator” o “passing women”,⁵ el *Drag King* incorpora la parodia y expone la teatralidad de su acto de forma consciente. Este acto revela la construcción de la masculinidad y permite pensar alternativas de la identidad de género.⁶

Las prácticas *Drag* ponen en tensión las lógicas binarias heteronormativas, pues a través de este *performance* se pueden tensionar y problematizar las normas que rigen las definiciones de género.

Si el género se produce mediante una estilización del cuerpo que obedece a una ilusión de coherencia —la cual se consigue a través de la significación que confiere la matriz heterosexual—, así como de una repetición reiterada de actos que materializan a los cuerpos —dividiéndolos en aquellos que importan y aquello que no—, el *Drag King* irrumpe poniendo en cuestión la existencia y supuesta naturalidad de un original previo a la *performance drag*. Esto implica desestabilizar la continuidad entre cuerpo, género y deseo, evidenciando la complejidad, inestabilidad y multidimensionalidad tanto de la identidad como de los procesos de encarnación del género.⁷

⁵ Términos que existían con anterioridad a la acuñación de *Drag King* y que dan referencia a mujeres que en salas de concierto parodiaban a cantantes masculinos, remitiendo a la época victoriana de Inglaterra, aceptable mientras estuviera confinado a estos espacios de entretenimiento.

⁶ Escudero Alías, Maite, “La retórica ambivalente de la *performance drag king*: estereotipos y parodia de la masculinidad en un contexto anglosajón”, *Arte y políticas de identidad*, Universidad de Zaragoza, vol. 1, 2009, pp. 49-64.

⁷ Pons Rabasa, Alba, “Los talleres *Drag King*: Una metodología feminista de investigación encarnada”, *Investigación Teatral. Revista de Artes Escénicas y Performatividad*, vol. 9, núm. 13, 2018, p. 74.

Jack (Judith) Halberstam, uno de los pioneros teóricos al respecto, conceptualiza lo que es un *Drag King*, al señalar que alude a una mujer que se viste con ropa de hombre para interpretar la masculinidad, por lo general paródicamente; y lo diferencia de la imitación de un hombre que se ha hecho históricamente como género teatral, en la que se intenta asemejarse al hombre de manera plausible como objeto de su actuación.

Además, diferencia estas dos formas de representación, la de la mujer con ropa de hombre y la imitación como género teatral, de una *Drag Butch*, que sería una mujer masculina que viste ropa de hombre como parte de su expresión de género cotidiana y es un rol lesbiano, mientras que los otros no lo son necesariamente.⁸

Lo que me ocurrió en el taller *Drag King*, que relataré más adelante, tiene relación con esta diferenciación que hace Halberstam, entre ser una *drag butch* y ser un *Drag King*, pues mi primer choque se dio al pensar construir una identidad de varón en toda su extensión, con historia de vida, intereses y aspecto masculino y no sólo continuar con mi *performance* de masculinidad femenina.⁹

Escudero Aliás menciona que el surgimiento del fenómeno *Drag King* en Estados Unidos no fue una casualidad, ya que más bien encontró un terreno fértil con la época dorada de la teoría *queer* y otros discursos disidentes como el feminismo posmoderno, la teoría poscolonial y los estudios culturales.¹⁰

Este fenómeno fue tomado por el feminismo a través de la realización de talleres con el objetivo de impulsar un análisis y deconstrucción de la identidad de género en general, y de lo considerado masculino en particular, a través de la experiencia del cuerpo.

⁸ Halberstam, Jack/Judith, *Masculinidad femenina*, Barcelona-Madrid, Ega-lés, 2008, p. 258.

⁹ El término masculinidad femenina aparece por primera vez en el libro de Halberstam, *Female Masculinity*, publicado en 1998, donde funciona como una “categoría paraguas”, útil para describir a aquellos “sujetos asignados mujer al nacer y que tienen un aspecto masculino y/o despliegan diferentes formas de masculinidad”.

¹⁰ Escudero Aliás, Maite, *op. cit.*, p. 51.

Una de las principales exponentes de los talleres *Drag King*, algunos incluso la consideran como parte de su origen, es la *performancera* feminista Diane Torr, quien alrededor de la década de los noventa fue muy popular en Nueva York.¹¹ “A través de la enseñanza de diversas técnicas, como vendarse el pecho o hacerse una barba, así como metodología teatral para representar masculinidades, pretendía que sus alumnas “pasaran” como hombres y pudieran “experimentar la autoridad del hombre, su territorio y sus derechos”.¹²

La primera vez que leí sobre los talleres *Drag King* fue durante un seminario hace un par de años y aunque en ese momento me llamó la atención el tema, no tuve un mayor acercamiento. Pero cuando llegó el momento de decidir el argumento de mi tesis de la maestría, sabía que tenía que analizar la construcción de la feminidad, cuestión con la que siempre me he sentido incómoda.

Decidí cuestionar la funcionalidad de los talleres *Drag King* como herramienta de concienciación feminista, como ya expuse al inicio, porque me sentía escéptica de su eficacia, pues creía que no había mayor diferencia entre aprender la teoría y realizar la práctica corporal; pero impulsada por mi asesor, debía hacerlo desde la propia experiencia, de otra manera no podría describir y hablar de los procesos que ocurren durante este ejercicio y comprobar si había alguna diferencia.

Aunque tenía cierta resistencia inicial, porque se me había enseñado que para pertenecer a la academia una debía ser objetiva, distanciarse del sujeto de estudio y no dejar plasmado en el trabajo interpretaciones ni evidencia de la propia subjetividad, parecía que era el momento de considerar otras posibilidades de aproximación: si estaba apostando por la deconstrucción del género, también podía deconstruir el cómo generar conocimiento y atreverme a poner el cuerpo.

¹¹ Del LaGrace Volcano data en el año 1985 la primera vez que “vio un acto *drag king* en San Francisco” (Volcano y Halberstam, 1999, p. 10), pero es en 1990 cuando Torr imparte su primer taller.

¹² Pons Rabasa, Alba, *op. cit.*, p. 59.

Así que, siendo residente de Morelia, Michoacán, y sin encontrar mucho relacionado con la escena *drag* en esta ciudad, me di a la tarea de buscar en la Ciudad de México, donde, por un golpe de suerte, estaba programada una actividad denominada “Laboratorio *Drag Kīng*: Deconstrucción y *performance* de identidades”, impartido por Sayak Valencia,¹³ en el Centro Cultural Border.¹⁴ Sería una actividad que duraría tres días y combinaba teoría y práctica, ¡me resultó perfecto! En ese mismo instante realicé mi inscripción y emocionada viajé para experimentar vivir un taller *Drag Kīng*.

II. ¿CÓMO ACERCARME A LAS EXPERIENCIAS?

Antes de entrar en los detalles de la experiencia, me gustaría plantear la manera en la que me aproximaré a esta vivencia, para tratar de desmenuzar, así como para justificar, por qué abordar este tema desde donde lo hago; aunque ya he mencionado un poco por qué por primera vez, de manera consciente, he puesto el cuerpo. Enmarco este trabajo desde una epistemología feminista porque me reformulo las estructuras de autoridad epistémica y me sumo a la crítica a los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad.¹⁵

Sin intención de privilegiar la subjetividad sobre la objetividad, sino más bien intentar superar esta dicotomía, es que reconozco mi lugar situado en esta investigación; como alienta Donna Haraway, a reconocer la visión parcial del conocimiento y a abandonar una visión total y totalitaria de éste:

¹³ Académica, *performer* y activista. Profesora e investigadora en el Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.

¹⁴ Este espacio se localiza en la colonia Roma de la Ciudad de México y se dedica a la producción, formación y vinculación en el campo de la cultura contemporánea, abordando discursos propios de las humanidades y las ciencias desde aproximaciones estéticas.

¹⁵ Blazquez, Norma *et al.* (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM, 2012.

La topografía de la subjetividad es multidimensional, y también la visión. El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse al otro sin pretender ser el otro.¹⁶

Por tanto, reconocer mis componentes, atravesada por diversas intersecciones que me sitúan desde un lugar privilegiado por tener acceso a una educación de posgrado, en un tema como los estudios de género, con una economía de clase media que me permite viajar a la Ciudad de México para participar de un taller como el que describiré.

También me situó desde una posición de mujer que se ha alejado de los estereotipos de la feminidad, joven de 28 años, con identidad abiertamente lesbiana y una cultura norteña.¹⁷ Desde estas dimensiones de vida es que me aproximo a esta experiencia en específico. Además de que con este tipo de abordaje pretendo atender a la invitación que hace Alba Pons Rabasa “a perder el miedo a traspasar los límites corposubjetivos,¹⁸ también en los trabajos de investigación”:

Pensar el *drag king* como técnica de investigación encarnada incita a mantenernos en una postura crítica y de continua reflexividad respecto a nuestro propio lente analítico, indudablemente permeado por nuestra subjetividad y corporalidad. Al mismo tiempo, nos permite comprender desde el cuerpo que la produc-

¹⁶ Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 331.

¹⁷ Nací y crecí en Ciudad Victoria, Tamaulipas, hasta los 18 años y luego viví en Monterrey, Nuevo León, por siete años. Nunca sentí o reconocí tener identidad norteña hasta vivir en el Bajío, donde me convertí en la otredad y determinó la manera de relacionarme con personas locales.

¹⁸ Alba Pons Rabasa propone “la corposubjetivación como el proceso mediante el cual las subjetividades se van encarnando y en el que las representaciones sociales en torno al género, racialidad y clase participan performativamente de forma compleja, particular y constante”. Véase Pons Rabasa, Alba, *op. cit.*, p. 77.

ción de conocimiento en torno a la materialización de los sujetos debe virar necesariamente hacia una producción que no obje-tive las experiencias, que atienda a la compleja articulación entre la experiencia y sus propias representaciones, contemplando que nuestra tendencia espontánea en tanto sujetos, no es una citación perfecta de los ideales regulatorios sino la búsqueda y constante construcción de un modo de existencia vivible.¹⁹

Realizaré una breve (auto)exploración afectiva para abordar la experiencia del taller *Drag King*, e intentaré descifrar(me) desde ella, entendiendo los afectos como uno de los “giros” en la mane-ra de pensar e investigar sobre la realidad social y reconfigurar la producción de conocimiento en varios niveles, priorizando aque-llo que se siente.²⁰

Me apego a la máxima spinoziana del afecto entendido como la capacidad de afectar y ser afectado, por lo que no puedo perma-necer en un soliloquio en esta narración y la intervengo con cuatro entrevistas realizadas posteriormente a algunas personas del taller, dos de ellas al día siguiente y dos más unas semanas después, en el marco de una segunda reunión lúdica donde algunos volvimos a *draguearnos*. Espero que este juego metodológico me permita una aproximación desde mi lugar en el mundo con respecto a las di-námicas sociales, pasando por los rincones de la propia identidad.

III. DE CUANDO FUI ALEX Y NO SUPE QUIÉN ERA

El 8 de marzo llegué al Centro Cultural Border pensando que es-taba preparada, que iría a realizar un ejercicio performático sobre la masculinidad, tarea que asumí sencilla siendo una lesbiana con expresión de género masculino, una *drag bitch* como diría Halbers-

¹⁹ Pons Rabasa, Alba, *op. cit.*, p. 76.

²⁰ Para profundizar sobre los giros afectivos véase Lara, Alí y Domínguez, Enciso Guiazú, “El Giro Afectivo”, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Inves-tigación Social*, Universidad Autónoma de Barcelona, vol. 13, núm. 3, 2013, pp. 101-119.

tam; pero, durante el ejercicio, me tocó asimilar que tener una expresión masculina no era ser hombre, y aunque es algo que a nivel conceptual lo tenía claro, al “actuarlo” se volvió tangible, por decirlo de alguna manera.

Siempre tuve claro que yo no quería ser hombre, esta identificación me resultaba hasta un tanto grotesca, teniendo en consideración las experiencias de haber sido socializada como mujer y el entendimiento de que “el hombre” es el enemigo del que una debe protegerse, condicionar toda actitud, vestimenta, vocabulario, uso de espacio público, etcétera, para no vivir acoso, violencia, ser asesinada...

Con lo que socialmente se suele entender de lo que significa ser hombre, y teniendo en cuenta mi experiencia personal, ¿cómo iba a querer ser algo así? Incluso, considerando los privilegios que conlleva esta identificación, no era suficiente para que se generara el deseo en mí.

Pero, bajo esta misma regla de pensar en una identificación con base en lo que socialmente se entiende de este binario, la realidad es que el traje de “mujer” nunca me ajustó tampoco. Es aquí donde el cuerpo (mi cuerpo) entró en conflicto ante las prácticas transgresoras del *Drag King*, no sólo a un nivel performático, sino también discursivo, donde el dejar de nombrarme en femenino también tuvo su peso.

Tengo que decir que el grupo con el que me tocó vivir esta experiencia fue muy enriquecedor, éramos ocho personas guiadas por Sayak Valencia para cuestionar nuestras construcciones y “aprender” a ser hombres. Les ocho estábamos en un promedio de edad de los 21 a los 35 años, a lo mucho. Además, había una mayoría de personas que nos identificábamos como lesbianas o bisexuales. Algunas estaban concluyendo la licenciatura, varias estábamos en un posgrado o estudiando algún seminario o algo relacionado con el género y nos había causado curiosidad acercarnos a un taller *drag* por primera vez. Pronto hubo buena cohesión grupal.

El primer día compartimos un poco sobre quiénes éramos, por qué estábamos ahí, revisamos la teoría, Sayak expuso los orí-

genes y diversas prácticas del *Drag King* y dialogamos sobre la construcción de género y esta idea de “naturaleza”; también hablamos sobre las diversas representaciones de la masculinidad y como ésta es un eje rector incuestionable.

Para el segundo día se nos solicitó llevar vendas. Hicimos una especie de prueba antes de travestirnos completamente, practica-mos el vendarnos los senos, cosa que no es tan sencilla si tienes un poco más que copa A. Lo hicimos entre risas y apoyándonos para realizar el vendaje y que quedara justo; creo que teníamos una sensación común de emoción. En lo personal sentía una opresión en el pecho, cierta rigidez en el torso y constantemente sentía que se me salían los pechos sobre el vendaje. Lo había hecho de manera circular; más tarde aprendimos que lo mejor sería hacerlo de manera cruzada primero y luego colocar una segunda venda circular; para el siguiente día funcionó mejor esta técnica.

La tarea para el día siguiente era construir el personaje, inventar su historia, llevar la ropa que utilizaría, ponerle un nombre y, claro, llevar el maquillaje, condones, algodón y cualquier elemento que nos ayudara a ser “él”, así que fui a comprar una pintura en aerosol color plateado y alisté un moño color guinda que iría con mi personaje.

Admito que desde mi corposubjetividad sentí que fracasé un poco en este ejercicio porque no pude “desprenderme” de mi yo al hacerlo, no podía representar una masculinidad hegemónica,²¹ o una masculinidad tóxica, de esas que tanto señalamos, nada con tintes de machismo o misoginia; así que para lo más que me alcanzó fue para hacer de un “macho progre”,²² alguien que por lo menos a media vista pareciera aliado de la lucha feminista, amigable, de aspecto “arreglado”, al estilo *hipster*. Me inspiré en dos amigos y tomé el nombre de uno, decidí ser Alex.

²¹ Concepto propuesto por R. W. Connell, que hace referencia a la masculinidad dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres, aportando legitimidad al patriarcado.

²² Denominación coloquial a los hombres que, asumiéndose progresistas o incluso feministas, continúan replicando el machismo en su día a día.

A través de las entrevistas pude saber que también a otras les resultó un poco ajeno su hombre; aunque en el momento parecían encarnar sin ningún problema estas masculinidades, me comentaron que nunca se sintieron cómodos o que se sorprendieron por la persona que terminaron representando.

El sábado, último día del taller, llegamos a realizar unos ejercicios para soltar, para ocupar el espacio, bailamos, caminamos como se supone nuestro hombre lo haría, interactuamos entre nosotros. Hasta aquí todo bien. Pero empezar a modificar el cuerpo, aunque sea superficialmente, tiene sus implicaciones.

Pensar el cuerpo como soporte de identidad únicamente nos regresaría a la oposición entre lo material y lo simbólico, como bien desarrolla Sabsay,²³ pero al menos para mí, trasladar la producción discursiva al cuerpo sí tuvo un efecto descolocador, porque el intervenirlo o transformarlo me hizo repensar qué cosas de mi identidad están cargadas de significados justamente adjudicados a este cuerpo generizado. Pasamos a esconder algunas cosas, crear otras, simular facciones y entonces, aprender a caminar, a mirar, a ocupar el espacio como se supone que lo hacen quienes han sido socializados como varones.



Foto tomada por la autora durante el taller.

²³ Sabsay, Leticia Inés, “La performance Drag King: Usos del cuerpo, identidad y representación”, *Revista Question*, Universidad Nacional de La Plata, vol. 12, 2006, pp. 1–11.

Andar por la vida con los senos vendados no es tan sencillo, pero andar por la vida con un pene hecho de un condón relleno de algodón entre las piernas fue de lo más incómodo, sobre todo si te dejas llevar y quieres ser “un hombre bien dotado”; sentí que la envidia del pene que se inventó Freud era de lo más falso, eso me estorbaba todo el tiempo, tenía que considerarlo al caminar, al sentarme, al acercarme a otras personas.

Pero mientras a mí me estorbaba, para algunos de les compañeres del taller parecía que se volvía parte de ellos, también se había vuelto un centro a considerar pero que abrazaban con gusto, que se volvía el referente de los chistes, que caminaban con la pelvis más inclinada al frente y servía para, como coloquialmente se refiere “arrimársela” entre ellos.

Durante el taller pude reflexionar en torno a la sanción social que implica salirse de las masculinidades aprobadas. Mi *performance* de “macho progre” no logró hacer vínculo con las otras masculinidades representadas, un poco más tendientes a lo “hegemónico”, aunque algunas otras también quedaron aisladas.

El grupo estaba conformado por el buen Richie, un joven de “barrio” que le gustaba la “cascarita” y le iba al América; Diego, un chico que podría ser tu vecino, sencillo con una camiseta, gorra y barba, aunque la intención inicial era encarnar a un marinerito retirado, padre de familia. Una camiseta blanca, peine en la bolsa trasera de los pantalones y un estilo que te hace recordar a *Vaselina* conformaban a Roger, “el Rudo” para los cuates. Con un estilo setentero, un poco andrógino de pelo largo y bigote, estaba Luca; el Mau fluía siendo él, con camisa de cuadros, lentes oscuros y una actitud osada e impertinente. Con una gorra negra que le cubría la mitad de la cabeza, pero dejaba ver su cabellera aún larga, un bigote, ceja pronunciada, mirada asesina y una caguama entre las manos, se reveló Draco.

Por último, estaba Daniel, quien representaba una masculinidad un poco marica, de pueblo, con bigote apenas perceptible, cola de caballo, lentes y camisa fajada.



Foto tomada por Luis Ixtla durante el taller.

Sobre lectura, se puede suponer cuáles eran esas otras masculinidades que tampoco “encajaron” y que no se vincularon entre sí, por lo que sólo se produjo la cohesión entre algunos de los personajes. Además de nosotros estaba quien nos guió y nos ayudó con la transformación, Sayak Valencia, quien encarnó a un hombre de amplia barba, con capucha y actitud retadora y peligrosa que tenía entre sus manos una navaja con la que jugaba silenciosamente.

Arreglarnos nos llevó un buen rato, mientras unos cortaban cabello para hacer las barbas, otros nos ayudábamos mutuamente para poner tatuajes falsos, a mí me ayudaron a pintarme el cabello de plateado y otros fueron por una caguama para entrar en personaje. Sayak nos sentaba uno por uno frente a ella para ayudarnos con nuestros peinados, hacernos cejas más prominentes, delinearlos la barba y lo que se ocupara.

En lo que todos estábamos listos, unos jugaban entre sí, bromeaban con ser putos por acercarse mucho, se fumaban un cigarro, nos tomábamos fotos y Draco sólo se mantenía callado, distante, con la caguama entre las manos, nunca dijo una palabra.

Tengo que decir que la transformación de Dulce a Draco fue la más impresionante, a todos nos dejó sorprendidos porque logró ocultar la gran sonrisa que vimos los dos días anteriores que la caracterizaba, así como su voz suave y sociabilidad. En entrevista posterior pude saber que si nunca dijo una palabra fue porque temía que su voz la delatará, y que por primera vez sintió que todo su entorno le pertenecía, que al seguir la indicación de Sayak de pensarse como merecedores de todo, se dio cuenta que nunca le había pertenecido la sensación de ser “súper poderosa”, lo cual le generó un deseo de seguir replicando el *Drag King* hasta que pudiera sentir eso sin la necesidad de cambiar su *performance* cotidiano.²⁴

Eventualmente, salimos a la calle, caminamos unas cuadras hasta un parque para experimentar la sensación de andar sin miedo, de habitar el espacio siendo reconocidos como hombres,

²⁴ Entrevista realizada por la autora a Dulce Angélica L., México, 2018.

o intentado serlo, ya que aun así se percibían las miradas de quienes se cruzaban en nuestro camino, algunos tenían mejor *passing*²⁵ que otros.



Foto tomada por Luis Ixtla durante el taller.

Mientras caminaba, trataba de bromear con Diego, pero todo el tiempo pensaba que debía mantener la actuación, que debía cuidar mis movimientos, lo que decía. Además, estaba sintiendo mi cuerpo apretado por las vendas, cuidando que no se me salieran los senos, abriendo las piernas al caminar. Entonces, tenía más miedo de ser descubierta como un hombre falso, como una imitación, porque hay un estándar del deber ser bajo la construcción de sexo-género que ha implicado un castigo social para aquellas personas que le trasgreden, incluyendo la vida misma, así que, incluso en lo cotidiano, he llegado a temer el no

²⁵ Verbo en inglés que en castellano se traduciría como “pasabilidad”, entendido como práctica de una persona que ocupa una categoría social diferente a la que le ha sido asignada y lo hace de manera “creíble”, véase en Platero, Raquel Lucas *et al.* (eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2017.

cumplir con estas normas, el no ser incluso la mujer cisgénero²⁶ que se espera.

Sayak se detuvo con unos hombres que estaban sentados fuera de una construcción y les pidió un cigarro, desde antes de salir a la calle especificó que, si había una situación peligrosa, sería quien controlaría primero, que nosotres no nos pusiéramos confrontativos. Aunque en ningún momento me pareció que corriéramos algún riesgo, ella dijo que sintió la mirada persistente de estas personas y lo mejor era interactuar con ellos; no pasó nada, prendió su cigarro, habló un poco y todes seguimos caminando.

Algo notable es que Mau, quien iba al frente por ratos, pasaba entre las personas sin ningún problema, él ya ocupaba el espacio como “hombre”, pero para quienes seguíamos siendo leídes como “femeninas”, llegamos a chocar hombro con hombro con algunas personas que no abrían paso cuando pasábamos y que sí nos llegaban a mirar.

Diego/Ana me platicó en entrevista al día siguiente que el ejercicio le permitió aterrizar a un nivel afectivo lo que había entendido a nivel conceptual. Que al hacer cosas que generalmente le molesta de la conducta de los hombres, como chiflarle a una mujer, percibió que son las pequeñas cosas las que al final tienen un impacto en la construcción machista, pero que por primera vez sentía que podía hacer lo que fuera porque estaba el espacio para ello, por primera vez no tenía que ser la mujer correcta, mesurada, sensible y callada que le habían enseñado a ser.

Sintiendo mi cuerpo así, mi mente así, insistiendo en querer ser Alex, de pronto se me olvidó que era Jenniffer. No voy a decir que me encantó que se refirieran a mí en masculino, pero sí que dejaran de hacerlo en femenino; pero si no quiero ser hombre y tampoco encajo en la asignación del ser mujer, ¿cómo identificarme?

Cuando platiqué con Luca/Valeria la segunda ocasión que nos reunimos para travestirnos, supe que no era la única que es-

²⁶ “Cisgénero” (abreviado *cis*) es un término utilizado para hacer referencia a aquellos individuos cuya identidad de género coincide con el sexo que les fue asignado al nacer.

taba en esta disyuntiva identitaria. Ella me expresó que si bien el taller no fue el primer espacio en el que se cuestionó su identidad, sí tuvo un efecto, al regresar a “ser mujer”, que le hizo pensar en la feminidad y en la masculinidad que no encarna y en el limbo que a veces se encuentra ante la dificultad de no querer pertenecer a esta dicotomía, pero tampoco ser algo en medio:

Si te das cuenta yo no representé una masculinidad como tal y quise ser andrógino y en ese sentido pues era una morra con bigote, y qué, y no es que yo me sintiera eso, así me leían las personas. Me gustó estar en ese papel, pero cuando regresé me pesó demasiado, porque regresé y dije cuánto de mi personalidad está con base en mi género. Me he preguntado si me quitara este género, qué queda mío, en esta idea de mi persona, qué realmente está ahí, que realmente es externo a ser mujer o ser hombre.²⁷

Cuestionar la identidad o el ser no es algo nuevo, ha sido objeto de preocupaciones ontológicas de la construcción del pensamiento filosófico occidental desde el principio, y, aun así, hoy nos seguimos preguntando ¿quiénes somos? Y en este sistema de regulación y control de las subjetividades ¿se puede ser sujeto sin género?

Yuderkys Espinosa señala que es necesario evaluar la política de identidad como restrictiva en tanto a su construcción dentro de una lógica binaria de oposición, en donde soy en la medida en la que no soy el otro. Conuerdo con Espinosa en la opresión y subordinación que se ha generado a partir de las identidades, y considero que la postulación no necesariamente sería el existir fuera del género o qué queda de una persona si se retiran estos parámetros, sino el dejar de entender la identidad como algo “natural”, estable y fijo, entender precisamente que no lo es y, como menciona la autora, apelar a que la identidad nunca es el fin, sino el principio de la autoconciencia.²⁸

²⁷ Entrevista realizada por la autora a Valeria M., México, 2018.

²⁸ Espinosa, Yuderkys, *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima, En la frontera, 2007, p. 29.

Creo que tanto Valeria como yo, en este momento, podemos repensarnos, no en oposición de lo femenino o lo masculino o de la socialización que tuvimos como “mujeres”, porque en este punto no es que podamos desarmarnos y armarnos a voluntad, sino que tenemos el poder reconfigurar los puntos particulares de la subjetividad y sus intersecciones que podrían permitir(nos) pensar fuera de una dicotomía restrictiva.

Al terminar el taller algunas fuimos a comer, en la plática pude percibir la polifonía de experiencias; dejamos ver cómo para todos se habían abierto diversos procesos o removido algunos, e incluso se definieron dudas sobre la propia construcción de la identidad. Con la persona con la que más me encontraba y más distante me sentía era con Mau, quien se describía como una persona de género fluido,²⁹ que ya tenía un tiempo en un proceso de encontrarse, de haber elegido ese nombre, pero aún se sentía inseguro de dejar atrás a Mariana.

Mau y Richie/Dani, quien también ya había experimentado de alguna manera el travestismo, parecían extasiados, sin duda se habían encontrado en sus masculinidades, por decirlo así, habían conectado en experiencias precedentes a este taller y juntas habían podido ser ellos en ese momento, ya que habían tenido la oportunidad de desenvolver una masculinidad en complicidad de otra que alentaba a seguir explorando(se).

Pero yo no entendía, a mí no me había resultado así de satisfactorio y cuestioné a Mau hasta el cansancio sobre la masculinidad que había decidido encarnar, me parecía reprochable la conducta que habían tenido y lo peor era que para él parecía que había sido quien estaba encontrando ser, no sólo en un ejercicio performático, sino para su cotidiano. Creo que al igual que yo, ese día se fue a casa con cierta confusión y cuestionamientos.

Al día siguiente nos reunimos para tomar un café y realizar la entrevista; me dijo que el taller le significó una liberación del género, de todas las cargas, incluso de los estereotipos masculinos.

²⁹ Cuando un individuo no se identifica con una sola identidad de género, sino que transita entre varias.

“Estoy reconciliándome con mi cuerpo, con mi identidad, y ya no puedo regresar y el taller me sirvió para no dar un paso atrás, para seguir explorando esto”.³⁰ Me explicó cómo toda su vida estuvo en conflicto con la feminidad, con este ideal inalcanzable y cuánto se esforzó por acercarse a él. El acercarse a lo masculino le permitió sentirse más cómodo en la forma de ocupar el espacio, más seguro de sí. Dejó de tener miedo o sentir violencia, porque, como me dijo también Valeria, “adoptar una feminidad, cualquier feminidad, ya es completamente peligroso”.

Pero, para Mau, esta masculinidad también era una barrera, ya que, al ser bisexual, esta expresión de género le alejaba de los varones como objetos de deseo. Esta experiencia se repite en aquellos cuerpos que suelen salir de la matriz heterosexual que determina una correspondencia entre sexo, género, deseo y práctica sexual, como llegó a postular Butler³¹ y como retomaron otras teóricas como Rich y Teresa de Lauretis³² para hablar de la heterosexualidad obligatoria como esta institución que preserva y protege la hegemonía heterosexual y limita a personas como Mau a poder relacionarse de manera menos coercitiva.

Dialogamos un buen rato, hasta que se nos acabó el café de las tazas y el pastel que se comió, y al final no hubo respuestas, sino sólo más preguntas, porque al plantearse hacia dónde podría ir su proceso, se encontró con que quizá no deseaba identificarse como hombre, sino más bien que disfrutaba de la “libertad” que parece dar la masculinidad. “Encarnar a Mauricio con otros *drags*, fue catártico. Al inicio estaba improvisando, dejando fluir en relación a la interacción con otros, y ese que no soy, fui”. Aceptó encontrarse también con la feminidad y no querer abandonarle del todo y quedó abierta la posibilidad de explorarse desde la identificación del

³⁰ Entrevista realizada por la autora a Mariana (Mauricio) V., México, 2018.

³¹ Véase Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós, 2007.

³² Para un breve resumen sobre el término, véase Espinosa, Yuderkys, “Heterosexualidad obligatoria”, *Escritos de una lesbiana oscura...*, *cit.*, p. 105.

ser mujer, pero permitiéndose ser quien quisiera ser, sin las condiciones y ataduras de los estereotipos y mandatos género.

No sé si le afecté con aquel diálogo, pero el conocerle fue algo que me afectó a mí. Invitada por Mau, días después, fui a lo que creí que era una charla sobre personas no binarias en el mismo Centro Cultural Border, pero al llegar, me di cuenta de que, más que charla, era un grupo consolidado³³ que se reúne cada cierto tiempo para compartir sus experiencias y coincidir en la manera de habitar este mundo fuera del binarismo.

Primero, debo admitir que me sentí muy incómoda, pensé en retirarme, sentía que no debía estar ahí, que yo no era una persona no binarie y que no podía compartir con ellos y tampoco quería hacerlo. Pero me quedé, y entre más tiempo pasaba ahí, entre más les escuchaba, fui conflictuándome y cuestionándome a mí misma sobre por qué no daba ese paso, qué me detenía o por qué insistía en identificarme como mujer.

Me retiré de ese espacio casi huyendo, no quise ser agregada al grupo por el que mantenían comunicación, expliqué que yo no residía en la Ciudad de México, casi como justificándome a mí misma por qué no volvería a ir a otra sesión. Me fui preguntándome quién soy si no soy quien siempre me han dicho que soy y cómo yo misma me he nombrado, pero tampoco soy ese otro; me fui preguntándome cómo existir fuera del binarismo.

IV. REFLEXIÓN DE CIERRE: ¿ENTONCES CÓMO NOMBRARME?

El *drag* me hizo entrar en un limbo, me obligó a reconocer(me) y encontrar a otras y otras formas de habitar. Pero también a entender que las vivencias fueron muy diferentes, que a cada una

³³ El grupo es conocido como Resistencia No Binarix, dedicado a las personas no binarias y *gender queer*, con el objetivo de generar escucha, apoyo e impulso, incluso para realizar incidencia política y modificar instrumentos jurídicos para su contemplación dentro de la ley. A la fecha se han realizado 11 sesiones en el espacio del CCBorder.

nos removió cosas muy particulares, que a cada una nos confrontó con nuestra propia identidad.

Los afectos generados en ese espacio tuvieron un potencial transformador que nos acompaña aun fuera de una actividad en específico, que nos permite seguir coincidiendo y buscando(nos) porque lo que movió en cada una fue diferente pero vinculante entre sí.

El efecto que yo buscaba en el taller *Drag King* era cuestionar la construcción de la feminidad a través de un *performance* masculino y el resultado fue desconocerme como mujer y desconocerme como hombre, desconocerme como femenina y como masculina, fue sí cuestionar cómo me he ido ensamblando, pero también reconocer con qué piezas no me siento cómoda y replantear la posibilidad de un no binarismo en mi propia vida.

Pero a través de las entrevistas también pude responder a mi cuestionamiento sobre la funcionalidad de los talleres *Drag King* como herramienta de concienciación feminista, porque las cuatro personas que entrevisté coincidieron en sentirse satisfechas de haber tenido esta experiencia, que les permitió repensarse a cada una y, como en el caso de Ana, que me confesó que, con culpa, le había robado la ropa a su hermano a escondidas y mentido a su familia sobre qué había ido a hacer; ahora sabía que no estaba haciendo nada malo y que era una gran experiencia que compartiría con sus amigas:

Se lo recomendaría a mis amigas más frescas, que no se estarían listas, pero sería el cambio más cabrón, de gente que nunca se ha cuestionado, que nunca ha sufrido ningún tipo de discriminación, referente al género, preferencia sexual, que son gente heterosexual privilegiada que nunca ha tenido ningún tipo de problema con el género, identidad u orientación.³⁴

Ana me hizo pensar en algo, me dijo que sus amigas nunca se habían cuestionado nada de esto porque al ser legibles, por qué

³⁴ Entrevista realizada por la autora a Ana Paula M., México, 2018.

se cuestionarían si están bien o no; esto tuvo mucho sentido en relación a por qué en ese taller éramos más personas que salíamos de la heteronorma, o por qué ciertos espacios de reflexión sobre el género está más concurrido por mujeres que hombres, nosotras, nosotres, estamos todo el tiempo afuera y algunos hemos tenido el privilegio de estar en espacios para cuestionar que exista justamente un adentro.

Pensar(me) “aún más afuera” de la dicotomía del género ha sido difícil, una parte de mí sigue resistiendo a dar ese paso, como feminista, tengo muy aprendida la necesidad de identificarse políticamente como mujer bajo la idea de una lucha en común, pero quizás ésta ya no es mi lucha y pueda participar de otras o de la misma, pero desde otra trinchera.

Cuando escucho que se refieren a mí como Jenny, de pronto ya no me reconozco, porque me recuerda a la niña que fui, me remite a mi lado más femenino, a la persona dulce, moderada, correcta que mis padres esperaban que fuera. Prefiero que se refieran a mí solo como Jen, porque, como me decía Mau, incluso el escoger tu propio nombre también empodera, “es preguntarte ¿quién eres tú?”. Pero aún me encuentro ante mi propia dificultad de pedirle a les otros que me llamen Jen, Pienso en mi familia, en mis espacios laborales que suelen ser “formales”, en tener que explicarle a cada persona que conozca cómo y por qué referirse a mí de tal o cual forma, espero poder “avanzar” hacia quien quiero ser.

De igual manera, abordar este trabajo desde una autoexploración me significó un reto, buscar respuestas desde mí misma y les otros, no necesariamente desde la teoría y dejando de privilegiar la objetividad para generar conocimiento, reconociendo la visión parcial de éste, ha sido parte de mi propio aprendizaje y rompe con mis dicotomías, con lo que espero aportar en algo a que otros puedan hacerlo también.

Creo en la plasticidad que tenemos y también en que todo son procesos y que quizá hoy aún no sé cómo nombrarme y que quizá mañana quiera hacerlo de una manera diferente, pero esta

aproximación al tema, desde mi propio cuerpo, me ha permitido transitar y transgredir(me) tanto en la identidad como en la manera en la que puedo construir y compartir conocimiento.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós, 2007.
- BLAZQUEZ, Norma *et al.* (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM, 2012.
- ESCUADERO ALÍAS, Maite, “La retórica ambivalente de la performance *drag king*: estereotipos y parodia de la masculinidad en un contexto anglosajón”, *Arte y políticas de identidad*, Universidad de Zaragoza, vol. 1, 2009.
- ESPINOSA, Yuderkys, *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, Buenos Aires-Lima, En la frontera, 2007.
- ESTEBAN, Mari Luz, “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC*, Universidad del País Vasco, núm. 12, 2004.
- HALBERSTAM, Jack/Judith, *Masculinidad femenina*, Barcelona-Madrid, Egalés, 2008.
- HARAWAY, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991.
- LARA, Alí y DOMÍNGUEZ, Enciso Guiazú, “El Giro Afectivo”, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, Universidad Autónoma de Barcelona, vol. 13, núm. 3, 2013.
- PLATERO, Raquel Lucas *et al.* (eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2017.
- PONS RABASA, Alba, “Los talleres *Drag King*: Una metodología feminista de investigación encarnada”, *Investigación Teatral. Revista de Artes Escénicas y Performatividad*, vol. 9, núm. 13, 2018.

SABSAY, Leticia Inés, “La performance Drag King. Usos del cuerpo, identidad y representación”, *Revista Question*, Universidad Nacional de La Plata, vol. 12, 2006.

VOLCANO, Del LaGrace y HALBERSTAM, Jack/Judith, *The Drag King Book*, Londres, Serpent’s Tail, 1999.

LAS HISTORIAS... ¿PUEDEN AYUDARNOS A DELIBERAR MEJOR?

Miriam PADILLA GARCÍA

SUMARIO: I. *El poder de las historias.* II. *Función ética y deliberativa de las historias.* III. *Los límites de las historias.* IV. *Conclusiones tentativas.* V. *Bibliografía.*

Durante mi formación como investigadora en el ámbito de la bioética, una de las cuestiones que más me ha inquietado es cómo podemos tomar decisiones en nombre de recién nacidos en una situación de incertidumbre y de controversia ética. Concretamente, me interesa aquella situación que enfrentan los padres y el equipo médico tratante cuando nace un bebé con genitales atípicos.¹ Alguna decisión habrá que tomar con respecto al abordaje de su atipicidad, pero ¿cuál?

El abordaje médico de la atipicidad genital suele contemplar la posibilidad de intervenir quirúrgicamente los genitales. Es decir, realizar una serie de cirugías llamadas genitoplastías feminizantes o masculinizantes con el propósito de hacer típicos los genitales atípicos: hacerlos femeninos o masculinos. La controversia

¹ A lo largo de este texto utilizaré el término “genitales atípicos” o “atipicidad genital” para referirme a toda aquella conformación genital que no se corresponde totalmente con las conformaciones genitales definidas como femeninas o masculinas desde el ámbito biomédico. Para comprender cómo son y cómo se desarrollan embriológicamente los genitales típicos y los atípicos, véase Sadler, T. W., *Embriología médica de Langman*, trad. de Juan Roberto Palacios Martínez, 12a. ed., Barcelona, Lippincott Williams & Wilkins, 2012, pp. 243-259.

ética² de dichas intervenciones radica en que, hasta el día de hoy, no hay suficiente evidencia de que conlleven más beneficios que daños y, de hecho, parte de la evidencia con la que contamos da cuenta más de los daños que de los beneficios.³

Cuatro bioeticistas importantes —Beauchamp, Childress, Buchanan y Brock— han establecido tres principios éticos para tomar decisiones en nombre de otros. Dichos principios han servido y siguen sirviendo como la base predilecta para la toma de decisiones subrogadas, especialmente en un contexto médico.⁴ Los principios son: 1) el principio de las instrucciones previas,⁵ 2) el del juicio sustitutivo y 3) el principio del mejor interés.

De acuerdo con estos autores, el del mejor interés es el único principio que puede ayudarnos a la hora de tomar decisiones por recién nacidos e infantes muy pequeños. Esto es así porque los otros dos principios —el de las instrucciones previas y el del juicio sustitutivo— requieren como condición para su aplicación que el individuo haya sido un sujeto capaz antes de quedar incapacitado para tomar decisiones. Condición obviamente inexistente cuando se trata de recién nacidos e infantes muy pequeños.

El principio ético del mejor interés es entonces utilizado cuando no se conocen las preferencias del individuo, y establece que el agente que tome la decisión debe determinar el probable

² Las intervenciones éticamente controvertidas son sólo aquellas que se realizan con el único fin de asignar quirúrgicamente un sexo, no así aquellas que tienen claros fines médicos.

³ Spriggs, Merle y Savulescu, Julian, “The Ethics of Surgically Assigning Sex for Intersex Children”, en Benatar, David (ed.), *Cutting to the Core: Exploring the Ethics of Contested Surgeries*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp. 79-96.

⁴ Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, 7a. ed., Nueva York, Oxford University Press, 2013, pp. 226-228; Buchanan, Allen E. y Brock, Dan W., *Decidir por otros: ética de la toma de decisiones subrogada*, trad. de Laura E. Manríquez et al., México, FCE-UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, pp. 97 y 98.

⁵ Beauchamp y Childress lo nombran como “estándar de la autonomía pura”, pero el contenido es el mismo.

beneficio neto más alto entre las opciones disponibles. Para poder realizar esto, el agente tiene que asignar diferentes pesos a los intereses que el paciente tiene en cada una de las opciones y sopesarlos en relación con los riesgos y costos. El agente que toma la decisión tiene la obligación de maximizar el beneficio evaluando comparativamente las diferentes opciones de tratamiento y alternativas al tratamiento, y eligiendo la opción que conlleve el mayor beneficio neto probable. Es debido a esto que se usa el término “mejor”.⁶

Desde los años cincuenta, las genitoplastías se han realizado con la intención de generar ese mayor beneficio neto, para evitar una serie de riesgos y daños que se creen asociados al hecho de crecer con atipicidad genital, principalmente cinco: *a)* riesgo de que a los padres se les dificulte vincularse con su bebé y realizar tareas básicas de cuidado; *b)* riesgo de que el individuo sea estigmatizado, discriminado y violentado por sus pares y la sociedad; *c)* riesgo de que tenga problemas psicológicos por el hecho de ser distinto; *d)* riesgo de que no tenga una identidad de género y sexual “estable”, y *e)* riesgo de que tenga dificultades para tener relaciones sexuales satisfactorias.⁷

Sin embargo, a pesar de que las genitoplastías, al hacer típico lo atípico, buscan generar ese mayor beneficio neto al recién nacido, la mayoría de la evidencia con la que contamos actualmente no respalda a estas cirugías como el camino de acción que conlleva el mejor interés. ¿De qué tipo de evidencia estamos hablando? De evidencia proveniente de las historias de vida de personas que fueron, o no, intervenidas quirúrgicamente a temprana edad. Sus relatos nos han ayudado a conocer y a analizar los efectos de las decisiones tomadas en nombre suyo, y con ello llegar a la conclusión de que por ahora no tenemos evidencia suficiente de que las genitoplastías conlleven el mayor beneficio neto.

⁶ Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., *op. cit.*, p. 228.

⁷ Spriggs, Merle y Savulescu, Julian, *op. cit.*, p. 80.

Me pregunto si la evidencia que necesitamos para analizar cuál camino de acción conlleva mayor beneficio neto para los recién nacidos con atipicidad genital puede venir de otra fuente que no sea su propia voz, pues son ellos quienes han sufrido o gozado los efectos de las decisiones tomadas por otros. A mí no se me ocurre otra fuente más importante, necesaria y valiosa que los relatos de estas personas. Conocer su experiencia me parece el único medio para dotarle de contenido al principio ético del mejor interés. De otra forma, es un principio que corre el riesgo de permanecer en su formalismo o de llenarse de prejuicios, creencias y expectativas sociales que difícilmente podrán ayudar a una deliberación crítica, informada, prudente y responsable.

Sin embargo, he escuchado repetidas veces en el ámbito académico que los relatos son solamente anécdotas, que están despojados de un contenido suficientemente valioso para considerarlos al momento de tomar decisiones, que las historias son tan particulares, tan específicas de la vivencia de alguien, que no queda claro cómo nos pueden ayudar, y menos para deliberar y decidir. Por lo tanto, las historias de las personas corren el riesgo de quedar relegadas y reducidas a mero anecdótico.

Entonces, me pregunto con qué tipo de conocimiento vamos a dotarle de contenido a los principios para que funjan verdaderamente como guías de acción si vetamos de esta función a los relatos.

El cometido de este escrito es intentar argumentar por qué las historias, particulares y situadas, y también las ficticias, pueden ayudarnos a deliberar mejor y a tomar decisiones. Para cumplir en lo posible este propósito, hablaré en un primer momento del poder de las historias, de su función pedagógica, experiencial y afectiva. En un segundo momento abordaré su función ética y deliberativa. En un tercero, apuntalaré muy brevemente los límites de los relatos. Y ya por último, a modo de conclusión, aterrizaré en el tema de mi inquietud los argumentos encontrados.

I. EL PODER DE LAS HISTORIAS

Varias personas en diferentes contextos —en un club del libro, en una cena con amigos, en una clase— me dijeron entusiasmadas que la viera. Se llama “Nanette”, me dijeron. Alimentada mi curiosidad, en la primera oportunidad que tuve la vi. Como muchos sabrán, “Nanette” es un *stand up* del 2017 realizado por la comediante australiana Hannah Gadsby, en el cual revela parte de su historia. Nos cuenta que es lesbiana, que es de Tasmania —en donde la homosexualidad fue un delito hasta 1997—, que sufrió abuso sexual de niña, que fue golpeada brutalmente por un hombre por estar coqueteando con su novia, que fue violada a los 17 años, que está cansada. Al final de su *stand up*, Hannah nos dice:

La risa no es nuestra medicina. Las historias sostienen nuestra cura... Yo sólo necesitaba que escucharan mi historia, que personas con mentes propias sintieran y comprendieran mi historia. Porque, nos guste o no, su historia es mi historia y mi historia es su historia. Simplemente ya no tengo la fuerza para cuidar mi historia... Todo lo que puedo pedir es que por favor me ayude a cuidar mi historia. ¿Saben por qué tenemos los girasoles? No es porque Vincent van Gogh sufrió, sino porque Vincent van Gogh tenía un hermano que lo amaba. A través del dolor, tenía una cuerda, una conexión con el mundo. Y ése es el foco de la historia que necesitamos. Conexión.⁸

Hannah Gadsby necesitaba contar su historia y nos pide que la escuchemos. Por cierto que el *Sydney Opera House* estuvo atiborrado de personas justamente escuchándola. Y un año después, en el 2018, *Netflix* transmite su *stand up*. Su historia llega así a la casa de miles de personas en el mundo. Pero, ¿por qué es tan importante para los humanos contar nuestras historias y conocer las historias de otros? ¿Por qué dice Hannah que las historias son

⁸ Gadsby, Hannah, *Hannah Gadsby: Nanette*, Australia, Guesswork Television, Netflix, 2018, 69 mins.

nuestra cura? ¿Qué quiso decir con eso? ¿Nos ayudan en algo las historias?

Cuando me hago estas preguntas, ¿de qué tipo de historias hablo? Tomaré prestada la definición de Thomas H. Murray, quien a su vez la toma de Kathryn Montgomery Hunter. Ellos utilizan la palabra “narrativa” como sinónimo de “historia”, y se refieren a un reporte (por escrito, hablado o actuado) más o menos coherente de algo ocurrido, ya sea histórico o ficticio.⁹

Entonces, cuando hablo de historias hablo de las narrativas del cine, de la literatura, de la ópera, del teatro, de los relatos de personas reales o ficticias, de casos clínicos, de lo que nos contamos los unos a los otros día a día. Como vemos, podemos hacer muchas cosas con las historias: leerlas, escucharlas, verlas, contarlas, compararlas, hacer análisis literario o invocarlas.¹⁰

A pesar de la versatilidad de las historias, durante mucho tiempo han sido desacreditadas o descalificadas como forma de conocimiento valioso y confiable. Algunas de las principales críticas se fundamentan en que las historias son sólo un ornamento o sirven sólo para ejemplificar, que conducen al sentimentalismo, que son demasiado subjetivas, relativas, puramente anecdóticas y arbitrarias, y que nos pueden adormecer y seducir cual canto de sirenas.¹¹

De acuerdo con estas críticas, la historia de Hannah Gadsby sólo sería un adorno, tal vez algo estéticamente interesante, o sólo serviría para ejemplificar la homofobia en Tanzania, sería una mera anécdota, tan subjetiva y relativa que no le podríamos extraer ningún conocimiento valioso para nuestras vidas. Sin embargo, sospechamos que esto no es así porque sentimos que las histo-

⁹ Murray, Thomas H., “What do We Mean by «Narrative Ethics»?”, en Nelson, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits: Narrative Approaches to Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 6.

¹⁰ Nelson, Hilde Lindemann, “Introduction: How to Do Things with Stories”, en Nelson, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits... cit.*, p. XI.

¹¹ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *Bioética narrativa*, Madrid, Escolar y mayo, 2013, pp. 61-74.

rias nos hacen algo, nos tocan de alguna manera, y pueden llegar a tocarnos tanto que acaban transformándonos.

Pero, ¿por qué? ¿Qué hacen con nosotros las historias? ¿En dónde radica su poder? ¿De qué manera la historia de alguien que es un completo extraño (o es un personaje ficticio) puede trastocarme o interpelarme? ¿Por qué la historia de Hannah Gadsby puede resonarle a tantas personas con vidas tan distintas alrededor del mundo? Podemos decir que las historias nos interpelan, en parte, porque no solamente son narrativas particulares, sino al mismo tiempo nos pueden señalar aspectos que como personas tenemos en común. Es decir, en las historias de los otros nos podemos ver reflejados, o reconocer en algún sentido, por el simple hecho de que también somos personas y compartimos una identidad humana. Es por esto que los relatos, al ponernos en contacto con lo común, pueden “apuntar a elementos universales desde lo particular”.¹²

Esta identidad humana común es, en parte, la razón del porqué algo concreto, situado, contextualizado y particular puede interpelarnos y significarnos a pesar de que nuestra vida suceda en otro tiempo, otro espacio, otras circunstancias. Me parece que Hannah Arendt lo dice muy bien:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse, ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.¹³

¹² *Ibidem*, p. 70.

¹³ Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2016, p. 200.

Considero que es esta igualdad humana de la que habla Arendt la que posibilita que los humanos tengamos la capacidad de desarrollar lo que Martha Nussbaum llama una “imaginación narrativa”: “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de la otra persona, ser un lector inteligente de la historia de esa persona, y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar”.¹⁴ Es esta imaginación, dice Nussbaum, la que nos permite cruzar las barreras entre grupos y entre personas. De otra forma no podríamos aprender nada de las narraciones.

Si no compartiéramos esa humanidad común, es difícil pensar que pudiéramos desarrollar esta capacidad imaginativa, en donde la historia del otro no sólo me habla de su experiencia concreta e intransferible sino también de lo que cualquier otra persona pudiera experimentar en similares circunstancias o de “lo que esa experiencia dice sobre el ser humano en general”.¹⁵

Al comprender que compartimos una humanidad común que nos hermana y que poseemos la capacidad de cultivar una imaginación narrativa, podemos empezar a perfilar que las historias tienen ciertas potencias, es decir, que pueden producir ciertos efectos en nosotros, y que justo por su capacidad para afectarnos en distintas maneras las historias son tan importantes y necesarias para nosotros.

Hannah Gadsby, a través de su relato, nos brinda la oportunidad de atravesar, mediante la imaginación narrativa, las fronteras culturales, espaciales y temporales, y trazar conexiones de semejanza con ella, pero también encontrar diferencias que nos hablan de lo que existe y de lo posible. A través de las historias podemos aprender sobre aquello que tenemos tanto de semejante como de distinto con los otros¹⁶. Para Martha Nussbaum, la promesa política de la literatura es justamente trasportarnos

¹⁴ Nussbaum, Martha C., *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, trad. de Juana Pailaya, Barcelona, Paidós, 2005, p. 30.

¹⁵ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, pp. 121 y 122.

¹⁶ Nussbaum, Martha C., *op. cit.*, p. 129.

a la vida de los otros y hacer nuestras semejanzas y diferencias comprensibles.¹⁷

Podemos hablar, entonces, de una función pedagógica, experiencial y afectiva de las historias, porque de ellas aprendemos sobre aquello que podría suceder y sucedernos y experimentar afectivamente cómo se sentiría que aquello nos aconteciera. Incluso aunque nos topemos con la imposibilidad de resonar emocionalmente con otras experiencias drásticamente distintas a las nuestras, eso no oblitera la posibilidad de aprender de dicha experiencia, de verla como un destino posible para mí o para otros.

La literatura, dice Nussbaum, nos prepara “para las formas generales de lo posible y su impacto en las vidas humanas”,¹⁸ nos ayuda a cobrar conciencia de las posibilidades, nos expande, amplía nuestro sentido de lo posible y de lo que podemos experimentar.¹⁹ Las historias nos enseñan sobre lo intrincado y complejo de la vida humana.²⁰

Para Nussbaum, la imaginación narrativa fomenta una “resonancia compasiva hacia las necesidades del otro y entiende el modo en que las circunstancias las condicionan, a la vez que respeta el carácter individual y la intimidad del otro”.²¹ Así, de acuerdo con esta autora, la imaginación narrativa inspira y desarrolla el entendimiento, la empatía y la compasión. Cualidades necesarias para la convivencia respetuosa de los seres humanos en sociedad.

Hannah Gadsby nos pide al final de su relato que enfoquemos su historia desde la conexión. También nos pide que le ayudemos con su historia, que la ayudemos a encargarse de ella. ¿A qué se refiere con conexión? ¿De qué manera podemos ayudarle con su historia? De acuerdo con lo que hemos venido diciendo, tal vez podemos ayudarla conectándonos con ella y con su vida

¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹⁹ *Ibidem*, p. 141.

²⁰ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 18.

²¹ Nussbaum, Martha C., *op. cit.*, p. 123.

al escucharla receptivamente, empáticamente, atentos a las semejanzas que nos igualan y a las diferencias que nos distinguen, siendo críticos con la sociedad que permite, alimenta y perpetúa la homofobia y la violencia, y aprendiendo junto con ella cómo es que podemos vivir mejor y crear juntos otros mundos posibles, unos mejores.

II. FUNCIÓN ÉTICA Y DELIBERATIVA DE LAS HISTORIAS

De acuerdo con lo que hemos dicho, las historias pueden ayudarnos a forjar nuestro carácter, a desarrollar un sentido de justicia y de responsabilidad social. Howard Brody y Mark Clark dicen que “las historias son vehículos incomparables para mostrarnos de la manera más atractiva e irresistible” lo que significa ser una persona de cierto carácter moral, cómo llega uno a serlo y cómo una persona de ese carácter moral se comportará en una situación desafiante.²²

Estamos empezando a esbozar la función ética y deliberativa de las historias: éstas no sólo nos ayudan a cobrar conciencia de la pluralidad de vidas y mundos posibles, sino que también nos pueden ayudar a comprender cómo son esas vidas y enseñarnos que no todo vale por igual, que no todas esas opciones son deseables o justas o respetables. Las narraciones nos pueden ayudar a ver conflictos de carácter ético que antes no conocíamos, no podíamos ver o no comprendíamos: “la narración también es una forma de despertar y un medio de problematizar y problematizarnos”.²³

Aprender sobre lo complejo de la vida, ejercitarnos en la conciencia de lo posible, reflexionar en torno a lo que nos hace semejantes y distintos, forjarnos un carácter compasivo, desarrollar un sentido de la justicia, y comprender que no todo vale, son

²² Brody, Howard y Clark, Mark, “Narrative Ethics: A Narrative”, *Narrative Ethics: The Role of Stories in Bioethics*, vol. 44, enero-febrero de 2014, p. S9.

²³ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 72.

recursos especialmente valiosos para la vida ética, para deliberar y decidir. Así nos lo dice Martha Nussbaum:

...el arte de la narrativa tiene el poder de hacernos ver las vidas de quienes son diferentes a nosotros con un interés mayor al de un turista casual, con un compromiso y entendimiento receptivos y con ira ante la forma en que nuestra sociedad rehúsa a algunos la visibilidad. Logramos ver cómo las circunstancias condicionan las vidas de quienes comparten con nosotros algunas metas y proyectos generales; y vemos que las circunstancias no sólo condicionan las posibilidades de las personas hacia la acción, sino también sus aspiraciones y deseos, sus esperanzas y temores. Todo esto parece guardar una estrecha relación con las decisiones que debemos tomar como ciudadanos.²⁴

Las narraciones aparecen entonces como fundamentales para la toma de decisiones, y no sólo porque la imaginación narrativa alimenta nuestra imaginación deliberativa y ética,²⁵ sino por la articulación de todo lo que hemos dicho sobre el poder de las historias: por su función pedagógica, experiencial y afectiva. Concebir las historias de esta manera “ya es tomar una posición ética, porque escuchar una historia, entrar en diálogo con el narrador, es decidir abrirse a la manera en que los demás ven el mundo”,²⁶

Contar historias es algo propio, constitutivo y central para el ser humano y para su vida en sociedad. Vivimos contándonos lo que nos acontece, cómo nos fue en el día, qué nos sucedió en el pasado y cómo nos imaginamos el futuro. Las historias, dicen Howard Brody y Mark Clark, nos ayudan a organizar y evaluar el mundo, a conectar los valores con acciones.²⁷

Por otro lado, los relatos nos brindan la oportunidad de ensayar imaginativamente cursos de acción, caminos para la reso-

²⁴ Nussbaum, Martha C., *op.cit.*, p. 121.

²⁵ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 123.

²⁶ Brody, Howard y Clark, Mark, *op. cit.*, p. S8.

²⁷ *Idem.*

lución de conflictos: “lo narrativo permite acceder al qué (lo que hacemos), al quién (el sujeto moral, que actúa, que toma decisiones, y sufre o disfruta de sus consecuencias), al cómo (el método para tomar decisiones) y al por qué (las razones, las motivaciones, las creencias)”.²⁸

Jorge Volpi nos dice que pensemos en las ficciones como “un campo de ensayo: un espacio virtual donde examinar decenas (que no miles) de alternativas para cada uno de nosotros, un laboratorio donde experimentar con nuestros deseos, sueños, decisiones y pesadillas sin otro peligro que la íntima conmoción que nos depararían tales circunstancias”.²⁹ Las narraciones nos ayudan a concebir sucesos hipotéticos, pero posibles. A concebir acciones o estados, sin aún realizarlos.³⁰ Son simulacros de la realidad.³¹

Con lo dicho hasta ahora podemos empezar a hablar de lo que varios autores han llamado una ética narrativa, y temo admitir que el camino se vuelve cada vez más pantanoso. Sin embargo, considero que vale la pena seguir y recorrerlo hasta el final para engrosar la respuesta a la pregunta que encabeza este escrito y que nos convoca aquí: ¿las historias pueden ayudarnos a deliberar mejor? Sigamos, entonces.

La ética narrativa puede ser entendida de distintas formas. De acuerdo con la literatura que he revisado, podemos decir que los sentidos principales en los que el término es usado son los siguientes: 1) la narrativa como educación moral, 2) la narrativa como una forma apropiada de discurso moral, 3) la narrativa como metodología moral, 4) la narrativa como suplemento para los enfoques basados en principios y 5) la narrativa como justificación moral. Veamos brevemente sobre que trata cada una.

La narrativa como educación moral significa básicamente que la mayoría de las personas aprendemos sobre moralidad a través de

²⁸ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 122.

²⁹ Volpi, Jorge, *Leer la mente: el cerebro y el arte de la ficción*, México, Alfaguara, 2011, p. 43.

³⁰ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 65.

³¹ Volpi, Jorge, *op. cit.*, p. 42.

narrativas de un tipo o de otro;³² es decir, que de las narrativas podemos adquirir directamente *ethical insight* “y sabiduría sin apelar a reglas, principios, u otros constructos éticos”.³³ Ésta es una forma de entender la ética narrativa que, en general, es poco controvertida y que está íntimamente vinculada con las funciones pedagógicas, experienciales y afectivas que ya abordamos, así como con la imaginación narrativa y la compasión de la que nos habla Martha Nussbaum. A pesar de ser poco controvertida, es una importante aseveración acerca de la contribución de las narrativas a la ética.³⁴

Ahora bien, *la narrativa como una forma apropiada de discurso moral* puede significar varias cosas: a) que la experiencia toma naturalmente una estructura narrativa o debe tomarla para tener significado moral;³⁵ b) que “las grandes narrativas... afilan nuestras percepciones y enriquecen nuestro discurso moral”,³⁶ y c) que “la narrativa es el único medio en el cual se puede discutir inteligiblemente una preocupación por el carácter y la virtud”.³⁷ Esto significa básicamente que necesitamos primero entender suficientemente bien la historia o el caso y a las personas o personajes involucrados para poder hacer realmente un análisis ético, establecer un juicio y tomar una decisión. Ésta es otra forma de entender la ética narrativa que también es poco controvertida. Difícilmente alguien puede objetar que no requerimos historias de algún tipo para realizar análisis ético, deliberar y decidir.

La tercera forma de entender la ética narrativa, es decir *la narrativa como metodología moral*, se refiere principalmente a la casuística como método para razonamiento moral y a los casos clínicos como las narrativas predilectas. De acuerdo con Thomas H.

³² Murray, Thomas H., *op. cit.*, p. 6.

³³ Brody, Howard y Clark, Mark, *op. cit.*, p. S7.

³⁴ Murray, Thomas H., *op. cit.*, p. 6.

³⁵ Nelson, Hilde Lindemann, *op. cit.*, p. IX.

³⁶ Murray, Thomas H., *op. cit.*, p. 13.

³⁷ Arras, John D., “Nice Story, but so what? Narratives and Justification in Ethics”, en Nelson, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits: Narrative Approaches to Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 69.

Murray, no hay lugar a duda de que las narrativas de los casos concretos aportan ricos e importantes hechos detallados que son indispensables para tomar buenas decisiones éticas: los “eticistas que fallan en poner atención a estos detalles realizan su tarea pobremente, independientemente de su pretendida metodología predilecta”.³⁸

Por otro lado, *la narrativa como suplemento para los enfoques basados en principios* significa que el enfoque basado en principios se enriquecería gracias a una mayor atención a lo singular,³⁹ que prestar atención a las narrativas nos puede ayudar a entender mejor la situación y a leerla de manera más profunda y crítica.⁴⁰ Desde esta perspectiva, “los principios conservan su fuerza normativa; la sensibilidad narrativa sólo los hace funcionar mejor”.⁴¹

Esta forma de entender la ética narrativa significa también que las narrativas son cruciales para darle forma a los principios o incluso para determinar los principios relevantes en determinada situación⁴² porque, como dice Arras, “no importa qué tan lejos progrese hacia los reinos etéreos del principio y la teoría, nunca debemos perder de vista el hecho de que todas nuestras normas abstractas son de hecho destilaciones (y, sí, refinamientos) de nuestras respuestas intuitivas más fundamentales a las historias sobre el comportamiento humano”.⁴³ Desde esta perspectiva, la ética narrativa no es una nueva forma de hacer ética, sólo es un reconocimiento de la deuda que tienen los principios y las teorías éticas con las historias.⁴⁴

El último sentido dado a la ética narrativa, *la narrativa como justificación moral* es la forma más controvertida de entenderla, la

³⁸ Murray, Thomas H., *op. cit.*, p. 8.

³⁹ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁰ Arras, John D., *op. cit.*, p. 70.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Brody, Howard y Clark, Mark, *op. cit.*, p. S7; Arras, John D., *op. cit.*, p. 71.

⁴³ Arras, John D., *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴ *Idem.*

más obscura dice Arras,⁴⁵ y la que más preguntas deja aún por responder. Como la pregunta guía de este escrito es si las historias pueden ayudarnos a deliberar mejor, sólo expondré lo necesario para entender de qué manera —si es que la hay— esta postura nos puede ayudar a enriquecer nuestro intento de respuesta.

Podemos decir que una primera forma de entender la ética narrativa como forma de justificación moral para nuestras decisiones, juicios y acciones es la llamada “narrativa histórica” por John D. Arras. Esta postura “funda la ética en las historias y en las tradiciones”.⁴⁶ Sin embargo, no cualquier historia o tradición pueden fungir como base para la vida ética, sino un tipo de historias llamadas “historias fundacionales” (como la poesía épica griega, el Talmud, la Biblia, etcétera).⁴⁷ Desde esta visión, “la justificación ética es una cuestión de cuadrar las acciones de uno con un rol social (o roles) que están justificados por una narrativa fundacional”.⁴⁸ Si contamos entonces con estas narrativas, según esta perspectiva, ya tenemos las razones fundamentales para justificar nuestras acciones, nuestro carácter y nuestra vida.

Las implicaciones y dificultades de esta concepción de ética narrativa son predecibles y serias, nos advierte Arras. Una de estas implicaciones es que las historias fundacionales al decirnos quiénes somos, también nos dice quiénes no somos y nos pueden colocar en automática oposición con ese otro que no comparte nuestra historia. El resultado puede ser una lucha entre grupos y sus respectivas historias porque “usualmente este Otro figura en nuestro propio autoconcepto no como un sujeto con su propia historia para contar, sino como un elemento objetivado en nuestra propia historia”.⁴⁹

De acuerdo con Arras, el camino para el progreso moral y político que nos permitiría salir de esta guerra por la suprema-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 75.

cía de las historias será uno que involucre que cada tradición en disputa haga el esfuerzo por escuchar y entender a la otra parte. El diálogo entre tradiciones puede llevar no sólo al entendimiento y a la simpatía, sino también a la transformación de las historias. La historia del otro puede aparecer como incluso mejor que la mía o al menos puede ayudarme a iluminar sus límites.⁵⁰ Sin embargo, dada la pluralidad y la complejidad de las sociedades, cada una con sus historias fundacionales y sus tradiciones, la ética narrativa así entendida parece que pierde su aparente practicidad para guiar nuestra deliberación, nuestros juicios y nuestra conducta:

...el proponente de la ética narrativa no sólo tiene que preguntarse cuál historia debe controlar sus acciones en una situación dada, sino que eventualmente debe confrontar la pregunta definitiva sobre lo que hace moralmente convincente a cualquier historia y merecedora de nuestra lealtad. En otras palabras, ¿cómo podemos saber que la historia con la que comenzamos es una “buena historia” o una mejor historia que las alternativas disponibles?⁵¹

Una forma de resolver esta pregunta es apelando a una serie de criterios para evaluar las historias; sin embargo, esto significaría retornar a principios abstractos para resolver los conflictos entre historias alternativas. Entonces “parecería que los criterios en sí mismos, y no las narrativas, son fundamentales para la función crítica de la ética”,⁵² desmantelándose así la proposición principal de esta ética narrativa, esto es, su primacía sobre los principios. Eso nos regresaría a la concepción anterior de ética narrativa: a su relación dialógica e interdependiente con los enfoques basados en principios.

Esta concepción de la ética narrativa se asemeja a una perspectiva de Thomas H. Murray. Para él, nuestro conocimiento

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibidem*, p. 76.

⁵² *Ibidem*, p. 77.

más confiable sobre lo bueno y lo malo se da a través de las historias que representan buenas vidas y malas vidas, vidas que florecen y vidas que no.⁵³ Para hablar de la justificación moral, Murray utiliza un par de metáforas: la del tapiz y la de la red.

El tapiz sería ese bagaje de historias y de imágenes con las que contamos y que vamos aprendiendo desde la infancia. La red constituye ese tejido que construimos con los hilos del tapiz al momento de deliberar y justificar nuestros juicios y nuestras acciones. Hay de redes a redes, unas más endebles y otras más fortalecidas. Para este autor, “la justificación moral usualmente consiste en rastrear los hilos que unen el caso que ahora está bajo escrutinio con las imágenes o las narrativas de ese tapiz que conocemos bien y confiadamente. Implica descifrar qué tipo de red sostiene el juicio en este caso o en este principio”.⁵⁴

Sin embargo, considero que esta perspectiva se topa con las mismas o parecidas dificultades que acabamos de esbozar: básicamente con la pregunta de cómo distinguir cuáles tapices son mejores que otros, es decir, cuáles historias e imágenes sobre lo bueno y lo malo se sostienen frente a otros tapices que tal vez dibujen imágenes alternativas o que se contraponen. Y de nuevo, una vía posible de resolución es volver a ciertos principios o criterios para evaluar dichos tapices y evaluar también las redes de las cuales se desprenden nuestros juicios y nuestras acciones. Parece que principios y narrativas se siguen sosteniendo como necesarios los unos para las otras.

Revisemos una última perspectiva de la ética narrativa como forma de justificación moral. John D. Arras la llama “ética posmoderna” o “ética de la voz”. Para esta postura, lo fundamental es que todos podamos contar nuestra historia con nuestra propia voz, privilegiando así las “pequeñas historias”. Esta postura tiene una dimensión epistemológica y una ética. La primera considera que es un error epistemológico pensar que podemos tras-

⁵³ Murray, Thomas H., *op. cit.*, p. 14.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 15.

cender realmente lo local y basar nuestra ética en la objetividad y la universalidad. La dimensión ética consiste en que preferir las pequeñas historias sobre historias más totalizadoras evita el riesgo de estas últimas de “silenciar, coercer, o, en el extremo, aniquilar físicamente a aquellos que no se ajustan a sus normas y expectativas”.⁵⁵

A pesar de lo atractiva que puede parecer esta postura, tiene algunos riesgos. Uno de ellos es el de caer en un subjetivismo o relativismo: “esta ética no puede proveernos con guías o principios; en cambio le provee a cada individuo sufriente el espacio moral y el «permiso» para desarrollar su propia historia de manera que a él o ella le parezca adecuada para su vida”.⁵⁶ Siendo esto así, las verdades internas de cada historia no nos pueden guiar para justificar nuestros juicios y decisiones. La verdad interna de cada una de las pequeñas historias no puede ser, como dice Arras, la única verdad de la que debemos ocuparnos si queremos hacer ética.⁵⁷

Otro de los riesgos de esta postura es que, al prestar atención únicamente a las pequeñas historias, caigamos en un localismo que nos impida o dificulte realizar una lectura más amplia y crítica del contexto social que puede estar contribuyendo a que muchas de estas pequeñas historias queden silenciadas por grupos o ideologías más poderosas y penetrantes. Arras sugiere que, como mínimo, alguien que defienda esta postura “debe estar interesado no sólo en las historias individuales, sino también en grandes conjuntos de relaciones o patrones recurrentes que puedan arrojar nueva luz sobre estas historias y sugerir estrategias comunes para el mejoramiento social”.⁵⁸

Entonces, respecto a la pregunta que encabeza este escrito, ¿en dónde nos deja este recorrido por las funciones de las historias y por las distintas formas de entender una ética narrativa?

⁵⁵ Arras, John D., *op. cit.*, p. 81.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁸ *Idem.*

Considero que, por un lado, adquirimos ciertas claridades sobre las funciones de las historias en la vida humana y sobre cómo estas funciones pueden contribuir positivamente en los procesos de deliberación y justificación ética de nuestras acciones y decisiones. Por otro lado, también empezamos a conocer o intuir sus límites, aquello que ya no está en poder de las historias hacer por nosotros cuando nos enfrentamos a la necesidad de deliberar y elegir bien nuestros cursos de acción. A continuación, ahondaré un poco más en los límites de las historias en dos sentidos: en su poder para educarnos y en la ayuda que nos puede brindar para deliberar mejor.

III. LOS LÍMITES DE LAS HISTORIAS

Ya hemos dicho que conocer las historias de otras vidas nutre nuestra educación ética, que puede ayudarnos a desarrollar un mayor entendimiento de nosotros mismos y de los otros, hacernos más empáticos y compasivos, puede expandir nuestra conciencia de lo posible y de lo que podemos sentir y experimentar, nos puede ayudar a trazar puentes con los otros al reconocer lo que nos iguala, pero también al comprender lo que nos hace distintos.

Sin embargo, esto no sucede automáticamente con el sólo hecho de conocer otras historias, otras vidas. Martha Nussbaum nos advierte que:

...la literatura no transforma la sociedad por sí sola... Algunas nociones sobre los demás pueden existir en el ámbito de las ideas, pero sin que se actúe de acuerdo con ellas: así de poderosa es la fuerza de la costumbre y de las estructuras arraigadas del privilegio y de las convenciones. No obstante, la forma artística hace que el espectador perciba por un momento a las personas invisibles de su mundo, y eso, por lo menos, es un comienzo de justicia social⁵⁹.

⁵⁹ Nussbaum, Martha C., *op. cit.*, p. 128.

Byung-Chul Han dice que podemos viajar por todas partes sin tener ninguna experiencia o enterarnos de todo sin adquirir ningún conocimiento: “uno se queda *siempre igual a sí mismo*”.⁶⁰ Para tener una experiencia con algo, ese algo me debe interpe- lar de alguna manera. Me debe, dice Han, concernir, arrastrar, oprimir o animar.⁶¹ De igual manera, conocer muchas historias puede dejarnos siempre iguales a uno mismo mientras no se con- vierta en una experiencia, mientras no nos toque.

De acuerdo con James F. Childress, tanto contar como escu- char son actos performativos, no pasivos. Usa el término escuchar como cualquier forma de recibir una narración. Escuchar una his- toria es algo performativo porque siempre estamos interpretando. Para Childress, “escuchar éticamente significa escuchar con respe- to, pero una escucha respetuosa no implica que el oyente simple- mente acepte en sentido literal la narrativa que escucha”.⁶² Y dado que no podemos evitar interpretar, debemos ser cuidadosos para tratar de entender lo que el otro nos está compartiendo. Pero no sólo eso, también es imprescindible que escuchemos críticamente. Para Nussbaum no basta con comprender, ni con identificarnos empáticamente ni experimentar emociones con los relatos, sino que debemos leerlos con espíritu crítico y aprender a “formular preguntas críticas sobre esa experiencia”.⁶³

Por otro lado, en cuanto a la deliberación, parece que ni las narrativas por sí solas ni los principios éticos por sí solos pueden decirnos qué decisión tomar. Los principios no pueden porque son “criterios normativos de conducta, cuya validez radica en ser formales, carentes de un contenido específico, y no se pueden obtener reglas o normas de actuación concretas por mera deduc-

⁶⁰ Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, trad. de Alberto Ciria, Barcelo- na, Herder, 2017, p. 12.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Childress, James F., “Narrative(s) Versus Norm(s): A Misplaced Debate in Bioethics”, en Nelson, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits: Narrative Approaches to Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 264.

⁶³ Nussbaum, Martha C., *op. cit.*, p. 134.

ción a partir de ellos”.⁶⁴ Y las narraciones tampoco porque las historias “no son reglas, sino horizontes de comprensión”.⁶⁵ Sin embargo, lo que sí parece claro, al menos por ahora, es que tanto los principios como las historias se necesitan mutuamente y son fundamentales para poder deliberar bien.

IV. CONCLUSIONES TENTATIVAS

Volvamos por último al tema de mi inquietud: las decisiones subrogadas en nombre de recién nacidos o infantes pequeños respecto al abordaje de su atipicidad genetal. Cuando nace un bebé con atipicidad genetal no podemos recabar su narrativa, lo cual, de acuerdo con lo que hasta ahora hemos dicho, indiscutiblemente hace el proceso de deliberación mucho más complejo. Además, su condición de vida recién creada impide también que los otros narren esa vida. Podemos, sin embargo, contar con la narrativa de los padres, abuelos, médicos, u otras personas que vayan a intervenir en la decisión. Y hacerlo es importante y necesario.

Dijimos anteriormente que para deliberar mejor necesitamos tanto los principios como las narrativas en relación dialógica e interdependiente. Sabemos que, de acuerdo con los autores revisados, debemos guiar nuestra decisión con el principio ético del mejor interés. Pero si no podemos contar con la narrativa del recién nacido, entonces, ¿con base en qué decidimos aquello que será en su mejor interés?

Cuando Buchanan y Brock se refieren al mejor interés del recién nacido, están considerando principalmente dos tipos de intereses: 1) los intereses actuales, y 2) los intereses orientados al futuro o prospectivos. Los intereses actuales de los bebés son únicamente de naturaleza experiencial y funcional (orientados a sentir placer, evitar dolor y mantener sus funciones orgánicas). Dentro de los intereses prospectivos los autores destacan unos

⁶⁴ Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 22.

a los que les llaman “intereses de desarrollo”, y de éstos señalan que los más importantes son de tres clases: *a*) intereses de desarrollo de la agencia; *b*) intereses de oportunidad, y *c*) intereses de la relación humana. Los autores explican estos intereses de la siguiente manera:

Dado que el florecimiento humano, el éxito de una vida humana, incluye el ejercicio de las facultades relacionadas con ser agente, el bebé que es capaz de desarrollar las facultades necesarias para ser un agente tiene un interés en desarrollar esas facultades y un interés derivado en las condiciones requeridas para que ese desarrollo se dé. Como para ejercer las facultades relacionadas con la agencia no sólo hacen falta esas mismas facultades, sino también las condiciones objetivas para su ejercicio, el interés del bebé por convertirse en un agente también supone un interés en tener oportunidades ... Asimismo, en la medida en que el florecimiento humano requiere relaciones personales —amistad, amor, intimidad, lazos de lealtad y cuidado—, el bebé tiene un interés en desarrollar las aptitudes para esas relaciones y en las condiciones objetivas para ejercerlas.⁶⁶

Sin embargo, volvemos a toparnos con la misma dificultad para dotarle de contenido a esos intereses. Es decir, ¿cómo saber cuál camino de acción favorece mejor el desarrollo de su agencia? ¿Cómo evaluar cuál camino protege o apuntala las condiciones necesarias para que pueda ejercer dicha agencia? ¿Cómo ponderar cuál camino es más favorecedor para que el individuo pueda cultivar relaciones cercanas y afectivas y que tenga las oportunidades para hacerlo? ¿Con qué conocimiento contamos para conocer los intereses que privilegia y que sacrifica cada camino de acción?

De acuerdo con lo dicho en este escrito, considero que lo que necesitamos son justamente historias. Narraciones que nos den cuenta de la pluralidad de posibilidades y que nos ayuden a comprender mejor esos caminos posibles, sus implicaciones, be-

⁶⁶ Buchanan, Allen E. y Brock, Dan W., *op. cit.*, p. 255.

neficios y riesgos. Con las historias podemos esbozar mejores respuestas tentativas al *¿qué pasaría si...?* Buscando estas respuestas en las historias de otros podemos leer y comprender mejor un caso y contemplar las posibilidades de acción así como sus posibles consecuencias. Las narrativas de las personas son indispensables para informar a la práctica clínica. “Poner atención a las historias hace mejores médicos”⁶⁷, dice Arthur W. Frank.

Las historias de las personas en general son sin duda importantes, pero no son suficientes para nuestra comprensión ni para la labor de deliberar y decidir en nombre de otros cuyas diferencias anatómicas (en relación con lo típico) tal vez impliquen posibilidades que no podemos imaginar, ni intuir, ni conocer a menos que escuchemos sus historias. Como dice Martha Nussbaum: “si queremos entender la situación de un grupo, haríamos bien en comenzar con lo mejor que han escrito los miembros de ese grupo... cuando hacemos eso se nos hace posible ampliar nuestra propia comprensión de ese grupo”.⁶⁸

Si las historias, como hemos dicho, pueden ayudarnos a comprender mejor a los otros y a deliberar mejor, es indispensable, como dice Nussbaum, empezar por conocer las historias de las personas que necesitamos entender con urgencia.⁶⁹ Y yo diría que, el día de hoy, entre las personas que urge conocer se encuentran aquellas cuya anatomía sexual no se ajusta a lo esperado socialmente. Además, como dice Frank, “la responsabilidad de contar historias es más aguda para las personas que están más inmediatamente amenazadas con ser silenciadas”.⁷⁰ Y sin duda, históricamente, las personas nacidas con atipicidad genital han vivido durante mucho tiempo sin ser escuchadas, sin poder contar su propia historia.

⁶⁷ Frank, Arthur W., “Enacting Illness Stories: When, What, and Why”, en Nelson, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits... cit.*, p. 43.

⁶⁸ Nussbaum, Martha C., *op. cit.*, p. 147.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁷⁰ Frank, Arthur W., *op. cit.*, p. 44.

Laura Inter, creadora de un espacio virtual llamado *Brújula Intersexual*, es una persona que nació con atipicidad genital y que no fue intervenida quirúrgicamente al nacer ni en ningún momento de su vida. Ella nos cuenta su historia en un escrito titulado “Mi cuerpo”,⁷¹ en el que nos va llevando de la mano por las vicisitudes que experimentó en relación con su cuerpo, con su familia, con los otros, con los médicos, con el mundo. Además, en dicho sitio, reúne el testimonio de muchas personas de numerosas nacionalidades que, como ella, nacieron con atipicidad genital y han decidido contar y hacer pública su historia, ya sea en un escrito o en un video. Éste es un buen espacio para empezar a escuchar y a comprender. Ahí encontrarán que muchos de quienes cuentan su historia la comparten con el íntimo deseo de que sea útil para otras vidas.⁷² Ése es también mi deseo, el que me ha llevado a escribir este texto como una apología de las historias.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2016.
- ARRAS, John D., “Nice Story, but so what? Narratives and Justification in Ethics”, en NELSON, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits: Narrative Approaches to Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997.
- BEAUCHAMP, Tom L. y Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, 7a. ed., Nueva York, Oxford University Press, 2013.

⁷¹ Inter, Laura, “Mi cuerpo”, 29 de noviembre de 2015, disponible en: <https://brujulaintersexual.org/2015/11/29/mi-cuerpo-por-laura>.

⁷² Véase: González Chavero, “Historia intersex: Mi hermana Silvana Daniela (HSC)”, 20 de abril de 2018, disponible en: <https://brujulaintersexual.org/2018/04/20/silvana-daniela-hsc>; Odette, “Mi vida con Klinefelter”, 15 de septiembre de 2018, disponible en: <https://brujulaintersexual.org/2018/09/15/klinefelter-odette>; Hana Aoi, “Historia rota”, 17 de mayo de 2016, disponible en: <https://brujula-intersexual.org/2016/05/17/historia-rot-a-por-hana-aoi-persona-intersex-mexicana>.

- BUCHANAN, Allen E. y BROCK, Dan W., *Decidir por otros: ética de la toma de decisiones subrogada*, trad. de Laura E. Manríquez et al., México, FCE-UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.
- BRODY, Howard y CLARK, Mark, “Narrative Ethics: A Narrative”, *Narrative Ethics: The Role of Stories in Bioethics*, vol. 44, enero-febrero de 2014.
- CHILDRESS, James F., “Narrative(s) Versus Norm(s): A Misplaced Debate in Bioethics”, en NELSON, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits: Narrative Approaches To Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás y FEITO GRANDE, Lydia, *Bioética narrativa*, Madrid, Escolar y mayo, 2013.
- FRANK, Arthur W., “Enacting Illnes Stories: When, What, and Why”, en NELSON, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and their Limits: Narrative Approaches to Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997.
- GADSBY, Hannah, *Hannah Gadsby: Nanette*, Australia, Guesswork Television, Netflix, 2018, 69 mins.
- GONZÁLEZ, Chavero, “Historia intersex: Mi hermana Silvana Daniela (HSC)”, 20 de abril de 2018, disponible en: <https://brujulaintersexual.org/2018/04/20/silvana-daniela-hsc>.
- HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, trad. de Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2017.
- HANA AOI, “Historia rota”, 17 de mayo de 2016, disponible en: <https://brujulaintersexual.org/2016/05/17/historia-rota-por-hana-aoi-persona-intersex-mexicana>.
- MURRAY, Thomas H., “What do We Mean by «Narrative Ethics?»”, en Nelson, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and Their Limits: Narrative Approaches to Bioethics*, Nueva York, Routledge, 1997.
- NUSSBAUM, Martha C., *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, trad. de Juana Pailaya, Barcelona, Paidós, 2005.
- NELSON, Hilde Lindemann, “Introduction: How to Do Things with Stories”, en NELSON, Hilde Lindemann (ed.), *Stories and*

their Limits: Narrative Approaches to Bioethics, Nueva York, Routledge, 1997.

ODETTE, “Mi vida con Klinefelter”, 15 de septiembre de 2018, disponible en: <https://brujulaintersexual.org/2018/09/15/klinefelter-odette>.

SADLER, T. W., *Embriología médica de Langman*, trad. de Juan Roberto Palacios Martínez, 12a. ed., Barcelona, Lippincott Williams & Wilkins, 2012.

SPRIGGS, Merle y SAVULESCU, Julian, “The Ethics of Surgically Assigning Sex for Intersex Children”, en BENATAR, David (ed.), *Cutting to the Core: Exploring the Ethics of Contested Surgeries*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

VOLPI, Jorge, *Leer la mente: el cerebro y el arte de la ficción*, México, Alfaguara, 2011.

IDENTIDAD Y MATERIALIDAD EN LA TEORÍA FEMINISTA

MATERIALIZAR LO TRANS. UN DIÁLOGO ENTRE LA NUEVA BIOLOGÍA Y EL NUEVO MATERIALISMO FEMINISTA

Leah MUÑOZ CONTRERAS

SUMARIO: I. *Nuevo materialismo feminista y nueva biología.*
II. *Hibridizar el cuerpo: material-social.* III. *Materializar lo*
trans. IV. *Conclusiones.* V. *Bibliografía.*

En 1964 el psicoanalista Robert J. Stoller, junto a su colega Ralph Greenson, acuñó la categoría “identidad de género”,¹ con la cual se pretendía redefinir la categoría de “género” para señalar que cada sujeto tenía un sentido de sí mismo y de pertenencia a un sexo particular.

Stoller hace este movimiento para continuar dándole inteligibilidad a la experiencia de las personas transexuales e intersexuales —como ya lo hacía décadas atrás la categoría de “sexo psicológico”—, pero explicando esta experiencia dentro de una tradición que habían inaugurado John Money y los hermanos Hampson, la cual rechazaba que fueran causas biológicas las que explicaran dichas experiencias.

Es así que el concepto de Stoller hacía del género un binario compuesto por la “identidad de género” y “rol de género”. Este último acuñado por Money y su equipo en 1955, el cual se asociaba a una expresividad corporal de comportamientos —ya

¹ Meyerowitz, Joanne, *How Sex Changed. A History of Transsexuality in the United States*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

sean masculinos o femeninos—, por medio de los cuales una persona se revela a sí misma como hombre o mujer.

John Money, al hablar de “género” como una actitud, un comportamiento y una orientación, fundó la dicotomía sexo-género, ya que para él en la explicación de los hombres y las mujeres existía, por un lado, un orden de causas biológicas que daba cuenta del cuerpo y, por otro, un orden de causas sociales que daba cuenta de los comportamientos sexuales. Así pues, el concepto de género se construyó y difundió de forma binaria, teniendo por un lado su composición intrapsíquica y privada con la identidad de género, y por otro lado su composición expresiva y pública con el rol de género.

Dicha dicotomía al interior de la categoría “género” se asentaba a su vez en otra dicotomía que era la de sexo-género, la cual estaba ya enmarcada en la dicotomía naturaleza-cultura en la que el sexo se entendía como naturaleza y el género como cultura.

Así, este binarismo cartesiano de la identidad de género genera una concepción descarnada y descorporeizada de la misma al considerarla una propiedad que se da en el interior de una mente o, en su defecto, como un atributo emanado de la cultura que reside en la mente.

Desde entonces la identidad de género se ha vuelto centro de debate con preguntas sobre la metafísica y la etiología de la identidad de género, es decir, interrogantes en torno a su definición, su funcionamiento y su origen. Estas discusiones, sin embargo, se han seguido desarrollando dentro de las tramposas dicotomías sexo-género y naturaleza-cultura. Así, han proliferado distintos modelos que intentan dar cuenta sobre la identidad de género, entre ellos: el modelo biologicista,² el modelo ambientalista de John Money³ y el modelo de la performatividad de Judith Butler.

² Saraswat, Aruna *et. al.*, “Evidence Supporting the Biologic Nature of Gender Identity”, *Endocrine Practice*, vol. XXI, núm. 2, febrero de 2015, pp. 199-204.

³ Meyerowitz, Joanne, *op cit.*; Fausto-Sterling, Anne, *Sex/Gender. Biology in a Social World*, Nueva York, Taylor & Francis, 2012.

El modelo biologicista propondría básicamente que la identidad de género encuentra su asiento material y causal en un cerebro que fue sexuado durante el desarrollo embrionario por el efecto de las hormonas. La metafísica que se estaría jugando aquí sería la de la identidad de género, y por ende el género, como consecuencia directa del sexo, es decir, el sexo funda el género por medio de una biología generizada que queda fija en un estadio temprano del desarrollo embrionario.

Aquí vale la pena señalar que este modelo no solamente descarna la identidad de género, sino que la arrebatada de la sociabilidad que la posibilita al reificarla como un atributo biológico.

El modelo ambientalista desarrollado por John Money, por su parte, consideraba que la identidad de género era la consecuencia de un proceso de crianza en el que el sujeto incorporaba los códigos de género antes de los dos años de edad y como resultado ésta quedaba fija en la psique. Aquí se establece una metafísica en la que la identidad de género no es la consecuencia directa del sexo, sino más bien consecuencia de la crianza que de alguna manera alinea los códigos de género socialmente dominantes a un sexo determinado.

Es importante mencionar que el trabajo de Money se centró en proponer un tratamiento médico en las reasignaciones de género en niños intersexuales. Su modelo reconocía que la identidad de género no estaba dada por la biología, y que de hecho la plasticidad biológica de los cuerpos humanos era condición de posibilidad para las reasignaciones de género en niños intersexuales. Sin embargo, si bien su modelo de la constitución de la identidad de género da una dimensión importante a lo corporal, esto corporal ha sido la primacía de la genitalidad como sostén de una imagen física coherente dentro de un esquema cisgenerista de la identidad de género dentro de una ventana muy acotada de tiempo en el desarrollo infantil que funda una identidad fija, estable e intrapsíquica.

Por último, el modelo de Judith Butler —en oposición a los anteriores, en especial a los enfoques psicólogos de la identidad

de género que la entenderían como una identidad que emerge de un interior psíquico— propone que la identidad de género es el resultado de la incorporación constante de una normatividad social que se traduce en la repetición continua en el tiempo de actos de género, los cuales se estabilizan y sedimentan en el tiempo, generando la ficción de una aparente identidad estable, interna y que siempre ha estado. En el enfoque de Butler lo importante es la constitución de la identidad en el acto de la citacionalidad de las normas de género.⁴

Desde esta perspectiva, Butler, propone una metafísica de la identidad de género, y por ende del género, que se da en el proceso de la iteración de la norma social, es de este proceso que el sexo se desprendería como consecuencia del género.

De las tres metafísicas que se desprenden de dichos modelos, la primera es contra la que el feminismo ha luchado históricamente, ya que desde ahí se ha postulado la premisa clásica: “biología es destino”; la segunda, a mi parecer, es una que el feminismo de la segunda ola reelaboró al adoptar la dicotomía sexo-género de John Money y al acuñar el concepto de “sistema sexo-género”, que en palabras de Gayle Rubin es “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”.⁵ Dicha reelaboración consistió en seguir colocando el sexo y el cuerpo en el terreno de lo prediscursivo y en extender el concepto de género más allá de la crianza y de la ventana de tiempo de los dos años de edad.

De este segundo modelo también echaron mano el movimiento trans y los *Transgender Studies* para hacer legítimas y explicables las transiciones de género al señalar que sobre un cuerpo sexuado por naturaleza y prediscursivo se inscribe el mandato de la cultura

⁴ Butler, Judith, *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, John Hopkins University Press, 1990; Butler, Judith, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁵ Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, México, vol. III, núm. 30, noviembre de 1986, pp. 95-145.

binaria de género. Dicho cuerpo naturalmente sexuado podía entonces tomar los códigos socialmente asignados a los géneros, no dados por la naturaleza, y transitar de un género a otro.

La tercera metafísica del modelo butleriano sobre la identidad de género, resultado de las elaboraciones dentro del postestructuralismo y el giro lingüístico en filosofía, es hoy en día la metafísica más aceptada dentro de los estudios feministas. Sin embargo, en los últimos años, a dicho modelo se le ha criticado la falta de compromiso con la materialidad del cuerpo, ya que, según sus críticas, en Butler el cuerpo no es prediscursivo y se produce exclusivamente dentro y a través de la cultura mediante el lenguaje y el discurso.

Dado lo dicho hasta ahora, el objetivo de mi ensayo es explorar la identidad de género desde una perspectiva que recupere la materialidad del cuerpo en la constitución de una identidad de género. Considero que una metafísica que explique la identidad de género meramente como un fenómeno unidimensional intrapsíquico, como en sus orígenes Stoller y Money la pensaron, o como un fenómeno meramente discursivo o lingüístico, está destinada a fracasar y a no dar cuenta de los fenómenos materiales mediante los que se encarna una identidad de género. Lo anterior quisiera realizarlo colocando en el centro de mi reflexión el cuerpo trans. Esto porque considero que el cuerpo trans es un espacio en donde se coproducen de forma antidicotómica cuerpo-identidad, sexo-género, biología-cultura, mediante la reconfiguración de las lógicas materiales (ya sean estas biológicas, psíquicas y sociales) que constituyen ontologías sociales generizadas en nuestra sociedad actual.

Sin embargo, creo que varias cosas de las que sobre él se digan pueden ser aplicables para pensar otras corporalidades y la encarnación del género en general en nuestra sociedad heteropatriarcal.

Para la realización de esta tarea usaré las herramientas de dos enfoques relativamente nuevos en los campos del pensamiento crítico en el feminismo y en filosofía de la ciencia y nuevas

disciplinas de la biología: el nuevo materialismo feminista (NMF) y la nueva biología (NB). Ambos enfoques teóricos resultan novedosos dentro de sus respectivas áreas porque ambos —aunque emergieron en distintos momentos y desde distintos campos del conocimiento (aunque el segundo apoyándose en trabajos del primero)— están comprometidos con la búsqueda de esquemas explicativos sobre la naturaleza humana y el mundo que superen aquellas explicaciones ancladas en concepciones dicotómicas que históricamente han postulado la existencia de lo natural, por un lado, y de lo social, por otro; generando así falsas explicaciones que caen ya sea en determinismos biológicos, viniendo del campo de las ciencias naturales, o determinismos culturales, viniendo de las ciencias sociales y humanidades.

Con estos dos enfoques pretendo abordar una serie de preguntas en las que se juega la relación entre la identidad de género y la materialidad del cuerpo. ¿Cómo es posible hacer un recuento de la identidad de género en donde se recupere una materialidad del cuerpo? ¿De qué manera el género se corporeiza y la identidad se hace carne?

Para la realización de esta tarea en un primer momento desarrollaré lo que es el nuevo materialismo feminista (NMF) y la nueva biología (NB) y cuál es su novedad para pensar el cuerpo. En un segundo momento, expondré cuáles han sido las aportaciones de la NB para un pensamiento antidicotómico en el terreno del sexo-género y la relación naturaleza-cultura. Y en un tercer momento, intentaré desarrollar algunos planteamientos sobre el cuerpo trans y la identidad de género, a la luz del NMF y la NB.

I. NUEVO MATERIALISMO FEMINISTA Y NUEVA BIOLOGÍA

El nuevo materialismo feminista es un enfoque filosófico relativamente nuevo que surge a partir de las críticas hechas al “giro lingüístico” en filosofía. Dichas críticas parten de identificar que gran

parte del pensamiento en filosofía y en el feminismo posmoderno de las últimas décadas descansa en la dicotomía lenguaje-realidad.

Es por ello que rechaza todos los recuentos que conciben al mundo físico como fijo o pasivo; aquellos en donde el lenguaje o la cultura se conciben por encima de la naturaleza, en donde el sujeto es consecuencia de un proceso representacional, en donde la cultura se concibe como puramente simbólica y en donde se representa el cuerpo como un producto de la inscripción de instituciones sociales.⁶ Este nuevo materialismo también rechaza una demarcación estricta de lo “social” respecto a lo “biológico”. Por el contrario, reconoce la porosidad de dicha demarcación y a su vez naturaliza el pensamiento social al cuestionar las ideas de la modernidad sobre la naturaleza.⁷

Dicha naturalización implica también para el NMF un cambio en el pensamiento político moderno, ya que considera que éste se fundó con las ideas sobre la materia de la ciencia clásica⁸ y por ende las nuevas reconceptualizaciones de materia implican un nuevo pensamiento político.

Si bien este nuevo “giro material” ocurre desde distintas partes de la filosofía, es principalmente desde el pensamiento feminista que comienza a desarrollarse con los trabajos de autoras como Donna Haraway,⁹ Karen Barad¹⁰ y Rosi Braidotti.¹¹

⁶ Pitts-Taylor, Victoria, “Mattering: Feminism, Science, and Corporeal Politics”, en Pitts-Taylor, Victoria (ed.), *Mattering: Feminism, Science and Materialism*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2016, pp. 1-20.

⁷ *Idem*.

⁸ Coole, Diana y Frost, Samantha, “Introducing the New Materialism”, en Coole, Diana y Frost, Samantha, *New Materialisms*, Durham-Londres, Duke University Press, 2010, pp. 1-45.

⁹ Haraway, Donna, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, en Nicholson, Linda (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 190-233.

¹⁰ Barad, Karen, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter” en Alaimo, Stacy y Hekman, Susan (eds.), *Material feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 120-154.

¹¹ Braidotti, Rosi, *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.

Históricamente, el feminismo ha intentado desenredar ese nudo de materia-biología-mujer que ha funcionado como fundamento de la misoginia y el sexismo en nuestras elaboraciones científicas y culturales en esta sociedad patriarcal.¹²

Dicho encontronazo entre feministas y la naturaleza desembocó en la generación de recuentos sobre la mujer, el poder y la política en donde la materialidad del cuerpo se entiende fija y centrada en la reproducción (en el caso de las feministas de la segunda ola), o en donde el sujeto mujer resulta en una corporalidad inmaterial dada por la primacía de la significación (en el caso de algunas feministas de tercera ola).

Es por lo anterior que el NMF parte de reconocer que no todo recuento que se haga sobre el nudo de materia-biología-mujer necesariamente es funcional a explicaciones patriarcales. En este sentido, para el NMF es fundamental reconceptualizar lo que históricamente se ha entendido por materia, y de esa forma generar recuentos que consideren la experiencia viva, la práctica corporal y la substancia biológica. Así, la materia implica concebirla como una fuerza que tiene agencia, que es activa y recalcitrante, vital y está en movimiento embebida en procesos de materialización que serían aquellos procesos mediante los cuales se produce y reproduce la materia.¹³

Es así que el NMF se opone a caer en un recuento de la materia y la naturaleza como una fuente que es radicalmente flexible y maleable a los intereses sociales; así como en un recuento en el que la naturaleza y la materia son reducidas a significados históricamente construidos; por otro lado, también se opone a considerarla como una entidad metafísicamente estable, fija y pasiva en donde simplemente la cultura se inscribiría sobre una

¹² Alaimo, Stacy, “Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature” en Alaimo, Stacy y Hekman, Susan (eds.), *op. cit.*, pp. 237-264.

¹³ Alaimo, Stacy y Hekman, Susan, “Introduction: emerging models of materiality in feminist theory”, en Alaimo, Stacy y Hekman, Susan (eds.), *op. cit.*, pp. 1-19.

naturaleza prediscursiva y presocial ya dada y que siempre se ha presentado de la misma forma.

Sin embargo, lo anterior para nada implica negar todo lo que el postestructuralismo, el posmodernismo y los constructivistas sociales han enseñado sobre la manera en que el cuerpo, la materia y la naturaleza están embebidos de significados sociales históricamente edificados.

Más bien, implica darle un justo lugar a la materia como agente, como una fuerza, dentro de procesos sociales de significación. Es concebir la realidad y los fenómenos en su dimensión de coproducción material-semiótica.¹⁴

Desde esta perspectiva, entonces, para el NMF el cuerpo también se reconceptualiza con el fin de pensar en un cuerpo socialmente situado, que está en constante desarrollo con una materialidad activa, la cual en su interior es intra-activa,¹⁵ y a la vez es un sistema abierto sensible al contexto ecológico, político y social.

Como ya he dicho, en este nuevo “giro material” en el feminismo, y en filosofía en general, se aboga por esta nueva concepción de materia principalmente a partir de los avances en distintas ciencias como la física y la biología. En el caso de la física, los aportes de partículas y en la teoría de la complejidad y del caos están generando una nueva forma de pensar la materia que rompe con las ideas de la ciencia clásica.

En el caso de la biología se retoman los avances que han llevado a que muchos consideren que estamos frente a una “nueva” biología. Esta nueva biología emergida principalmente por las ideas de las nuevas investigaciones en disciplinas como la evolución, la epigenética y la biología del desarrollo —y de la reflexión que la filosofía de la biología y la filosofía feminista de la ciencia han llevado a cabo con estas nuevas ideas— estaría comprometida con la explicación de los procesos de la vida desde una biología que no es concebida ya como determinada en el genoma ni

¹⁴ Haraway, Donna, *op. cit.*

¹⁵ Barad, Karen, *op. cit.*

cerrada al contexto histórico-ambiental-social, sino que se concibe como abierta y sensible a procesos del desarrollo históricamente mediados por el contexto que, en el caso del humano, es al mismo tiempo ecológico y social.

Es así que los trabajos que se desarrollan dentro de esta nueva biología comparten la pretensión de hacer una ciencia sin las dicotomías que han estructurado el pensamiento biológico desde el siglo XIX como son las clásicas naturaleza-cultura, genes-ambiente y biología-cultura.¹⁶

Esta nueva biología, la cual tiene una fuerte influencia de las ciencias de la complejidad, está llevando a una nueva concepción de los fenómenos materiales. Los sistemas biológicos son concebidos ahora como entidades o sistemas abiertos, sistemas complejos con barreras porosas, abandonando así la lógica de los sistemas cerrados y discretos.¹⁷

Asimismo, esta nueva ciencia pone en cuestión el entendimiento de los procesos vivos separados de, y cerrados a, lo social. Es dentro de este cuestionamiento que se desprenden los trabajos en epigenética y plasticidad cerebral, los cuales muestran que la materialidad de los sistemas vivos es sensible al contexto ecológico-social, desechando con esto una visión de lo biológico como materialidad invariante e inmutable.¹⁸

Además, hay un fuerte énfasis en hacer de la biología una ciencia situada centrada en el desarrollo ontogenético y no en el “mandato de los genes”; es decir que lo que un organismo devenga dependerá del mismo proceso de desarrollo, el cual siempre es situado. Así, lo que un cuerpo, siempre generizado, devenga dependerá del mismo proceso de desarrollo en el cual está embe-

¹⁶ Oyama, Susan *et. al.*, “Introduction: What is Developmental Systems Theory?”, *Cycles of contingency: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, MIT Press, 2001, pp. 1-11.

¹⁷ Alaimo, Stacy y Hekman, Susan, *op. cit.*

¹⁸ Guerrero McManus, Fabrizioo, “Las sexualidades naturales de la biología posmoderna”, en Ruíz, Rosaura *et. al.*, *Sexualidad: biología y cultura*, México, UNAM, 2015, pp. 35-58.

bido, en donde hay relaciones de poder, ecologías transformadas y culturas materiales.

Es por esto que el NMF ve en la NB una fuente para repensar la ontología, la política y la ética. Por tanto, estas nuevas reconfiguraciones conceptuales del mundo material (pero también reconfiguraciones empíricas con la biotecnología y la alteración de la ecología planetaria) traen consigo una reflexión sobre el biopoder y la bioética, sobre cómo se materializan los significados socialmente construidos, a la vez que los procesos biológicos, los cuerpos y los órganos se configuran y reconfiguran con la intervención tecnológica directa, pero también de múltiples formas más, en las lógicas del sistema capitalista.

Es por ello que para muchas feministas comprometidas con la materia es importante mirar hacia la NB para generar recuentos del mundo que hagan justicia a la experiencia encarnada de los múltiples sujetos en pos de transformar las injusticias sociales que tienen correlatos materiales.

II. HIBRIDIZAR EL CUERPO: MATERIAL-SOCIAL

En este apartado presentaré dos trabajos que se han desarrollado a partir de este nuevo reto de desarrollar teorías que traigan de nuevo lo material a la práctica y la teoría feminista. Ambos los considero aportaciones importantes para pensar una ontología híbrida material-social y para que sirvan de base para realizar un recuento materialista de la identidad de género. Éstos son los trabajos de la neurocientífica Anelis Kaiser¹⁹ y de la bióloga molecular Lisa H. Weasel.²⁰

¹⁹ Kaiser, Anelis, "Sex/Gender Matters and Sex/Gender Materialities in the Brain", en Pitts-Taylor, Victoria (ed.), *Mattering: Feminism, Science and Materialism*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2016, pp. 122-139.

²⁰ Weasel, Lisa, "Embodying Intersectionality. The promise (and Peril) of Epigenetics for Feminist Science Studies", en Pitts-Taylor, Victoria (ed.), *op. cit.*, pp. 104-121.

Como he mencionado antes, gran parte del feminismo de la tercera ola ha tomado el cuerpo como centro de estudio, lo cual ha puesto los puntos sobre las íes en los mecanismos culturales mediante los cuales emerge un cuerpo socialmente inteligible. Así, en contra de todo recuento que agote la explicación sobre el cuerpo, en una concepción meramente *somática*, el feminismo, el postestructuralismo y los estudios culturales han recalcado la dimensión *semiótica* en la emergencia de un cuerpo, en una concepción en la que éste siempre está atravesado por y emerge a partir de la significación y la inscripción de las instituciones sociales.

Los trabajos de Kaiser y Weasel, considero, plantean una ontología novedosa sobre el cuerpo. Una ontología híbrida que concibe el cuerpo como el resultado de procesos sociales y semióticos, y, a la vez, materiales. Por eso es una ontología que hace del cuerpo un elemento que es al mismo tiempo social-material en una constante coproducción.

Anelis Kaiser utiliza las neurociencias y la noción de la plasticidad cerebral para repensar y extender el concepto de “performatividad del género” de Judith Butler. Para Kaiser es importante pensar que la materialidad de los cuerpos está atravesada profundamente por las normas sociales binarias del sexo-género.

A diferencia de quienes critican a Butler como alguien que no abordó la materialidad del cuerpo en su recuento sobre la performatividad de género, Kaiser considera, siguiendo a Barad,²¹ que Butler exploró la materialización del género en los actos que se podrían entender como prácticas, interacciones sociales y comportamientos.

Para ella, Butler abordó la materialización en uno de los múltiples niveles en los que ésta opera; por ello es que considera que es una aproximación limitada, mas no desechable. Por lo anterior, Kaiser usa la plasticidad cerebral y las neurociencias para entender otros niveles en los que se materializa la performatividad de género y que modificarían la materia al interior del cuerpo y no solamente en la superficie, como propone Butler.

²¹ Barad, Karen, *op. cit.*

Kaiser nos recuerda que el cerebro es un tipo especial de materia agencial en el que las neuronas se disparan, ocurren procesos metabólicos entre y en las células, la sangre está en constante circulación, se activan y desactivan potenciales de acción, se remueve tejido viejo, se generan nuevas formaciones sinápticas y se circula información entre estructuras cerebrales.

Al mismo tiempo nos dice, y es donde pone el acento, que el cerebro posee la característica de adaptarse de forma dinámica, de ser un cerebro plástico; éste es un proceso adaptativo que ocurre durante toda la vida en el sistema nervioso y el cual depende de las experiencias nuevas que tenga el individuo. Así, las conexiones neuronales y las sinapsis constantemente estarían siendo estabilizadas, destruidas y reconstruidas, siempre dependiendo de aquello que pase en nuestra mente, en nuestro cuerpo y en nuestro contexto social-ambiental.

Es aquí en donde se conecta la noción de performatividad butleriana con la plasticidad cerebral, ya que el género implica el aprendizaje —en muchos casos inconsciente— de normas de género. Y para que tal aprendizaje suceda es necesaria la formación y/o modulación de nuevas redes neuronales. Por consecuencia, tendríamos que el cerebro se vuelve el correlato material, no sólo que posibilitaría el aprendizaje de un género, sino en el cual se materializa una experiencia generizada mediante la iteración de la normatividad de género.

Por otro lado, Lisa Weasel hace un cruce entre la noción de interseccionalidad y la epigenética para señalar que la construcción de identidades o posiciones de sujeto (atravesadas por el género, la raza, la clase...) tiene una coconstrucción material en donde dichas posiciones de sujeto tendrían manifestaciones materiales. A Weasel le interesa explorar cómo se materializa y se encarna la interseccionalidad desde una teoría social-material feminista que integre la interacción entre fuerzas internas y externas en los análisis sobre el poder.

Es por esto que Weasel ve en la epigenética una herramienta poderosa para reimaginar las relaciones entrelazadas que emer-

gen de eso llamado “naturalezaculturas” con todo el potencial político que de ello se desprende.

Para Weasel, la epigenética, a diferencia del paradigma genómico determinista, propondría un enfoque de materia más flexible, temporal y plástico para explicar la emergencia de propiedades fenotípicas y la conformación material de los organismos a través de una interactividad relacional y dependiente del contexto.²²

La epigenética, entonces, se vuelve un modelo que traza un continuo entre la experiencia social y la materialidad al dejar de centrarse de forma aislada en las unidades llamadas genes, y centrarse más bien en la manera en que las experiencias o las exposiciones ambientales (como el tipo de dieta, la exposición a contaminación ambiental o a estresores psicosociales) interactúan con un ambiente fisiológico que sería sensible a dichos ambientes y experiencias.

Así, para Weasel la epigenética haría borrosa la línea entre lo social y lo material, a la vez que los procesos epigenéticos se volverían sitios de integración e interfase entre fenómenos sociomateriales como la violencia de género, el racismo y la clase social.

III. MATERIALIZAR LO TRANS

En este último apartado pretendo ofrecer distintas propuestas que nos permitan concebir la identidad de género y el cuerpo trans desde la apuesta que he ido esbozando a lo largo de este texto, desde la coproducción de lo material-social.

1. *Identidad encarnada*

Para hacer esta primera aproximación desde el nuevo materialismo, me interesa tomar como herramienta la fenomenología y los aportes de Merleau-Ponty para, de esta manera, pensar la

²² Weasel, Lisa, *op. cit.*

experiencia corporeizada. Al mismo tiempo, quisiera poner en el centro de este recuento fenomenológico a Michäel, un niño trans, quien es el personaje protagonista de la película *Tomboy*.

De acuerdo con Diana Coole,²³ el filósofo Merleau-Ponty pone en el centro de su pensamiento la experiencia, ya que para él las dicotomías como sujeto-objeto y mente-cuerpo reifican y separan procesos que están entretnejidos dentro de la percepción del mundo de la vida.

Es así que la apuesta de la fenomenología es superar esa reificación y separación al mostrar cómo la conciencia es una conciencia siempre encarnada y que su emergencia se da embebida dentro de un mundo material. Por esto Merleau-Ponty considera que hacer referencia a una mente, conciencia o subjetividad esencial es reificar capacidades que emergen a través y dentro de prácticas corporales.²⁴

Esta atención en la corporalidad por parte de Merleau-Ponty parte de una crítica a la ontología cartesiana y a la concepción de materia que la misma engendra. Dicha ontología es dualista, pues distingue entre sustancia pensante (*res cogitans*) y sustancia extendida (*res extensa*). La *res cogitans* sería una subjetividad inmaterial y racionalista, mientras que la *res extensa* es materia muerta que tiene la característica de un fenómeno fundamentalmente cuantitativo que está desprovisto de interioridad o profundidad ontológica. En pocas palabras, es una materia inerte y antivitalista que obedece a las leyes de causa y efecto.²⁵

Es por esto que Merleau-Ponty apuesta por otro recuento de materia, que no sea mecanicista ni misticista, de tal suerte que el cuerpo, en tanto materia, sea entendido en la experiencia en el mundo vivo.

²³ Coole, Diana, "The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh", en Coole, Diana y Frost, Samantha, *New materialisms*, Durham-Londres, Duke University Press, 2010. pp. 92-115.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Idem*.

A diferencia del recuento de materia de Descartes, señala Coole,²⁶ para Merleau-Ponty el cuerpo conoce el mundo, es un espacio con una espacialidad vivida, orientada a una situación en donde el cuerpo vivo se embarca mediante una danza arquitectural a través de sus movimientos, actividades y gestos. Así pues, el cuerpo introduce patrones, intervalos, duración y afectos en el espacio cartesiano, desde donde dicho cuerpo reconfigura su esquema para responder y transformar su entorno.

Es por esto que para Merleau-Ponty en el centro está el “cuerpo vivido” como un medio a través del cual la percepción y la acción son posibles. Dicha percepción es la interacción de nuestros cuerpos con otros cuerpos y con el mundo, pero, vale la pena señalar, la percepción no es una cuestión de interioridad, sino de interdependencia del mundo y nosotros.²⁷

Dado lo anterior, considero que es necesario volver a poner en el centro el “cuerpo vivido” para pensar la identidad de género y la experiencia trans en pos de superar la separación interno-externo, entre los procesos mentales y los procesos físicos con los cuales se describe la experiencia trans.

Desde esta fenomenología es posible recuperar una noción de identidad de género como una identidad que se encarna, que emerge del cuerpo, pero no como esencia ni como consecuencia de una estructura biológica, sino del cuerpo situado en la experiencia en el mundo, que es, siempre, generizado.

En ese sentido la identidad de género es una conciencia encarnada que emerge por la manera en que ese cuerpo se sitúa frente a las normas de género de la matriz heterosexual.²⁸ Así

²⁶ *Idem*,

²⁷ Merritt, Michele, *Queering Cognition: Extended Minds and Sociotechnologically Hybridized Gender*, Graduate Theses and Dissertations, 2010, disponible en: <http://scholarcommons.usf.edu/etd/3627>.

²⁸ Judith Butler sostiene que la matriz heterosexual es una matriz de normas reguladoras de las relaciones de género que instituye y sustenta al sujeto. Esta matriz es un mecanismo social de producción de cuerpos e identidades que operaría a través de dar inteligibilidad social, coherencia o incoherencia

pues, la manera en que un cuerpo se sitúa frente a las normas de género implica una forma de habitar el propio cuerpo, de habitar esa espacialidad vivida (y vital en sus procesos) y orientarla mediante los movimientos, los gestos y las actividades hacia determinado género.

Entonces la identidad se da en la relación del cuerpo en el mundo generizado. Es aquí donde quisiera traer a cuento la experiencia de Laure/Michäel, el protagonista de la película de *Tomboy*, ya que su experiencia muestra cómo una identidad trans emerge en la medida que el cuerpo situado se orienta en el mundo generizado.

Laure es una niña de 10 años y de aspecto masculino, o *tomboy*, que llega con su familia a vivir a un nuevo pueblo en Francia. Su aspecto masculino juega a su favor ya que al conocer a los niños del vecindario se presenta frente a ellos no como Laure sino como Michäel. En esto discurre la trama de la película, en ese constante cruce de una posición generizada a otra, siendo Michäel frente a sus nuevos amigos y siendo Laure en la casa frente a los padres y la hermana que representan el espacio que vigila la fallida manera en que Laure encarna la norma de género.

En la película Michäel emerge en el momento que Laure se niega como Laure y se afirma como Michäel frente a Lisa. Sin embargo, Michäel no emerge solamente del acto de nombrarse, sino que emerge ya como una conciencia encarnada de las líneas de fuga que abrió la masculinidad que encarnaba la pequeña Laure. Y así, a lo largo de todo el filme, Michäel es conciencia encarnada. Michäel es Michäel por la manera en que dicho cuerpo se comienza a vivir, habitar y orientar frente a sus amigos, quienes en un inicio no saben que Michäel también es Laure.

Michäel es él por sus dilemas corporales dados por la situacionalidad de un cuerpo en el mundo generizado, en ese mundo

a aquellos sujetos que no se alinean en la norma heterosexual del eje sexo-género-deseo. Véase Butler, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, 2a. ed., Buenos Aires, Paidós, 2015.

que para Michäel son los nuevos amigos del pueblo frente a los cuales él en todo momento se vive como chico y es reconocido como chico. Michäel es ese cuerpo que ve a los chicos jugar fútbol con el dorso descubierto, y que lo impulsa a ver su propio cuerpo frente al espejo de su casa y saberse un cuerpo que en su morfología prepuberta no está distanciado del cuerpo de los demás niños (sí, en masculino), para animarse otro día a jugar con ellos con el dorso descubierto como cuerpo que se vive y se lee como un niño más. Michäel sabe por su propia experiencia que la genitalidad no es una barrera para vivirse y para ser socializado como un chico.

Considero que la fenomenología nos ayuda a entender cómo la identidad de género en la experiencia trans es siempre una identidad encarnada, es siempre una identidad que emerge por la alteración (ya sea a voluntad propia o en contra de esta) de las lógicas y dinámicas del cuerpo, lo cual que genera una (nueva) manera de habitar el mundo generizado.

Dichas lógicas y dinámicas corporales alteradas, algunas de las cuales mencionaré en el siguiente apartado, permiten la emergencia de nuevas subjetividades, entre ellas la emergencia de una subjetividad trans.

2. *Materialismo del sexo-género: ¿cómo un cuerpo trans se vuelve un cuerpo trans?*

En este segundo punto quisiera abordar la pregunta sobre ¿cómo un cuerpo trans se vuelve un cuerpo trans? ¿Cuáles son esos procesos de materialización por los que pasa un sujeto trans?

Karen Barad²⁹ explora la pregunta *How matter comes to matter?* en un juego de doble sentido en el que su pregunta apunta a cuestionarnos cómo la noción de materia importa para toda explicación de lo social y la política, pero a la vez su pregunta tam-

²⁹ Barad, Karen, *op. cit.*

bién va en el sentido de explorar cómo aquello a lo que le damos el estatuto de materia se vuelve, o llega a ser, materia.

Barad tiene en el centro de su obra un llamado a recuperar una noción de materia que no sea esa materia pasiva que teorizó el posmodernismo y el posestructuralismo, una materia pasiva sujeta a los caprichos de una cultura que se entiende siempre activa. Pero tampoco es volver a la noción de materia que aprehendió el feminismo de la segunda ola al considerar a la materia como precultural e inmodificable. Su apuesta, más bien, es por reconcebir a la materia como activa y con lógicas materiales internas, con *intraacciones*, a la vez que pensarla como una materia que no está fuera de un contexto ambiental-social sino que es sensible a él mismo desde sus mismas lógicas internas.

Considero que desde la aproximación de Barad a la materia podemos abordar de forma productiva las preguntas: ¿cómo un cuerpo trans se vuelve un cuerpo trans? y ¿cuáles son (y han sido) las lógicas materiales que posibilitan y que han posibilitado la emergencia de un cuerpo trans?

Mi intención con este abordaje es defender que la identidad de género es siempre una identidad material sujeta a procesos biosociales de producción y reproducción material.

Contrario a recuentos feministas que separan identidad de cuerpo (apoyándose en la dicotomía sexo-género que da al sexo y al cuerpo el lugar de lo inmodificable, y al género el lugar de lo mental-cultural que sólo modifica la superficie de un cuerpo) yo pretendo mostrar que la identidad-cuerpo de los sujetos trans muestra cómo sexo y género, naturaleza y cultura, material y social, sólo pueden pensarse desde su mutua coproducción.

Frente al dualismo materia-pasiva/cultura-activa, imperante en la filosofía, Barad propone el *realismo agencial* como una ontoepistemología que presta atención a las prácticas mediante las cuales se forma el conocimiento. Dicha atención no sería la de una epistemología clásica sino más bien es una atención en la intra-actividad que existe entre el discurso y la materia, es decir,

la inseparabilidad que existe entre los objetos y las agencias de observación.³⁰

Para Barad las prácticas discursivas-materiales importan por razones tanto epistemológicas como ontológicas, ya que diferentes aparatos discursivo-materiales plasman una realidad agencial distinta³¹. Susan Heckman³² señala que en el centro del *realismo agencial* está la tesis de que las teorías hacen agenciales aspectos particulares de la realidad, y que esta agencia es real, material y con consecuencias políticas.

El ejemplo clásico de Barad es la práctica tecnológica-material-discursiva de imagenología fetal. Esta tecnología lo que hace posible es “ver” un feto, y dicho acto de verlo, posibilitado tanto por la teoría como por la tecnología, hace un aspecto de la naturaleza agencial.

En un primer nivel, este feto se “materializa”, en el sentido de que antes de la tecnología dicho feto no podía ser observado. En un segundo nivel, dicho feto tiene agencia, dado que adquiere una importancia política que no poseía antes de materializarse de esa forma.

A partir de aquí considero que podemos pensar el cuerpo trans como un cuerpo que se ha constituido por los aparatos tecnológico-material-discursivos de producción corporal históricamente y culturalmente situados.

Por ello sostengo que el cuerpo trans es el producto de un *proceso histórico de materialización del sexo*, y por materialización no me refiero únicamente a prácticas materiales en contextos científicos y médicos, sino también a que fue un proceso —en muchos casos de controversia y disputa científica— que consistió en develar el estatuto material del sexo con teorías, nomenclaturas y prácticas que llevaron a que determinados aspectos materiales adquirieran

³⁰ Hekman, Susan, “Constructing the Ballast: An Ontology for Feminism”, en Alaimom, Stacy y Heckman, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 85-119.

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

agencia con implicaciones políticas para la vida sexual de los sujetos y el conjunto de la sociedad.

De este proceso surgieron categorías, tecnologías y subjetividades como “hormonas sexuales”, “hormonas masculinas y hormonas femeninas”, “travesti”, “homosexual”, “transexual”, “cambio de sexo”, “sexo psicológico” e “identidad de género”. Al mismo tiempo en este proceso, y con el aparato tecnológico-material-discursivo de la sexología, la endocrinología y la farmacología, surgió una nueva concepción de sexo entendido no ya como un sexo inmodificable, esencialmente dicotómico, genitalocentrista y como ontología organizadora de toda la vida corporal y social de los sujetos, sino entendido como un sexo que es modificable, transitable y con múltiples niveles ontológicos (y por lo tanto agenciales).

La emergencia del cuerpo trans, entonces, tiene que entenderse como una de las consecuencias materiales de este proceso histórico de materialización del sexo ocurrido en el siglo XX en donde la develación de los distintos estratos sexuados (niveles agenciales) que componen el cuerpo humano permitió reconocer que el sexo por sus lógicas biológicas plásticas podía ser modificado y transitable.³³

Así, este cuerpo trans tiene que ser entendido, siguiendo al nuevo materialismo, como un cuerpo material-social abierto en proceso de materialización, con múltiples procesos y lógicas de

³³ Paul Preciado sostiene que todas las sexualidades en el siglo XX se volvieron aún más artificiales al ser reguladas por el régimen farmacopornográfico. Este régimen básicamente se refiere a la regulación global de la sexualidad por la industria farmacológica y pornográfica. Preciado señala que una de las consecuencias de este régimen no solamente ha sido la producción biopolítica del cuerpo trans sino de todos los cuerpos cisheterosexuales ya que en este periodo surgieron tecnologías que hacían una producción de la masculinidad y la feminidad en cuerpos heterosexuales de forma artificial con el uso de hormonas artificiales empleadas por deportistas, fisicoculturistas, mujeres menopáusicas entre otros. Esta reproducción artificial de todas las sexualidades que señala Preciado puede entenderse como otra de las consecuencias de este proceso de materialización del sexo que estoy proponiendo. Véase Preciado, Beatriz, *Testo yonqui*, España, España, 2008.

materialización en su constitución o, como diría la filósofa y bióloga Anne Fausto-Sterling³⁴, un cuerpo con múltiples sistemas ontogenéticos, que son procesos históricos, corporales, tecnológicos, sociales y biopolíticos.

Como he señalado en la primera parte de este último apartado, la identidad de género es una identidad que es siempre corporeizada y encarnada. La historia de Michäel es una forma en que dicha identidad se encarna y en que un cuerpo se vuelve un cuerpo trans; sin embargo, los caminos por los que las personas trans encarnan su identidad son múltiples.

Lo que en este segundo punto estoy intentando mostrar es que los procesos de materialización por lo que se ha encarnado y se encarna la identidad en las personas trans, como ya he dicho, son múltiples procesos material-sociales que se ensamblan para la producción y reproducción de estos cuerpos.

La lógica misma de nuestra biología social muestra cómo el género produce carne y la carne produce género. Esta biología muestra su interpenetración con lo social a distintos niveles.

El deseo generizado de las personas trans lleva a que dicho deseo social se encarne y, por lo tanto, se materialice al modificar las distintas lógicas de un cuerpo que siempre es socialmente generizado.

Un nivel de materialización, y modificación, de las lógicas de género de un cuerpo es ese que consiste en alterar la ropa y el comportamiento que generizan un cuerpo, y que nos presentan socialmente como de uno u otro género. Esa materialización al nivel de la superficie es sobre el que versa Judith Butler; sin embargo, agotar la historia aquí es dejar fuera los otros niveles a los que el género se materializa.

El género también reconfigura cuerpos al nivel de la biología. Los deseos, que son género, se encarnan en los cuerpos trans no sólo al nivel de la superficie sino también en las lógicas

³⁴ Fausto-Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006.

biológicas. La medicina y la endocrinología en las primeras décadas del siglo XX mostraron que el sexo de los sujetos puede ser reconfigurado por las tecnologías de modificación corporal. Hormonales sexuales sintéticas y cirugías estéticas modifican la fisiología y la morfología de un cuerpo, o como diría Paul Preciado³⁵, se lleva la performatividad del género a lo biomolecular, y dicha modificación tiene consecuencias en una sociedad que generiza la carne.

Dicha materialización del cuerpo, ya sea simplemente al nivel de la superficie o en las lógicas de la fisiología sexual, desata otros procesos de materialización que impactan sobre los sujetos generizados. Procesos estructurales sujetos a lógicas patriarcales, económicas y biopolíticas que impactan sobre los cuerpos.

Los trabajos de Kaiser y Weisel sobre la plasticidad cerebral y la epigenética, anteriormente mencionados, nos ayudan a pensar aquí una vez más cómo un cuerpo que se altera en sus lógicas de género está sujeto, a su vez, a otras lógicas estructurales que otra vez lo generizan al nivel del cuerpo ya que dicho cuerpo se materializa en una sociedad que se ha construido en una jerarquía de género.

Kaiser y Weisel nos ayudan a pensar de esta manera que, dado que una biología es siempre una biología socialmente situada, la biología misma de las personas trans se modifica no sólo por la modificación con tecnologías corporales sino también por los procesos sociales que operan sobre los sujetxs generizados y que impacta en la biología.

IV. CONCLUSIONES

En todo este texto lo que he intentado defender y mostrar es que el género, así como la identidad en los cuerpos trans, es siempre una experiencia desde el cuerpo vivido, desde la encarnación, la

³⁵ Preciado, Beatriz, *op. cit.*

cual es posibilitada por nuestra propia materialidad biológica que es modificable en sus lógicas, abierta y sensible al contexto social.

Así, he intentado defender cómo la materialidad importa cuando pensamos en la vida de las personas trans y en la historia material-discursiva-tecnológica de dicho cuerpo. Al mismo tiempo, he intentado defender que cuando hablamos del cuerpo no podemos pensar sobre él sin atender a sus lógicas materiales, pero tampoco desatendiendo a las lógicas sociales en las que dicho cuerpo está embebido.

Mi intención con estas herramientas ha sido proponer que podemos hablar sobre el cuerpo trans desde la biología y la materia sin caer en el determinismo biológico del cual el feminismo ha intentado escapar. La nueva biología ofrece herramientas valiosas para generar una *contrabiología* o biología *queer*³⁶ que hable de la plasticidad de los cuerpos para encarnar el género y cuestionar los recuentos hechos desde una heterobiología.³⁷

En un momento político en donde la ultraderecha y sectores el feminismo radical toman más fuerza negando, violentando y despreciando la vida de las personas trans, por considerarlas cuerpos desviados que violan la biología o que no encarnan de verdad el género, el nuevo materialismo es una apuesta política y ética no sólo para dignificar dichas vidas sino también para denunciar las injusticias y violencias que dichos sectores promueven al negar la realidad material de las vidas trans*.

³⁶ Myra J. Hird desde una perspectiva *queer* sostiene que en la biología podemos encontrar distintos casos en los que nociones pensadas estáticas como “sexo” y “diferencia sexual” son transgredidas por distintas especies en la naturaleza. Véase Hird, Myra, “Naturally queer”, *Feminist Theory*, Londres, vol. 5, núm. 1, octubre de 2015, pp. 85-89.

³⁷ Stacy Alaimo hace uso del término hetero-biología refiriéndose a esa biología que genera recuentos que naturalizan la normatividad heterosexual. Véase Alaimo, Stacy, *op. cit.*

V. BIBLIOGRAFÍA

- ALAIMO, Stacy, “Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature”, en ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan, “Introduction: emerging models of materiality in feminist theory”, en ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- BARAD, Karen, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, en ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan (eds.), *Material feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 2a. ed., Buenos Aires, Paidós, 2015.
- BUTLER, Judith, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith, *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, John Hopkins University Press, 1990.
- COOLE, Diana, “The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh”, en COOLE, Diana y FROST, Samantha, *New materialisms*, Durham-Londres, Duke University Press, 2010.
- COOLE, Diana y FROST, Samantha, “Introducing the New Materialism”, en COOLE, Diana y FROST, Samantha, *New Materialisms*, Durham-Londres, Duke University Press, 2010.
- GUERRERO McManus, Fabrizio, “Las sexualidades naturales de la biología posmoderna”, en RUÍZ, Rosaura *et. al.*, *Sexualidad: biología y cultura*, México, UNAM, 2015.
- FAUSTO-STERLING, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006.
- FAUSTO-STERLING, Anne, *Sex/Gender. Biology in a Social World*, Nueva York, Taylor & Francis, 2012.

- HARAWAY, Donna, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, en NICHOLSON, Linda (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1990.
- HEKMAN, Susan, “Constructing the Ballast: An Ontology for Feminism”, en ALAIMOM, Stacy y HECKMAN, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- HIRD, Myra, “Naturally queer”, *Feminist Theory*, Londres, vol. 5, núm. 1, octubre de 2015.
- KAISER, Anelis, “Sex/Gender Matters and Sex/Gender Materialities in the Brain”, en PITTS-TAYLOR, Victoria (ed.), *Mattering: Feminism, Science and Materialism*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2016.
- MERRITT, Michele, *Queering Cognition: Extended Minds and Sociotechnologically Hybridized Gender*, Graduate Theses and Dissertations, 2010, disponible en: <http://scholarcommons.usf.edu/etd/3627>.
- MEYEROWITZ, Joanne, *How Sex Changed. A History of Transsexuality in the United States*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- OYAMA, Susan *et. al.*, “Introduction: What is Developmental Systems Theory?”, *Cycles of contingency: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, MIT Press, 2001.
- PITTS-TAYLOR, Victoria, “Mattering: Feminism, Science, and Corporeal Politics”, en PITTS-TAYLOR, Victoria (ed.), *Mattering: Feminism, Science and Materialism*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2016.
- PRECIADO, Beatriz, *Testo yonqui*, España, Espasa, 2008.
- RUBIN, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, México, vol. III, núm. 30, noviembre de 1986.
- SARASWAT, Aruna *et. al.*, “Evidence Supporting the Biologic Nature of Gender Identity”, *Endocrine Practice*, vol. XXI, núm. 2, febrero de 2015.

WEASEL, Lisa, “Embodying Intersectionality. The promise (and Peril) of Epigenetics for Feminist Science Studies”, en PITTS-TAYLOR, Victoria (ed.), *Mattering: Feminism, Science and Materialism*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2016.

REFLEXIONES ÉTICAS SOBRE LA NIÑEZ: UNA MIRADA CRÍTICA A LOS PRONUNCIAMIENTOS DE LOS GRUPOS ANTIDERECHOS

Dani CRUZ

SUMARIO: I. *Aportes para pensar la niñez*. II. *Grupos anti-derechos y sus pronunciamientos*. III. *Niñez e injusticias epistémicas*. IV. *Niñez y justicia hermenéutica*. V. *Bibliografía*.

El presente texto tiene por correlato las ocasiones en las que he acompañado los procesos de niñes¹ y adolescentes desde distintos ámbitos, como el aula o el consultorio. Hace algunos meses escuché la preocupación de una madre por los efectos que estaba teniendo la expresión de género de su hijo de 6 años, quien se afirmaba en diferencia al género asignado al nacer. Su hijo asistía a una primaria católica cuya directora la había increpado como responsable de las expresiones de su hijo, exigiéndole que le llevara con un psicólogo para que pudiera continuar asistiendo a clases. Con esta premisa fue que había acudido con tres psicólogos, quienes tras varias sesiones y pruebas afirmaban que su hijo estaba confundido, que como madre debía insistir en que se comportara y expresara según el género asignado al nacer.

Al escucharle me fue evidente el desgaste que ella estaba atravesando y vinieron a mi mente las ocasiones en las que las escuelas en las que trabajé presionaban a las familias para que

¹ A lo largo de este texto me valgo de la letra “e” para dislocar ciertos enunciados o categorías del binario de género.

decidieran otros espacios educativos para sus hijos. Recordé la ocasión en la que, debido a mi orientación sexual, me cesaron como psicóloga en un colegio y pensé en las veces en las que, en mi adolescencia, mi madre acudía al colegio para hablar sobre mi expresión de género o mi orientación sexual.

En mi praxis me ha tomado tiempo comprender que, en lo que a las infancias se refiere, hay procesos cuya intervención más prolífica prescinden del lugar del psicoanalista y del consultorio, e implican un acompañamiento familiar, que brinde otro tipo de recursos para hacer frente a un mundo cis y heterocentrado. Es con esta intención que surge este texto, que inscribo en interlocución con el posicionamiento transfeminista.²

Las preguntas que dirigen mi escritura se desprenden de las complejidades que atraviesan les niñas cuya identidad o expresión de género no coincide con la socialmente asignada, argumento central de mi investigación doctoral. La trayectoria del texto parte por ubicar las especificidades inherentes al pensar las infancias,³ para situar la relevancia de las mediaciones en su devenir. Posteriormente, problematizo las producciones de los grupos antiderechos en torno a la niñez, para analizarlas desde la perspectiva de las injusticias epistémicas. Finalmente, al cierre del texto trazo algunas elaboraciones que podrían abonar en la construcción de justicia epistémica para la niñez. Esta producción tiene por finalidad sumar a los esfuerzos que abonan a la construcción de derechos para quienes disintimos del orden sexogénico.

² Siguiendo las palabras de Sayak Valencia: El transfeminismo puede ser concebido como una red que es capaz de abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad y del devenir minoritario. Para profundizar en los cauces de este posicionamiento véase Valencia, Sayak, “Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no violenta del tejido social en el México contemporáneo”, *Universitas Humanística*, Bogotá, 2014.

³ En este texto uso de forma indiferenciada los términos niñez e infancias que, si bien tienen etimologías distintas, para fines de esta escritura, serán utilizados como símiles.

I. APORTES PARA PENSAR LA NIÑEZ

Sostener la pregunta por la forma en la que se han pensado las infancias me ha llevado a adentrarme en las producciones y prácticas de distintas disciplinas, saberes y organizaciones, esto con la intención de delimitar sus formulaciones sobre la niñez y rastrear sus efectos en les niñas. Como ejemplo de ello pienso en la concepción de niñez que delimita Freud, específicamente en *Tres ensayos para una teoría sexual*,⁴ donde desarrolla la noción de “perverso polimorfo” para denominar la organización y expresión de la sexualidad infantil. Este término plantea que las expresiones pulsionales de les niñas no se encuentran subordinadas a lógica genital, sino que se expresan de forma autónoma en un sinfín de vertientes eróticas.

En otros momentos, Freud afirmaría que la sexualidad infantil sería el núcleo de la etiología de toda neurosis, lo que estableció ciertas direcciones para su práctica clínica. Retomo este pasaje para ejemplificar que comúnmente las definiciones que se hacen sobre la niñez permiten justificar algunas lógicas sobre la cosmovisión de los adultos, sus prácticas, discursos e instituciones. Por lo que resulta fundamental colocar especial atención sobre aquello que se pretende naturalizar en la niñez, para visibilizar sus efectos en la vida de les niñas.

Ahora, aproximarnos a la niñez exige partir desde sus especificidades, cuestión que nos ha llevado a preguntarnos si sería posible pensar a la niñez en sintonía a las elaboraciones que se han realizado sobre otros grupos subalternos, como las mujeres, el proletariado o los grupos étnicos. Pronto descubrimos que pensar a las infancias en simetría a estos grupos implicaba ubicarles con una autonomía o independencia equivalentes. Esto nos llevó a reconocer una diferencia radical en la niñez, pues habría en ella una especificidad irreductible, ya que les niñas requieren nece-

⁴ Freud, Sigmund, *Tres ensayos para una teoría sexual*, trad. de Luis López Ballesteros, México, Siglo XXI, 2012.

sariamente de la participación de otros en sus procesos de desarrollo. Para fines de este texto, nombraré a esta participación en el crecimiento de los niños “procesos de mediación” o “procesos mediadores”, denominación con la que hago referencia a todo sistema, organizaciones, discursos, aparatos conceptuales, prácticos o políticos que inciden como intermediarios de las experiencias de vida de los niños.

Conforme he acompañado procesos de adolescentes y niños, me ha resultado evidente la relevancia de las mediaciones que hacemos los adultos, las escuelas, los recursos culturales y los sistemas familiares. Por lo que considero fundamental preguntarnos por aquello que se formula a partir de estas mediaciones, es decir, identificar si éstas les brindan elementos para que comprendan y expresen sus exploraciones afectivas, imaginarias, corporales, relacionales y cognitivas que constituyen sus experiencias de vida. Siguiendo las palabras de Spivak en *¿Puede hablar el subalterno?*,⁵ “la intención sería acompañar, escuchar y brindar los elementos que les permitan apalabrarse, que les permita nombrar sus experiencias, brindar reconocimiento a sus propias articulaciones”.

Preguntarnos por las instituciones, saberes y prácticas que fungan como mediadores de la niñez, conllevaría develar las formas en las que éstas impactan en sus condiciones de vida. A la par, apostar por la construcción de miradas y saberes que brinden elementos narrativos más amplios, que enriquezcan sus posibilidades de exploración, comprensión y expresión, constituirían acciones que abonarían en aras de sus derechos. Las infancias acontecen con otros y es en este *con*, tan crucial y potente, en el que localizo la relevancia de las mediaciones. De ahí lo valioso de dirigir nuestros esfuerzos hacia la construcción de mediaciones que sean lo suficientemente sensibles con las experiencias y expresiones de los niños, para facilitar elementos que favorezcan

⁵ Chakravorty Spivak, Gayatri, *¿Puede hablar el subalterno?*, trad. de Antonio Díaz G., *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, vol. 39, enero-diciembre de 2003.

su capacidad por comprender y narrar sus vivencias a partir de su creación de significados y sentidos.⁶

En aras de situar un análisis específico sobre determinadas producciones que fungen como intermediarias de la niñez, es que he contemplado ubicar una mediación que permea de forma transversal gran parte de los espacios en los que acontecen las vidas de les niñes. La mediación que desplegaré en el siguiente apartado se centra en los pronunciamientos y acciones de los grupos antiderechos en México.

Dada la fuerza que han ido tomando en las últimas décadas, me parece crucial destinar este análisis hacia las producciones de dichos grupos, debido a la incidencia que tienen en los espacios y creencias que circundan la vida de les niñes, como la familia y el sistema educativo. Es en este sentido que, en el siguiente apartado, formularé una aproximación a este sector para comprender la concepción de niñez que contienen, situar algunos de sus pronunciamientos y rastrear sus posibles efectos en las condiciones de vida de las infancias.

II. GRUPOS ANTIDERECHOS Y SUS PRONUNCIAMIENTOS

En los últimos años se han intensificado las manifestaciones de organizaciones de ultraderecha en América Latina,⁷ entre ellas las que promueven ideologías antiderechos que violentan aquello que dista de sus concepciones morales sobre la naturaleza de lo humano. Estos grupos están conformados por las vertientes religiosas más conservadoras, en las que confluyen católicos, evangelistas, pentecostales y cristianos; su intención es hacer uso de los funda-

⁶ Para profundizar en la importancia de las narraciones en los procesos de comprensión y expresión de las vivencias, véase el texto de Miriam Padilla García en este libro.

⁷ Pavón-Cuellar, David, “La nueva ultraderecha latinoamericana (1992-2018)”, *Michoacán 3.0*, disponible en: <http://michoacantrespuntocero.com/nueva-ultradecha-latinoamericana> (fecha de consulta: 5 de octubre de 2018).

mentalismos religiosos para desplegar retóricas antiderechos, que van en detrimento de los avances en justicia de género, igualdad sustantiva, autonomía personal y las conceptualizaciones de vida digna para todes.⁸

Si bien estos grupos tienen más de 25 años tejiendo redes internacionales y organizando campos de acción, ha sido durante la última década que han alcanzado mayor incidencia, pues las coyunturas políticas y socioeconómicas de América Latina potencian la articulación y acción de estos grupos. Su incidencia se extiende en un sin fin de niveles, desde los que fluyen los contenidos que trazan las tramas de inteligibilidad cotidiana. Los grupos antiderechos cuentan con redes globales, bastos recursos económicos y proceden a partir de la cooptación de discursos y la simulación de las instituciones científicas.⁹

Los llamamos grupos antiderechos debido a que su lucha pretende suprimir derechos específicos, como a la interrupción legal del embarazo, al matrimonio de personas del mismo género, al libre desarrollo de la personalidad e identidad, a la adopción por personas del mismo género y el derecho de las mujeres a llevar una vida distinta a la que marca el estereotipo de género,¹⁰ acciones que realizan en defensa de un orden que presentan como natural y que se condensan en la promoción de un modelo de familia enmarcado por una constelación de valores determinados.¹¹ Si bien sus discursos y acciones impactan en numerosas dimensiones de la vida, para fines del presente análisis me cen-

⁸ Enríquez, Lourdes, “Movilización legal y política de grupos antiderechos”, *Animal Político*, 25 de mayo de 2018, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/blogueros-diversidades-fluidas/2018/05/25/la-movilizacion-legal-y-politica-de-los-grupos-antiderechos> (fecha de consulta: 12 de octubre de 2018).

⁹ Guerrero, Siobhan y Theumer, Emanuel, “Conversatorio Ideología de Género”, Centro Cultural Border, disponible en: <http://www.border.com.mx/la-ideologia-del-genero-en-america-latina-dialogos-criticos-y-resistencia-locales-siobhan-guerrero-mc-manus-y-emmanuel-theumer> (fecha de consulta: 8 de octubre de 2018).

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Pons, Alba, “Una mirada crítica a grupos antiderechos”, *Animal Político*, 15 de junio de 2018, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/blogueros-diver>

traré en aquellos pronunciamientos que afectan específicamente a las infancias.

Al revisar los pronunciamientos de los grupos antiderechos encontré que con frecuencia hacen referencia a la niñez, ejemplo de ello es el nombre de la reforma de ley propuesta en 2016: “Reforma por la familia, por los niños y por todos”, o el eslogan de una de sus campañas más extendidas en países de habla hispana: “Con mis hijos no te metas”.

El uso de la niñez como emblema de sus pronunciamientos extiende la pregunta por el tipo de niñez al que hacen referencia, así como por las intenciones contenidas en dichas menciones. Es evidente que no se refieren a les niñes en su pluralidad o singularidad, sino a una representación o imagen determinada de la niñez, que les resulta útil para comunicar mensajes específicos.

La imagen de la niñez a la que estas organizaciones convocan pareciera estar inmersa en un estado de pureza e inocencia permanente. Una niñez sagrada que, siguiendo las palabras de Lee Edelman,¹² “establecería en el niño un territorio no marcado por la implicación adulterada del deseo mismo; es decir, el niño hecho a imagen de una completud imaginaria para satisfacción de los adultos”. Una imagen de completud que condensa los anhelos de pureza, inocencia y limpieza espiritual que estos grupos promueven, como representación de los imaginarios de un futuro que se alinean al orden de sus instituciones. Estos grupos se sirven de un ideal de niñez preñado de su proyecto de familia, ciudadanía y nación, organizados desde una moral en la que la heterosexualidad y la cisgeneridad son necesarias para alcanzar reconocibilidad, inteligibilidad y legitimidad.

Los grupos antiderechos hacen de estas representaciones un capital político desde el que inciden en distintos niveles y poblaciones, a partir de la circulación de los afectos que conllevan estas

sidades-fluidas/2018/06/15/una-mirada-critica-a-grupos-antiderechos (fecha de consulta: 5 de octubre de 2018).

¹² Edelman, Lee, *No al futuro. Teoría queer y la pulsión de muerte*, trad. de Javier Saez y Adriana Baschuk, Barcelona, Egales, 2014.

representaciones y los procesos de identificación y cohesión que formulan entre sus adeptos. La imagen de la niñez heterosexual y cisgénero responde a un modelo de estructura social que establece un guion afectivo, desde el que se trazan las tramas de inteligibilidad y reconocibilidad que distribuyen la viabilidad de la vida. En este sentido, los afectos funcionan como intensidades que generan, organizan, delimitan las diversas superficies del cuerpo social.

Para un análisis puntual de las formas en las que proceden los grupos antiderechos, abordaré sus pronunciamientos siguiendo tres ejes: *a)* familia natural y niñez; *b)* ideología de género y niñez, y *c)* maltrato institucional contra la niñez. Después de cada eje, plantearé una reflexión breve, que se verá complementada con el análisis que realizaré en el siguiente apartado, en el cual me serviré de otros elementos para problematizar el impacto que alcanzan estas expresiones en las infancias.

1. *La familia natural y la niñez*

Para dar sustento a este apartado retomaré la “Reforma por la familia, por los niños y por todos”,¹³ propuesta por el Consejo Mexicano de la Familia y firmada por doscientas mil personas en febrero de 2016; con ella buscaban hacer ciertos ajustes al artículo 4o. constitucional y agregar los siguientes párrafos al mismo:

Los padres tienen el derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos; incluyendo la correspondiente al desarrollo de las aptitudes intelectuales, morales y religiosas, la educación sexual, las actitudes y virtudes.

A fin de garantizar el respeto del interés superior de la niñez, todos los niños y niñas tienen el derecho a crecer en su familia, bajo el cuidado y protección de su padre y su madre. En el caso de orfandad de padre y madre de un menor o si fuese es privado

¹³ Disponible en: <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/26708-entregan-al-senado-iniciativa-ciudadana-que-busca-fortalecer-a-la-familia.html> (fecha de consulta: 10 de octubre de 2018).

REFLEXIONES ÉTICAS SOBRE LA NIÑEZ: UNA MIRADA CRÍTICA... 241

de manera definitiva de su familia de origen, se deberá asegurar su cuidado y protección por un padre y una madre adoptivos. El Estado no puede por ninguna causa privar deliberadamente a un niño de este derecho.

Esta reforma se encuentra en sintonía con una gran cantidad de principios y documentos, como la Declaración de Santa Fe, producto del Congreso Interamericano sobre la Vida y la Familia, que se llevó a cabo en la Ciudad de México el 4 de febrero de 2017. En el quinto punto de esta declaración se afirma que todo niño tiene derecho a un padre y a una madre que biológicamente hayan nacido como hombre y como mujer correspondientemente. A lo que el siguiente punto agrega que únicamente los padres tienen el derecho preferente sobre la educación de sus hijos.¹⁴

Estas afirmaciones buscan que el Estado reconozca y promueva un modelo de familia denominado por ellos como natural, lo que excluye la extensa diversidad de expresiones familiares, así como la pluralidad de identidades y expresiones de género de sus miembros y la variedad de vínculos posibles entre ellos. Reducir toda expresión familiar a una sola figura contribuye a la precarización de las familias ajenas a ese modelo, como las familias monoparentales, familias conformadas por vínculos familiares distintos a los de la pareja, familias cuyos miembros no son heterosexuales o cisgénero o incluso familias que no están fundadas en vínculos sanguíneos.

Al excluir de las fronteras de lo legítimo a la diversidad de conformaciones familiares, se construye un ideal de familia dominante, desde el que se reducen los imaginarios que dan representación, reconocibilidad e inteligibilidad a la pluralidad de familias existentes. Solicitar al Estado que reconozca un único modelo de familia, enmarcado en una moral cuyos valores estigmatizan la diferencia, despliega políticas afectivas que impactan en las expresiones familiares y subjetivas que no empatan con

¹⁴ Disponible en: <http://congresoiberoamericanoportalavidaylafamilia.org/declaracion-de-santa-fe> (fecha de consulta: 8 de octubre de 2018).

el modelo que se promueve como hegemónico, implica ya un atrevimiento que sólo es posible debido al poder de estas organizaciones y a la cultura que les soporta. La gravedad de esta manifestación radica en reconocer que lejos de que el Estado avale su reforma al artículo 4o., este mensaje circula en un sin fin de niveles y medios en los que los grupos antiderechos inciden, desde el púlpito hasta las novelas televisivas que promueven no únicamente ese modelo de familia y valores sino los repertorios afectivos disponibles para quienes se viven desde otras organizaciones.

2. *La ideología de género y la niñez*

En varias publicaciones del Frente Nacional de la Familia se afirma que la ideología de género pretende la sexualización de niñas, niños y adolescentes. En este apartado colocaré dos ejemplos concretos en los que se da lugar a estas afirmaciones. El primero es un boletín de prensa publicado el 8 de abril del año 2017,¹⁵ tras un evento organizado por la ONU:

Red Familia cómo parte de la Delegación Mexicana, en la 50 Comisión de Población y Desarrollo, llevada a cabo en la sede de Naciones Unidas en Nueva York, celebra que México no se haya pronunciado a favor de ideologías y “supuestos derechos” que aterrizan en sexualizar a niñas, niños y adolescentes a temprana edad, así como orillarles a cometer abortos a partir de los 10 años de edad.

Para sumar a este pronunciamiento, retomaré algunos fragmentos del documento “La ideología de género perjudica a los niños”, publicación que promueven los grupos antiderechos y que fue realizada por el Colegio Americano de Psiquiatras en

¹⁵ Boletín de prensa, Red Familias, 8 de abril de 2017, disponible en: <http://www.redfamilia.org/prensa/boletines-de-prensa> (fecha de consulta: 8 de octubre de 2018).

2017.¹⁶ Esta publicación es enmarcada como científica, por lo que, a su decir, no puede interpretarse como ideológica.¹⁷ Si bien el documento contiene afirmaciones profundamente problemáticas desde la biología, los fragmentos que retomaré se centran en las expresiones que hace sobre la niñez, pues serán prolíficas para el análisis posterior.

La toma de consciencia de ser hombre o mujer se desarrolla con el tiempo y, como todos los procesos del desarrollo, puede ser descarrilado por las percepciones subjetivas de la infancia, las relaciones y las experiencias negativas ocurridas desde la infancia. Las personas que se identifican con “la sensación de pertenecer al sexo opuesto” o “en algún punto intermedio”, no forman un tercer grupo sexual, siguen siendo hombres o mujeres biológicos.

La creencia de una persona de pertenecer o no a un determinado sexo es, en el mejor de los casos, un pensamiento confuso. Cuando un niño y una niña, biológicamente sanos, creen que son lo contrario a su sexo biológico, se produce un problema psicológico, no físico y, por tanto, debe ser tratado como tal.

Endosar la ideología de género de forma generalizada y a través de la educación pública y de los políticos confundirá tanto a niños como a padres, lo que provoca que cada vez más niños acudan a las “clínicas de género” para recibir medicamentos químicos que bloquean las hormonas pubescentes.

Estos extractos son ejemplo de las premisas con las que afirman que brindar información con perspectiva de género y bajo una lógica de derechos humanos sexualiza a los niños y adolescentes. Pareciera que su discusión recae en comprender qué derechos son falsos y cuáles verdaderos, lo que se definiría por los derechos que sostiene el grupo dominante. La intención de esta

¹⁶ Disponible en: <http://www.acpeds.org/the-college-speaks/position-%20statements/gender-ideology-harms-children> (fecha de consulta: 12 de octubre de 2018).

¹⁷ Disponible en: <https://www.actuall.com/familia/el-colegio-americano-de-pediatras-desmonta-la-ideologia-de-genero-y-la-transsexualidad-infantil-en-8-puntos> (fecha de consulta: 12 de octubre de 2018).

discusión habría de situarse en la promoción de los derechos que otorguen mayores espacios de reconocimiento y cuidado, para la diversidad de singularidades que anidan en las infancias.

Ahora, reducir cualquier identidad o expresión que no se apegue a las normativas hetero y cis centradas a procesos de confusión, o al efecto de algún pasaje traumático en la infancia, reafirma una mirada cisheterofenomenológica.¹⁸ Esta mirada instituye las expectativas de lo deseable o lo saludable a los posicionamientos heterosexuales y cisgénero, lo que excluye toda orientación no heterosexual y cualquier expresión de la transgeneridad como desviaciones en el desarrollo. Valeria Flores¹⁹ afirmará que los grupos antiderechos imponen la heterosexualidad y la cisgeneridad como un régimen político de regulación corporal, que moldea nuestras vidas, cuerpos, afectos y prácticas pedagógicas. La imposición de estos imaginarios daña la vida de quienes vivimos otras orientaciones, expresiones o identidades, debido a los estigmas, narrativas patologizantes y paradigmas tutelares que promueven.

Bajo estas narrativas se torna imposible dar escucha a los testimonios de les niñas y adolescentes, cuyas experiencias, expresiones e identidades son ajenas a las normatividades hetero y cis centradas. Por lo que podemos afirmar que para estos grupos lo relevante está en sostener las creencias que desde su moral organizan la vida, antes de dar escucha a las expresiones de las infancias y juventudes. De ahí que los grupos antiderechos sean los promotores principales de las terapias de conversión, a pesar de que han sido señaladas por varias organizaciones internacionales como prácticas de tortura.²⁰

¹⁸ Guerrero, Siobhan y Muñoz, Leah, “Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, México, vol. 4, 2018.

¹⁹ Flores, Valeria, “Afectos, pedagogías, infancias y heteronormatividad: reflexiones sobre el daño”, *Pedagogías Transgresoras*, Argentina, Bocavulvaria, 2016.

²⁰ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*, Estados Unidos, CIDH-OEA, 2015, pfo. 133.

3. *Maltrato institucional contra la niñez*

Finalmente daré lugar al pronunciamiento que hace la Asociación Europea de Abogados de la Familia,²¹ con la intención de limitar lo que ellos denominan la “violencia institucional contra la infancia”.

El informe de la AEEAF propone actuar frente al maltrato institucional que se caracteriza por políticas educativas que impiden al menor el tránsito natural por el periodo de la infancia y la pubertad. En concreto, los menores se ven afectados por “la intromisión de los poderes públicos en la vida familiar mediante la ideologización de la infancia, sin respeto alguno a la libertad educativa de los padres y al libre desarrollo psíquico, intelectual y moral de los menores”, a través de legislaciones educativas ajenas a la exigible neutralidad ideológica.

Las retóricas antiderechos exigen que se elimine cualquier información sobre la diversidad sexogenérica o la sexualidad en los libros de texto, pues señalan que a partir de estos contenidos se busca eliminar las diferencias biológicas, se promueve el uso de la palabra género, se fomenta la homosexualidad, se visibilizan imágenes de familias consolidadas por personas del mismo sexo y se hace referencia a la construcción de la identidad desde una perspectiva cultural e histórica.

Estos grupos encuentran inapropiados estos contenidos, debido a su intención por garantizar la heterosexualidad y la cisgeneridad, pues señalan que toda mención de la diversidad sexogenérica fomenta prácticas ajenas a sus normatividades. Igualmente señala que son contenidos inadecuados para menores de edad, lo que mutila en les niñas la posibilidad de contar con elementos que les faciliten comprender, traducir y narrar sus experiencias.

²¹ Disponible en: <https://www.actuall.com/familia/custodia-compartida-para-combatir-la-violencia-institucional-contra-la-infancia> (fecha de consulta: 8 de octubre de 2018).

Las producciones de estos grupos consolidan diques que restringen el derecho al libre desarrollo de la personalidad, así como el derecho a la educación, dificultando gravosamente las expresiones e identidades que no cumplen con sus imperativos morales, lo que promueve políticas afectivas, de reconocibilidad e inteligibilidad que deterioran la vida. Como afirma Valeria Flores, reconocemos y expresamos que el efecto de estas políticas genera daños en la vida de las infancias y adolescencias.

III. NIÑEZ E INJUSTICIAS EPISTÉMICAS

Quisiera iniciar este apartado dando lugar a un fragmento de una narrativa que emergió a partir del intercambio escrito con un compañero.

Yo no tenía el vocabulario, las referencias, la experiencia más mínima: mi mamá no me entendía y yo no podía nombrarlo, ni darle forma más allá de mi frustración. No puedo culparla por eso, pero todo eso significó que, desde esa edad, me quedara claro que expresarme ofendía e incomodaba a los demás. Porque, sin querer, me inculcaron un profundo miedo al *qué dirán*, me daba pena pedir algo, exigir cosas, y todo lo pensaba a partir de “¿Qué van a decir o pensar de mí?”. Sentía que todos estaban constantemente al pendiente de lo que hacía mal, que me seguían las miradas y no lograba esconder que era una especie de bicho raro.²²

Este fragmento muestra la dificultad para entender, nombrar y compartir algunas vivencias, lo que se exagera especialmente en los más jóvenes. Es común que cuando les niños logran comunicar sus experiencias o elaboraciones, se les reitere que ellos no saben sobre lo que dicen, ejemplo de ello las frases: “ya crecerás”, “estás confundide”, “es sólo una etapa” o “eso dices ahora porque eres niño”. La sistematicidad de estas sentencias se ali-

²² Agradezco a Su la autorización para colocar en el presente texto este fragmento de nuestro intercambio escrito.

menta de la incapacidad por dotar de legitimidad y veracidad las expresiones de les niñes, con lo que se les niega una cualidad epistémica. Esto impacta gravosamente en la vida de aquellos cuyas experiencias no coinciden con las normatividades cis y hetero, pues abona al silenciamiento y la borradura social de las experiencias que desbordan dichas normatividades.

Como señalé en el apartado anterior, los grupos antiderechos pugnan por excluir de las aulas y libros de texto, los contenidos que hacen referencia a la sexualidad o la diversidad sexogenérica, lo que constituye una privación sistemática de los recursos hermenéuticos colectivos. Estas acciones son injusticias hermenéuticas que afectan la vida de les niñes, pues restringen su capacidad por comprender, nombrar y comunicar sus vivencias y elaboraciones significativas, ya que abonan de forma estructural a generar desventajas cognitivas, al fomentar vacíos a partir de prejuicios identitarios estructurales sobre el repertorio hermenéutico disponible para ellos.²³ Razones por las que afirmamos que los grupos antiderechos ejercen actos discriminatorios dirigidos hacia la niñez como grupo etario, actos cuyos ímpetus van en sentido contrario a los compromisos que México ha adquirido con la educación de niñes y adolescentes.²⁴

A esto se suman sus esfuerzos públicos por cesar a les docentes que no se viven desde la hetero y cis norma,²⁵ los cuales privan a les niñes de representaciones de la diversidad sexogenérica en sus entornos. Cuestión que reduce el repertorio de imaginarios

²³ Fricker, Miranda, *Injusticia epistémica. Poder y las éticas del conocimiento*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Herder, 2017.

²⁴ Como la Declaración Ministerial “Prevenir con Educación”, aprobada por ministerios de Salud y Educación en América Latina y el Caribe en el año 2008.

²⁵ Ejemplo de ello es lo que ocurrido con la maestra Andrea Carolina, quién, debido a su transición, fue removida a un puesto administrativo en la Escuela Secundaria Mixta Número 4, de Guadalajara, Jalisco. (30 de enero del 2015). “Maestra «trans» Andrea Carolina acusa de discriminación”, *La silla rota*, 30 de enero de 2015, disponible en: <https://lasillarota.com/estados/maestra-trans-andrea-carolina-acusa-discriminacion/71472>.

posibles, así como las oportunidades de intercambios con personas que puedan mirar y escuchar sus diferencias desde otras lógicas, lo que fomenta la circulación de mensajes que perpetúan los estigmas contra las poblaciones de las diversidades sexogenéricas; asunto que no es trivial ante los datos que arroja la Encuesta nacional sobre violencia escolar basada en orientación sexual y expresión de género hacia estudiantes LGBT,²⁶ en la que se encuentra que el 60% de los estudiantes deciden no denunciar el acoso escolar, y de aquellos que sí denuncian, solamente el 50% afirmó haber recibido apoyo institucional.²⁷

Estos pasajes se encuentran en sincronía con la imposición de narrativas hegemónicas que, comandadas por grupos con mayor poder hermenéutico, constriñen la emergencia de expresiones diversas. Como afirma Bruner,²⁸ “no es que se haya perdido totalmente la capacidad para narrar la propia experiencia, sino que ciertas narrativas se han vuelto tan dominantes en la vida diaria que las variaciones ya no parecen posibles”.

En consonancia tenemos el desprestigio que se ejerce contra el testimonio de les niñes, lo que comprende un acto de violencia que les invalida y que nombramos injusticia testimonial, es decir, el acto de menospreciar e ignorar sistemáticamente la voz y tes-

²⁶ Baruch, Ricardo, 2da. encuesta nacional sobre violencia escolar basada en orientación sexual y expresión de género hacia estudiantes LGTB en México, mayo de 2017, disponible en: https://www.researchgate.net/publication/320567830_2da_Encuesta_nacional_sobre_violencia_escolar_basada_en_la_orientacion_sexual_identidad_y_expresion_de_genero_hacia_estudiantes_LGBT_en_Mexico/download (fecha de consulta: 5 de octubre de 2018).

²⁷ Esta encuesta, realizada a 1776 participantes de 13 a 20 años de edad, arrojó otros datos relevantes que considero pertinentes agregar: el 68% de los participantes habían vivido acoso verbal y el 44% de ellos habían vivido acoso sexual. Por otra parte, el 41% afirmaron sentirse inseguros por su expresión de género, lo que provoca que el 32% de ellos falten con frecuencia a clases. El 50% de los participantes afirmaron que decidían aislarse para ocultar su expresión de género y el 67% de quienes participaron tienen mayor propensión a tener sentimientos de depresión.

²⁸ Bruner, Jerome, *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, trad. de Juan Carlos Gómez Crespo y José Luis Linaza, Madrid, Alianza, 1991.

timonio de una persona, para conservar los recuentos de terceros.²⁹ Las injusticias testimoniales que impactan en la vida de los niños alcanzan mayor intensidad debido al déficit de credibilidad que recae en ellos, pues sus modos de expresión pueden distar de las formas adultocráticas desde las que se construyen los parámetros de credibilidad.

Es común que ante estos contextos que fomentan de forma estructural una desventaja cognitiva aguda, podrían ser incapaces de comprender los maltratos de los que son objeto.³⁰ Es por ello que insistimos en señalar que los pronunciamientos que hacen los grupos antiderechos sobre las infancias consolidan un ejercicio de discriminación y violencia contra ellos, que afecta dolosamente sus derechos fundamentales, pues contribuyen drásticamente a su marginación. Retomando las palabras de Miranda Fricker,³¹ “la idea de marginación es una idea político-moral que indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante”.

Es necesario manifestar que estas organizaciones religiosas vulneran derechos cruciales para grupos poblacionales, cuyas características les impiden reconocer y nombrar estas violencias. Señalar sus formas de operación y procurar desmantelar sus discursos habría de ser un ejercicio que se promoviera de forma constante, especialmente en la coyuntura política que impera en América Latina, en la que tanto la misoginia, como la transfobia y la homofobia se usan como capital político, desde donde se promueve la cohesión de ciertos grupos a partir de la marginación de otros. Por lo que es prioritario preguntarnos por las instancias que puedan señalar y exigir el cese de estos actos discriminatorios, que van en detrimento de los derechos de las infancias y que

²⁹ Guerrero, Siobhan y Muñoz, Leah, *op. cit.*

³⁰ Considero relevante enfatizar en que esta desventaja no es de carácter psicológico o inherente a los niños, sino un efecto estructural que se formula claramente a partir de las mediaciones descritas.

³¹ Fricker, Miranda, *op. cit.*

se ejercen desde los grupos antiderechos en nuestro país,³² específicamente por el Frente Nacional por la Familia y el Consejo Mexicano de la Familia.

IV. NIÑEZ Y JUSTICIA HERMENÉUTICA

Ante este panorama es central preguntarnos por las formas en las que podríamos construir justicia hermenéutica para las infancias, lo que implica elaborar sobre los parajes en los que podríamos desarrollar la virtud que nos permita escuchar a les niñes. ¿Cómo podríamos brindar y reestablecer los recursos hermenéuticos, que faciliten la comprensión y expresión de sus procesos afectivos, identitarios o corporales? ¿Qué podríamos hacer para tener la capacidad de escuchar sus testimonios como legítimos? ¿Cómo abonar a la credibilidad de les niñes? Retomo las elaboraciones de Miranda Fricker³³ al respecto:

La forma que la virtud de la justicia hermenéutica debe adoptar es la de la alerta o la sensibilidad ante la posibilidad de que la dificultad que una interlocutora encuentra cuando trata de transmitir algo de una forma comunicativamente inteligible, sin lograrlo debido al vacío en los recursos hermenéuticos colectivos.

Lo que implica dar cuenta de que les niñes en sus intentos por expresarse luchan contra una dificultad objetiva, producida por la marginación estructural de sus recursos hermenéuticos. Estos elementos nos permiten poner en el centro nuevamente el

³² El artículo 19 de la Convención Americana de Derechos Humanos establece que la niñez tiene derecho a las medidas de protección en virtud de su condición de menor, y esto crea deberes para su familia, la sociedad y el Estado. Por lo que estos últimos tienen la obligación de hacer respetar y garantizar tal derecho, para que la niñez viva sin discriminación por su orientación sexual, expresión e identidad de género. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm (fecha de consulta: 10 de octubre de 2018).

³³ Fricker, Miranda, *op. cit.*, p. 10.

lugar de la mediación en relación a los procesos de las infancias, preguntarnos si las mediaciones con las que cuentan obturan o aperturan sus horizontes de vida, así como preguntarnos por las modalidades en las que podríamos funcionar como mediaciones que fomenten el repertorio de los recursos hermenéuticos que faciliten su comprensión y comunicación.

A la par resulta imprescindible fomentar una *consciencia reflexiva* sobre las dificultades objetivas que atraviesan les niñes en sus procesos comunicativos, lo que implicaría desarrollar constantemente el estado de alerta y la sensibilidad para comprender la expresión de estas limitantes, y abonar elementos para sortearlas. En esta línea estaría también la construcción de la credibilidad y legitimidad de los testimonios de niñes y adolescentes, cuestión que constituiría un compromiso de quien escucha, que conlleve el dismantelar las formas hegemónicas desde las que se construyen estos elementos y para dar cabida a otras arquitecturas de credibilidad y legitimidad.

Podríamos reconocer que las dificultades comunicativas asoman por carencias que impactan no únicamente en las infancias, sino en quienes somos mediadores de sus procesos, es decir, de quienes les acompañamos y escuchamos. Por lo que, quizá, las infancias como grupo subalterno, requieren que en lugar de preguntárseles si pueden hablar, se desplace a la pregunta de si tenemos la capacidad de escucharles.

Este recorrido enfatiza en la necesidad de que se procure una diversificación de las mediaciones para las infancias, especialmente en las instituciones que les son inmediatas, como el sistema educativo y la familia. Esto implica no únicamente que los libros de texto tengan contenidos valiosos que aporten a sus recursos hermenéuticos, sino a la necesidad de aparecer en sus instituciones y en los medios que consumen, a lo que podríamos sumar aparecer como familiares, en los discursos, en sus vidas, como representaciones posibles y diversas que disloquen las restricciones que se fomentan desde la hetero y cis norma.

Nuestro compromiso pasaría también por el fomento de espacios de convivencia que den lugar a otras miradas y relaciones desde las que las diferencias sean incluidas y puedan ser escuchadas. Es decir, minar las mediaciones con otras políticas de reconocibilidad, de inteligibilidad y de afectos, que brinden recursos y espacios por los que fluyan horizontes de vida expresados en la construcción de derechos para todos.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BRUNER, Jerome, *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, trad. de Juan Carlos Gómez Crespo y José Luis Linaza, Madrid, Alianza, 1991.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, *¿Puede hablar el subalterno?*, trad. de Antonio Díaz G., *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, vol. 39, enero-diciembre de 2003.
- EDELMAN, Lee, *No al futuro. Teoría queer y la pulsión de muerte*, trad. de Javier Saez y Adriana Baschuk, Barcelona, Egales, 2014.
- ENRÍQUEZ, Lourdes, “Movilización legal y política de grupos antiderechos”, *Animal Político*, 25 de mayo de 2018, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/blogueros-diversidades-fluidas/2018/05/25/la-movilizacion-legal-y-politica-de-los-grupos-antiderechos>.
- FLORES, Valeria, “Afectos, pedagogías, infancias y heteronormatividad: reflexiones sobre el daño”, *Pedagogías Transgresoras*, Argentina, Bocavulvaria, 2016.
- FREUD, Sigmund, *Tres ensayos para una teoría sexual*, trad. de Luis López Ballesteros, México, Siglo XXI, 2012.
- FRICKER, Miranda, *Injusticia epistémica. Poder y las éticas del conocimiento*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Herder, 2017.
- GUERRERO, Siobhan y MUÑOZ, Leah, “Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, México, vol. 4, 2018.

GUERRERO, Siobhan y THEUMER, Emanuel, “Conversatorio Ideología de Género”, Centro Cultural Border, disponible en: <http://www.border.com.mx/la-ideologia-del-genero-en-america-latina-dialogos-criticos-y-resistencia-locales-siobhan-guerrero-mc-manus-y-emanuel-theumer>.

PAVÓN-CUELLAR, David, “La nueva ultraderecha latinoamericana (1992-2018)”, *Michoacán 3.0*, disponible en: <http://michoacantrespuntocero.com/nueva-ultraderecha-latinoamericana>.

PONS, Alba, “Una mirada crítica a grupos antiderechos”, *Animal Político*, 15 de junio de 2018, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/blogueros-diversidades-fluidas/2018/06/15/una-mirada-critica-a-grupos-antiderechos>.

VALENCIA, Sayak, “Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no violenta del tejido social en el México contemporáneo”, *Universitas Humanística*, Bogotá, 2014.

Documentos consultados

Boletín de prensa, Red Familias, 8 de abril de 2017, disponible en: <http://www.redfamilia.org/prensa/boletines-de-prensa>.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América, Estados Unidos, CIDH-OEA, 2015, disponible en: <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2015/10247.pdf?view=1>.

Convención Americana de Derechos Humanos, disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm.

Declaración Ministerial “Prevenir con Educación”, disponible en: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Santiago/pdf/declaracion-prevenir-educacion-espanol.pdf>.

Declaración de Santa Fe, disponible en: <http://congresoiberoamericano.porlavidaylafamilia.org/declaracion-de-santa-fe>.

Reforma por la familia, por los niños y por todos, disponible en: <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/26708-entregan-al-senado-iniciativa-ciudadana-que-busca-fortalecer-a-la-familia.html>.

ACERCA DE LOS AUTORES

JENNIFFER CÓRDOVA SOLIS

Licenciada en estudios humanísticos y sociales por la Universidad de Monterrey. Magíster en estudios de género en el Instituto Universitario de Puebla, extensión Morelia. Lesbiana y feminista, con interés en los temas relacionados con comunicación y género, identidad y diversidad sexual.

DANI CRUZ

Psicoanalista y docente que ha participado en múltiples espacios con la intención de promover los derechos de las personas disidentes del orden sexo-genérico. Actualmente se encuentra realizando una investigación doctoral en la UNAM sobre los niños cuya identidad de género no coincide con lo socialmente asignado.

SIOBHAN GUERRERO MC MANUS

Bióloga por la Facultad de Ciencias de la UNAM y maestra y doctora en filosofía de la ciencia, también por la UNAM. Actualmente es investigadora en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Asimismo, es cofundadora del Laboratorio Nacional Diversidades (UNAM, Conacyt, Conapred, Flacso, CIDE), parte del Consejo Consultivo Honorario de la Rectoría General de la UAM, integrante del comité editorial de la revista *Debate Feminista* y de la Asamblea General del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Es nivel I del Sistema Nacional de Investigadores.

KANI LAPUERTA LAORDEN

Documentalista, educador social y activista transfeminista. Ha realizado varios cortometrajes documentales, entre los que figuran *Una historia* y *Vomitando por la vulva*, en México y España. También ha participado en la producción del largometraje documental *Yés, we Fuck!* y en el largometraje *Vivir y otras ficciones*. Actualmente cursa la maestría en cine documental en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos de la UNAM y está en proceso de producción de su nuevo largometraje documental *Niñxs*, un abordaje sobre la diversidad de vivencias de género en la infancia en la Ciudad de México.

LEAH MUÑOZ CONTRERAS

Mujer trans y transfeminista. Tesista de la carrera de biología en la Facultad de Ciencias de la UNAM. Su tema de investigación de tesis ha sido una crítica al biologicismo contemporáneo de la identidad de género.

MIRIAM PADILLA GARCÍA

Estudiante del programa de doctorado en Bioética de la UNAM. Investigadora feminista en temas de bioética, ética de las decisiones subrogadas e intersexualidad. Licenciada en psicología por la Universidad Iberoamericana (León), maestra en terapia familiar por el Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia y maestra en Bioética por la UNAM.

ALBA PONS RABASA

Maestra en etnografía y antropología social por la Universidad de Barcelona y doctora en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Especialista en estudios

de género y metodología de investigación feminista. Feminista y aliada del movimiento trans*. Investiga lo trans* desde los estudios del cuerpo, las teorías del afecto y las epistemologías feministas. Le interesa la relación entre la etnografía, la teoría y lo político.

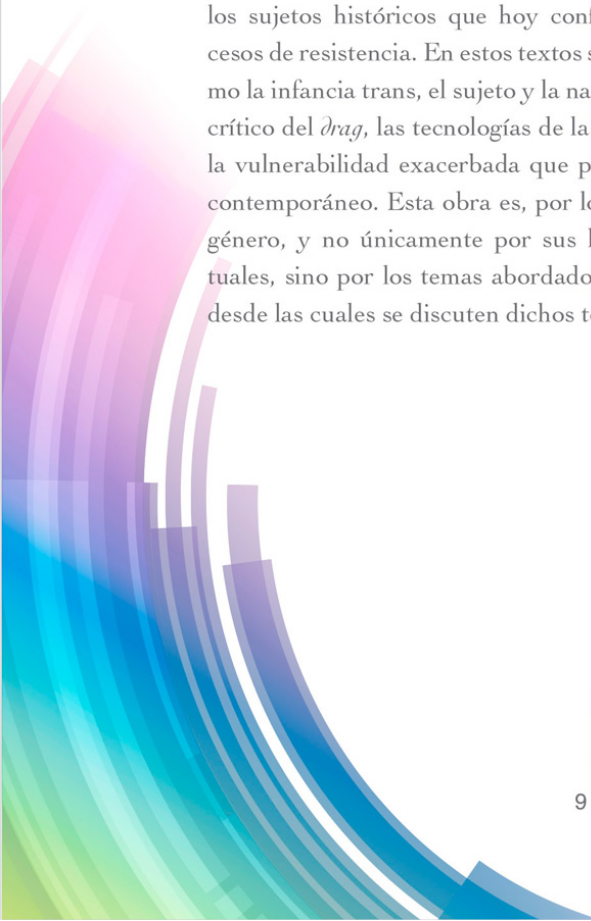
SILVIA SOLER CASELLAS

Antropóloga social y cultural graduada por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente está en el doctorado del posgrado en ciencias antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, en Iztapalapa, con una investigación sobre el cuerpo de la economía informal en el centro de la Ciudad de México.

ANDREA URRUTIA GÓMEZ

Antropóloga peruana, en la actualidad estudiante de doctorado en ciencias antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa). Magíster en antropología visual de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora feminista enfocada en temas de cuerpo, género y neuro-diversidad.

Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 28 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 *book cream* 57 x 87 de 60 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 500 ejemplares (impresión *offset*).



El libro *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* conjunta diez textos escritos en las fronteras conceptuales y políticas de los estudios de género. Confluyen aquí, por un lado, los recursos teóricos ofrecidos por los nuevos materialismos feministas y su reconceptualización del cuerpo con, por otro lado, las innovaciones que nos ha traído el así llamado giro afectivo en ciencias humanas. Ambas herramientas entran en esta obra en un poderoso diálogo con las epistemologías feministas y diversos recursos etnográficos que se emplean a lo largo de diez ensayos para interrogar temáticas en las cuales un saber encarnado resulta más que necesario si queremos evitar un academicismo incapaz de darle voz a los sujetos históricos que hoy conforman diversos procesos de resistencia. En estos textos se abordan tópicos como la infancia trans, el sujeto y la narrativa trans, el poder crítico del *drag*, las tecnologías de la industria cosmética y la vulnerabilidad exacerbada que produce el capitalismo contemporáneo. Esta obra es, por lo tanto, pionera en su género, y no únicamente por sus herramientas conceptuales, sino por los temas abordados y las subjetividades desde las cuales se discuten dichos tópicos.

ISBN 978-607-30-1106-8



9 786073 011068 >