



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS DE GÉNERO

**APROXIMACIÓN A UN ENFOQUE MINORITARIO DE LAS  
TEORÍAS QUEER. HACIA LAS POSIBILIDADES DE  
PENSAR LO DISLOCANTE**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRX EN  
ESTUDIOS DE GÉNERO

PRESENTA  
**RUBÉN DARÍO MARTÍNEZ RAMÍREZ**

DIRECTORXS DE TESIS:

DRA. LETICIA FLORES FARFÁN  
DR. CÉSAR TORRES CRUZ

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, mayo de 2024



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**PROTESTA UNIVERSITARIA DE INTEGRIDAD Y  
HONESTIDAD ACADÉMICA Y PROFESIONAL  
(Graduación con trabajo escrito)**

De conformidad con lo dispuesto en los artículos 87, fracción V, del Estatuto General, 68, primer párrafo, del Reglamento General de Estudios Universitarios y 26, fracción 1, y 35 del Reglamento General de Exámenes, me comprometo en todo tiempo a honrar a la Institución y a cumplir con los principios establecidos en el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente con los de integridad y honestidad académica.

De acuerdo con lo anterior, manifiesto que el trabajo escrito titulado Aproximación a un enfoque minoritario de las teorías queer. Hacia las posibilidades de pensar lo dislocante

que presenté para obtener el grado de Maestría es original, de mi autoría y lo realicé con el rigor metodológico exigido por mi programa de posgrado, citando las fuentes de ideas, textos, imágenes, gráficos u otro tipo de obras empleadas para su desarrollo.

En consecuencia, acepto que la falta de cumplimiento de las disposiciones reglamentarias y normativas de la Universidad, en particular las ya referidas en el Código de Ética, llevará a la nulidad de los actos de carácter académico administrativo del proceso de graduación.

Atentamente



415145307

Rubén Denis Martínez Ramírez  
(Nombre, firma y Número de cuenta de la persona alumna)

*A mi madre Félix Ramírez, y a mi padre Rubén Darío Martínez, por todo el amor y respaldo  
que me han dado a lo largo de mi vida.*

*A las personas que más admiro: Samy Reyes y Melissa Amezcua, por siempre recordarme  
que es importante reír en esta vida.*

## AGRADECIMIENTOS

A mi familia, a mi madre (Félix Ramírez) y a mi padre (Rubén Martínez) por su apoyo incondicional. Así como a mi hermana (Mayra) y mi hermano (Manuel) por todos los buenos momentos que paso con ellxs.

A mis asesorxs de tesis la Dra. Leticia Flors y el Dr. César Torres, porque siempre han confiado en mi trabajo y han mostrado mucho respaldo a las propuestas teóricas y académicas que les propongo.

A mi mentora, hermana de vida y persona inigualable, Samy Reyes, porque hemos crecido juntxs en el mundo académico y en lo personal por todo el amor que me brinda diario.

Al vínculo de amistad y confianza que generé con Melissa Amezcua a lo largo de la maestría, por sus enseñanzas, acompañamiento y todo el afecto que me otorga constantemente.

A Sanji y Nigiri, lxs gatxs que habité y conviví a lo largo de la maestría.

A Vania Padilla por su compañía diaria.

A mis amistades de la maestría David Olvera y Jennifer Escobar, por los buenos momentos que pasamos juntxs.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT) por la beca otorgada para la realización de esta investigación, la cual fue de importancia para poder solventar mis gastos de manutención durante el periodo de maestría.

<b>Introducción</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1. Elementos de composición de unas teorías dis-locantes</b>	<b>12</b>
1.1 Desterritorializar. De la literatura mayor a una menor en las teorías queers	13
1.2 Por unos ensamblajes dislocantes	18
1.3. Territorios dislocantes	21
<b>Capítulo 2. Elementos para una revisión crítica del sexo, género y sexualidad en las teorías queer de literatura mayor</b>	<b>26</b>
2.1 Del sexo cromosomático al sexo desmantelado	27
2.2 Butler y la cuestión del género	35
2.3 Preciado, la contrasexualidad y otras perversiones en su teorización	46
<b>Capítulo 3. Elementos y discusiones para unas teorías dislocantes</b>	<b>55</b>
3.1 El sentido de lo marrón	57
3.2 La nueva mestiza y los cruces de la frontera	61
3.3 Hablo por mi diferencia. Los límites de lo queer al ser pensado en Latinoamérica	66
3.4 Preámbulo para una teoría dislocante	73
3.5 Teorías dislocantes ¿para qué y por qué?	78
<b>Consideraciones finales. Algunos apuntes sobre los afectos y parentescos en las teorías dislocantes</b>	<b>87</b>
Notas para un fin de los binarismos sexogenéricos y una alternativa de emancipación a través de los afectos	89
Nuestro futuro no es sólo humano: Generar parentescos multiespecie	94
<b>Referencias</b>	<b>100</b>

Rompe si tú quiere' gozadera y de la buena  
No hay manera que te pierdas esta fiesta vamo' allá  
Con todo quiero verla' en la pista  
Transformistas boten chispas las bujarras en la cara y más na'

Eh, tacones Prada (uh)

Qué rara (ah)

Qué rara

Bueno, y más nada

Tacones Prada

Qué rara

Ay, qué rara

Bueno, y no es nada

ARCA

*Prada*

## **Introducción**

El presente trabajo, como la mayoría de lo que he estudiado al respecto en los últimos años, parte de una inquietud personal por dar cuenta de mi constitución como sujeto/corporalidad y de manera subsecuente cómo ello se va formando en relación con lxs otrxs. Por este motivo quisiera iniciar este texto haciendo alusión a mi acercamiento propio con aquel conglomerado de pensamientos llamado teorías queer. Al terminar mis estudios en filosofía, de manera extracurricular tomé el Seminario sobre Pensamiento en Español, tenía que presentar un trabajo y mi única inquietud del momento era cómo abordar temas de sexualidad, en particular no heterosexualidad, ante una disciplina tan hermética como la filosofía. En ese momento de incertidumbre un compañero me recomendó leer el *Manifiesto Contrasexual* (2000) de Paul B. Preciado. Las repercusiones a nivel ontológico y epistémico que las primeras lecturas de este libro me produjeron no me han dejado de parecer fascinantes hasta la fecha. Hay que decir que, en ese entonces, aún tenía una crisis subjetiva a nivel identitario y relacional sobre mi sexualidad. Por un lado, trataba de entender la gaycidad y lo que ello conllevaba; y, por otro lado, parecía que no podía encajar en los modelos que buena parte de la “comunidad” gay dictaba. Aunado a que tampoco tenía una claridad sobre cómo canalizar

el flujo de deseos que sentía y cómo se podía materializar en mi sexualidad. Me encontraba en un limbo y ante una ambigüedad que en ocasiones me llegaba a producir ansiedad por no poder encajar en ningún lado de lo socialmente aceptable ni lo excepcional permitido. Fue gracias a la obra de Preciado que logré hallar algunas respuestas. Después me enteré que eso que leía y me parecía necesario seguir investigando era lo queer y las teorías queer.

No obstante, diversos problemas empezaron a salir a relucir. Uno de los más importantes, incluso teniendo en cuenta que las teorías queer no son teorías identitarias *per se*, fue la implicación de lo político y de la discusión actual de tales pensamientos. Es verdad que no hace, ni me hacía mucho sentido lo queer como una persona que nació/creció en una pequeña ciudad abandonada (Iguala) de la provincia de Guerrero, y que posteriormente tampoco lo hizo desde el momento que empecé a vivir en la Ciudad de México. Entiendo lo queer, su teorización: me parece que tiene un aparato crítico indispensable y urgente para atender las distintas dinámicas culturales, sociales, políticas e incluso que a nivel ontológico, epistémico y ético presentan alternativas de investigación. A pesar de esto, en el cara a cara de nuestros contextos no permea mucho. Es por ello que comprendo las teorías queer como un marco de análisis para dar cuenta de ciertas corporalidades y los aspectos identitarios como algo aparte, que pueden ser pensadas dentro de estas teorías. Sin embargo, desde mi territorialidad, de sujeto de la abyección, antes que queer soy *joto*, *maricón* o *pinche putito* como me llegaron a decir en el bachillerato. Sin duda, estimo al igual que Norma Monroy, y su vivencia en el Valle del Mezquital, que

Nosotrxs, lxs rarxs, no tenemos lugar y a veces ni siquiera palabras que nos puedan nombrar, pues nuestro ser desborda el arraigado lenguaje ranchero. Nosotrxs, que cuando usamos las ropas y maquillajes de tianguis de nuestras mamás no somos Drags como en la capital, somos la Raquela, la Frida, la *si-lo-vuelves-a-hacer-te-me-largas-de-la-casa*. Que cuando bailamos sonidero con la mano caída no somos transgresoras, porque no es algo tan sofisticado como el Vogue... Que ni queer, ni cuir, ni LGBT, ni siquiera gays... somos gueis, una precaria traducción cultural que occidentaliza nuestras realidades; que de todas maneras a nuestras espaldas siempre sí somos maricianos, putitos, jotas, marimacha y vestidas marginales.<sup>1</sup>

Efectivamente, me di cuenta de cómo vivían y eran los gays cuando llegué a la Ciudad de México; cómo se gestaban y se relacionan las casas de Vogue; cómo lxs drags viven el espectáculo nocturno y otras formas que desconocía. En la provincia éramos las vestidas y las jotas que les interesaba el show travesti, las mariquitas y mariconas que seguramente terminaríamos trabajando en una estética de barrio y con buen “sentido de la moda”.

---

<sup>1</sup>Norman Iván Monroy Cuella, *Colonialidad, género, muerte y sexualidad en el Valle del Mezquital* [Tesis de Maestría]. (Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2022), 160-161.

Esto, nuevamente, no quiere decir que las teorías queer sean descartables, pero sí que se deben reconocer los contextos al momento de querer hacer lecturas territoriales sobre la disidencia en otras latitudes fuera de los Estados Unidos. En este sentido, la propuesta de este trabajo es producir una alternativa de estudio a partir de la dislocación. Mi principal interés es establecer un puente de diálogo entre una teoría de literatura mayor y su recepción en realidades como las presentes en América Latina. Por eso recorro a dos formas necesarias de abordar estos entrecruces. Desde los territorios y los ensamblajes que se producen en su interacción. Pienso que es así como podremos tener una integración para pensar algunos postulados de lo queer en relación con otras teorizaciones no anglófonas.

Son distintas las formas en que se pueden establecer estas relaciones. Empezando por el reconocimiento de la existencia de un régimen heterocispatriarcal<sup>2</sup> que oprime a los sujetos de la disidencia independientemente del sitio en el que nos situemos. Por lo tanto, será a partir de los afectos que podamos resignificar nuestros ejes de lucha. La misma opresión nos produce dolo y angustia en nuestra forma de vida, y la resignificación de esas emociones hacia otros cauces como la furia nos ha llevado a constituirnos como colectividad. Didier Eribon, a través de una lectura de Jean Genet, especifica cómo, más bien, el sentido del mal debería virar hacia fuerzas creadoras, “para Genet escoger el Mal no significa transgredir lo prohibido, sino escoger ser lo que la sociedad ha hecho de él. Y transforma en orgullo, en principio de vida, lo que debería ser sentido como vergüenza, vivido con maldición”.<sup>3</sup> Como locas, jotos, marimachas, tortilleras, y demás, hemos construido una forma de vivir en colectividad desde la perversión, desde ese no-lugar, lugar-otro, en el que lo indeseado tiene que morar. Por lo tanto, la propuesta de dislocación tendería en dirección a una lógica de la afectividad como una manera de generar parentescos y como forma de emancipación de los distintos binarismos sexogenéricos.

De igual manera, en distintos espacios, incluyendo los de mi formación en la maestría, me he dado cuenta de que las teorías queer tienden a ser reducidas a lo referido por unx únicx autorx (Judith Butler) y en el mejor de los casos se hace referencia a Paul B. Preciado y Jack

---

<sup>2</sup>Mantengo el mismo significado que señalé en mi tesis de licenciatura para referirme al régimen hetero-cis-patriarcado como “la estrecha relación entre la heterosexualidad y lo cisgénero que existe en la mayoría de las perspectivas y concepciones sociales, culturales y políticas de las personas como única forma válida de ver nuestra realidad y constitución corporal. Además es impuesta y mantiene un sometimiento patriarcal sobre todas aquellas subjetividades y corporalidades que se corren del patriarcado” Rubén Darío Martínez Ramírez, *Por un cuerpo queer. La noción de cuerpo desde Paul B. Preciado y Donna Haraway* [Tesis de Licenciatura]. (Ciudad de México: UNAM, 2023), 7, nota 2.

<sup>3</sup>Didier Eribon, *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet* (Barcelona: Anagrama, 2004), 54.

Halberstam. Siendo esto un poco riesgoso toda vez que se suele descartar *ipso facto* cualquier diálogo al respecto, sólo porque se hace referencia a unx o un par de estudiosxs en la materia cuando a lo largo de tres décadas se ha dejado de lado el trabajo de otrxs autorxs, en literatura menor. Estimo conflictivo tener lecturas tan parciales al respecto y caer en lugares comunes como aquellos relacionados a que las teorías queer son teorías del lenguaje carentes de un pensamiento materialista. Por ello, una segunda motivación es presentar algunos puntos en que se puede seguir pensando lo queer no sólo a partir de lxs autorxs canon, sino en sus aproximaciones con otros pensamientos y algunas bifurcaciones en que ha virado el análisis de lo queer; y subsecuentemente, en la propuesta de dislocación.

\*\*\*

En este trabajo, a diferencia del plural masculino en lengua española, hago uso de la “x” para indicar la indeterminación del género en los sujetos y su uso en plural. Está estructurado en tres capítulos y unas consideraciones finales que, aunque a la vez que fueron pensados para leerse sin un orden en particular es indispensable su lectura en su totalidad para advertir del todo el plano de teorización que se está abordando. De ninguna manera esta propuesta de estudio está finalizada, y tampoco creo que se podría tener una forma final, así que la invitación es retomar lo que sea de relevancia y problematizar algunos puntos que, sin duda, se podrían seguir pensando hacia otros cauces. En ese sentido, me gustaría que la persona lectora considerará el presente texto como uno más de los rizomas en que podríamos pensar la sexualidad; principalmente desde unas teorías dislocantes.

Para esbozar un panorama inicial al respecto: en el primer capítulo trazo una breve descripción sobre el surgimiento de lo queer como movilización política a finales del siglo pasado en los Estados Unidos hasta su teorización. Me interesa destacar cómo a raíz de ello se gestó una literatura mayor de las teorías queer y la manera en que se pueden reconocer otras lecturas periféricas. Posteriormente, opto por utilizar el concepto de ensamblaje de Jasbir Puar (y pensando de la mano la idea de agenciamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari), pues a diferencia del de interseccionalidad que da cuenta de las distintas variables que se configuran en la constitución de un sujeto y de una colectividad. Considero que los ensamblajes nos permiten tener una visión singular sobre lo que producen las distintas categorías (raza, clase, edad, etc.) en su interacción y no verlas como aspectos segregados. En la última parte, recorro a una idea de código-territorio, pensando con Néstor Perlongher y Samy Reyes, para reconocer la necesidad de ubicar los contextos a partir de los cuales se dan los análisis y las identificaciones de los individuos.

En el segundo capítulo problematizo las concepciones de sexo cromosomático, género y sexualidad en lxs autorxs de literatura mayor (Eve K. Sedgwick, Judith Butler y Paul B. Preciado). Me interesa destacar que no podemos establecer binarismos en estas categorías, y que incluso si se tuviera que estimar una forma más cerrada de entender cada una de estas, más bien habría una tercera línea de fuga respecto al sexo: la intersexualidad pondría en duda una naturalización de hombre y mujer; en el género lo travesti y la masculinidad femenina; en la sexualidad el polimorfismo irrumpiría entre lo heterosexual y no heterosexual. Claramente, la idea no es establecer producciones rígidas al considerar esta tríada de términos; sino justo hacer notar que en todo momento siempre habrá líneas de fuga en dirección a otras formas de vivir y pensar tanto el sexo, el género y la sexualidad. Asimismo, realizo algunos señalamientos vinculados con el uso del concepto de travesti respecto al de Butler; y la necesidad de pensar la asexualidad como otra forma de sexualidad dentro de nuestras teorizaciones. En este sentido, las teorías dislocantes tendrían una apertura a estas otras maneras de estudio.

En el tercer capítulo presento mi propuesta semántica y teórica para pensar unas teorías dislocantes. Sin antes establecer unos puntos de enlace con el pensamiento latino y chicano como ejes de imbricación y frontera. Destaco el sentido de lo marrón de José Estaban Muñoz como dinámica de ensamblaje entre los distintos sujetos abyectos. La idea de nueva mestiza de Gloria Anzaldúa para dar cuenta de la indeterminación de los sujetos entre sus distintos aspectos del ensamblaje como es el idioma, la raza, la clase y demás. Sigo de cerca las distintas discusiones generadas por la recepción de lo queer en Latinoamérica, sobre todo, la mayoría de las vertientes críticas en cuanto a su uso lingüístico y la intraducibilidad del término en nuestro contexto. Me interesa rescatar la palabra loca, desde Pedro Lemebel, y pensar en un devenir-loca junto con Néstor Perlongher y Samy Reyes. Por lo tanto, la loca configura una de las partes de la palabra dislocación, sumado a los dis- de disca como una forma de entender la discapacidad junto con el movimiento político. Así como *locus*, su derivación del latín para hacer referencia al lugar y la importancia de la territorialidad en toda investigación.

Finalmente, concluyo este trabajo recurriendo a los afectos (con Sara Ahmed), para dar cuenta de una de las formas de integrarnos en colectividad como sujetos abyectos. Sumado a una de mis frecuentes inquietudes respecto a cómo integrar lo no humano y pensar una ecología en relación con la sexualidad (junto con Donna Haraway); por ello, acudo a unos parentescos dislocantes, raros, que nos permitan hacer modos de vida con lo no-humano.

Me parece que toda contingencia en el pensamiento y en la materialización siempre es oportuna, por consiguiente, espero que lo expuesto a continuación permita pensar junto a otras personas alternativas de análisis que nos lleven a mundos, cuerpos y modos de vida más factibles, para quienes somos fugitivos del heterocispatriarcado.

I can be friendly or I can be fake  
I can be real or I can lick a taste  
What's it gonna take?  
I can be sexy or I could be sad  
And bad just to be sweet, what a treat  
It is to be  
Nonbinary, ma chérie  
Tee hee, bitch

ARCA  
*Nonbinary*

## Capítulo 1. Elementos de composición de unas teorías dis-locantes

La propuesta teórica y conceptual de las teorías queers en clave menor o dis-locantes,<sup>4</sup> parte del interés por establecer cruces de análisis y señalar algunas debilidades en que la teorización de lo queer, llamémoslo en un sentido clásico aquellas principalmente nacidas en Estados Unidos (EE. UU.) en la década de los 1990, ha tendido a obviar u omitir en parte de sus investigaciones. En este sentido, estoy de acuerdo con Deleuze y Guattari en cuanto a que toda conceptualización no parte de sí misma sino que se integra de varios componentes y a su vez no contempla todos los componentes posibles;<sup>5</sup> es decir, las teorías dis-locantes parten de amplios márgenes de teorización previos y no puede considerarse un pensamiento acabado. Por el contrario, reconozco que se nutre de nuevas conceptualizaciones y problematizaciones en las que las sociedades actuales y otros organismos se tienen que enfrentar.

Por lo tanto, lo queer desde su teorización ha potencializado otros devenires que propician nuevas lecturas ontológicas, éticas y políticas de acuerdo a los diferentes territorios donde la sexualidad se vive y se piensa de distintas maneras. Como en todo concepto

hay [...] trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos. No puede ser de otro modo ya que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado.<sup>6</sup>

Cabe destacar, por otro lado, que las teorías dis-locantes o teorías queer en clave menor, son heredadas del trabajo realizado a lo largo de las últimas décadas en el activismo

---

<sup>4</sup>Uno de los objetivos de este trabajo es desarrollar algunos elementos para una teoría dis-locante, que serán explicados a mayor detalle en el último capítulo.

<sup>5</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagram, 1997), 21.

<sup>6</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 23-24.

de las disidencias y feministas así como su estudio en las academias, a pesar de que este nombre apenas está siendo acuñado. Asimismo, tales teorías tienen intersecciones con múltiples disciplinas de investigación, como son los estudios de antropología (Perlongher; Parrini), sociología (Eribon, de Lagasnerie), literatura (Sarduy, Perlongher, Bersani, Eribon), filosóficos (Derrida, Malabou, Butler, Preciado, Reyes), psicoanalíticos (Reitter), decoloniales o antirracistas (Muñoz, Anzaldúa, Monroy), produciendo así ensamblajes teóricos variados e híbridos donde tales disciplinas ya no pueden ser pensadas en separado de las otras, sino como cuerpos teóricos.

De momento me gustaría señalar al menos tres puntos claves que las dislocantes tienen que contemplar en cualquiera de sus disertaciones. En este primer capítulo nos enfocaremos a señalar cómo se da un pliegue de las teorías queers como literatura menor frente a una mayor; siguiendo de los distintos cruces que se suscitan en los ensamblajes, asimismo, cómo esas interacciones están sujetas a las territorialidades, volviéndose algunas universales y otras, en cambio, situadas o locales.

### 1.1 Desterritorializar. De la literatura mayor a una menor en las teorías queers

Las relaciones intersubjetivas buena parte del tiempo están sujetas bajos parámetros de un régimen heterocispatriarcal, mismos que en su composición lingüístico-pragmático<sup>7</sup> interfieren en la producción y transformación de las corporalidades. Como señala Adkin, respecto a Deleuze y Guattari, el lenguaje a través de los actos de habla no se puede distanciar de las acciones.<sup>8</sup> Para dar un ejemplo de lo anterior, pensemos en cómo se ha configurado la idea hegemónica de la masculina. La masculinidad se expresa en un sujeto dotado de una corporalidad fuerte, incluso con prominente vello, y una mentalidad rígida o siempre distante a las pasiones. De manera que, cuando alguien se refiere a que una persona es “lo suficientemente masculina” se constituye un arquetipo de esta en su materialización que produce con ello una semiótica de lo masculino y sus otros (lo femenino, lo ambiguo o mixto). En este sentido, como indica Samy Reyes “el lenguaje en su producción (modo de

---

<sup>7</sup>Como se puede ver en los trabajos que contemplan al lenguaje como siempre social, John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Paidós, 1990). Aquellos que abordan los juegos del lenguaje, Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica, 2004). O desde la pragmática como la lingüística sistémico funcional, Michael Halliday, *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

<sup>8</sup>Brent Adkin, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. A critical Introduction and Guide* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015), 67.

presentarse), afecta directamente a los cuerpos humanos y ‘los corta de golpe’, es decir, los hace reaccionar de ciertos modos particulares; los moldea”.<sup>9</sup>

Sin embargo, ante un sistema lingüístico como los del heterocispatriarcado, desde los años ochenta, principalmente en EE. UU., se han dado desterritorializaciones o como indica Reyes, procesos de *inscritura*,<sup>10</sup> en los que se aboga por líneas de fuga que posibiliten la existencia y persistencia de otras subjetividades. La movilización en EE. UU. tomó un realce por políticas y regulaciones económicas que excluyen a amplios grupos vulnerados (como personas inmigrantes, racializadas, disidencias sexuales entre otras). Con el tiempo, la situación se tornó crítica frente a la presencia de la pandemia de VIH/SIDA, dando cabida a grupos contestatarios (ACT UP, *Radical Furies* y *Lesbian Avengers*) que demandaban mayores derechos y acceso a la salud pública así como repudio a todos los marcos de normalización, entre ellos de la sexualidad.<sup>11</sup> Estos sujetos “rechaza[ban] las nociones de identidad monolítica y dicotómica: hombre/mujer, blanco/no blanco, heterosexual/homosexual”,<sup>12</sup> En cuanto abyectos, por sus corporalidades, formas de relacionarse y modos de ser. Al no corresponder a las heterocisnormas son atravesados por la injuria: maricas, machorras, locas, y perversxs detractorxs. Queer fue la palabra con la que se declaraba su condición de anormalidad, de diferencia en el contexto estadounidense, y que en castellano no poseemos una equivalencia tan precisa. Queer como denigración es una palabra altamente despectiva que se mezcla de violencia directa. Ante ello, los movimientos de disidencia sexuales en *agenciamientos colectivos de enunciación*, resignificaron su uso. Debido a lo cual “lo que había cambiado era el sujeto de la enunciación: ya no era el señorito hetero el que llamaba al otro ‘maricón’; ahora el marica, la bollera y el trans se autodenominaban ‘queer’ anunciando una ruptura intencional con la norma”.<sup>13</sup> Hoy en día, ocurre algo similar, aunque no idéntico, con la palabra “gay”. Distintos grupos de homosexuales hombres han resignificado su uso, de tal manera que su enunciación se ha tornado a formas más plausibles de identificación. Haciendo la salvedad aquí de que no podría utilizarse como equivalente la palabra “gay” con la de “queer”; toda vez que deja de lado otras corporalidades y modos de ser, además de que muchas de las personas que se

---

<sup>9</sup>Samy Reyes García. “‘Devenir-travesti’ o la resistencia de las ‘locas’: la prototeoría queer de Néstor Perlongher ante el advenir de las identidades LGBT+,” *Caracol* 25 (enero/junio 2023), 83.

<sup>10</sup>Reyes García, “‘Devenir-travesti’ o la resistencia de las ‘locas’”, 83.

<sup>11</sup>Paul B. Preciado, “‘Queer’: Historia de una palabra,” en *Políticas transfeministas y queer. Tecnologías de disidencia de género* (s/l: Zineditorial, 2017), 4.

<sup>12</sup>Sayak Valencia, “Del *queer* al *cuir*: *Ostranénie* geopolítica y epistémica desde el sur global,” en *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, comps. Fernando R. Lanuza y Raúl M. Carrasco (Querétaro: Fontamara: Universidad Autónoma de Querétaro, 2015), 23.

<sup>13</sup>Paul B. Preciado, “‘Queer’: Historia de una palabra”, 5.

adscriben a una enunciación “gay” siguen suscritos a parámetros de normalización, incluyendo las capitalistas.

Por lo tanto, las movilizaciones de las disidencias produjeron modificaciones que lograron reconstituir modos, relaciones y su materialización de manera colectiva. La resignificación de lo queer como insulto a otra producción del lenguaje potencializa nuevos agenciamientos. Como Deleuze y Guattari refieren, de los cuales incluye dos segmentos “por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos”.<sup>14</sup> La reapropiación de lo queer como acción ha permitido que distintas personas puedan constituir en sus cuerpos atributos mezclados de aquellos denominados por un sistema hegemónico: “masculino” y “femenino”. Así como aperturas a otras formas de relación amorosas, como las que se dan entre las relaciones abiertas o las amistades que a su vez comparten distintas prácticas de erotismo. Solo por mencionar algunos aspectos, la resignificación de la enunciación se integró al cuestionamiento de diversas preocupaciones en los niveles de opresión y perjuicio que interfieren con la vida de todxs; como es el caso de las dinámicas de asimilación que producen el Estado y el capitalismo.

Ahora bien, fue a partir de Teresa De Lauretis que lo queer como campo de teorización y análisis se integró en un marco de investigación; considerando que se derivaba de un interés por evitar uniformar el entendimiento y concepción cultural sobre la sexualidad lésbica y gay, reconociendo las particularidades de clase, geográficas y demás.<sup>15</sup> Con ello se pretendía distinguir las dos sexualidades que se analizaban en ese momento y las intersecciones que se tenían entre ellas y otros rasgos como los raciales. La discusión que como refiere la autora no se consiguió “consistía en iniciar un diálogo entre lesbianas y hombres gay sobre la sexualidad y sobre nuestras respectivas historias sexuales. Yo esperaba que, juntos, rompiéramos los silencios que se habían construido en los ‘estudios lésbicos y gay’ en torno a la sexualidad y su interrelación con el sexo y la raza”.<sup>16</sup> De ahí que De Lauretis no continuará problematizando sobre una concepción próxima a lo que ella entendía por “teorías queer”; adicionalmente que sus análisis sobre ello dista de lo que más adelante otrxs teorixs propondría como área de estudio. Podríamos decir que autorxs como Eve K.

---

<sup>14</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 92.

<sup>15</sup>Teresa De Lauretis, “Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction,” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3(2, 1991), iii-iv.

<sup>16</sup>Teresa De Lauretis, “Género y teoría queer,” *Mora* 21(2, 2015), 109.

Sedgwick, Judith Butler y Paul B. Preciado, fueron consolidando una apertura más amplia del entendimiento de las teorías queers proponiendo, de manera general, un crítica extensa y firme a los binarismos de género, sexo y un nuevo sentido a la sexualidad.

Así surge un pensamiento vasto sobre las teorías queers y vinculados principalmente a lxs autorxs referidxs anteriormente. En ese sentido, se instaura una literatura mayor que domina las aproximaciones dentro y fuera del campo que se tienen sobre lo queer en su teorización. Sin embargo, se debe evitar cualquier juicio de valor que indique que ciertas teorías son mejores que otras así como intentar establecer una condición absoluta de verdad sobre algunos postulados sobre otros. La demarcación que hago aquí es respecto a un grupo general de conceptualización sobre otras formas de entendimiento en que lo queer ha sido y está siendo problematizado y pensado. Por lo cual, “una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”.<sup>17</sup> Lo que busco defender en las próximas páginas, es que en paralelo a los grandes enfoques de Sedgwick, Butler y Preciado se han consolidado distintas argumentaciones que se encuentran dentro de lo queer y que no buscan establecer una única unidad de análisis (como es posible ver en los trabajos de José Esteban Muñoz, Robert McRuer, Jasbir Puar, solo por mencionar algunas personas). Estimo que la literatura mayor de lo queer, aunque ha establecido las bases de una crítica al régimen heterocispatriarcal, a su vez ha llegado a cristalizar la manera en que los sujetos dentro de una *queeridad*<sup>18</sup> se constituyen. Más no quiere decir que todo el trabajo de estxs autorxs se tenga que desestimar; justamente apelando a una noción de literatura mayor y menor, en cuanto a Deleuze-Guattari, la menor se reconfigura a partir de una mayor. La raíz de esta relectura propicia la abertura a un diálogo con otras perspectivas de lo queer desde lo no hegemónico, como se propondrá en el último capítulo desde una perspectiva de las teorías dis-locantes.

Incorporando tres características de la literatura menor, se encuentran que: 1) se posee un “fuerte coeficiente de desterritorialización”,<sup>19</sup> por lo que se plantean nuevas configuraciones que den respuesta a las necesidades actuales (pensemos en el surgimiento de nuevas identidades, prácticas sexuales, y relaciones; de igual manera la integración de requerimientos como de las personas con discapacidad que han producido una reconceptualización desde lo *crip/disca*). 2) Mantiene un trasfondo político, por “su espacio

---

<sup>17</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (México: Era, 1990), 28.

<sup>18</sup>Esto se explicará con más detalles en el último capítulo.

<sup>19</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka.*, 28.

reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política”.<sup>20</sup> Prevalece una fuerte demanda por evitar la normalización y asimilación de los sujetos por regímenes estatales o del capital; como la fervientes críticas que se han hecho desde algunas teorías queers a la aceptación de “matrimonios igualitarios” y no considerar otras formas de relacionarse fuera del Estado u otras formas de seguridad social sin ser condicionadas por un registro gubernamental.<sup>21</sup> 3) Estas “adquiere[n] un valor colectivo”,<sup>22</sup> en las cuales no se pueden estimar luchas individuales o particulares, sino la disposición de distintos sujetos de la agrupación. Contemplamos que una literatura menor de las teorías queers, dislocantes, plantean nuevos cauces de teorización e integración con desafíos territoriales específicos.

La apuesta aquí es a producir devenires minoritarios como reconfiguración de una lengua mayor; en que “lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo”.<sup>23</sup> Las teorías dislocantes en clave menor presentan los resquicios de resistencia y persistencia en que una crítica mayor del régimen heterocispatriarcal se reconfigura. Retomando de Puar “un devenir se manifiesta no como una ocupación de estas categorías sino como la disolución de los marcos binarios que organizan la coherencia de las categorías *a priori*”.<sup>24</sup> Un deshacer que potencializa líneas de análisis que en este caso atienden condiciones particulares e integración de las diferencias sin olvidar algunos componentes de una teoría mayor. Contemplando que “los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución paralela, de bodas entre dos reinos”.<sup>25</sup> De tal forma, que se da una apertura a una nueva forma de entender y analizar lo queer, la *queeridad*, que ni es síntesis ni el establecimiento de nuevos binarismo resultado de literatura mayor/menor; sino una reterritorialización, encuentro y agenciamiento de posturas que hallan nuevas resignificaciones.

Desde la desterritorialización de la palabra queer tanto como la reapropiación en los activismos, es pertinente estimar una reconfiguración de los intereses comunes que se tenían en los inicios de la movilización. Aunque el análisis a realizar aquí se plantea desde un marco

---

<sup>20</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka.*, 29.

<sup>21</sup>Como se pueden ver en los trabajos de Paco Vidarte, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ* (Madrid: EGALES, 2010); Robert McRuer, *Teoría crip. Signos culturales de lo queer y de la discapacidad* (Madrid: Kaótica, 2021); Judith Butler, *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós, 2019); Sam Bourcier, *Homo Incorporated* (Buenos Aires: Madreselva, 2017); Paul B. Preciado, *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (Barcelona: Anagrama, 2019).

<sup>22</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka.*, 30.

<sup>23</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, 108.

<sup>24</sup>Jasbir Puar. *El derecho a mutilar. Debilidad, capacidad, discapacidad* (Manresa: Bellaterra, 2022), nota 240, 134.

<sup>25</sup>Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos, 1980), 6.

académico de investigación de lo queer, dislocante, de ninguna manera se desestima la influencia política que se gesta en su circulación en las calles y en los distintos espacios de resistencia. Se propondría, por consiguiente, un tránsito de lo queer hacia una lectura menor de lo dislocante.

## 1.2 Por unos ensamblajes<sup>26</sup> dislocantes

Dar cuenta de los procesos y efectos que se dan respecto a las particularidades de determinados grupos sociales, y en su relación con otros organismos, ha sido una de las tareas en las que usualmente las perspectivas feministas, estudios de género, sexo, la sexualidad y las teorías queers, en muchas ocasiones, no han logrado integrar las distintas diferencias. La interseccionalidad, desde las aportaciones de Kimberle Crenshaw<sup>27</sup> hasta en la Latinoamérica de Mara Viveros,<sup>28</sup> ha sido un esfuerzo de considerar las distintas categorías de las cuales las personas, en su colectividad, se ven atravesadas. Sin embargo, los análisis de la interseccionalidad tienden a enfocarse en la diferencia con un grupo hegemónico establecido (como puede ser en lo racial: blanquitud versus negritud, o distintos grupos de ellas) y con las distintas variables que acompañan a esas diferencias de manera muy rígida. En EE. UU., por ejemplo, este enfoque se sigue utilizando como un marcador de diferencia racial.<sup>29</sup> Lo que quiero señalar aquí es que este marco (como el caso de estudios cualitativos y cuantitativos) tiende a indicar solamente la diferencia, y deja de lado los enlaces e interacciones que esas diferencias producen.

Por consiguiente, para un estudio de las teorías queers, dislocantes, estimo relevante recurrir a la idea de ensamblajes en la forma en que teoriza Jasbir Puar. Ella realiza una traducción del término de *agenciamiento* de Deleuze y Guattari, para evidenciar que el énfasis tiene que darse en las relaciones y aquello que se deriva de esas diferencias y no en el

---

<sup>26</sup>Hay que señalar que hay una discusión respecto a la traducción del término, Jasbir Puar recurre al concepto en francés propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari: *agencement*. Si bien esta traducción al español se ha hecho como *agenciamiento*, el término que utiliza la autora es el de *assemblage*. Por lo tanto, aunque una forma más precisa sería recurrir a la palabra *agenciamiento*, tanto Puar como la traductora al castellano, María Enguix, han optado por usar: *assemblage/ensamblaje*. Véase Lucas Platero y María Enguix, “Prefacio,” en *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, Jasbir Puar (Barcelona: Bellaterra, 2017), 11-15; Jasbir Puar. “‘I would rather be a cyborg than a goddess’: intersectionality, assemblage, and affective politics,” *Meritum* 8(2, julio-diciembre), 380. En ese sentido, dejo el uso que se realiza en la traducción al español.

<sup>27</sup>Kimberlé Crenshaw. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” *University of Chicago Legal Forum* 1(1989).

<sup>28</sup>Mara Viveros. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación,” *Debate Feminista* 52 (2016).

<sup>29</sup>Jasbir Puar, “‘I would rather be a cyborg than a goddess,’” 375.

contenido que tiene cada una de ellas.<sup>30</sup> De acuerdo con Puar, siguiendo un trabajo de John Phillips, para los agenciamientos son las “\*conexiones\* específicas con otros conceptos [...] lo que da su significado a los conceptos”.<sup>31</sup> De manera que los ensamblajes/agenciamientos no hacen referencia al estado de las de las categorías (como la identidad), sino aquello que emanan de los enlaces. Categorías de raza, edad, clase, entre otras, a diferencia de ser estimadas como “entidades y atributos de los sujetos”, son “acciones y encuentros entre cuerpos”.<sup>32</sup>

En un diálogo entre Gilles Deleuze y Claire Parnet refieren que “un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos -a través de diferentes naturalezas [...]”,<sup>33</sup> mismo que acontece entre alianzas colectivas, en contagio y producción con otras personas y afectividades. Lxs autorxs señalan el siguiente ejemplo de agenciamiento: hombre-animal-objeto, hombre-caballo-estribo, pensando en una situación de guerra; estos tres elementos se conjugan de tal forma que el estribo, en relación al hombre-caballo permite mayor estabilidad al momento de usar el arma (lanza).<sup>34</sup> Por lo que se producen alianzas estratégicas interferidas por afectos que se producen en una zona de combate. Así como esta forma de agenciamiento, las teorías queers en clave menor, dislocantes, se configuran en ensamblajes colectivos y en alianzas que en buena medida están en resistencia con los modos en que el heterocispatriarcado se reproduce en los territorios.

Volviendo con Puar, me decanto por ensamblajes queers “como una serie de redes dispersas pero mutuamente implicadas y entreveradas, aglutina enunciación y disolución, causalidad y efecto, fuerzas orgánicas y no orgánicas”.<sup>35</sup> Por lo cual, estos entrecruces y alianzas no están condicionados a un periodo delimitado de tiempo o de espacio; por el contrario, se pueden producir nuevas redes con elementos de los cruces pasados y en periodos desiguales. Sin omitir que, para esta autora, es importante indicar que, en gran parte, algunos

---

<sup>30</sup>Jasbir Puar, “I would rather be a cyborg than a goddess”, 380.

<sup>31</sup>En adelante, al menos que se indique todo lo contrario, hago la traducción al español de las citas provenientes de textos en inglés. Jasbir Puar, “I would rather be a cyborg than a goddess”, 380.

<sup>32</sup>Jasbir Puar, “I would rather be a cyborg than a goddess”, 382. En este sentido, esos atributos son interpretados de ciertos modos. Las acciones no son de alguna manera la caracterización simplemente del color de piel de alguien, sino que producimos una identidad desde ese atributo. Monique Wittig con la categoría de sexo lo explica de la siguiente manera: "La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres, y actúa de forma muy precisa por medio de una operación de reducción, como en el caso de los esclavos negros, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar todo un grupo humano como a través de un filtro" Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Madrid: EGALES, 2016), 30-31.

<sup>33</sup>Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, 79.

<sup>34</sup>Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, 80.

<sup>35</sup>Jasbir Puar, *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer* (Barcelona: Bellaterra, 2017), 295.

análisis desde la interseccionalidad (en cuanto censos, estadística, registro, y demás) contribuyen a la consolidación estatal del control y la disciplina.<sup>36</sup> De modo que pueden llegar a condicionar y regular la vida de las personas a través de distintos órdenes políticas que usualmente no suelen ser favorables. Para Puar, los marcos interseccionales de identidad establecen a las corporalidades como entes de información proclives a su vigilancia.<sup>37</sup> En tanto, los ensamblajes no tienden a ser superposiciones tan rígidas, sino que se encuentran en constante interacción y reconfiguración con nuevos agenciamientos.

Los trabajos de Jennifer C. Nash y Luisina Castelli nos muestran dos maneras en que los ensamblajes son implementados como una perspectiva de análisis. Nash considera que, a partir de la segunda ola del feminismo, la política del amor del feminismo negro propone otras formas de relacionarse por medio de sentimientos colectivos en lugar de basados en la identidad.<sup>38</sup> La inquietud, en este caso, se da ante los resquicios que la interseccionalidad puede presentar como la cristalización en políticas de la identidad de categorías como la raza, dejando de lado todas las diferencias que se dan intergrupalmente.<sup>39</sup> Retomando a Nash, cuestiona que la interseccionalidad pasa por alto la mezcla, superposiciones, de propiedades y que tiende a delimitar en parámetros concretos; los ensamblajes, en este tenor, permiten ver la integración de afectos, información, y constitución ontológica de una colectiva en constante interacción.<sup>40</sup> Así, esta autora estima que en las propuestas de algunas feministas negras, como Alice Walker, June Jordan y Audre Lorde, en las que el amor propio y compartido en colectividad establecen otras formas de reparación del daño ante injusticias.<sup>41</sup>

Por otro lado, en una investigación, Castelli analiza la manera en que se ensamblan factores de cuerpo (con discapacidad), género y sexualidad en la vida de dos personas con discapacidad motriz; vemos en el caso de Diana (57 años) que las secuelas de la poliomielitis, durante su infancia, no se le reconocía como una niña, debido a las alteraciones físicas que la enfermedad le produjo;<sup>42</sup> mientras que Daniel (53 años) se enfrentó a la inhabilidad de seguir performando el machismo con el cual fue creciendo: como no poder hacer suficientes cosas y

---

<sup>36</sup>Jasbir Puar, *Ensamblajes terroristas*, 295.

<sup>37</sup>Jasbir Puar, “I would rather be a cyborg than a goddess”, 387.

<sup>38</sup>Jennifer C. Nash. “Practicing Love: Black Feminism, Love-Politics, and Post-Intersectionality,” *Meridians* 11(2, marzo 2013), 14.

<sup>39</sup>Jennifer C. Nash. “Practicing Love: Black Feminism”, 6.

<sup>40</sup>Jennifer C. Nash. “Practicing Love: Black Feminism”, 13.

<sup>41</sup>Jennifer C. Nash. “Practicing Love: Black Feminism”.

<sup>42</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo y sexualidad en las narrativas de dos *rengos*,” *Papeles del CEIC* 2(septiembre 2020), 5.

tener que pedir ayuda.<sup>43</sup> Estos cruces se dieron con distintos elementos políticos como vivir bajo la dictadura, la guerra de Malvinas así como la postdictadura.<sup>44</sup> Asimismo, pese a ser consideradxs como personas asexuales, Diana procreó a tres hijxs<sup>45</sup> en tanto que Daniel ha tenido y mantiene una relación amorosa.<sup>46</sup> Lo que quiero señalar con la investigación de Castell son los distintos entrecruces en que los ensamblajes (cuerpo/género/sexualidad/política) aquí se reconfiguran en formas distintas, también cómo alteraron el orden de lo que supuestamente se esperaba de personas con condiciones no distintas para un sistema capitalistas y capacitista. Diana conformó una familia y se acercó a tratamientos diferentes de los médicos como la psicoterapia y el teatro, que le permitieron una mayor movilidad.<sup>47</sup> Por su parte, Daniel también ha establecido formas de relacionarse afectivas plausibles con lxs otrxs y tiene un acercamiento con las artes tanto en lo plástico como en la actuación.<sup>48</sup>

Por ende, estimamos que una perspectiva a partir de los ensamblajes nos permite dar cuenta de la integración y aquello que producen las distintas superposiciones de una subjetividad en relación a una colectividad.

### 13. Territorios dislocantes

Otro trazo a tener en cuenta en las teorías queers menores, o dislocantes, es que toda interacción y ensamblaje producido, entre los individuos, está acompañada de una territorialidad. Todo ensamblaje es territorial. Como se desarrollará más adelante, una perspectiva dislocante considera que lo “queer” no es abogar por una identidad propia de un sujeto o una colectividad. Por el contrario, se apela a una serie de procesos, ensamblajes, que se desmarcan de una postura esencialista, opresora y binarista que el heterocispatriarcado instauro. Por lo tanto, si en ocasiones referimos a *queer* resulta desgastado en su uso, recurrimos aquí a la idea de *queeridad* como “un acontecimiento territorial situado y no una universalización de formas de vida específicas sin contextos particulares y encarnados”.<sup>49</sup> Una manera personal de ver esto, y tal vez simple, se atestigua en las vivencias que personas (como fue mi caso), habitantes de la provincia mexicana, experimentamos de la abyección a

---

<sup>43</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo...”, 8-9.

<sup>44</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo...”, 5-6 y 9.

<sup>45</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo...”, 6.

<sup>46</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo...”, 9.

<sup>47</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo...”, 6.

<sup>48</sup>Luisina Castelli. “Ensamblajes de género, cuerpo...”, 9.

<sup>49</sup>Samy Reyes, *Territorios queer* (Córdoba: Cántico, 2023), 22.

la heterosexualidad distintamente a cuando residimos en ciudades más grandes como la Ciudad de México. En mi situación, lo esperado en mi entorno para una mariquita amanerada que por su supuesta “condición” de jotx, no podía ocuparse en labores que implicaban el desgaste físico empleado en el campo o el taller mecánico, se reducían a tareas de cuidados como el trabajo doméstico o el salón de belleza. Es decir, los destinos que se vislumbraban en mi adolescencia como puto de una diminuta ciudad, y además atravesada por una situación de violencia abrupta producida por el narcotráfico, se enfocaba en teñir el cabello y maquillar a las señoras y chicas del barrio. Los putos de mi generación nos veíamos reflejados en la estilista veterana de la ciudad, Vicenta De Loris (“La Chenta”), quien hace un par de años fue ejecutada por un grupo criminal;<sup>50</sup> como un destino único para las afeminadas del pueblo. Por otra parte, mi llegada a la zona céntrica de la Ciudad de México me hizo ver otras fuerzas en las cuales desarrollarme siendo un sujeto abyecto. Aquí algunxs jotxs aspiraban a otro estatus que se enfocaba en el arte y los estudios universitarios.<sup>51</sup> Además de que tenían sus lugares de recreación y colectividad, espacios que en mi contexto anterior difícilmente existían. Lo que quiero decir es que mi vivencia y traslado de residencia de un lugar pequeño y más “conservador” a otro más grande y con mayores “libertades”, evidentemente, me permitió constatar dos formas distintas por las que mí no heterosexualidad se regían. De manera que, como refiere Perlongher *En el negocio del deseo*, enfocado a analizar a *michês* en São Paulo, “se configura así un ‘código-territorio’ complejo (Deleuze) dado por los códigos y sus superficies de inscripción en zonas del cuerpo social. Territorialidad entendida no sólo como espacio físico [...] sino como el propio espacio del código”.<sup>52</sup> Pensar el territorio como conjunto de códigos que se ven modificados, en cadenas de flujos, más allá de un espacio y una temporalidad hegemónicas, nos permite dar cuenta de cómo ser en un entorno como en el que habité en mi infancia y adolescencia, en el barrio de la San José en Iguala, Guerrero, regido por modos distintos a los de la Narvarte, en la Ciudad de México. Sin dejar de lado, obviamente, que los tiempos han cambiado y las representaciones y apertura a sujetos abyectos en distintos puestos (con las críticas y acepciones que se puedan hacer) cada vez son más amplios y notorios.

---

<sup>50</sup>Esto no quiere decir que ser estilista sea algo denigrante y poco deseable, sino que es el estigma social que en lugares como en el que crecí, se considera un empleo de un estándar más bajo.

<sup>51</sup>En una sociedad mexicana como la que actualmente habito, estas dos ocupaciones suelen tener un mayor aprecio y aceptación, frente a trabajos manuales que comúnmente son denigrados. Nuevamente, de ninguna manera el interés aquí es establecer una jerarquía de mejores/peores empleos para ciertos grupos; por el contrario, poner en evidencia la concepción que se ha ido formando en las personas.

<sup>52</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo* (Argentina: Paidós, 1999), 133.

Néstor Perlongher, en *El negocio del deseo*, hila con mayor complejidad y detalle las distintas configuraciones, en su territorialidad, en que durante los años ochenta se daba el trabajo sexual “masculino” en algunas zonas de São Paulo. Los individuos abordados como *michês* son “jóvenes que se prostituyen sin abdicar [...] de los prototipos gestuales y discursivos de la masculinidad”.<sup>53</sup> Estos sujetos y sus relaciones representan distintas series de enlaces que no pueden ser limitadas a identidades particulares. Pensemos, primero, que pese a que lxs *michês-chongo* mantienen relaciones sexuales principalmente con “gays hombres”,<sup>54</sup> ellos no se consideran como homosexuales; instaurando así una paradoja, ya que pueden tener relaciones con mujeres cis, incluso algunos de ellos familia en la clandestinidad, y a su vez tener sexo con hombres a cambio de dinero. Lxs *michês* transitan una territorialidad perversa, en la que cada unx “parece actuar precisamente como operador de uno de esos puentes entre el medio marginal y el medio específicamente homosexual”.<sup>55</sup> Por ello, hay una necesidad principalmente económica, y en ocasiones podría ser libidinal, interceptada por una serie de códigos que se pueden comprender como homosexuales. Aunque ellos performan la masculinidad y virilidad para poder ejercer el trabajo sexual con otros homosexuales masculinos.

Perlongher nos presenta configuraciones distintas de lxs *michês* desde sus ensamblajes con el nivel económico de los clientes, de ellos y de las zonas en las que laboran;<sup>56</sup> hasta la forma en que se comportan los clientes debido a su edad.<sup>57</sup> De manera que no es posible reducir el trabajo sexual masculino de lxs *michês* a una dinámica de mera penetración entre individuos; es necesario notar que la territorialidad permite ver las distintas redes de enlaces y comportamientos complejos por los que transitan ellos.

Tal como lxs *michês*, buena parte de los sujetos adscritos a lo que se entiende por disidencias sexuales se constituyen y ensamblan de múltiples formas con otros sujetos y organismos. La otra parte de los sujetos de “la diversidad sexual” han tendido a caer en los asimilacionismos y mercantilización del régimen heterocispatriarcal; incluso algunos, en el aparato estatal por medio del homonacionalismo. No obstante, los individuos vistos desde unas teorías dislocantes establecen los puntos de quiebre y nuevos trazos a otras formas de habitar. Lxs *michês*, como parte de estos enfoques y otras subjetividades, estarían en devenir

---

<sup>53</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*, 17.

<sup>54</sup>Perlongher, en muy contadas veces, hace uso del término “gay”. Aquí lo hacemos en el entendido general que comúnmente se tiene de la palabra, y que sin duda se puede problematizar desde una perspectiva queer.

<sup>55</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*, 178.

<sup>56</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*, 121-122.

<sup>57</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*, 124.

como aquellos “procesos de desterritorialización de los sujetos que salen de rígidas identidades personológicas familiares, institucionales, etcétera, para entrar en ‘líneas de fuga’ del orden social”.<sup>58</sup> Las travestis, las locas de barrio, la tortillera, entre otros sujetos abyectos demarcan fracturas y formaciones que tienden a ser enmarañados e indeseables para toda estructura de normalización. Los ensamblajes territoriales posibilitan contemplar estas superposiciones al rehacerse constantemente; por lo que importa “restaurar las potencias de la *errancia* (dejar de ver, por ejemplo, ‘identidades sociosexuales’ donde lo que en realidad hay son desplazamientos y flujos, territoriales y libidinales)”.<sup>59</sup> Las distintas personas críticas de un sistema adverso se encuentran en interacción y creación persistente de nuevas formas de morar y reconocerse.

El territorio contribuye a delimitar las formas en que cada sujeto habita su cuerpo y se relaciona con otrxs. Se ha referido con mi ejemplo personal y la investigación de Perlongher, no solamente el lugar en cuanto espacio interfiere en la producción de subjetividades sino que se atraviesa por temporalidades distintas, dispositivos de control, vigilancia, al igual que condiciones adversas como la violencia (el narcotráfico es un factor que supedita los modos de ser de las personas). En esta misma línea, y sin pretender caer en una visión meramente constructivista o culturalista, ya que estimamos que hay distintos factores biológicos e inmanentes que pueden desencadenar otros devenires en cada sujeto y colectividad, pienso que, para las personas de la disidencia, “el género y sus expresiones son cambiantes y que en un lugar donde su expresión era deseable y agradable para sus iguales, en otro puede ser objeto de desprecio”.<sup>60</sup> El flujo de deseo se reconfigura acorde a la territorialidad en la que un individuo se encuentre y en relaciones múltiples. Conforme a distintos parámetros un sujeto, o un grupo de ellxs, pueden presentar fuerzas de deseo más sólidas o endeble en una espacialidad. Un caso más común se da con la percepción que se tiene de lxs extranjeroxs, “en muchos lugares remotos de los territorios nacionales, se habitan territorios de signos muy distintos a los de las grandes urbes pedagógicas y civilizadas”.<sup>61</sup> En ciertos espacios hay una romantización o predisposición receptiva hacia factores raciales, económicos o morfológicos de ciertos sujetos sobre otrxs.

El uso de algunas palabras pasa por la misma situación. El hecho de que queer, para buena parte de los países de habla en español, no haga mucho sentido, tiene que ver con la

---

<sup>58</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*, 154.

<sup>59</sup>Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*, 172.

<sup>60</sup>Samy Reyes, *Territorios queer*, 40.

<sup>61</sup>Samy Reyes, *Territorios queer*, 24-25.

territorialidad del lenguaje. Queer no forma parte de ningún léxico de estos territorios, y su apropiación en los últimos años se ha debido a los procesos de globalización y homonacionalización del término. En realidad, tampoco las alternativas y los cambios propuestos a *cuir* o *kuir* logran mantener la misma potencia. Otras palabras de injuria como joto, marica, torcida, lencha, tortillera, y demás parecieran cumplir con una parte del sentido oprobioso y las cargas desnostativas que tiene queer en los Estados Unidos y Reino Unido; sin embargo, siguen sin dar cuenta de otras subjetividades que se encontrarían en el mismo espectro. La propuesta de este trabajo, y que se ha iniciado en otros,<sup>62</sup> es abogar por una enunciación de dislocación, dis-locas. Esto es, interceder por unas teorías dislocantes. Por ahora, el interés vertido ha sido para dar cuenta de la necesidad de contemplar los territorios en la configuración de nuestras realidades.

---

<sup>62</sup>Como los trabajos de Samy Zacarías Reyes García y Rubén Darío Martínez Ramírez, “Cuerpo, técnica y autocomprensión: La posibilidad de una hermenéutica queer ante la educción binarista,”; Rubén Darío Martínez Ramírez y Samy Zacarías Reyes García, “Infantilización, educción y deseo: pensar lo queer en la pedagogía,”; Samy Reyes y Rubén Darío Martínez Ramírez, “Notas para una perspectiva queer minoritaria,”; Samy Reyes García, “‘Devenir-travesti’ o la resistencia de las ‘locas’,”; Samy Reyes, *Territorios queer*.

Tears will shower in my time  
Like magic, all light  
Queer fire, shower in power line  
Tears will shower in my time  
Like a magic  
Queer life, queer fire, shower in power line  
Desire tears  
Desires tears

I got tears, but tears of fire  
Tears of power, tears of power  
I got tears like a queer  
Queer power

ARCA, PLANNINGTOROCK  
*Queer*

## **Capítulo 2. Elementos para una revisión crítica del sexo, género y sexualidad en las teorías queer de literatura mayor**

Actualmente, las teorías queer se han extendido en distintas direcciones de análisis que, como lo he indicado en este trabajo, impide hablar de una única forma de teorización o campo de estudios. No obstante, aunque se ha ido problematizando de formas tan heterogéneas, lo cierto es que prevalece un canon de autorxs fundadorxs o de referencia a los que constantemente se vuelve a recurrir. Las teorías queer mantienen, por lo menos, a Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler y Paul B. Preciado como menciones obligadas en la teorización. Reconozco el aporte y la apertura que han realizado estxs autorxs; sin embargo, lo que me interesa destacar, en este capítulo, son algunas inconsistencias que cada unx de estxs autorxs han mostrado en algunos de sus publicaciones. Con esto no quiero decir que sean trabajos descartables, por el contrario me parece que deberían revisarse y, por lo tanto, nos permiten desarrollar y ampliar los análisis y descripciones de estas líneas de investigación.

Si el objetivo inicial de esta investigación fue hacer un esbozo a una propuesta de las teorías dislocantes, a continuación se presenta una revisión de algunos puntos planteados por Sedgwick en *Epistemología del armario* (1990) como la consideración del sexo, de Butler

con su aproximación al género en *El género en disputa* (1990) y *Deshacer el género* (2004), así como de Preciado respecto a la contrasexualidad en *Manifiesto contrasexual* (2000) y *Testo yonqui* (2008). Esto con interés en hacer una revisión de la literatura mayor de las teorías queer que nos permita una apertura a las teorías dislocantes. Por supuesto que no se agotan todas las discusiones de estxs autorxs, ni tampoco es una exploración general de sus obras; sino que retomo algunos aspectos que resultan pertinentes cuestionar.

Me interesa destacar que toda idea binaria pareciera tener líneas de fuga a otras formas de entender el sexo, género y sexualidad. Ello no deja de lado que estas se encuentran de manera intrínseca. Dependiendo de la parte a la que se haga referencia, se establecen las otras dos, pero siempre se encuentran ahí. Esto es, que aun hablando de género, el sexo y la sexualidad se hallan enlazadas; y viceversa desde cualquiera de las otras dos categorías. Si bien lo he mencionado, en los siguientes párrafos me gustaría pensar que tanto el género como el sexo son categorías menos determinantes y, más bien, atributos de caracterización. Lo cierto es que para el momento actual del desarrollo teórico, político y social, no podemos prescindir de dichas categorías. Hasta cierto punto, las teorías dislocantes tenderían a establecer más una teoría de la sexualidad que del género y del sexo. Nuevamente, como veremos a continuación, pese a que siempre aparecen nuevas categorías en divergencia, nos daremos cuenta de que, en verdad, existen muchas formas de contravenir los binarismos usualmente aceptados.

## 2.1 Del sexo cromosomático al sexo desmantelado

En el segundo axioma que propone Sedgwick, en *Epistemología del armario*, analiza las implicaciones que han llevado a relacionar la triada de términos: sexo, género y sexualidad. La autora señala que el sexo, o “sexo cromosomático” como lo denomina, se ha entendido como la base a partir de la cual se da una “construcción social del género”, en tanto que este parece mostrarse en la superficie del cuerpo de manera dismórfica.<sup>63</sup> Así, el sexo cromosomático contribuye a establecer los binarismos de género en sus distintas integraciones sociales y culturales, bajo una dicotomía identitaria (masculino o femenino y, en consecuencia, hombre o mujer). Se tendría una concepción del sexo como algo congénito a la constitución biológica de los cuerpos, frente al género como forma maleable en su interacción social; por lo tanto,

---

<sup>63</sup>Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario* (Barcelona: Tempesta, 1998), 41.

En comparación con el sexo cromosomático, que según estas definiciones suele ser inmutable, inmanente en el individuo y basado en la biología, se considera que el significado de género es mutable y variable culturalmente, altamente relacional [...] e inextricable de la historia de diferenciales de poder entre géneros.<sup>64</sup>

Profundizando en esto, Gayle Rubin, por ejemplo, estudiando las formas de opresión y parentesco (en algunos grupos sociales como los de Hawaii, Tonga, Madagascar, entre otros) en que las mujeres son sometidas en sistemas de intercambios matrimoniales, integra el sexo y género en un mismo marco de “sistema de sexo/género” como al “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”.<sup>65</sup> De la misma manera, este sistema se incorpora a un pensamiento tradicional que “implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo”.<sup>66</sup> En las sociedades donde se establece el binomio sexista, se instaura la heteronorma, es decir que toda relación entre sujetos se contempla como heterosexual.<sup>67</sup> Para Rubin, los estudios antropológicos, sociales y del psicoanálisis de corte modernos y con intenciones de universalización tienden a establecer la misma relación de consecuencia (el sexo determina la forma del género) que Sedgwick, más tarde, señalaría. Este sexo, a su vez, estaría regido bajo un pensamiento heterosexual, tal como Adrienne Rich y Monique Wittig lo han problematizado.

No obstante, Gayle estaría de acuerdo en buscar otras formas de pensar a las personas fuera de estas categorías tan inflexibles. Así lo refiere:

Personalmente, pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios.

El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup>Eve K. Sedgwick, *Epistemología del armario*, 42. Aquí habría que hacer la aclaración de que Sedgwick parte de una hipótesis científica “según estas definiciones”, lo cual no significa que ella no esté abierta a otras definiciones futuras o presentes. Esto es relevante porque si no estaríamos diciendo que es ella la que define de esa manera al sexo y no la ciencia como el cúmulo de saberes que se actualizan con el tiempo. De ahí que en su propio estudio se pase de una concepción del sexo a otra.

<sup>65</sup>Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo,” *Nueva Antropología VIII* (30 noviembre 1986), 97. Hay que hacer notar que la misma Rubin está diciendo que “la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”; es decir, aunque no define el sexo cromosomático, acepta una especie de “sexualidad natural” que es transformada. Con ello no está diciendo que no existe, sino que siempre la sociedad lo utiliza de cierta manera.

<sup>66</sup>Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres”, 115.

<sup>67</sup>Partiendo desde una postura hegemónica que tiende a universalizar estas categorías. No obstante, este tipo de afirmaciones totalizantes son problemáticas desde una teoría crítica y desde una teoría dislocante de corte territorial, más allá de que sí podemos pensar la hegemonía de la heterosexualidad como mundialización de tal régimen. No podemos obviar otras formas sociales como las de Juchitán en Oaxaca o en la Roma y Grecia Antigua.

<sup>68</sup>Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres”, 135.

Para ella, y hablando desde su línea del feminismo, habría que estimar una doble omisión en cuanto al género y la heterosexualidad dentro del régimen heterocispatriarcal. Toda vez que mantener estos patrones de consecuencia pene/vulva igual a hombre/mujer y masculinidad/feminidad heterosexual conlleva a seguir perpetrando niveles de opresión de un grupo sobre otros, así como de agravio hacia cualquier individuo que se desmarque de estos parámetros.

Retomando a Sedgwick, quien acorta las diferencias que se puedan dar entre sexo y género a una noción única de género, precisa que

el propio uso flexible que se hará en este libro consistirá en denominar este espacio problemático del sistema sexo/género, es decir, todo el conjunto de distinciones físicas y culturales entre mujeres y hombres, de modo más simple bajo la rúbrica de 'género'. Con ello pretendo reducir la posibilidad de confusión entre 'sexo' en el sentido de 'espacio de diferencias entre hombres y mujeres' (lo que agruparé bajo el término de 'género') y 'sexo' en el sentido de sexualidad.<sup>69</sup>

La autora realiza una doble comprensión del sexo como determinante del género y sexo como constitutivo de la sexualidad; al mismo tiempo que una distinción entre el género y la sexualidad. Por lo tanto,

el género y la sexualidad, inextricables entre sí porque cada una de ellos sólo puede expresarse en términos del otro, sin embargo no son lo mismo, y que en la cultura occidental del siglo veinte el género y la sexualidad representan dos ejes analíticos que pueden imaginarse fructíferamente como diferentes entre sí.<sup>70</sup>

Para esta autora, las distinciones se realizarán en cuanto al género y la sexualidad, manteniendo una idea de causalidad de ambas con el sexo. Buena parte de las preocupaciones de Sedgwick se relacionan bajo una teoría de la sexualidad, principalmente sobre una visión antihomofóbica. De ahí que pareciera que para ella el sexo se presupone como parte de la biología<sup>71</sup> de los sujetos en sus correlaciones con el género y la sexualidad.

En ese sentido, quisiera realizar algunos señalamientos respecto a la idea del sexo que se contrarrestan con las de Sedgwick y otras visiones, además formarían parte de un corpus para las teorías dislocantes. De la mano de las investigaciones realizadas sobre la intersexualidad, actualmente, podemos decir que no hay solamente una forma binaria de entender el sexo. Al respecto, Fausto-Sterling ha complejizado estas nociones de acuerdo a una supuesta naturalidad sexual; debido al estudio de distintas disciplinas, como la

---

<sup>69</sup>Eve K. Sedgwick, *Epistemología del armario*, 43.

<sup>70</sup>Eve K. Sedgwick, *Epistemología del armario*, 45.

<sup>71</sup>Aquí habría que aclarar que Sedgwick no está bajo una postura esencialista, como las de hoy en día con el feminismo radical trans excluyente, en la que se piensa que hombre es igual a pene o mujer igual a vulva; sino más bien que no es un punto central de su teorización problematizar el sexo como sí lo es la sexualidad.

endocrinología y la embriología, en los últimos siglos (XIX y XX); en Occidente sabemos que

la masculinidad y la feminidad completas representan los extremos de un espectro de tipos corporales posibles. El que estos extremos sean los más frecuentes ha dado pábulo a la idea de que no sólo son naturales (esto es, de origen natural) sino normales (esto es, la representación de un ideal estadístico y social). El conocimiento de la variación biológica, sin embargo, nos permite conceptualizar como naturales los espacios intermedios menos frecuentes, aunque sean estadísticamente inusuales.<sup>72</sup>

Por lo tanto, existe una amplia variedad de aspectos que determinan la forma en que se comprende un sexo, que integran factores cromosómicos, hormonales, genitales y demás. Los problemas se suscitan cuando la injerencia del heterocispatriarcado, a través de sus distintos dispositivos, moldean dos formas absolutas de esto (hombre/mujer). Aun sabiendo que no hay únicamente un par de configuraciones corporales, lo acertado sería estimar que tampoco habría correlatos tan fijos con los que se pueda establecer una incierta idea de sexo igual a género (hombre → masculinidad / mujer → feminidad). Las variables en los sujetos se interceptan de maneras complejas y diversas.

El escollo recae en estimar, por un lado, que tanto el sexo (hombre/mujer), el género (masculino/femenino) y la sexualidad (heterosexualidad/homosexualidad) se desarrollan corporal-psíquicamente en dos maneras; por el otro, que no hay posibilidad a la variación y combinación de atributos fuera de estos dos marcos de referencia. Fausto-Sterling refiere que “el problema con el género, en su concepción actual, es la violencia -metafórica y real- que ejercemos al generalizar. Ningún varón ni mujer se ajusta al estereotipo genérico universal”.<sup>73</sup> Considero que no es sólo el género, sino también la comprensión o lo que se espera en su generalidad sobre el sexo y la sexualidad en cada una de las personas, aquello que se vuelve problemático. Desde el mito de Antígona en la Grecia Antigua hasta nuestras referencias populares en México de Las Pérdidas entre otras, hemos dado cuenta de que los universales, en esta tríada de aspectos que configuran un individuo, no se ajustan en su totalidad.

Estas demarcaciones también se presentan en todos los aspectos relacionados con los estudios cerebrales y de la mente, por mencionar un ejemplo de los varios que presenta Lu Ciccía “de cómo operan las normativas de género para sesgar interpretaciones es la clásica idea de que las mujeres tienen cerebros más ‘emocionales’”.<sup>74</sup> Cuando no hay forma de encontrar correlaciones fijas entre una supuesta concepción del sexo del cerebro con el

---

<sup>72</sup>Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* (Barcelona: Melusina, 2006), 100.

<sup>73</sup>Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, 135.

<sup>74</sup>Lu Ciccía, *la invención de los sexos. cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 2022), 185.

género; por lo que ni un hombre tendría conductas o afectos particulares determinantes (seriedad o amplia inteligencia) como tampoco una mujer (ternura o delicadeza). Más adelante, indica ciccía, en un estudio realizado por Daphna Joel en el que se buscaba rasgos típicos en varones, “encontró que los cerebros eran ‘combinaciones únicas’ de rasgos típicos de varones y rasgos típicos de mujeres. En efecto, de las siete conexiones medidas no encontró un cerebro que tuviera todas *las típicas de un solo sexo*”.<sup>75</sup> De manera que los atributos entendidos de ambos géneros se presentan en su materialización en un mismo cerebro, no obstante, como he dicho en otro trabajo con Samy Reyes, la personalidad de cada sujeto es siempre única, por lo que los rasgos femeninos y masculinos que la sociedad construye, producen en el cerebro un mosaico singular que no puede ser reducido a un binarismo genérico.<sup>76</sup>

De la mano de los nuevos materialismos del feminismo, ciccía se encontraría en sintonía con autoras como Donna Haraway y Karen Barad quienes entienden tanto el sexo como el género de maneras enlazadas, en las que no habría una sin la otra.<sup>77</sup> Problematiza aún más sobre la idea de sexo, ya que le parece de poca fiabilidad “puesto que nos hace creer que existe biología por fuera de lo social: la biología de nuestros cuerpos vive *desde siempre* en el marco de las normativas de género”,<sup>78</sup> lo cual va de la mano con la tesis de Rubin y contradice la percepción de un sexo cromosómico más profundo y determinista, tal como lo pensaba la ciencia de la época de Sedgwick de la cual ella parte. Empero a lo anterior, en el trabajo de Fausto sí habría una manera previa en la que se ha entendido la influencia del género sobre el sexo;<sup>79</sup> esto es, que lo masculino o femenino tiende a demarcar un factor esencial de la constitución del sexo. Por otro lado, en ciccía hay una integración de factores biológicos y culturales en la interacción simultánea de sexo y género, lo cual no niega los procesos biológicos de cada cuerpo, sino que profundiza en la mezcla entre tales procesos y la evolución histórica y cultural del ser humano como ente social y no solamente biológico.

De hecho, como evidencia Fausto, son distintos los dispositivos que perpetúan las nociones anteriores que van de las diversas disciplinas científicas (biología, medicina, embriología, endocrinología, entre otras) al aparato estatal, legal y gubernamental. Como ella

---

<sup>75</sup>lu ciccía, *la invención de los sexos*, 187.

<sup>76</sup>Samy Zacarías Reyes García y Rubén Darío Martínez Ramírez, “Cuerpo, técnica y autocomprensión: La posibilidad de una hermenéutica queer ante la educestración binarista,” *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos* 1(2, julio-diciembre 2021), 73.

<sup>77</sup>lu ciccía, *la invención de los sexos*, 198.

<sup>78</sup>lu ciccía, *la invención de los sexos*, 206.

<sup>79</sup>Sobre todo, en su capítulo 9. Sistemas de género: Hacia una teoría de la sexualidad. Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, 279-304.

indica, “legalmente, el interés del Estado en mantener un sistema de dos géneros se centra en las cuestiones del matrimonio, la estructura familiar y las prácticas sexuales”.<sup>80</sup> Esto prueba por qué las parejas no heterosexuales no pueden otorgar seguridad social a sus compañerxs sin tener que depender de un acuerdo matrimonial. El Estado estandariza y regula el acceso a los derechos, a la identidad y otros aspectos por factores corporales que, en buena medida, nunca son determinantes del ordenamiento personal de un sujeto; “los genitales físicos constituyen una base muy pobre para decidir sobre los derechos y privilegios de los ciudadanos”<sup>81</sup> y esta crítica debe también marcarse contra la concepción de un sexo más profundo a la genitalidad; es decir, el cromosómico del cual Sedgwick parte. Nuevamente, pensaría que fijar una gran parte de las políticas públicas y el reconocimiento de las personas a esta tríada inseparable (sexo/género/sexualidad) limita la vida y experiencia de las mismas y constituye una construcción esencialista de los sujetos que impediría otras formas de conceptualización y comprensión del yo consigo mismo.

Mientras que Judith Butler considera que la correspondencia se da de manera contraria en cuanto a que es el género el que influye en el entendimiento del sexo; sin dejar de lado una sexualidad hegemónica y obligatoria. De manera que “la heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer»”.<sup>82</sup> De ahí que cuando una persona respecto de otra se refiera a que no es lo “suficientemente hombre”, lo hace a partir de una serie de características que se determinan de manera cultural y no tanto por un aspecto biológico o genital. Esto es, que social y culturalmente la masculinidad contribuye en la manera en que se estima a alguien como un “hombre”. El amaneramiento, uso de prendas y valores estereotípicamente establecidos como “femeninos” (pintarse las uñas o usar prendas ceñidas) pondrían en duda el sexo -y sexualidad- de un sujeto. Así, el género estaría regido por la reiteración y una supuesta naturalidad en las corporalidades de las personas, “es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas -dentro de un marco regulador muy estricto- que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser”.<sup>83</sup> La normalización de acciones y formas de expresar una “masculinidad” y “feminidad”

---

<sup>80</sup>Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, 140.

<sup>81</sup>Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados*, 141.

<sup>82</sup>Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007), 72.

<sup>83</sup>Judith Butler, *El género en disputa*, 98.

hegemónica se constituyen desde antes de que una persona nazca hasta su muerte; se ve, por ejemplo, con la fiestas de *gender reveal* en las que se tienen claramente identificados los colores rosa como niña/femenina y azul niño/masculino. Estas relaciones se irán forjando por códigos como el uso de ciertas prendas y aceptación en actividades a lo largo de la vida. No obstante, como se verá más adelante de la mano de la misma autora, todas estas normalizaciones y valores serán puestas en duda por distintos sujetos abyectos.

Haciendo el recorrido anterior, surgiría la pregunta: ¿por qué seguir recurriendo a conceptualizaciones como el género, el sexo y la sexualidad binarista siendo que contribuyen a establecer distintos niveles de opresión y desigualdad? Algunxs miembrxs de la Internacional de Zorritas (colectiva anti-patriarcal y anti-capitalista), en su *Manifiesto feminista sexo-disidente*, contemplan que, ante sistemas de dominación tan álgidos como el del régimen heterocispatriarcal, la anulación de estas dos concepciones resulta más pertinente:

[...] nos posicionamos en contra del género, pues éste no es una opción libre y segura que podamos o no elegir, sino un dispositivo de constitución y reproducción de la violencia de este patriarcado-capifascista, racista, capacitista y cis-heterosexista. Pero también nos posicionamos contra el sexo. Éste no es -ni ha sido nunca- naturalmente dado, sino que es un dispositivo de control social que refuerza el género haciéndose pasar por su fundamento sagrado o intocable.<sup>84</sup>

Hasta hace unos años mantenía una postura, si se quiere “radical”, en cuanto a pensar la anulación de estas categorías tan rígidas como una alternativa para crear otras maneras de subjetivación. Con el paso del tiempo y tras frecuentes discusiones,<sup>85</sup> pienso que si bien es indispensable paulatinamente ir abandonando o dejar de fijar la mayoría de las conductas y relaciones bajo parámetros determinantes del sexo y el género, lo cierto es que de un momento para otro no podemos anular por completo un régimen de signos tan amplio como el del heterocispatriarcado, en donde permea desde la teoría institucional hasta los distintos dispositivos, como los médicos, jurídicos, legales, entre otros. Sería necesaria una desterritorialización de tal régimen en una territorialización dislocada y situada de las concepciones actuales de esta matriz. Incluso, en el mejor de los casos, habría diversos individuos que se desmarcarían de esta oportunidad.

lu ciccía, por ejemplo, considera que

---

<sup>84</sup>Internacional de Zorritas, colectiva anti-patriarcal y anti-capitalista, “Manifiesto feminista sexo-disidente,” *Histeria!* (2020). <https://hysteria.mx/manifiesto-feminista-sexo-disidente/>

<sup>85</sup>Esto ha surgido desde hace unos años en discusiones continuas con Samy Reyes. El debate se avivó recientemente en el seminario “Teorías queers y comunitarias” que co-coordino junto con César Torres, en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM. Principalmente reconozco las aportaciones realizadas por Samy Reyes, Fer Velez, Guzman Arnaud e Ivana Sessak.

la solución para acabar con la subordinación de las subjetividades feminizadas no es abolir el género. En cambio, la solución es ‘desgenerizar’ los roles, y ‘desrolizar’ los géneros. Esto es lo que sostiene el sistema de valores dicotómico. [...] El problema es seguir creyendo que una genitalidad nos predispone a ciertas habilidades cognitivas-conductuales, intereses, y deseos.<sup>86</sup>

Comparto la misma preocupación de ciccía; aunque ella tampoco nos dice cómo lograr dicha “desgenerización” y “desrolización”. Me temo que no tengo muchas respuestas contundentes por el momento, lo que sí creo es que cada vez es más apremiante dejar de estimar esta tríada de categorías como concluyentes de nuestra vida. Mayormente, para lxs colegxs que trabajan a fondo temas de políticas públicas y aquellxs que establecen indicadores estadísticos, demográficos y demás, tendrían que eventualmente instaurar otros índices de análisis que se encuentren fuera del sexo, el género y la sexualidad. Considero que hay maneras de des-identificarse de esta tríada; sin embargo, debido a que no quiero extenderme más en este punto, mantengo un interés por resignificar y materializar otros cauces y modos de ser, pese a que por ahora sea intermitente. Probablemente estaríamos cayendo en una metafísica, pero creo junto con Haraway que las figuras de cuerdas nos permiten pensar mundos posibles, aunque por el momento sólo sean especulativos.<sup>87</sup>

Para Sedgwick problematizar sobre las implicaciones del sexo en la vida de las personas no es algo primordial, como sí lo es la significación del género y la sexualidad, sin embargo, su postura parte de presuponer un sexo cromosómico que constituye un dimorfismo corporal que, aunque puede ser modificado culturalmente, sigue estando ahí como una base infranqueable. Realmente lo que buscaría esta autora es posicionar una perspectiva antihomofóbica sobre una teoría de la sexualidad, pero no profundiza el problema de considerar al sexo como una piedra de toque para la ciencia. Bajo esta postura, y como se observó en décadas pasada, se podría intentar justificar la homosexualidad en términos genéticos y, por consiguiente, profundos, en vez de socioculturales. No obstante, estimo que, tal vez, por el avance de las discusiones y las nuevas teorías de las ciencias biológicas con perspectivas sociales, no pudo contemplar en su momento las repercusiones que la categoría de sexo también conlleva. Incluso la relación de correlación que pueda darse entre género y sexualidad es bastante compleja, como refiere Butler “el género puede volverse ambiguo sin cambiar ni reorientar en absoluto la sexualidad normativa”.<sup>88</sup> Aunque lo piensa respecto al travestismo y cualquier predisposición hacia la heterosexualidad o no heterosexualidad. Lo cierto es que poseer algunos atributos entendiendo bajo una hegemonía como “masculinos” o

---

<sup>86</sup>Iu ciccía, *la invención de los sexos*, 233.

<sup>87</sup>Rubén Darío Martínez Ramírez, *Por un cuerpo queer*.

<sup>88</sup>Judith Butler, *El género en disputa*, 16.

“femeninos” no determinan en ningún sentido la sexualidad de un sujeto, ni mucho menos el aparecer de un cuerpo biológico comprendido como dismórfico. Si la biología no es destino, el cromosoma no puede tampoco volverse una especie de verdad del sexo. De ahí que en este apartado me he detenido a desglosar algunos puntos acerca de lo que se entiende por género y sexo teniendo en cuenta a Sedgwick.

Desde el enfoque de las teorías dislocantes, pienso que el abordaje de esta triada se contempla como distintos factores contingentes e imprecisos de cada sujeto, lo cual parte de las territorialidades en las que este se constituye. Por lo tanto, se desdibuja cualquier posibilidad de enraizar en ideas tan claras lo que se estima por cada binarismo hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual o esencialismos de corte biologicista o meramente discursivos. En cada sujeto se integra una multiplicidad de estos atributos y en tiempos y lugares distintos que cada vez hacen más complejo realizar delimitaciones universales y precisas. De tal suerte, una pretensión esencialista y científicista como la del sexo cromosomático impediría analizar antropológicamente los modos en que el ser humano se ha binarizado en distintas culturas y, a su vez, sería reducir el mundo a una visión eurocentrista del ente que somos cada vez nosotros, impidiendo ver otras formas de comprender la tríada sexo/género/sexualidad.

## 2.2 Butler y la cuestión del género

Una vez problematizados algunos aspectos de la categoría del sexo y sus distintas relaciones, quisiera extender este análisis a lo que se entiende por género. Si bien, en el apartado previo, se han hecho distintos señalamientos al respecto, ahora nos centraremos en la manera en que Judith Butler se aproxima a esta noción. Para este autorx pese a que el género pareciera tener una inscripción esencial de un sujeto, en realidad, posee características más contingentes, “más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*”.<sup>89</sup> La cuestión estriba en que este suele ser entendido como la producción cultural, discursiva y con efectos corporales, que parte de una identidad estable que tiene que repetirse frecuentemente. Por lo tanto, el género se origina de distintos procesos y actos que se materializan a partir de determinados valores, como los sociales y políticos, “son *performativos* en el sentido de que la esencia o la

---

<sup>89</sup>Judith Butler, *El género en disputa*, 273.

identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos”.<sup>90</sup>

Por lo menos en Occidente, esto se ve reflejado, por ejemplo, en los procesos de crianza de las infancias; en los estereotipos comunes de formación de los/las niños/niñas, a estxs se les instruye bajo códigos de masculinidad y feminidad que llegan a establecer una identidad; además son reiterados a lo largo de su vida por los distintos dispositivos en el trabajo, los lugares de recreación, entre otros espacios y situaciones, hasta el punto de que los/las niños/as los interiorizan y los performan de manera naturalizada y automática. A la niña se le indica cómo vestirse y comportarse (vestidos, jugar con muñecas, ser delicada) y al niño de forma distinta (pantalones, jugar a las peleas, nunca llorar). De manera que pasan bajo un proceso de *educastración* que termina subjetivando y constituyendo un cuerpo subjetivado de manera binaria. Esto último no quiere decir que el género haga al cuerpo en su totalidad, sino que el género moldea al cuerpo de múltiples maneras; por ejemplo, que las niñas sean más débiles no es porque el cuerpo de ellas sea en sí mismo débil, sino porque realizan menos ejercicios de fuerza y resistencia, o en el caso de los niños, que se comporten de manera más violenta constituyéndose cuerpos más resistentes y fuertes, tienen que ver con la educación sexista en la cuál se encuentran.

Como he señalado junto con Samy Reyes, “se nos indica qué usar, cómo comportarnos, ciertas normas y roles de género que seguir y a qué atenernos en caso de violar estos preceptos. Sin embargo, con frecuencia los individuos van cuestionando estos mecanismos de educastración”.<sup>91</sup> En este sentido, cada sujeto puede mostrar alguna ambigüedad de género en distintos momentos de su vida e incluso cuestionarlos. Para Butler, algunos casos particulares son las “travestidas” e identidades *butch/femme*, ya que estas estarían superponiendo códigos externos de comprensión de género con los del sexo; refiere que “agregaría que la «travestida» trastoca completamente la división entre espacio psíquico interno y externo, y de hecho se burla del modelo en que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género”.<sup>92</sup> Para elle, no habría una naturalización del género en ninguna corporalidad; sino que todo está suscrito bajo distintos valores de significación de los parámetros binaristas: masculino y femenino. Las travestis, al respecto, estarían trastocando dichas normalizaciones. Pensemos en sujetos designados “hombres” al nacer y reconocidos como tales por el resto de personas, pero que deciden vestirse y

---

<sup>90</sup>Judith Butler, *El género en disputa*, 266.

<sup>91</sup>Samy Zacarías Reyes García y Rubén Darío Martínez Ramírez, “Cuerpo, técnica y autocomprensión: La posibilidad de una hermenéutica queer ante la educastración binarista”, 91.

<sup>92</sup>Judith Butler, *El género en disputa*, 267.

expresarse bajo códigos distintos como los de la feminidad; estxs rompen con la reiteración de la masculinidad esperada. Con Butler se piensa que sujetos abyectos, como las travestis, mantienen una paradoja entre una identidad de género y una objeción de la performatividad del género esperado. Estas corporalidades refutan cualquier correlación entre una naturalización corpórea y los distintos comportamientos; por lo que se sitúan en “tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género”.<sup>93</sup>

Bajo esta misma línea, de acuerdo con Halberstam son distintas las taxonomías inmediatas las que ponen en duda la instauración del género binario, sobre como se muestran y desenvuelven en los distintos sujetos de una masculinidad femenina. Como retoma Jack Halberstam de Eve K. Sedgwick, “las taxonomías «inmediatas» son categorías que usamos a diario para interpretar nuestro mundo y que funcionan tan bien que en realidad no las reconocemos”.<sup>94</sup> Algunos ejemplos de esto, en el habla común de los maricas y gays de la Ciudad de México, se encuentran el uso de las palabras: “hermana”, “joto”, entre otros. Pensemos en el manejo del término “hermana” mayormente entre gays fanáticos del drag para hacer referencia a sus similares, como un gesto de simpatía que se llega a establecer entre estos grupos. Ahora bien, la masculinidad femenina delimita cualquier reducción de la masculinidad como algo intrínseco de las corporalidades designadas como hombres.<sup>95</sup> Lxs *tomboys* es una de las maneras en que se ve reflejada la masculinidad en cuerpos distinguidos como femeninos, y suelen ser caracterizadas comúnmente durante el desarrollo de la niñez; pese a ello,

la conducta del [tomboy] se castiga cuando se convierte en el indicador de una fuerte identificación con el varón (ponerse un nombre de chico o negarse a vestir cualquier tipo de ropa de chica) y cuando amenaza con prolongarse más allá de la infancia, en la adolescencia.<sup>96</sup>

Por lo tanto, el amplio espectro en que se materializa la masculinidad femenina sea desde *tomboys*, *butch*, *bull dyke*, marimachas, tortilleras, entre otras, son figuras que rompen con cualquier intento de performatividad del género de sujetos estimados como mujeres y femeninos. Aunque reconozco que a lo largo del tiempo siempre han persistido distintos sujetos ante una ambigüedad de género, sea desde el travestismo o alguna masculinidad femenina; considero que el entredicho de las normas de género no tiene que llegar a grados

---

<sup>93</sup>Judith Butler, *El género en disputa*, 268.

<sup>94</sup>Jack Halberstam, *Masculinidad femenina* (Barcelona: EGALES, 2008), 31.

<sup>95</sup>Jack Halberstam, *Masculinidad femenina*, 23.

<sup>96</sup>Jack Halberstam, *Masculinidad femenina*, 28.

identitarios para una persona. Esto es, me parece que los individuos en determinados momentos de su vida pueden llegar a cualquier indeterminación del género sin que esta se haga de manera deliberada. He experimentado estos grados de ambigüedad en varias circunstancias de mis vivencias sin tener que situarme desde una identidad trans, travesti, varonil o femenil en su totalidad. Hace un par de años cuando tenía una participación más activa en clubs nocturnos, usualmente, cuando salía con mis amistades a eventos o fiestas, solía ataviarme con una vestimenta e indumentaria que se considera como femenina, además de un uso constante de maquillaje, lo que a su vez podía constatarse con una lectura designada de “hombre”. Por ejemplo, en una ocasión decidí utilizar una minifalda, mallas y una torera para salir a bailar con mis amigxs; en el momento en que me dirijo al baño de “hombres” el guardia de la puerta me comentó que me sentiría más “cómoda” si iba al de “mujeres”. Si bien esta puede ser una actitud que se puede considerar como aceptable, ya que el argumento del guardia no era desde el escarnio, lo que llamó mi atención fue la asunción que tomó de mi apariencia. Finalmente, le comenté que prefería entrar al de “hombres” porque deseaba en ese momento orinar de pie. Hoy en día, mi apariencia (por el uso limitado del tiempo y muchas veces por pereza) sin problema raya en lo esperado para una masculinidad común mexicana dentro del espectro gay. Por poner otra situación, estos mismos grados de indefinición los he presenciado con otras personas. Una de mis amistades que se asume como hombre heterosexual, pero su apariencia corporal y vestimenta constantemente llega a grados de feminización, suele ser confundido comúnmente como los de un *femboy*, lo cual hace que lo consideren no-heterosexual. Lo que quiero precisar aquí es que no hace falta establecer parámetros identitarios o de expresión tan rígidos para evidenciar que, efectivamente, no existe ninguna naturalización, ni congénita ni esencialista, del género. Incluso, es más sencillo el establecimiento de un imaginario estándar sobre el género que su propia autenticidad. Volviendo con Halberstam,

precisamente porque virtualmente nadie encaja en las definiciones de hombre y mujer, las categorías ganan poder y extensión, derivadas de esa misma imposibilidad. En otras palabras, es la propia flexibilidad y elasticidad de los términos «hombre» y «mujer» lo que asegura su longevidad.<sup>97</sup>

Un segundo señalamiento a mencionar, se refiere al manejo que se tiene sobre las travestis. Retomando la necesidad del territorio en la configuración de sujetos y los procesos de ensamblajes que de ello se pueden derivar, la concepción de travesti como identidad en países de América del Sur, como Argentina y Chile, permite pensar un cruce local más complejo, en el que interfieren distintos aspectos como los de clase y opresión. Ser travesti,

---

<sup>97</sup>Jack Halberstam, *Masculinidad femenina*, 50.

para esta región, va más allá del “vestirse” del sexo opuesto designado. En algunas ocasiones integra trabajo sexual y desigualdad social por una disidencia sexual y de género, problematizando incluso categorías como lo trans. Al respecto Camila Sosa, en una entrevista, refiere que su caso:

yo he dejado de nombrarme trans como se nombran ahorita por una decisión política y porque yo me siento travesti y no me siento trans. El travestismo latinoamericano tiene particularidades que en Europa no se conocen salvo por las extranjeras, por las travestis que han ido de Latinoamérica a hacerse la América en Europa. En España ustedes tienen un caso maravilloso. Yo estoy fascinada con La Veneno. Cuando ella se hizo famosa yo era muy joven y tampoco existía Internet y no me llegaban tantas noticias. Pero me parece una de las últimas grandes travestis de este tiempo. En la serie de Los Javis está muy claro el momento cuando Paca La Piraña dice ‘nosotras éramos travestis y nos decían travestis y nos llamábamos travestis. Esto de ahora de decir mujeres trans es algo nuevo’. A mí me sucede lo mismo. Era una palabra como insulto que ahorita la hemos empezado a reivindicar y usar. [...] el mundo ha cambiado y con muchísima nostalgia porque creo que nosotras, las de entonces, las que salíamos a la noche y usábamos ropa tan provocativa y éramos desprejuiciadas y mal habladas estamos desapareciendo. Así que me nombro travesti porque es como si yo tuviera una joya además de ser escritora (sic).<sup>98</sup>

Mi objetivo aquí no es desarrollar una genealogía de la palabra travesti, pero sí mencionar el sentido diferenciado de la misma por aspectos territoriales. Incluso con el boom de los espectáculos de *dragqueen* de manera televisiva o en los bares locales, se establece un marco de delimitación distinto que impide considerar a las travestis siempre del mismo modo, y esto a su vez conlleva a no universalizar la categoría travesti como siempre subversiva e identitaria, tal y como sucede en el pensamiento de Butler. Las travestis de Latinoamérica se desprenden de dinámicas mercantilistas tan ásperas como en las que han caído buena parte de las *drags* que aspiran a un emporio similar al de Ru Paul. Incluso frente a la utilización de categorías como “mujer trans”, se vuelve más complejo. Como aclara nuevamente Sosa,

Durante mucho tiempo fue una palabra cubierta de crímenes [travesti], insultos, semen, sangre, silencio, soledad, hambre, intemperie. Es una palabra que está sucia. Y el decir ‘mujeres trans’, ‘mujeres transgénero’ higieniza una existencia que nunca estuvo higienizada. Entonces yo digo: dejen de lavar algo que existió tal y como es. [...] Sí, yo era prostituta, yo estaba cubierta de mierda, comía mierda, tenía hambre, pero ya no soy más de esa manera así que para qué me voy a lavar una mugre que ya tuve.<sup>99</sup>

El travestismo, efectivamente, transgrede toda performatividad de género, pero es indispensable tener claro que fragmenta todo régimen de signos de buenos modales y familiaristas que la heterosexualidad obligatoria busca perpetuar, así como otras cuestiones, entre ellas las de un lenguaje común y una moral social (“las que salíamos a la noche y usábamos ropa tan provocativa y éramos desprejuiciadas y mal habladas”, como describe

---

<sup>98</sup>Paula Corroto, “Camila Sosa Villada: ‘Soy travesti, no trans, no quiero robarle nada a las mujeres’,” *El Confidencial* (2022).

[https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-03-24/camila-sosa-villada-soy-una-tonta-por-quererte\\_3396666/](https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-03-24/camila-sosa-villada-soy-una-tonta-por-quererte_3396666/)

<sup>99</sup>Paula Corroto, “Camila Sosa Villada: ‘Soy travesti, no trans, no quiero robarle nada a las mujeres’”.

Sosa).<sup>100</sup> Para Camila Sosa, las travestis del sur salen de los marcos higienistas y de la buena conducta que, incluso, algunos sujetos de la “disidencia” en sus distintos niveles de contravenir el género siguen manteniendo. En un diálogo entre las travestis de Argentina, Marlene Wayar, y de Chile, Claudia Rodríguez, esta última declara como ellas aun estarían en un plano de vulnerabilidad más agravante dentro de los distintos sujetos de la marginación

En mi país [Chile], nuestros problemas, todas las necesidades de la comunidad travesti, son problema de clase, de la lucha de clase, de salud, de vivienda, de estudio; todo corresponde a las demandas de la lucha de clase. Pero, incluso esos trabajadores, esos obreros, esas personas que se reconocen como una fuerza laboral, a nosotras nos excluyen como si no tuviéramos fuerza laboral. No sé si me explico.<sup>101</sup>

En ese sentido, difícilmente podemos adjudicar una naturalización del género; si bien, hay distintos parámetros de demarcación de lo masculino y lo femenino en función de un supuesto sexo “biológico”, en verdad, en muchas ocasiones las personas no logran cumplir dichos estándares; incluso sin necesidad de reconocerse como parte de alguna disidencia sexual. Tanto las distintas variantes de masculinidad femenina como el travestismo resquebrajan la performatividad de género, también tendríamos que tener en cuenta los distintos ensamblajes territoriales que estos mismos tienen de acuerdo a alguna región o localidad.

Regresando con le autore, elle empantana un poco más esta concepción al pensar que si el género es performativo, entonces se deduce que la realidad del género misma está producida como un efecto de la actuación de género. Aunque haya normas que rigen lo que será y lo que no será real, y lo que será o no inteligible, se cuestionan y se reiteran en el momento en que la performatividad empieza su práctica citacional.<sup>102</sup>

En ese sentido, pareciera que sólo habría género en los actos performativos que además están sujetos a una matriz heterosexual. Pese a que previamente elle ha referido que el travestismo desquebraja una naturalización del género, ¿cómo podríamos llamar a esta contradicción del género? Habría que pensar aquí dos formas de entender lo anterior: 1) o el género en su performatividad y ruptura sólo puede ser concebido bajo un régimen de signos binario; o 2) persisten otras maneras de articular el comportamiento y apariencia de los sujetos que le autore se inclina a pensar en nuevos géneros.

Por consiguiente, mantiene una postura que reafirma la constitución de supuestos nuevos géneros que se desmarquen de cualquier normatividad y que, si son performativos y reiterativos, tarde o temprano producirían una normatividad subversiva;

[...] no es meramente una cuestión de producir un nuevo futuro para los géneros que todavía no existen. Los géneros que tengo en mente existen desde hace mucho tiempo, pero no han sido admitidos entre

---

<sup>100</sup>Paula Corroto, “Camila Sosa Villada: ‘Soy travesti, no trans, no quiero robarle nada a las mujeres’”.

<sup>101</sup>Marlene Wayar, *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena* (Buenos Aires: Muchas Nueces, 2018), 38.

<sup>102</sup>Judith Butler, *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós, 2019), 308.

los términos que rigen la realidad. Se trata de desarrollar un nuevo léxico legitimador para la complejidad de género que siempre hemos estado viviendo, un nuevo léxico dentro de la ley, dentro de la psiquiatría, dentro de la teoría social y literaria.<sup>103</sup>

Esto es complicado de mantener porque, por un lado, el término género tiene su aparición en el siglo pasado, tal como lo señala Pablo Pérez Navarro:

conviene tener presente, no obstante, que el concepto de género no tiene una, sino muchas genealogías posibles, que lo ligan entre otros al campo del diagnóstico y la intervención médica, quirúrgica y hormonal de cuerpo inter y transexual en los años 50.<sup>104</sup>

Toda forma descriptiva de modos de ser de las personas anteriormente al siglo XX tendría que mantener un análisis territorial y temporal, es decir, histórico. Entonces, como se pregunta Samy Reyes, “¿Se [nos] permitirá decir bajo esta postura que Sócrates era queer y Antígona le primere no binarie de Grecia?”.<sup>105</sup> Efectivamente, como más adelante refiere, en todo caso “la producción de un nuevo léxico se vuelve necesaria para nombrar y legitimar los modos contemporáneos de hacer género y no para producir un discurso universal que vuelva ahistóricas nuestras territorialidades”.<sup>106</sup> Me inclino a estimar que más que “modos contemporáneos de hacer género” son características de modos de comportarse y expresarse que pueden ser entendidos bajo el mismo esquema del heterocispatriarcado, o como tentativamente me gustaría considerar modos diversos fuera de cualquier matriz, más allá de que tales expresiones puedan ser asimiladas y naturalizadas por el propio sistema tarde o temprano. Esto es, me parece apremiante ir pensando en atributos a las diferencias de género que se tienen, que seguir reproduciendo una concepción que nos mantenga en los mismos marcos de comprensión y producción del género como categoría esencial de la subjetividad.

Por otra parte, si bien el género como identidad y forma de materializarse en las personas no en todos los casos se logra cristalizar en los binarismos, de igual manera tampoco podemos establecer una correlación estrecha entre un supuesto género y la orientación sexual. Butler, respecto a la patologización de la disforia de género y el acceso de las personas a procesos médicos y quirúrgicos, contempla que un sujeto que rechaza su designación de género no necesariamente esto le conlleva a una modificación opuesta de la sexualidad esperada:

aunque se pudiera aceptar de una manera no problemática una clasificación de las características «femeninas» y de las «masculinas», no podría deducirse de ella que lo «femenino» es atraído por lo masculino y lo «masculino» por lo femenino. Esto sólo se podría deducir si utilizáramos una matriz exclusivamente heterosexual para comprender el deseo.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup>Judith Butler, *Deshacer el género*, 309.

<sup>104</sup>Pablo Pérez Navarro, *Orden y peligro. Por una deslocalización queer* (Manresa: Bellaterra, 2023), 27, nota 3.

<sup>105</sup>Samy Reyes, *Territorios queer*, 49.

<sup>106</sup>Samy Reyes, *Territorios queer*, 49.

<sup>107</sup>Judith Butler, *Deshacer el género*, 119.

Considero que este mismo riesgo sucede si estimamos que sólo las personas trans, el travestismo o personas con masculinidad femenina son las que ponen en contradicción la performatividad de género. En este sentido, pienso que la canalización del deseo es tan compleja e interfieren distintos factores que no sólo habría que esperar una correlación de una matriz heterosexual ni una no heterosexual. La variación del deseo es indeterminada a lo largo de la vida de un individuo. Incluso, habría que preguntarnos qué tanto nos sirve seguir mapeando si alguien desea corporalidades con ciertas características, usualmente encasilladas en dos alternativas, y que otras personas tengan otras configuraciones. Me parece que esto es una de las dificultades que nos lleva a constituir al género una identidad, en lugar de pensar los distintos grados de “masculinidad” y “feminidad” como rasgos varios en constante interacción de una persona. Volviendo a Butler,

Uno puede convertirse en un hombre *trans* y desear chicos (y convertirse en un homosexual masculino), o uno puede convertirse en un hombre *trans* y desear chicas (y convertirse en un heterosexual), o uno puede convertirse en un hombre *trans* y sufrir una serie de cambios en la orientación sexual que constituyen una historia de vida específica y una narrativa. Dicha narrativa puede no ser capturable por una categoría o puede que sólo sea capturable por una categoría para cada momento.<sup>108</sup>

Estimo que incluso sin llegar a establecer una transición de género, muchas personas de la disidencia ya están fuera de categorías capturables y, a su vez, se encuentran en constante cambio; es decir, fluyen en su propia constitución, impidiendo una repetición reiterada de la performativa del género.

Haciendo una breve acotación sobre la sexualidad, queda claro que la vida y los modos de ser de las personas actualmente son guiados bajo un régimen heterocispatriarcal mundializado. Todo individuo y corporalidad que se desmarque de ello dentro de los territorios occidentales y/o capitalistas es sometido a distintos mecanismos sociales, y de manera menos evidente económicos y jurídicos, de corrección.

Ahora bien, partiendo de lo anterior, quisiera formular las siguientes preguntas: si el género es constituido, ¿el deseo desde dónde puede ser considerado? ¿Es el deseo algo que puede fugar a la constitución del género que, a su vez, parte de un deseo reglamentado?, ¿algo más plástico, más profundo, menos estable? Si el género puede ser deseado, construido y cristalizado por prácticas subjetivas y sociales, ¿puede el deseo fugar a una normalización que obliga al sujeto a reconstituirse y replantearse su género? Estas preguntas resultan pertinentes cuando observamos que las personas son capaces de abandonar una forma de género y de sexualidad que no siempre es del resultado de una deliberación subjetiva. Esto es,

---

<sup>108</sup>Judith Butler, *Deshacer el género*, 120.

de una decisión personal, sino que parte del acontecer de otras formas deseantes, como se observa en muchas personas trans que deciden transicionar después de haber llevado una vida agradable y hasta conforme al género que performaron, y que en algún momento les resulta inadecuado o de personas que se consideraban heterosexuales, y que por múltiples circunstancias y relaciones, un día descubren que ya no lo son.<sup>109</sup> Así pues, pareciera que hay algo que fuga de la soberanía subjetiva y también de la normativización del género y de la sexualidad. Es sobre la base de un deseo que siempre puede desbordar al poder donde es pensable la posibilidad de un más allá del género binario, pero también de todo régimen totalitario y normativización, puesto que el deseo se convertiría en un exceso para la propia constitución de la performatividad en tanto que no puede ser del todo capturado.

Al igual que Mario Mieli considero que la disposición de la sexualidad de todo ser humano en sus inicios se dicta por un polimorfismo. Este autor, siguiendo a Freud, estima que desde la infancia prevalece un “*polimorfismo perverso*” en el que “[...] todas las llamadas «perversiones» forman parte de la sexualidad infantil (sadismo, masoquismo, coprofilia, exhibicionismo, voyeurismo, homosexualidad, etc.)”.<sup>110</sup> En muchas de las infancias dar cuenta de estos aspectos es en la mayoría de los casos algo complejo o difícil de constatar; por un lado, debido a que usualmente en muy pocas ocasiones se les pregunta sobre sus inquietudes y deseos; y por otro lado, porque persiste un tabú respecto al hablar sobre aquello que puede producir placer a una infancia. No obstante, lo cierto es que se puede ver que en lxs niñxs algunas conductas que para el resto de adultxs y juventudes puede parecer algo impropio; para ellxs resulta algo que no les escandaliza. Pensemos en aquellos niñxs que salen corriendo desnudos por las casas, quiénes llegan a besar a sus otrxs compañerxs o amigxs en la escuela, quiénes llegan a ponerse alguna prenda que socialmente vaya en contra con el rol de género que se le designa, entre otros aspectos. De manera que hay cierto grado de libertad en cuanto a su forma de actuar y de sentirse con esa forma de obrar; es decir, quienes entran en malestar y alborotan, son el resto menos las infancias.

Si damos cuenta de que lxs niñxs actúan conforme a sus deseos espontáneos, sin tanto reparo en que si lo que realizan entra dentro de la moral de lo bueno y lo malo, se puede estar en conformidad con que cualquier deseo o fijación sexual que puedan llegar a tener no está hasta este punto condicionada por ideales externos a cada sujeto. Con esto se quiere decir que

---

<sup>109</sup>Una forma precisa sobre estos dos ejemplos se observa en *Laurence Anyway* de Xavier Dolan. También Adrienne Rich ha dado cuenta de su proceso personal de ser una mujer heterosexual con hijos a una lesbiana. Esto no significa que estemos apelando a una especie de conversión deliberada de la sexualidad, sino que da cuenta de la posibilidad interna del ser humano de vivir una transformación de su género y sexualidad a lo largo de la propia vida.

<sup>110</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual* (Barcelona: Anagrama, 1979), 22.

el polimorfismo lo que nos plantea es que la disposición sexual de cada individuo, en un inicio, no se encuentra sujeta a ninguna norma, sino que se da gracias a factores que corresponden a una. Por lo tanto, el polimorfismo nos conduce a reconocer que en un sujeto se encuentra la potencia por el deseo hacia alguien de su mismo sexo designado como de su sexo contrario. Incluso, pese a que es algo que Mieli no contempla, de la posibilidad de una carencia de deseo sexual o distintos grados de deseo sexual que se pueden emparentar con la asexualidad, lo cual implicaría que no todo deseo es comprendido bajo la categoría de libido.

La cuestión aquí es que todo deseo y todo modo de ser tiene que ser conducido y regido bajo una norma heterocispatricular y en concordancia con una supuesta “genitalidad heterosexual”.<sup>111</sup> A todos los dispositivos y mecanismos sociales que impiden que cualquier depravación de lo anterior en las infancias es atravesada por un proceso de *educción* en el que se tiene el fin de

[...] obligarles a rechazar las tendencias sexuales congénitas que considera «perversas» [...] a partir del momento en que no se reconoce a los niños el derecho a gozar eróticamente [...] -así- la educación tiene por objetivo la transformación del niño, tendencialmente polimorfo y «perverso», en adulto heterosexual, eróticamente mutilado pero conforme a la Norma.<sup>112</sup>

De tal forma que las distintas instituciones contribuyen a que los individuos mantengan y sigan una manera de ser y obrar *heterocissexual*, a partir de la cual en todo momento se busca preservar las estructuras binarias de femenino/masculino y hombre/mujer. De aquí se sigue la premisa de que *la mayoría de los seres humanos en el mundo poseen una disposición polimorfa y que en algunos casos puede estar carente de deseo sexual*.

Ahora bien, para Mieli, este polimorfismo sexual está relacionado con la transexualidad<sup>113</sup> entendiendo a esta como “[...]la pluralidad de las tendencias del Eros y el hermafroditismo originario y profundo de cada individuo”.<sup>114</sup> Para este autor, y retomando el análisis de Freud sobre Daniel P. Schreber, en la gestación inicial se tienen características de ambos sexos que posteriormente alguna o ambas propiedades corpóreas y en determinada

---

<sup>111</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 23.

<sup>112</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 23.

<sup>113</sup> La noción de transexualidad, en Mieli, no es la misma a la que se entiende hoy en día. Incluso el espectro de lo trans actualmente ha sido problematizado y definido de distintas maneras. Para este autor, “[...] se denominan transexuales todos los adultos que viven conscientemente su propio hermafroditismo y que reconocen en sí mismos, en su propio cuerpo y en su mente, la presencia del «otro» sexo”, véase Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 26.

<sup>114</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 25.

medida se desarrollarán; como se puede ver en los pezones y el clítoris que pudieron potencialmente desplegarse.<sup>115</sup>

Así pues, en cada individuo es posible reconocer una condición tanto polimorfa en cuanto a su deseo como una transexualidad o hermafroditismo profundo congénito en cuanto a su constitución corporal y psíquica, lo cual significa que la transexualidad no viene después, sino que está ya en el origen como virtualidad y posibilidad constituyente en tanto que su negación o castración es lo que constituye el binarismo y la heterosexualidad como régimen. Mieli considera que todxs tenemos las condiciones necesarias para la transexualidad, de ahí que afirme que “[...] todos hemos sido niños transexuales y nos han obligado a identificarnos con un papel monosexual específico, masculino o femenino”.<sup>116</sup> Teniendo en cuenta así la potencia de todxs a poseer atributos y rasgos sociales y corporales de los binarismos, que en algunas personas se manifiesta de forma más evidente que otras y que algunxs buscan hacerlo más patente, esto mostraría que en el fondo el género parte de la negación de una transexualidad y hermafroditismo profundo y no, como pensaría Butler, de la implementación de un binarismo heterosexual con fines meramente reproductivos. La transexualidad, tal y como la comprende Mieli, se vuelve paradigmática en tanto que le recuerda a todos los sujetos que son lo que son por un proceso de *educastración* que puede revertirse a través de los injertos.<sup>117</sup> El impedimento es que la sociedad, principalmente occidental, orilla a establecer una única forma de constitución monosexual y heterosexual de cada sujeto, instaurando así una norma heterocissexual que borra la plasticidad humana y produce un falso origen esencialista de la biología. Como se ha dicho, toda perversión y aberración tiene que ser “arreglada”, y esto significa que todo intento de ir más allá del heterocispatriarcado será considerado *contrasexual* y, por ende, criminalizable o enloquecido.

### 2.3 Preciado, la contrasexualidad y otras perversiones en su teorización

Habiendo explicado lo anterior respecto a algunas discusiones sobre el sexo y el género que desde lo que entendemos por teorías queer se han ido construyendo, comparto una postura más próxima a la que propone Paul B. Preciado en cuanto a que pueden ser pensados mejor como una tecnología que en muchas ocasiones poseen un carácter de injerto.<sup>118</sup> Como señala Derrida: “El injerto no sobreviene a lo propio de la cosa. No hay cosa como tampoco hay

---

<sup>115</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 25.

<sup>116</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 27.

<sup>117</sup>Volveremos a ello más adelante.

<sup>118</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual* (Barcelona: Anagrama, 2020), 180.

texto original”,<sup>119</sup> por consiguiente, no hay más que injertos, no hay más que devenires que no tienen origen, puesto que el origen es en cuanto tal un intento de suplemento borrado, o sea, pasado por verdad. Aunque Preciado habla más sobre “prótesis”, considero más adecuado utilizar el término de “injerto” porque muestra que no hay algo así como una naturaleza pura, sino que la naturaleza es ya una producción de injercciones. En este sentido, no podríamos partir ni desde una postura esencialista/biologicista ni constructivista total sobre la configuración del sexo y el género; por el contrario, se encuentra bajo distintos procesos de tecnificación y composición tecnológica donde las partes se entremezclan. Por lo que “es imposible establecer dónde terminan «los cuerpos naturales» y dónde comienzan las «tecnologías artificiales»; los ciberimplantes, las hormonas, los trasplantes de órganos, la gestión del sistema inmunológico humano en el VIH, la web, etc., no son sino algunos ejemplos”.<sup>120</sup> Desde la ecografía y la ingesta de fármacos que hacen las personas gestantes; desde la toma de vitaminas o la preparación de los alimentos; desde la forma de nuestros asientos y la modificación de nuestras posturas, pasando hasta por la ortopedia; las tecnologías son ya parte constituyente de nuestras vidas e interfieren en la conformación de un individuo deseado. Un ejemplo más específico sobre esto es la vejez en la que usualmente las personas llegan a requerir de distintos injertos para llevar una vida más adecuada, desde medicamentos para el Alzheimer, dietas específicas, hasta bastones o sillas de ruedas. Sucede lo mismo en la constitución del género y del sexo, la utilización de ciertas prendas, los distintos rituales de masculinidad y feminidad, los diferentes aditamentos para la producción del placer, entre otros aspectos que contribuyen al establecimiento de binarismos en las personas. Por lo tanto, concuerdo con Preciado en que deberíamos estudiar de qué manera la tecnología “se «hace cuerpo»”<sup>121</sup> y aún más importante: de qué manera estas tecnologías también nos pueden ayudar a deshacer el cuerpo en significaciones abyectas, perversas, que se corren de un régimen heterocispatrilial desde unas teorías dislocantes.

Lo tecnológico se encuentra ligado con las prótesis en Preciado, injertos en este trabajo, en la medida en que potencializan distintas articulaciones, modos de ser y actividades en las personas. Volviendo de nuevo con el autor

El estatuto de *borderline* de la prótesis [del injerto] expresa la imposibilidad de trazar límites nítidos entre lo «natural» y lo «artificial», entre el «cuerpo» y la «máquina». La prótesis [el injerto] muestra que la relación cuerpo/máquina no puede comprenderse simplemente como un ensamblaje de parte anodinas y articuladas conjuntamente que cumplen una labor específica. En lo que concierne a la

---

<sup>119</sup>Jacques Derrida, *La dissémination* (París: Seuil, 1972), 395.

<sup>120</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 180.

<sup>121</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 181.

modificación de las actividades vivas del cuerpo orgánico, la prótesis [el injerto] sobrepasa el orden mecánico.<sup>122</sup>

Ciertamente, los injertos no son simples aditamentos unidos a una corporalidad humana, sino que son parte de la constitución de la vida de cada persona; esto es, se hacen cuerpo en relaciones materiales y significativas de cada individuo.<sup>123</sup> Desde la adolescencia, debido a que dejé de apreciar el pizarrón de la escuela con claridad, tuve que empezar a utilizar lentes para poder mejorar mi vista; recientemente cambié estos dispositivos debido a que se ha ido deteriorando mi percepción de tal forma que hay actividades, como leer, ver las pantallas, avistar a lo lejos, entre otras cosas, que no podría hacer sin mis anteojos. Mantengo una relación encarnada con ellos que cuando no los utilizo mi corporalidad aprecia con extrañeza su ausencia. Así como estos injertos, cada una de las personas mantiene una relación de proximidad con distintos de ellos; como las personas que utilizamos el teléfono para comunicarnos con otras personas, entre otras relaciones. Lo mismo sucede con el género, el sexo y la sexualidad, pensemos en los hombres que llegan a moldear sus cuerpos en el gimnasio y con suplementos alimenticios para mantener cierta musculatura y masculinidad, o el uso de maquillaje para mantener ciertos grados de feminidad, como el caso de RuPaul que pareciera transicionar entre una forma de *dragqueen* a una de *dragking*. Incluso en la sexualidad, entre la comunidad “gay” se ha dado una tendencia en el consumo de profilaxis preposición (PrEP) para poder tener relaciones sexuales sin preservativo. Por lo cual, la ingesta de este fármaco ha pasado a ser parte fundamental de la vida sexual de muchos gays y, a su vez, esto modificará sus cuerpos; aspecto que difícilmente se ha visto entre los hombres heterosexuales, ya que se encuentra la tendencia en relacionar la exposición al VIH con los sujetos no heterosexuales. Los injertos nos constituyen corporalmente.

Sin embargo, no comparto la idea de este autor de equiparar los injertos como una condición de discapacidad. Refiere que “cada «órgano» tecnológico reinventa una «nueva condición natural» por la que todos somos discapacitados. Mejor aún, cada nueva tecnología recrea nuestra naturaleza como discapacidad con respecto a una nueva actividad que requiere ser suplida tecnológicamente”. Aquí habría que apuntar que 1) resulta contradictorio tener en cuenta que el uso de los injertos desvela una forma discapacitada del cuerpo humano, si estimamos que en realidad todo cuerpo está atravesado por distintas tecnologías y procesos de tecnificación. Incluso tener una visión como la expuesta podría hacernos caer en una

---

<sup>122</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 186-187.

<sup>123</sup>Por ello, no uso el concepto de prótesis porque esta puede entenderse como un objeto que se adiciona de manera suplementaria; es decir, removible sin modificar al cuerpo que la porta, manteniendo naturalezas puras.

mirada invisibilizadora de las personas con discapacidad sobre la corporalidad humana. 2) Por otro lado, prefiero pensar, junto con Puar, que no es lo mismo estimar la discapacidad que el debilitamiento.<sup>124</sup> La cuestión aquí es que la discapacidad no sólo puede darse de forma emergente como las que se producen en un accidente, sino como señalé en otro trabajo con Reyes,<sup>125</sup> tendríamos que contemplar las que se dan de forma congénita y las biopolíticas como señalaría Puar. Al igual que el debilitamiento se puede contemplar como una escala de deterioro corporal que no del todo llevaría a una inhabilidad. Ahora bien, los injertos nos llevarían a plantear un uso, hasta cierto punto, deliberado de la tecnología que no necesariamente plantea una discapacidad en un sentido disfuncional del cuerpo. Me parece un tanto problemático establecer una relación entre los injertos de la composición de una persona, ya que nos llevaría a pensar, entonces, que toda corporalidad realmente siempre es “discapacitada”. Sin que ello implique algo moralmente inaceptable, sino que una cosa es un cuerpo tecnificado y otra un cuerpo con discapacidad que se tecnifica para sobrevivir en un mundo no apto para su diferencia.

Volviendo con lo que propone Preciado, la contrasexualidad plantea una forma sugerente de resignificar las prácticas sexuales y la sexualidad. Como se ha expuesto en líneas previas, la sexualidad es un proceso de tecnificación y de manera paralela la contrasexualidad estaría en la misma tesitura. Esta

es también una teoría del cuerpo que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. Define la sexualidad como tecnología, y considera que los diferentes elementos del sistema sexo (género denominados «hombre», «mujer», «homosexual», «heterosexual», «transexual», así como sus prácticas e identidades sexuales, no son sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, [...] fronteras, constreñimientos, diseños, lógicas, equipos, formatos, accidentes, detritos, mecanismos, usos, desvíos...<sup>126</sup>

La contrasexualidad permite situar fuera de los esquemas de la matriz del heterocispatriarcado otras corporalidades, modos de ser y relacionarse. A su vez, se interceptan por distintos procesos y dinámicas de tecnificación de la sexualidad. Al igual que se plantea la resignificación de los lugares de producción del placer sexual más allá del centro que ha regido el pene, como puede ser el ano y las prácticas sadomasoquistas.<sup>127</sup>

Sobre este punto me gustaría hacer una breve acotación acerca del terror anal. Los “machos” o supuestos hombres viriles mantienen un temor por ser penetrados, debido a que

---

<sup>124</sup>Me detendré en la distinción entre discapacidad y debilitamiento que hace Jasbir Puar en el siguiente capítulo.

<sup>125</sup>Véase en particular el apartado 3.1. Teoría Crip/queer en Samy Reyes y Rubén Darío Martínez Ramírez, “Notas para una perspectiva queer minoritaria,” [En dictaminación].

<sup>126</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 48.

<sup>127</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 58-59.

la pasividad es vista como algo correspondiente a las mujeres. El sistema heterocispatriarcal busca que estos machos sean activos,<sup>128</sup> sean quienes penetren. Hay que tener en cuenta que quienes pueden ser sometidas únicamente son las mujeres o los homosexuales pasivos que, a diferencia de los hombres, poseen una menor jerarquía y fuerza dentro de las dinámicas sociales. En ese sentido, quien deja su agujero a disposición de lxs otrxs, como depósito de eyaculación, es quien se muestra como sujeto a acatar las normas e indicaciones de quien penetra.

Las relaciones heterocissexuales están regidas por, al menos, dos acciones que por medio del falo se posicionan indispensables para el ejercicio del poder de los hombres. Tanto por la penetración como la eyaculación. De manera que “la sociedad es fálica, hasta tal punto que el acto sexual sin eyaculación se vive como un fracaso”.<sup>129</sup> Así que hay cierta concepción de que los sujetos con falo son aquellos que pueden conducir la vida de otras personas, a la vez, que la descarga seminal es indispensable para la continuación de la reproducción. Siguiendo esto nuevamente vemos cómo cierta composición corporal no solamente dota de una caracterización y reforzamiento de ciertos roles de género, sino que insta una maquinaria reproductora de signos que pone en mayor ventaja a ciertos sujetos sobre otros. En este caso, los hombres sobre las mujeres, las disidencias y demás.

Por el contrario, el ano es algo privado, algo de lo que no se debe hacer uso y evitar cualquier reproducción del deseo. Dejar al descubierto el ano y a su socialización es abrirse a la dominación. De ahí que se piense, dentro de las estructuras heterocispatriarcales, que los no heterosexuales no pueden participar de la toma de decisiones, de los accesos a mejores condiciones de vida que suelen ser limitados. En gran parte, los homosexuales y las disidencias son lxs que hacen mayor uso del ano.<sup>130</sup> Sin embargo, esto no debería ser un precepto incuestionable y, en realidad, parte de las nuevas prácticas contrasexuales y llamados a la experimentación de la sexualidad han hecho hincapié en que los hombres heterosexuales también puedan hacer uso del placer anal (hasta cierto punto algunos ya lo hacen de manera oculta). Estas prácticas, a largo plazo, obligarán a la medicina a producir nuevas tecnologías para el placer anal y su regularización.<sup>131</sup> Aunque como refiere Hocquenghem “de espaldas, somos todos mujeres, el ano ignora la diferencia de los

---

<sup>128</sup>Mario Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, 198.

<sup>129</sup>Guy Hocquenghem, *El deseo homosexual* (España: Melusina, 2009), 72.

<sup>130</sup>Guy Hocquenghem, *El deseo homosexual*, 74.

<sup>131</sup>En este sentido, se puede pensar en toda la política anti-VIH e higienista de los 90-2000.

sexos”,<sup>132</sup> más que pensar que el ano nos constituye como mujeres, es tener en cuenta que la determinación de un sujeto se suele hacer a partir de los genitales delanteros, lo cual resulta una forma muy perversa de definir toda una forma de vivir de un individuo de acuerdo a una parte del cuerpo. Valdría la pena preguntar que si bien lo que está a nuestras espaldas es algo que hasta cierto punto nos iguala entre todxs, ¿no deberían mejorar las condiciones de vida y relacionarse en la sociedad? Recurrir al falo como elemento esencial de la subordinación de las dinámicas sociales no sólo ha vuelto problemática la convivencia, sino que también reduce toda la experiencia y producción del placer a la penetración, dejando así de lado a todxs aquellos sujetos que no reducen su vida sexual al coito o que carecen de ciertos grados de placer como las personas asexuales.

El ano nos presenta una salida a los sistemas rígidos de las dicotomías de sexo y género. Este orificio borra las diferencias situando un punto de encuentro entre los diversos cuerpos; podríamos establecer inclusive relaciones comunitarias -hay quienes ya las hacen- a través de nuestros anos. De manera que, como refiere Preciado, “el ano desafía la lógica de la identificación de lo masculino y lo femenino. No hay partición del mundo en dos. El ano es un órgano post-identitario”.<sup>133</sup> Fijar la vista en el ano nos permitiría tener una concepción más libre de nuestros cuerpos, una manera de pensar un cuerpo queer, en dislocación, que más que definir una forma corporal de las personas, da paso a formas multidiversas de verse y modificar el cuerpo, cuando cada persona lo desee.

Ahora, si bien es indispensable recurrir al ano como horizonte de constitución subjetiva y corporal también es oportuno no reducir la producción del placer a este orificio, sino pensar las distintas disposiciones y elementos tanto internos como externos que repercuten en otras formas de excitación sexual. En ese sentido, “no -solo- se trata de hacer del ano un nuevo centro, sino de poner en marcha un proceso de desjerarquización y descentralización que haría de cualquier otro órgano, orificio o poro, un posible biopuerto anal”.<sup>134</sup> Olvidando cualquier ideal de las relaciones sexuales como forma reproductiva, también se debe abandonar la noción de que la única práctica sexual es la penetración del pene o cualquier otro objeto sobre el ano o la vagina; sino de proponer otros procedimientos contrasexuales. Las personas con discapacidad tienden a tener otras prácticas no penetrativas. Incluso estimar que muchas personas prescinden de las estimulaciones sexuales en su vida

---

<sup>132</sup>Guy Hocquenghem, *El deseo homosexual*, 78.

<sup>133</sup>Paul Preciado, “Terror anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual,” en *El deseo homosexual*, Guy Hocquenghem (España: Melusina, 2009), 171.

<sup>134</sup>Paul Preciado, “Terror anal”, 171.

diaria o, en muchos casos, utilizan la masturbación como el único medio para obtener placer sexual, sin por ello recurrir a otra persona.

Tomando en cuenta que también hay personas que prescinden o mantienen distintos grados de potencia sexual, es indispensable cuestionar que una de las debilidades de la contrasexualidad, y que se replica con la idea del régimen farmacopornográfico, es que hay distintos sujetos que no mantienen una hipersexualidad exacerbada como la que presenta Preciado. Una de las razones por las cuales se toma el nombre de sociedad contrasexual menciona que es debido a que se “proclama la equivalencia [...] de todos los cuerpos-sujetos hablantes que se comprometen con los términos del contrato contrasexual dedicado a la búsqueda del placer-saber”.<sup>135</sup> Nuevamente se desvela una perspectiva capacitista al creer que son los “cuerpos-sujetos hablantes” los que se decantarían por una contrasexualidad, ¿y aquellos que no pueden hablar o que más bien se les silencia?, ¿estarían fuera de estas potencias? Por otro lado, también es destacable que no todos los sujetos son potencialmente sexuales o mantienen sus relaciones bajo acuerdos y prácticas sexuales. En este sentido, como han señalado Megan Milks y Karli J. Cerankowski, los feminismos y las teorías queer han pasado por alto “la posibilidad de la asexualidad como una experiencia vivida viable”.<sup>136</sup> Centrando los análisis principalmente en una forma sexual universal, Preciado y buena parte de las teorías queer borran la asexualidad. Así pues, a la contrasexualidad, siguiendo a estas autoras, habría que formularle la siguiente pregunta: ¿cómo no podría ser queer el no deseo sexual?<sup>137</sup> La asexualidad, de esta manera, y contrario a cualquier intento de patologización, nos permite contemplar otras maneras de estimar a los sujetos y sus corporalidades con preferencias en la ausencia o baja magnitud del sexo y otras formas de canalización del deseo; esto es, pensar otras alternativas de intimidad y de relaciones.<sup>138</sup> A diferencia de Preciado, me inclino a concebir la asexualidad como una forma de contrasexualidad no sólo porque desterritorializa al pene o cualquier otro órgano del placer sexual como punto de producción del deseo, sino que se desmarca de la hegemonía sexual del heterocispatriarcado planteando la ausencia de esa intensidad sexual. Aunque se podría estimar que, a lo largo de la historia del ser humano, estas formas distintas del deseo ya se presentaban en algunos sujetos, la aportación del movimiento asexual recae en el agenciamiento producido de manera comunal de nombrarse como tal y reconocer a otras personas similares a ellxs.<sup>139</sup> Por lo tanto,

---

<sup>135</sup>Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 47.

<sup>136</sup>Megan Milks y Karli J. Cerankowski, “Introduction. Why Asexuality? Why Now?,” en *Asexualities. Feminist and Queer Perspectives*, Karli J. Cerankowski y Megan Milks (eds.) (Ottawa: Routledge, 2014), 28-29.

<sup>137</sup>Megan Milks y Karli J. Cerankowski, “Introduction. Why Asexuality? Why Now?,” 28.

<sup>138</sup>Megan Milks y Karli J. Cerankowski, “Introduction. Why Asexuality? Why Now?,” 28.

<sup>139</sup>Megan Milks y Karli J. Cerankowski, “Introduction. Why Asexuality? Why Now?,” 25-26.

la asexualidad resignifica otra forma de sexualidad como “una orientación sexual describiendo personas que no experimentan atracción sexual”.<sup>140</sup> Desde las teorías dislocantes habría una apertura a considerar justamente a la asexualidad como parte integral con otras formas y prácticas en que se configura la sexualidad.

Si obviamos que todas las personas son sexualmente activas, estaríamos cayendo en una “sexualidad obligatoria”, tal como ha señalado Ela Przybylo, siguiendo Adrienne Rich, en que bajo este esquema se asume que la sexualidad “es natural y normal en detrimento de diversas formas de vida, relaciones e identidades asexuales y no sexuales”.<sup>141</sup> Por lo tanto, es indispensable considerar las variaciones que se pueden dar en la canalización del deseo o los diferentes grados de ello; incluso como esta misma autora alude, no sólo se puede hablar de asexualidad, sino de asexualidades teniendo en cuenta el amplio espectro del mismo.<sup>142</sup> Contemplemos, por ejemplo, a las personas arománticas como aquellas con interés limitado en aspectos románticos y centradas en las amistades; aquellas atracciones que son “estéticas” en cuanto se centran en la apariencia de las personas; atracciones “sensuales” como el contacto físico sin tener que ser sexual; personas demisexuales; asexualidades grises que, en ocasiones, mantienen atracción sexual; entre otros modos.<sup>143</sup> Las asexualidades son intrincadas, de tal forma que su configuración se entremezcla con otras orientaciones sexuales, por lo que no podríamos estimar que estas sean una forma cerrada de dirigir el deseo. Se entrecruzan con la bisexualidad, el lesbianismo, la heterosexualidad y modos de relacionarse como el poliamor, monogamia, lo romántico y aromántico.<sup>144</sup> Las personas pueden ser asexuales con inclinaciones gays. Hay una integración de configuraciones heterogéneas.

Así pues, comparto la misma inquietud de Milks, Cerankowski y Przybylo al considerar que toda perspectiva queer tendría que integrar las asexualidades como parte de la contrasexualidad (en el sentido de Preciado) o la teorización de las sexualidades para evitar caer en posturas de hipersexualización de la sexualidad, y que, en el caso de la propuesta de este trabajo, teorías dislocantes, considero que lo tenemos como parte indispensable para pensar la sexualidad. Volviendo nuevamente con Przybylo, las asexualidades responden a toda forma de normalización de la sexualidad obligatoria o “la idea de que toda persona

---

<sup>140</sup>Megan Milks y Karli J. Cerankowski, “Introduction. Why Asexuality? Why Now?,” 25-26.

<sup>141</sup>Ela Przybylo, *Asexual Erotics. Intimate Readings of Compulsory Sexuality* (Columbus: The Ohio State University, 2019), 1.

<sup>142</sup>Ela Przybylo, *Asexual Erotics*, 11.

<sup>143</sup>Ela Przybylo, *Asexual Erotics*, 5-6.

<sup>144</sup>Ela Przybylo, *Asexual Erotics*, 8.

‘sana’ y ‘normal’ necesita tener sexo”.<sup>145</sup> La dislocación sería la apertura a esas formas abyectas dentro de una sexualidad normativa.

Preciado ha realizado distintas contribuciones al pensamiento queer que se ha analizado en este apartado; sin embargo, como toda teorización no se exime de puntos que tienden a ser problemáticos a la hora de su análisis. Quisiera ahora abordar algunas de las inconsistencias que salen a relucir en su trabajo teórico y de narración propia vivencial del autor en *Testo yonqui*. De entrada, y siguiendo el enfoque que propone, menciona: “no tomo testosterona para convertirme en un hombre, ni siquiera para transexualizar mi cuerpo, simplemente para traicionar lo que la sociedad ha querido hacer de mí”.<sup>146</sup> Sobresale la manera en que Preciado trata de desarticular aspectos identitarios y de cristalización del modo de ser de un sujeto en categorías binarias como hombre y mujer. La mirada teórica queer de él, hasta cierto punto, pretende una manera de constituir a las personas y sus corporalidades fuera de marcos del heterocispatriarcado. No obstante, en sus relatos suele caer en dichos puntos que busca resignificar. En sus recuerdos sobre la infancia refiere:

desde niña poseo una polla fantasmática de obrero. Reacciono a casi cualquier culo que se mueve. Me da lo mismo que sean culos de niña o de mamá, de burguesa o de paisana, de marica, de monja, de lesbiana o de zorra. La respuesta es inmediata en mi sexo cerebral.<sup>147</sup>

Si como hemos referido en párrafos previos, realmente no hay forma de determinar que el cerebro tiene un sexo, o que hay una configuración masculina, de hombre o femenina, de mujer. Me parece que Preciado, al hacer este tipo de aseveraciones, lo que logra es seguir ubicado en un esquema binarista y hasta cierto grado patriarcal.

Más adelante, respecto a su experiencia con la ingesta de testosterona, la describe:

Dentro, siento la lengua como un músculo eréctil. Siento que podría atravesar el cristal de la ventana con el puño. Siento que podría saltar hasta el balcón de enfrente y follarme a la vecina si me esperara con las piernas abiertas. Pero esta vez la testosterona, como biosuplemento energético activado en un programa cultural femenino, me lleva a ordenar y limpiar frenéticamente mi apartamento durante toda la noche.<sup>148</sup>

Nuevamente, el problema aquí es que Preciado alude a supuestos efectos masculinizantes y feminizantes que la testosterona suele producirle cuando en verdad las hormonas no originan dinámicas de socialización del género en ningún sentido. Samy Reyes, al respecto, ha indicado que lo que ha sucedido con los relatos de Preciado, en *Testo yonqui*,

---

<sup>145</sup>Ela Przybylo, *Asexual Erotics*, 8.

<sup>146</sup>Paul B. Preciado, *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica* (Barcelona: Anagrama, 2020), 18.

<sup>147</sup>Paul B. Preciado, *Testo yonqui*, 74.

<sup>148</sup>Paul B. Preciado, *Testo yonqui*, 77.

es una territorialización del modo en que el autor suele canalizar la testosterona con el género:

La testosterona no es la molécula de la masculinidad y la virilidad, sino que las personas trans somatizan psicológicamente sus efectos; lo cual no significa que no pueda producir desequilibrios psíquicos en el proceso de regularización y adaptación, ni los cambios palpables en el cuerpo. Sin embargo, si lo que potencializa el modo en que la hormona se encarna en el cuerpo de Paul es la ‘programación cultural del género’ entonces sucede que la binariedad del género y su expresión es siempre territorial.<sup>149</sup>

Por consiguiente, considero que Preciado en ocasiones tiende hacer un uso indiscriminado sobre lo que implica apostar por una binariedad del género, cuando, en su teorización, busca justamente dismantelar esas dinámicas. Aún más complejo es pretender establecer una relación entre las hormonas y una supuesta programación del género. Estimo más sugerente la relación que establece Halberstam con la mastectomía que le realizaron, en tanto a que no buscaba con ello una transición a otro género, sino una modificación corporal distinta:

El procedimiento no trataba de construir virilidad en mi cuerpo; trataba de cambiar una parte de la feminidad que en ese momento me definía. No pensaba que me fuera a despertar con un nuevo yo, sino que una parte de mis contornos corporales cambiaría, de modo que estos me darían un hogar corporal diferente.<sup>150</sup>

Lo que he querido señalar en esta parte es que puede resultar un tanto riesgoso dotar de ciertos valores de género tanto al uso de fármacos o a intervenciones quirúrgicas. Si bien es cierto que hay personas que desean una reprogramación de género, también me parece pertinente pensar la posibilidad de otras configuraciones corporales y modos de ser que no necesariamente tengan que estar dotadas de atributos binaristas de género tan rígido. Por el contrario, estimar otros “contornos”, como refiere Halberstam, que lleven a marcadores corporales distintos a cualquier norma.

---

<sup>149</sup>Samy Reyes, *Territorios queer*, 61-62.

<sup>150</sup>Jack Halberstam, *Trans\* Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género* (Navarra: EGALES, 2017), 44-45.

Hissy fit, throw it up, bitch  
Bounce back, get it wet  
Hit it, rip it, stroke  
Tranny coming hard 'til my chochy pulses raw  
Oh my God  
Bien estrambótica, disco house, baby  
Hush it while I lick my bloody claws, grrr  
Cuddly fur, sharpened paws  
Did I stutter? Hear me roar  
While I'm shitting on the pavement  
Wow, how? Throw the towel  
Ay, qué estrambótica, ja, boba  
¿Y tú qué mira'?  
Ha, wah, to'as estas putas son mis hijas  
Me las como como golosinas  
Ay, qué grima  
Ser tan-tan envidiosa  
Fix it up  
Será que no les queda de otra  
Yo avasallo, ni me rayan, ni me rayo  
Sin agenda, sin ensayo, sin fallo

ARCA  
*Bruja*

### Capítulo 3. Elementos y discusiones para unas teorías dislocantes

Con el paso del tiempo, lo queer como concepto y movimiento emancipatorio se ha vuelto más problemático, no únicamente debido a que ha perdido su potencia de resistencia frente a las dinámicas del capital, sino porque ha pasado por distintos procesos de blanqueamiento. Lo queer, en este sentido, ha sido asimilado por una normatividad que roza ya en convertirse en identidad. Un claro ejemplo serían los programas de televisión como *Queer Eye* o incluso *RuPaul's Drag Race*, en donde se fomenta un consumismo feroz alentado por estas en un supuesto “sentido de la moda” que pareciera que las personas supuestamente queers, o lo que se entienda por ello, deberíamos tener, lo cual hace constatar que lo queer y el capitalismo van de la mano y, con ello, la posibilidad de convertir el concepto en una identidad de

consumo. Aunado a ello, en el imaginario actual, lo queer ha sido capturado por una identidad gay deseable, es decir, se dejan de lado otras subjetividades como las lesbianas, personas trans, no binarias, entre otras, cuando se refieren a ello y se delimita lo queer simplemente a la gaycidad. En ese sentido, la preocupación de este trabajo gira principalmente en el interés de establecer un diálogo entre las posturas hegemónicas de teorización sobre lo queer sobre aquellas paralelas y que en determinada medida algunas de ellas se han desmarcado de cualquier concepción englobadora de lo queer.

Como se mencionará más adelante, proponemos pensar en unas teorías dislocantes,<sup>151</sup> dis-locante, dis-locan-tes, como una alternativa de análisis para hablar de disidencias de sexo y de género que no se vean reducidas a una visión hegemónica. El interés de este capítulo versará, entonces, en dar apertura a esos otros lados que suelen permanecer relegados en las discusiones sobre lo queer, tal como el desarrollo del concepto de dislocante y sus distintos pliegues que se pueden tejer desde visiones minoritarias, a saber: los feminismos poscoloniales, el pensamiento chicano y marrón, así como las teorías subversivas del sur global, entre ellas la de Pedro Lemebel. Estas perspectivas buscan englobar los ensamblajes que producen los aspectos raciales, clase, discapacidad, entre otros, diluyendo la posibilidad de pensar a un único sujeto de las teorías, incluyendo cualquier intento de teoría sobre la disidencia sexual y de género. Resistiendo a la mirada queer blanca de clase media y capacitista, tales perspectivas abren panorama a problemas más comunes para nuestras poblaciones empobrecidas. Es por ello que me interesa contemplar las vivencias de los sujetos abyectos a los grandes marcos de significación, pensar en las condiciones de cruce, dislocación, que a su vez producen nuevos ensamblajes desde la disidencia sexual y política. No obstante, como primer acercamiento, las teorías dislocantes escudriñadas a continuación de ninguna manera se presentan como un análisis acabado, sino como una de las múltiples posibilidades rizomáticas de agenciar y territorializar tal perspectiva.

### 3.1 El sentido de lo marrón

Distintos de lxs pensadorxs que considero como parte de las teorías dislocantes mantienen posturas de resistencia e inquietud frente a las dinámicas asimilacionistas y de normalización de conductas hetero-cis-patriarcales en los sujetos entendidos como de la disidencia. José Esteban Muñoz considera apremiante que lo queer como ensamblaje de raza, clase, etnia,

---

<sup>151</sup>En plural, debido a que es un trabajo que he problematizado junto con Samy Reyes a lo largo de distintas conversaciones, podríamos ver un texto fundacional en Samy Reyes, *Territorios queer*.

entre otros aspectos, se desmarque de ideas hegemónicas de comprensión de los sujetos. La desidentificación, para este autor, es una forma de contrarrestar los procesos de identificación de una visión dominante que no busca igualar ni desmarcarse por completo, por el contrario, en determinada medida “intenta transformar una lógica cultural desde dentro”.<sup>152</sup> Por lo tanto, las personas en procesos de desidentificación no se reconocen en su totalidad como parte de una identificación predominante ni tampoco la rechazan, más bien, resignifican ciertos códigos de entendimiento de estas subjetividades. Una manera de ver la desidentificación, por poner una situación, es la “metrosexualidad”<sup>153</sup> que se considera el arreglo físico en que algunos hombres restringieron valores de la masculinidad dominante sobre otras consideradas “feminizadas” o relacionadas a la homosexualidad (como el cuidado de la apariencia física). Demarcando así supuestos de la masculinidad o virilidad como aspectos descuidados y con menor interés en la higiene. El caso que a Muñoz le interesa más desarrollar es referente a la normalización de prácticas dentro de la comunidad gay, debido a que esta misma ha caído en un blanqueamiento y mercantilización de lo que en algún momento surgió desde la aversión y la perversión. A lo sumo, lo queer y sobre todo lo queer de color se decantaría de las dinámicas asimilacionistas que la gaycidad ha ido produciendo. Así pues, la desidentificación

consiste en reciclar y repensar el mensaje codificado. El proceso de desidentificación revuelve y reconstruye el mensaje codificado de un texto cultural de una manera que expone las maquinaciones universalizadoras y excluyentes del mensaje codificado y replantea su funcionamiento para dar cuenta, incorporar, y fortalecer identidades e identificaciones minoritarias.<sup>154</sup>

Por lo tanto, se resignifican algunos atributos de un reconocimiento inicial o se pueden extrapolar y ampliar algunos valores de codificación en otros que no fueron pensados previamente. Danae Gallo analiza<sup>155</sup> el impacto y la generación de comunidad que se derivó a partir del documental de James Spooner, *Afro-Punk (2003)*, en un festival musical y un movimiento a través de la red social Instagram (IG). La desidentificación se da en varios sentidos; por un lado, en cuanto a que el Rock y el Punk (a diferencia del R&B, Hip Hop, y otros movimientos musicales) no suelen ser estimados como géneros musicales provenientes de personas de color y que el Afropunk ha hecho notar que también hay gran cantidad de personas de estos grupos que son adeptas a estos estilos de música. Por otro lado, en cuanto a una tendencia estética que han presentado estos colectivos a través de IG; como indica Gallo,

---

<sup>152</sup>José Esteban Muñoz, *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 11.

<sup>153</sup>João Batista Martins, “El metrosexual y la cuestión de la identidad: inquietudes teóricas,” *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 22(65, septiembre-diciembre, 2012).

<sup>154</sup>José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, 31.

<sup>155</sup>Danae Gallo González. “Afropunk en Instagram de la mano de José Esteban Muñoz: de la ‘desidentificación’ al ‘sentimiento y la sensación de lo común marrón’,” *PerspectivasAfrol* 2(2, enero/junio, 2023), 371-386.

Afropunk utiliza imágenes hiper estilizadas, a menudo embellecidas con filtros que incluyen rejuvenecimiento, maquillaje y *looks* sincréticos típicos de la moda callejera de festival, con el fin de desmantelar desde dentro, de manera sutil y progresiva, los mensajes que sostiene la sociedad mayorizada heteronormativa racista, discriminatoria por edad y capacitista.<sup>156</sup>

Pensemos que permea un canon occidental sobre la belleza y la manera en que esta tiene que verse materializada en los distintos cuerpos. El Afropunk ha potencializado, de igual manera, otros cánones estéticos que estas comunidades poseen. La desidentificación es un proceso que concede a distintos sujetos y colectividades subvertir parámetros rígidos de constitución identitaria y lo que ello implica a nuevas formas tanto adversas como alternas de reconocimiento. Gallo también considera, siguiendo el trabajo de Muñoz, que los afectos en estas comunidades los llevan a configurar un sentido de lo marrón (*brown*) por los distintos grados de marginación y desplazamiento, conduciendolos a incorporarse en colectividad a razón de ello.<sup>157</sup>

El interés de Esteban Muñoz es dar cuenta de ciertos grupos que históricamente son relegados a los márgenes, pasando por amplias dinámicas de exclusión en función de la raza, la etnia, la clase, entre otros ensamblajes, que eventualmente adquieren una significación de congregación. El sentido de lo marrón, atravesado por distintas afecciones, tendería a reunir a diversos sujetos para contrarrestar dinámicas hegemónicas. Asimismo se contemplan factores no humanos que forman parte de estas configuraciones. Como indica este autor los modos de ser marrones son

en parte, porque han sido devaluadas por el mundo exterior a su comunalidad. Su marronidad puede llegar a conocerse estudiando las formas en que distintas fuerzas globales y locales se esfuerzan constantemente por degradar su valor y menoscabar su brío. Pero son marrones, también, en la medida en que irradian vida y persistencia: son marrones porque el marrón es el color común compartido por una comunalidad que es de y para la multitud. [...] El común marrón no tiene que ver con la producción del individuo, sino con un movimiento, un flujo, un impulso con ir más allá de la subjetividad singular y de las subjetividades individualizadas.<sup>158</sup>

Los sujetos, dentro de la queeridad que piensa Muñoz, se comprenden como parte de una marronidad. En especial, porque frecuentemente somos sujetos de exclusión y de racialización. Claramente, en distintos momentos se dan y se mantienen espacios de resistencia que permiten resignificar la realización que vivimos. El Movimiento de Liberación Homosexual, en muchos países, es una forma de pensarlo, especialmente en países como el nuestro. A su vez, estas configuraciones producen otros casos como La Tianguis Disidente en Zona Rosa de la CDMX que ha surgido como contra mercado de trueque y flujo económico para grupos desprotegidos, como algunas personas trans y no

---

<sup>156</sup>Danae Gallo González, “Afropunk en Instagram de la mano de José Esteban Muñoz”, 376.

<sup>157</sup>Danae Gallo González, “Afropunk en Instagram de la mano de José Esteban Muñoz”, 378.

<sup>158</sup>José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2023), 20.

binarias, y personas en situación de calle. La marcha para exigir justicia por la muerte de le magistrade en noviembre del 2023,<sup>159</sup> que reunió a sujetos de la disidencia encolerizadas por el asesinato de una de las personas, que empezaba a dar mayor visibilidad del espectro no binario dentro del sistema electoral del país, nos permitió observar como la raza juega un papel importante: las personas racializadas son más perseguidas que las consideradas como parte de la blanquitud. Mientras muchos sujetos del norte global pueden pasearse en Condesa como personas no binarias y ser admiradas por los mercados capitalistas (por ejemplo, Paul Preciado en Gucci); otras, como le magistrade, son asesinadas e insultadas hasta después de muertas. Por lo tanto, la marronidad “no es solo una experiencia del daño que comparten determinadas personas y cosas, sino también el potencial de rechazo y resistencia contra ese daño a menudo sistémico”,<sup>160</sup> lo cual vivimos en el momento en que decidimos marchar en favor de una de las pocas personas de la comunidad no binaria que participó de la política y supo desidentificar los modos de pensar y de construir comunidades desde el aparato estatal. La identificación de las personas que participamos en la marcha no simplemente pasa por el dolor de la pérdida de alguien de la comunidad, sino por el reconocimiento de que vivimos en un país donde la raza, la sexualidad, y la subversión del género producen constantemente insultos y escarnio que las personas racializadas terminan padeciendo continuamente, hasta el asesinato.

La dislocación producida en esta resignificación de ciertos valores favorece la comunalidad de distintos individuos en resistencia, así como agenciamientos que solo pueden producirse desde una nueva valoración del hacer político. En este punto, habría que decir que Muñoz está pensando en mayor medida en la población latinx,<sup>161</sup> o identificada como tal, que vive en los Estados Unidos; no obstante, el sentimiento marrón, como vimos en el ejemplo anterior, puede agenciarse desde otros territorios. Debido a que lxs latinxs, en Estados Unidos, no pueden ser parte de los modos de ser y vivir del grupo hegemónico, mayormente gente blancx supremasista, viviendo al margen de la normatividad, estos tienden a recurrir a una performatividad afectiva que los termina identificando a un modo de ser construido desde

---

<sup>159</sup>El 23 de noviembre de 2023 fue encontrado sin vida le magistrade electoral Jesús Ociel Baena, quien había surgido como personaje en pro de la visibilidad no binaria en México. A raíz de su muerte se dieron distintas protestas y actos de solidaridad a lo largo del país. Simon Romero y Emiliano Rodríguez Mega, “La muerte de Jesús Ociel Baena Saucedo alarma a la comunidad LGBTQ de México,” *The New York Times* (14 de noviembre, 2023). <https://www.nytimes.com/es/2023/11/14/espanol/magistrade-jesus-ociel-baena-muerte.html>

<sup>160</sup>José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*, 25-26.

<sup>161</sup>Uso el término latinx para referirme a la población proveniente o con descendencia de América Latina y que habita en los Estados Unidos. Aunque el mismo Muñoz considera que es desatinado mantener este uso, ya que no se reconocen las distintas diferencias que hay entre los grupos originarios de Latinoamérica. Estoy de acuerdo con Muñoz en este señalamiento, no obstante, únicamente para la explicación de este apartado recurriré a la generalización de este término. Véase José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*, 33-35.

la mirada hegemónica y que les permite agenciarse con una normatividad un poco excepcional. Como indica Muñoz:

[...] dentro de la esfera pública de la mayoría solo es posible acceder a la normatividad por medio de una performance afectiva de normatividad étnica y racial. Dicha performance (de blanquedad) acontece fundamentalmente en el registro afectivo. El comportamiento blanco está enteramente ligado a la performance específica de un afecto particular, que afínca al sujeto que la realiza en un mundo de vida blanco normativo. Las latinas y los latinos, al igual que otras personas de color, no consiguen producir esta performatividad afectiva de manera regular.<sup>162</sup>

En este sentido, esta población mantiene un registro distinto a la identidad predominante de lxs estadounidenses supremacistas. Esto es, lxs latinxs difícilmente podrían tener un modo de ser similar e idéntico a lxs blancxs, ya que mantienen una afección racial distinta, construyendo formas de agenciamiento que los disloca de lo esperado en una identidad blanca y normativa. Esta afectividad me hace pensar, más que una constitución firme e identitaria de la latinidad de un sentido racial o de un determinado grupo, las formas en que se producen distintos modos de ser que partan de cierto sentido y afecto. ¿Qué factores hacen que se den esas subjetividades diferenciadas? ¿Como un cúmulo de afectos que se performan son capaces de producir no una identidad, sino múltiples agencias? Así pues, el estudio performativo de la afectividad nos lleva a

considerar la diferencia étnica o racial como un fenómeno meramente cultural, me propongo describir la manera de entenderla en término de diferencia(s) afectiva(s); es decir, un conjunto de modos en que varios grupos históricamente coherentes sintieron distinto y se abrieron camino en el mundo material bajo un registro emocional distinto.<sup>163</sup>

El sentido de lo marrón se presenta como una forma de pensar la racialidad y su conjunción en distintos grupos sociales que han visto mermada su condición social y cultural, y que no necesariamente concluye en una identificación homogénea, como podría ser la latina, negra o indígena. El trabajo de Muñoz nos presenta un pliegue del pensamiento dislocante; en mayor medida el relacionado con los estudios raciales dentro de la cultura, que nos invita a pensar más allá de las identidades y centrar la atención en cómo la diferencia afectiva, que parte de una exclusión y una racialización, es capaz de constituir modos de existir comunales que no concluyan en una normatividad, sino que enfoquen el interés en dislocar la hegemonía en nuevas formas de sentir y de vivir conjuntamente.

Con lo anterior, entonces es comprensible pensar también la cuestión del mestizaje en la constitución de subjetividades fronterizas que no puedan ser localizadas tan fácilmente en formas de identidad ya constituidas. De ahí que si queremos pensar la dislocación, nos resulta

---

<sup>162</sup>José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*, 35.

<sup>163</sup>José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*, 40.

pertinente pasar, como en el cruce entre fronteras, por el pensar de Gloria Anzaldúa y el pensamiento chicano

### 3.2 La nueva mestiza y los cruces de la frontera

En el trazo de líneas de análisis en que las teorías dislocantes confluyen y son herederas de otras vertientes, se encuentra el movimiento chicano, xicano, xicanx. Aunque se ha desarrollado ampliamente en las últimas décadas, apelo a Gloria Anzaldúa para presentar algunas de sus ideas. Principalmente, el sentido de ambigüedad e indeterminación que se da debido a su presencia como una mujer lesbiana prieta chicana. Antes de ello, en un ensayo que derivó de la transcripción de una conversación de 1990: “To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana”,<sup>164</sup> la autora evidencia su inconformidad con los discursos, textos y puntos de vista que provenían del uso de las palabras gay y lesbiana, ya que en mayor medida estos sujetos son blancos de clase media.<sup>165</sup> Por el contrario, Anzaldúa opta por una reivindicación de los términos, como se referían a ella, en español: marimacha, jotita, culera, entre otras; y del inglés: *dyke* o queer.<sup>166</sup> La preocupación es debido a que gay/lesbiana, en ese entonces y actualmente, ha tendido a homogenizar y normalizar ciertas formas de vida, comprensión y narrativas de los sujetos abyectos.

Facundo Saxe considera que los primeros atisbos de un pensamiento queer se empiezan a establecer desde el trabajo de Gloria Anzaldúa, pues “está teorizando de forma crítica sobre los roles de género, la heterosexualidad normativa y el lugar de los grupos sexuales disidentes, y utiliza el término queer”.<sup>167</sup> Incluso, plantea una concepción mucho más amplia y flexible que la actual. Como lo indica ella, en los Estados Unidos, durante los años sesenta y setenta, queer se refería a la clase trabajadora y que no pertenecía a grupos de clases cortés; “aunque hoy el término significa otra cosa, para mí todavía hay más flexibilidad en el molde ‘queer’, más margen de maniobrar”.<sup>168</sup> En ese sentido, y como veremos unas líneas adelante, la dislocación que realiza Anzaldúa del término, busca desbordar una constitución que solo se reduce a rasgos sobre la sexualidad. El interés radica

---

<sup>164</sup> Así lo indica la editora del compendio, *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating. Véase Gloria E. Anzaldúa, “To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana,” en *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (ed.), (Durham: Duke University Press, 2009), 163.

<sup>165</sup> Gloria E. Anzaldúa, “To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana”, 165.

<sup>166</sup> Gloria E. Anzaldúa, “To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana”, 163-164.

<sup>167</sup> Facundo Saxe, “Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer,” *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* 22(julio-diciembre, 2015), 48.

<sup>168</sup> Gloria E. Anzaldúa, “To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana”, 166.

en mostrar los distintos aspectos raciales, de clase, y de imprecisión de valores culturales, de lengua, y demás que llegan a constituir a un individuo.

En un texto anterior de 1981, *La Prieta*, relata la relación intrincada con su madre. Se desmarcaba de los ideales de buena mujer que tenía que seguir; “en sus ojos [de su madre] y en los ojos de los demás me vi reflejada como ‘extraña’, ‘anormal’, ‘QUEER’. No vi ningún otro reflejo”.<sup>169</sup> No sólo por los rasgos de disidencia sexual que expresaba, sino por su carácter y su empeño por seguir otros caminos que no se redujeron al trabajo jornalero, aunado a su insumisión de caer en las dinámicas de opresión de lxs anglos.<sup>170</sup> En su prosa personal ensayística, Anzaldúa devela su forma de entenderse como sujeto abyecto, disidente de los distintos marcos de comprensión dominante y su desafío hacia dichos esquemas:

empecé a usar botas y jeans de hombre y a caminar con la cabeza llena de visiones, hambrienta de más y más palabras. Lentamente erguí la cabeza, rechacé mi patrimonio y comencé a cuestionar cómo eran las cosas. Pero me llevó más de treinta años desaprender la creencia que me inculcaron que el blanco es mejor que el moreno -algo que algunas personas de color nunca desaprenderán.<sup>171</sup>

Como mujer precarizada y marginada, en sus palabras se ensamblan aspectos raciales de su chicanismo, de sexualidad con su animadversión a las convenciones binarias de género, y de lengua al entrelazar el español, náhuatl y el inglés en su escritura. La autora

es clara al unificar el lugar de la mujer, lo gay<sup>172</sup> y el feminismo; no está abogando por un separatismo sino todo lo contrario: a partir de su reflexión sobre el género y la heterosexualidad encuentra que los movimientos no deben seguir el camino de la normalización y la erradicación de su propia abyección.<sup>173</sup>

De ahí que la premisa de Anzaldúa es abrazar la indeterminación identitaria de las personas con orígenes mexicanos y nacidos en Estados Unidos. En esos cruces entre no ser anglo pero tampoco mexa, hablar inglés y español dependiendo el lugar, aprender sobre la cultura del país sin olvidar la herencia familiar (entre ello, la música, la gastronomía, y demás). Abarcando, sin duda, a todos esos sujetos en lucha y desde las distintas fronteras: las mujeres, las personas no-heterosexuales, de color y clase jornalera. La nueva mestiza conjunta distintos frentes de movilización, dirá que hay una mezcla de lo mestizo y lo queer: “somos una mixtura que demuestra que toda la sangre está íntimamente mezclada, y que hemos sido engendrados de almas afines”.<sup>174</sup>

---

<sup>169</sup>Gloria E. Anzaldúa, “La Prieta,” en *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe L. Moraga y Gloria E. Anzaldúa (eds.), (Berkeley: Third Woman Press, 2002), 222.

<sup>170</sup>Como los refiere la autora.

<sup>171</sup>Gloria E. Anzaldúa, “La Prieta”, 225.

<sup>172</sup>Aquí no tenemos que olvidar que si bien utiliza la autora la palabra gay, y hace mención a que tiene amigos gays, ella está pensando a individuos que vienen de situaciones adversas. No está ubicando al gay blanco hegemónico.

<sup>173</sup>Facundo Saxe. “Chicana, lesbiana y queer”, 46-47.

<sup>174</sup>Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* (Madrid: Capitán Swing, 2016) 143.

Ahora, es importante señalar que Anzaldúa, brevemente, hace alusión a la idea de “raza cósmica” de José Vasconcelos.<sup>175</sup> Sin embargo, hay que hacer distinciones respecto a este autor, principalmente por su visión racista y eugenésica que mantiene como proyecto identitario y de perfeccionamiento racial-nacional de lxs mexicanxs después de la Revolución. En distintos trabajos se han señalado los prejuicios a poblaciones asiática, de color, indígenas, entre otros. Medina evidencia algunos párrafos en donde Vasconcelos, de manera explícita, demuestra su xenofobia y que en su teorización “va implícita en el proceso de mezcla la idea del mejoramiento racial y cultural”.<sup>176</sup> Por otro lado, para Jiménez, el mestizaje que presenta el autor oaxaqueño “no es otra cosa que la unión y, sobre todo, limpieza/eliminación de atributos, pero únicamente dirigida hacia los rasgos culturales y sociales concebidos de manera absurda y *a priori* como indeseables y poco valiosos”.<sup>177</sup> Sólo para poner un par de ejemplos; respecto a lxs chinxs: “reconocemos que no es justo que pueblos como el chino, que bajo el santo consejo de la moral confuciana se multiplican como los ratones, vengán a degradar la condición humana”.<sup>178</sup> Consideraba a la población indígena como atrasada, pensando que el cristianismo era una de las causantes del desarrollo en estas comunidades; “una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización”.<sup>179</sup> Incluso se ha documentado el apoyo pronazi, entre ello, las ideas de eugenesia, que respaldó cuando fue director y autor de distintos artículos de la revista *Timón* durante la Segunda Guerra europea del siglo pasado.<sup>180</sup> Sin duda, Vasconcelos es un autor problemático y en mayor medida su visión sobre el mestizaje en México es difícil de defender desde una perspectiva como la que propongo, que se posiciona contra cualquier intento de silenciamiento, violencia y exclusión de otras formas de sentir y vivir. Pese a lo anterior, considero que la concepción de Anzaldúa se desmarca de cualquier aspecto racista, a pesar de que una de sus fuentes sea Vasconcelos, lo cual nos invita a pensar en cómo Anzaldúa se desidentifica de la filosofía del mexicano. Para ella, el mestizaje es una noción, y de hecho, una conciencia que proviene de la conjunción derivada de segregación que han impulsado en los gobiernos y sociedades de Estados Unidos hacia lo no blanco que vive en ese país. Volviendo a Medina,

---

<sup>175</sup>Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, 133.

<sup>176</sup>Rubén Medina, “El mestizaje a través de la frontera: Vasconcelos y Anzaldúa,” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 25(1, invierno, 2009), 109.

<sup>177</sup>Jairo Jiménez Sotero, “Racismo y mestizaje en la obra de José Vasconcelos,” *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana* 53(julio-septiembre, 2020), 47.

<sup>178</sup>José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana* (México: Espasa-Calpe, 1948), 29.

<sup>179</sup>José Vasconcelos, *La raza cósmica*, 12.

<sup>180</sup>Itzhak Bar-Lewaw, “La Revista ‘Timón’ y la colaboración nazi de José Vasconcelos,” *Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Salamanca, agosto de 1971*(1982).

Su reformulación del mestizaje va configurada por dos problemáticas centrales en su experiencia personal y condición étnica, como son el racismo y la homofobia. El matiz es significativo porque Anzaldúa reconoce que en el mestizaje opera una taxonomía y jerarquía ligada a lo hegemónico por lo que respecta al lenguaje, la sexualidad y el color de la piel, sugiriendo que el mestizaje no configura igualdad ni tampoco la mezcla se lleva a cabo de forma igualitaria. La mezcla, por lo tanto, es resultado de un proceso histórico y colectivo que crea desequilibrios, desigualdad y subordinación.<sup>181</sup>

El mestizaje, así, no estaría limitado únicamente por una distinción racial y biológica de los sujetos. La nueva mestiza se engendra desde una mezcla indefinible de aspectos, en la que no habría un único modo de ser chicanx, con sus diferenciaciones raciales, religiosas y culturales. La autora concibe como una hibridación de aspectos, “de esta polinización cruzada racial, ideológica, cultural y biológica, en la actualidad está creándose una conciencia «ajena» -una nueva conciencia *mestiza*, *una conciencia de mujer*-. Es una conciencia de las *Borderlands*”.<sup>182</sup> La idea de mestizaje, como lo entiende Anzaldúa, no se reduce a una mezcla de elementos raciales, además contempla las distintas dinámicas socioculturales de, por lo menos, un par de pueblos de origen, mismas que interactúan con otras comunidades y características de estas. Este pensamiento fronterizo permite dar cuenta de una concepción más amplia sobre lx latinx en los Estados Unidos; “desborda las fronteras geográficas y de la lengua, que supone la contienen; pluraliza el término de identidad latina al hacer evidente que hay otras”.<sup>183</sup> Acoge una diversidad de formas de entender lo chicano y permite situar al chicanismo como una forma de dislocación territorial que, a su vez, se territorializa en nuevos códigos, sentires y agenciamientos.

La migración y las implicaciones que a partir de ella se deriven, influyen de manera considerable en la constitución de los distintos sujetos y las estirpes que de ellas emanen. Lxs chicanxs se encuentran en un cruce de imprecisión ontológica. En una ambigüedad de autorreconocimiento y reconocimiento por el otro, planteando planos de configuración muy diversas. Anzaldúa considera a la mestiza como “un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Es tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, habla un *patois*, y se halla en estado de perpetua transición”.<sup>184</sup> Por lo tanto, este pensamiento chicano desafía ideas binarias y mantiene un interés por desprenderse de parámetros de normalización de la vida de los sujetos. La autora chicana estima una conciencia

---

<sup>181</sup>Rubén Medina, “El mestizaje a través de la frontera: Vasconcelos y Anzaldúa”, 116.

<sup>182</sup>Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, 133.

<sup>183</sup>Liliana Ramírez Gómez, “En la frontera entre Anzaldúa y la Nueva Mestiza,” *Cuadernos de Literatura Cuadernos de Literatura, Bogotá (Colombia)* 9(18, enero-junio, 2005), 124.

<sup>184</sup>Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, 134.

como un proceso en constante cambio o una actividad de separación de los dualismos binarios y la creación de un tercer espacio, lo intermedio, la frontera o el intersticio que permite que las contradicciones coexistan en la producción de nuevo elemento (*mestizaje* o *hibridez*).<sup>185</sup>

La nueva mestiza nos invita a pensar aspectos raciales, culturales y de clase que repercuten, principalmente, en un sector de marginación provenientes de migraciones forzadas o en busca de mejores oportunidades. Si bien, cualquier sujeto puede tener una experiencia cercana al pensamiento fronterizo de Anzaldúa, es verdad que no tenemos que olvidar su código-territorialidad. Comparto con Yvonne Yarbro en cuanto a

considerar el gasto que representa generalizar estos conceptos, desarraigando la conciencia psíquica de frontera y mestiza de su contexto: el límite entre Estados Unidos y México y el mestizaje étnico que acompaña la colonización de las América y que sirve de realidad material para la teoría de carne y hueso de Anzaldúa.<sup>186</sup>

Ello no significa que otros sujetos no presenten una ontología semejante en cuanto a una indeterminación cultural, de lenguaje, y demás; no obstante, lo fundamental, en cada caso, es cavilar desde dónde se está pensando estas ontologías, y qué diálogos se pueden establecer con otras formas de vida situadas histórica y territorialmente. La nueva mestiza nos plantea una vertiente de análisis de sujetos en disidencia que aunque se estiman rasgos de categorías sexuales, siempre se extrapolan a otros. En este sentido, estas posturas desde el chicanismo se enmarcan dentro de las teorías dislocantes, pues nos recuerdan que en las cuestiones de sexualidad es importante reconocer el cruce racial y migratorio que muchos sujetos viven permitiendo construir otras formas de habitar. No olvidemos, en este sentido, que la herencia cultural de la comunidad LGBTQIA+ en Latinoamérica es constituida, muchas veces, por sujetos que se vieron desplazados de sus territorios, produciéndose sexilios.<sup>187</sup> El pensamiento de Anzaldúa es una forma de hacer constatar cómo podemos agenciarnos desde esa diferencia sin caer en una “naturalización” del extranjero, resistiendo entonces a todo intento de asimilacionismo, produciendo desidentificaciones constantes entre lo nacional y lo extranjero.

Pero si esto es así, entonces debemos pensar ahora cómo se ha vivido la sexodisidencia desde otros márgenes. Si Anzaldúa nos invitó a pensar lo queer más allá de lo queer anglocéntrico, entonces esto nos hace preguntarnos: ¿cómo se vivió la sexodisidencia fuera de Estados Unidos? ¿Qué dislocaciones se jugaron más allá de tal geografía? A mi parecer, girar la vista hacia Latinoamérica, nos ayudaría a dar cuenta de esas formas de sentir

---

<sup>185</sup>Yvonne Yarbro-Bejarano, “Borderlands/La Frontera de Gloria Anzaldúa: Estudios Culturales, Diferencia y el Sujeto no Unitario,” *Revista Iberoamericana* 12(2001), 74.

<sup>186</sup>Yvonne Yarbro-Bejarano, “Borderlands/La Frontera de Gloria Anzaldúa”, 69.

<sup>187</sup>Entiendo sexilios como exilios por condiciones sexuales y de género.

y de vivir la sexodisidencia desde el sur de América, que no caen en una identificación con formas ya establecidas y, al mismo tiempo, se resisten a repetir el discurso queer traído desde Estados Unidos, siendo capaces de pensar más allá del imperialismo epistémico.

### 3.3 Hablo por mi diferencia. Los límites de lo queer al ser pensado en Latinoamérica

Existen cuantiosas críticas a lo queer tanto de su teorización como de la movilización política (cf. Diego Falconi, María Amelia, Paola Arboleda, Norma Mogrovejo, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Francesca Gargallo) en América Latina. Principalmente, porque no hace sentido para muchas subjetividades que si bien se podrían englobar dentro de dichos parámetros de resistencia, en su enunciación carecen de toda la potencia y relación identitaria. Quizás paulatinamente para ciertos sectores, hoy en día, enunciarse como “sujeto queer” entre sus redes afectivas pueda tener mayor comprensión, pero lo cierto es que cada composición territorial (dentro y fuera de los límites políticos que cada país tenga) operan bajo determinados códigos de expresión. En distintas entrevistas realizadas por Amelia Viteria se evidencia que para activistas y miembros entendidos de la comunidad LGBTQ+, provenientes de El Salvador y que algunos de ellos emigraron a los Estados Unidos, lo queer cae en marcos de referencia de sistemas hegemónicos que de ninguna manera generan un lazo de pertenencia, “lo queer [...] se traduce como foráneo, caucásico, occidental, elitista, académico, angloparlante, gringo; es decir, en una categoría sexual y/o de género lejana a la vida cotidiana, política y social de dichos activistas”.<sup>188</sup> Comparto la misma inquietud. La teorización que han hecho autorxs como Sedgwick, Butler, Preciado, Halperin, entre otrxs han permitido realizar fuertes críticas al régimen heterocispatriarcal y buscar alternativas epistemológicas y ontológicas de comprensión; sin embargo, estas mismas no se pueden extrapolar en su totalidad a movilizaciones políticas e identitarias en todas las latitudes, y en territorios específicos. En este sentido, no se trata de dejar de leer a tales autores, sino de reconocer que es imposible comprender nuestros territorios a través de las experiencias y sentires de investigadorxs situadxs en ciertos territorios muy diferentes a los nuestros. Por tanto, las teorías dislocantes, valga la redundancia, dislocan la hegemonización de la perspectiva queer y la obligan a repensar sus premisas desde las experiencias comunales de múltiples sujetos de la sexodisidencia en Latinoamérica. Del mismo modo en que Anzaldúa

---

<sup>188</sup>María Amelia Viteri, “*Queer no me da*”: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D. C.,” en *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, Araujo y Mercedes Prieto (eds.), (Quito: FLACSO, 2008), 93.

se desidentificaba de lo nacional y lo extranjero, las teorías dislocantes se desidentifican de lo queer y de lo LGBT hegemónico al resignificar los conceptos.

Romero, una de las personas entrevistadas por Amelia, en cuanto a la recepción del término, refiere que

“*Queer* no me da, así como no me daba la palabra gay. La cambiamos y le dimos nuestro propio significado, el ser gay. Ser gay no es sinónimo de homosexual. Ser gay implica un cambio político, reivindicación; término que incluye a la comunidad trans, bisexual, lesbiana”.<sup>189</sup>

Efectivamente, para una buena parte de las personas que no crecimos y pertenecemos a ámbitos angloparlantes lo queer no nos da. Incluso en esta cita habría quienes cuestionen que lo “gay” tendría que reivindicar la lucha política, toda vez que ha caído en lógicas de normalización heterosexuales y capitalistas (consideremos que la asimilación de esquemas de opresión como los del capitalismo tienden a producir segregaciones identitarias, desplazando una subjetividades sobre otras).<sup>190</sup>

Paola Arboleda argumenta que intentar *latinoamericanizar* lo queer sería contraproducente, debido a que claramente hay una pluralidad de significaciones en cada territorio como para pretender equiparar los códigos, y apuntala a mantener una postura crítica de la recepción de estos enfoques,<sup>191</sup> ya que frecuentemente estas apuestas destinan al momento de

integrar a su análisis las marcas de la historia de colonización, injusticia, imperialismo, racismo y desigualdad social de las que el subcontinente es producto. Pero que falla también en reconocer la intensidad y la fuerza de las resistencias: resistencia negra, pobre, mujer, india, mestiza, [...].<sup>192</sup>

Son diversas las dificultades que presenta lo queer al momento de ser estudiado en contextos fuera del anglosajón. No tanto porque no se puede hacer un análisis desde estos marcos de teorización; sino que el diálogo que se establece tiende a ser unilateral. Desde una hegemonía hacia otras periferias que a nivel identitario y político no encuentran un sentido de integración; es decir, la teoría se vuelve el marco para encasillar las realidades encarnadas, y no, más bien, el intento de dar cuenta de las distintas realidades en sus múltiples movimientos y formas de sentir y de habitar. La cuestión aquí, y por las cuales pienso en una dislocación como forma de teorizar estos aspectos, es lo territorial como aquello que nos invita a pensar localmente los marcos para comprender a las sexodisidencias. Nuevamente, utilizar queer como categoría universal vuelve ilegible códigos-territoriales en sus especificaciones

---

<sup>189</sup>María Amelia Viteri, “*Queer* no me da”, 94

<sup>190</sup>Véase, por ejemplo, el trabajo de Paco Vidarte, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ* (Madrid: EGALES, 2010).

<sup>191</sup>Paola Arboleda Ríos, “¿Ser o estar ‘queer en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas,” *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 39 (enero, 2011), 120-121.

<sup>192</sup>Paola Arboleda Ríos, “¿Ser o estar ‘queer en Latinoamérica?”, 121.

ontológicas, políticas y epistémicas. No obstante, considero que es más permisible estimar lo queer como verbo que como un sustantivo propio o un adjetivo para nuestros contextos latinoamericanos. Prefiero, por tanto, hablar de *queeridades* como ha estimado Samy Reyes

ser joto, lencha, travesti, transformista, puede llegar a ser una expresión de la queeridad, según los actos y modos de expresión en ciertos contextos; aunque nos nombre de este modo, siempre hay algo en ello que muestra una experiencia agramatical y acéfala que vendría a ser la queeridad como evento.<sup>193</sup>

Las queeridades, entendidas como eventualidades territoriales, impedirían pensar una sola forma de comprender lo queer, y nos obligan a analizar los casos teniendo en cuenta las conductas y expresiones que, en cierto contexto, son consideradas “abyectas” o “indeseables”. Así pues, la queeridad rescata el hacer más que el ser, y nos invita a mirar más allá del sujeto como soberano de sí mismo, arrastrando el análisis a los modos en que ciertos actos son leídos comunitariamente y cómo los sujetos se agencian con tales actos indeseables. Si bien es posible enmarcar expresiones identitarias dentro de una queeridad, en el sentido de que en ciertos territorios algunos grupos han resistido (por ejemplo, las vestidas) teniendo ciertas normalizaciones, estimo oportuno hacer una extensión de estas formas identitarias parcialmente hacia una dislocación de la teoría. Principalmente, creo que se debe tener presente que ni las *queer theories* ni las teorías dislocantes se han planteado como esquemas de análisis identitarios en su totalidad. Coincido con San Martín respecto a que “el acto de enunciación del término *queer* en espacios lingüísticos de habla hispana implica una descontextualización, que es la base de una serie de problemas de traducción, no sólo por la falta de un término equivalente al castellano”,<sup>194</sup> pero no comparto la idea acerca de: “[...], sino sobretudo por la pérdida del ‘contexto performativo (sic)’”.<sup>195</sup> Me parece desatinado considerar a lo queer como una forma performativa territorial cuando en realidad es todo lo contrario, una manera de desterritorialización ciertas formas de vida en un ámbito particular anglosajón. Nuevamente, la problemática radica en cuanto a su traslado equivalente a cualquier entorno sin considerar sus particularidades. De ahí que, aunque estoy de acuerdo con Reyes, quizás también sea necesario replantear la concepción de “queeridades” con algún nombre más acorde a nuestra latitud. No obstante, esto sigue siendo un trabajo por venir. ¿Cómo nombrar las agencias sexodisidentes? ¿Debemos solamente darle un nombre o podemos multiplicar las nomenclaturas?

---

<sup>193</sup>Samy Reyes, *Territorios queer*, 21.

<sup>194</sup>Felipe Rivas San Martín, “Diga ‘queer’ con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano,” *Caderno Espaço Feminino* 36(enero-junio, 2023), 42.

<sup>195</sup>Felipe Rivas San Martín, “Diga ‘queer’ con la lengua afuera”, 42.

Volviendo Arboleda, más que apelar a un “proyecto *queer* latinoamericano”<sup>196</sup> tenemos que hacer una dislocación de los marcos de disidencia a parámetros de un régimen heterocispatriarcal y las lógicas asimilacionistas tanto neoliberales como capitalistas que han sometido, de manera cuantiosa, a las corporalidades/sujetos abyectos a estos sistemas a través de múltiples agenciamientos territoriales, o queeridades como las nombra Reyes. En ese sentido, es importante contemplar aspectos que han sido omitidos de cada territorio como “las secuelas de los regímenes dictatoriales en países como Chile y Argentina, las peculiaridades del comunismo cubano o los trastornos creados en México y Puerto Rico como efecto directo de la cercanía geográfica con los Estados Unidos”.<sup>197</sup> Asimismo, son diversas las personas que se mantienen al margen de los parámetros dominantes en Latinoamérica, desde el activismo, la academia y el arte (por mencionar algunxs: Pedro Lemebel, Leonor Silvestri, Ochy Curiel, Néstor Perlongher, Severo Sarduy, entre otrxs), así como muchas comunidades, entre ellas las muxes y las sexodisidencias indígenas, que se niegan a leerse desde marcos anglocentristas, y nos invitan a replantear nuestra concepción teórica desde estas realidades-otras.

Sin pretender realizar un análisis exhaustivo y teniendo en cuenta la cantidad de autorxs que han contribuido a un pensamiento que se engloba dentro de lo dislocante, quisiera destacar la relevancia del trabajo y existencia del activista y artista chileno Pedro Lemebel (1952-2015). Lemebel vivió durante la intrépida dictadura de Augusto Pinochet y el inicio de la pandemia, aún con grandes efectos colaterales, del VIH-Sida. Pese a las adversidades, Lemebel realizó (algunas con Las Yeguas del Apocalipsis junto con Francisco Casa Silva) distintos performances, movilizaciones políticas, así como escribió crónicas, novelas y poemas que evidencian las desdichas de las locas y travestis de finales del siglo pasado e inicios del presente en Chile. La postura de la loca, en este autor, se desmarca de toda homonormalización que se llega a caer con la idea de lo gay,

pues tiene claro que no es lo mismo ser gay, reconociendo en esta categoría al hombre blanco de clase media o alta, que ser maricón de barrio, como lo deja ver tanto en sus performances como en su poesía y narrativa.<sup>198</sup>

En una situación de fatalidad donde lo no heterosexual era reprimido, las muertes (por el Sida y travestifobia) y discriminación hacia las travestis, la falta de oportunidades para las

---

<sup>196</sup>Paola Arboleda Ríos, “¿Ser o estar ‘queer en Latinoamérica?’”, 113.

<sup>197</sup>Paola Arboleda Ríos, “¿Ser o estar ‘queer en Latinoamérica?’”, 113.

<sup>198</sup>Julia Antivilo Peña, “Pongo el culo compañero. Izquierda, disidencia sexual y performance: vínculos, fisuras y rupturas en Chile. Arte y política de la identidad,” *Arte y Política de la Identidad* 15(diciembre, 2016), 96.

locas marginalizadas, impulsaban a Lemebel a rechazar cualquier asimilación de lo gay norteamericano (con todas sus supuestas bondades) que permeara el ambiente y la lucha política del momento. En un *Loco Afán* indica

Lo gay se suma al poder, no lo confronta, no lo transgrede. Propone la categoría homosexual como regresión al género. Lo gay acuña su emancipación a la sombra del «capitalismo victorioso». Apenas respira en la horca de su corbata pero asiente y acomoda su trasero lacio en los espacios coquetos que le acomoda el sistema. Un circuito hipócrita que se desclasa para configurar otra órbita más en torno al poder.<sup>199</sup>

Fue un autor que creció bajo la marginación, la pobreza del barrio, y las dificultades de ser un sujeto abyecto; su animadversión por un blanqueamiento del movimiento disidente se revela en sus narraciones que ensambla desde todo aquello que ha sido despreciado. Por lo tanto, se devela en su relatos “contra una biopolítica del poder que penetra en los cuerpos, los comportamientos y los saberes hasta de los seres más marginales, tratando de ‘higienizar’ y normar la vida, pero no siempre con éxito”.<sup>200</sup> Siendo así, la loca y las travestis, sujetos recurrentes de sus narraciones, en mayor medida de los desencuentros por su condición de minoría social, en ocasiones de las buenas dichas. De manera que estas voces son narradas “en movimiento y búsqueda urbana de deseo; deseo sexual vivido en la ciudad, en espacios públicos y vigilados siempre por otros sujetos, también portadores de discursos de/sobre la sociedad”.<sup>201</sup> Evidencia, por ejemplo, las situaciones de las que usualmente no se habla, se reservan para la privacidad o para los juicios de mala fe. En su relato “Las amapolas también tienen espinas” narra como una de las locas tiene sexo público con un desconocido, y que posteriormente terminará con su vida:

Por eso la noche de la marica huele a sexo, algo incierto la hace deambular por calles mirando la fruta prohibida. Apenas un segundo que resbala el ojo coliza hiriendo la entrepierna, donde el jean es un oasis desteñido por el manoseo del cierre eclair. Un visaje rápido batiendo las pestañas en el aleteo cómplice con el chico, que se mira esa parte preocupado, pensando que tiene el cierre abierto. [...] Allí el pequeño hombrecito, arropado en el fuego de esos dedos, se entrega al balanceo genital de la marica ternera mamando, diciendo: Pónemelo un ratito, la puntita no más. ¿Querís? Y sin esperar respuesta se baja los pantalones y se lo enchufa sola, moviéndose, sudando en el ardor del empalme que gime. [...] Pero no caía ni se callaba nunca el maricón porfiado. Seguí gritando, como si las puntadas le dieran nuevos bríos para brincar a su marioneta loca que se baila la muerte. Que se chupa el puñal como un pene pienso más, «otra vez, papito», la última que me muero.<sup>202</sup>

Esta loca podría ser cualquier sujeto de la disidencia, aquellos que solemos usar aplicaciones de encuentros como Grindr, que con tal de un rato de placer fugaz muchas veces arriesgamos nuestros cuerpos. Aunque la Loca en Lemebel tiene referentes a situaciones y lugares determinados de Santiago de Chile y ese mismo país, la voz de estos individuos

---

<sup>199</sup>Pedro Lemebel, *Loco afán. Crónicas de sidario* (Barcelona: Anagrama, 2000), 117.

<sup>200</sup>Fernando Checa-Montúfar, “Pedro Lemebel: revelación y rebelión en sus crónicas desde el margen,” *Palabra Clave* 19(1, marzo, 2016), 167.

<sup>201</sup>María Angélica Franken Osorio, “La voz de la Loca: Crónica y deseo urbano en La esquina es mi corazón (1995) de Pedro Lemebel,” *Mitologías Hoy* 11(verano, 2015), 123.

<sup>202</sup>Pedro Lemebel, *La esquina es mi corazón. Crónica urbana* (Ciudad de México: Seix Barral, 2021), 166-170.

podría pensarse en otras eventualidades. Es decir, este sujeto del deseo podría verse reflejado en otras territorialidades; de la misma manera que piensa María Angélica Franken, las vidas de estas locas podrían estar atravesadas por la vida del propio Lemebel que “también mira/habla sobre su propia condición de *Loca* travesti”.<sup>203</sup>

El autor chileno nos ha trasladado a escenarios infortunados en que las locas vivieron la dictadura y la pandemia del VIH/Sida, en un momento de Chile complejo para los sujetos abyectos. Pero así como sus letras permearon en un movimiento sexual, de igual manera hizo uso de su corporalidad como acto político de resistencia. Antivilo, respecto a la relación cuerpo/género y arte en una época de la dictadura, refiere que “se puso el cuerpo, muchas veces utilizando al travestismo como acto deconstructivo del



Las Yeguas del apocalipsis ingresando al campus de la Universidad de Chile. Junto a Carmen Berenguer, Nadia Prado y Carolina Jerez. Registro: Ulises Nilo y Carlos Berenguer.

género y de todas sus violencias, además de la clase, como otro componente de esta diferencia, que se potencia desde las barricadas culturales independientes”.<sup>204</sup> Mismo que Lemebel enuncia en un fragmento del poema “Manifiesto. Hablo por mi diferencia”, cuando se dirige a la izquierda que ha desdeñado a las travestis y locas empobrecidas en el movimiento, “Yo no pongo la otra mejilla / Pongo el culo compañero / Y ésa es mi venganza/ Mi hombría espera paciente / Que los machos se hagan viejos / Porque a esta altura del partido / La izquierda tranza su culo lacio”.<sup>205</sup> El ejercicio más transgresor aquí es poner el culo antes que otra parte del cuerpo; sobre todo, teniendo en cuenta el terror anal<sup>206</sup> que tienen las personas heterosexuales. Lemebel resignifica el acto corporal de resistencia anteponiendo algo penetrable y zona deshecho. Las locas han puesto el culo, se les ha desgarrado, antes que la hombría de izquierda y el temor de sus integrantes a ser penetrados.

<sup>203</sup>María Angélica Franken Osorio, “La voz de la Loca”, 130.

<sup>204</sup>Julia Antivilo Peña, “Pongo el culo compañero”, 97.

<sup>205</sup>Pedro Lemebel, *Loco afán*, 85.

<sup>206</sup>Esto lo he desarrollado en mayor medida en el capítulo anterior.

Por otro lado, en el performance “Refundación de la Universidad de Chile” (1988),<sup>207</sup> siendo parte de Las Yeguas del Apocalipsis presenta otra de las formas en que se usa el cuerpo como mecanismo de disrupción política. Un par de años previos, al fin de la dictadura, ellos ingresan desnudos montados a caballo a la Facultad de Artes de la Universidad. Presentando una disrupción del cuerpo desvestido en un espacio público, al mismo tiempo que se devela que en toda corporalidad desnuda en realidad no hay marcadores exactos que nos indiquen si un sujeto es heterosexual o no heterosexual. Este acto buscaba representar el ingreso de los sujetos abyectos y marginados a la academia.<sup>208</sup> Se performa el uso fundacional con la llegada a caballo como el paralelismo conquistador que realizaron distintas



Las Yeguas del Apocalipsis ingresando al campus de la Universidad de Chile. Registro: Ulises Nilo y Carlos Berenguer.

hegemonías políticas con la conquista de las tierras latinoamericanas.<sup>209</sup> Por consiguiente, se irrumpe como gesto de reapropiación política del espacio académico demandado para las minorías. Esto hace evidente la presencia del cuerpo homosexual en instituciones de formación, de manera que “a partir esta irrupción de un cuerpo y un discurso discrepante en un espacio público convergen una serie de derivas que buscan reconectar el debate sobre la sexualidad y sus dimensiones políticas”.<sup>210</sup> Las Yeguas representaron un dúo artístico-político que ponían a contrapeso los temas que se tenían que discutir en la escena pública (no heterosexualidad, precarización, los impactos del VIH-Sida, entre otros) y que el frente político pasaba por alto.

Aunque el trabajo de Lemebel no podría contemplarse como parte de unas teorías queer

debido a que, por un lado, se desarrolla en un momento previo a la gestación de estas, y por otro lado, utiliza otras categorías de enunciación; considero que las vivencias de las locas y las travestis en la obra de este autor dislocan el sentido tanto de una heterocisnorma como de

<sup>207</sup>El registro fotográfico es de Ulises Nilo y Carlos Berenguer. Véase Yeguas del Apocalipsis, “1988 / Refundación de la Universidad de Chile,” *Archivo Yeguas del Apocalipsis (AYA)*, (2018). <https://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1988-refundacion-de-la-universidad-de-chile/>

<sup>208</sup>Yeguas del Apocalipsis, “1988 / Refundación de la Universidad de Chile,” *Archivo Yeguas del Apocalipsis (AYA)*, (2018). <https://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1988-refundacion-de-la-universidad-de-chile/>

<sup>209</sup>Mario Federico Cabrera, “Las Yeguas del Apocalipsis: aportes de la Historia de las Ideas para una lectura de La refundación de la Universidad de Chile (1988),” *Algarrobo-MEL*, 4(4, 2016), 8.

<sup>210</sup>Mario Federico Cabrera, “Las Yeguas del Apocalipsis”, 7.

una visión hegemónica de lo gay y la gaycidad. Lemebel, como otrxs escritorxs y artistas previamente mencionados, sin duda, se configuran bajo una perspectiva de las teorías dislocantes.

### 3.4 Preámbulo para una teoría dislocante

Dicho esto, me parece desatinado pensar que las teorías queer, incluso las dislocantes, están desarrollando una teoría de la identidad. Es verdad que se enmarcan subjetividades (trans, gay, lesbianas, entre otras) y que se dan cuenta de sus vivencias y otros factores políticos; no obstante, las posturas se desarrollan en otras escalas que solamente a aspectos identitarios. Me parece que en ocasiones se descarta lo queer por no encajar en esquemas territoriales de identificación, que si bien son importantes, se olvida que las discusiones también se confieren a regímenes de signos que compartimos todxs. Para ello me gustaría recurrir al pensamiento de Leonor Silvestri que, aunque en un inicio teorizaba en un marco próximo a lo queer, hoy en día políticamente no lo hace, pero considero que algunas de las contribuciones que ha realizado a la fecha nos ayudan a desarrollar unos marcos de conceptualización que se dislocan. En el *Manifiesto contrasexual* y *Testo yonqui*, de otra manera, Preciado ya había hecho hincapié en la necesidad de fugarse de un régimen heteropatriarcal (también -cis). Silvestri, pensando con Wittig, nos recuerda que la heterosexualidad no es “una categoría sexual” sino política, debido a que “coloniza TODO lo que existe. [...] todos los asuntos humanos y no humanos conscientes y no conscientes y *toda la vida, todo lo que existe en el universo sea animal, vegetal, orgánico, inorgánico, todo, la heterosexualidad lo organiza todo*”.<sup>211</sup> Este ha sido uno de los puntos iniciales en que las teorías queer fueron gestándose y que eventualmente pareciera que se han ido perdiendo. De ahí que se propongan líneas de fuga a este sistema. La loca, concebida con Lemebel, es una manera de devenir-otro fuera de este régimen político (no natural ni esencial) que es la heterocissexualidad. Así como la loca, hay otros modos de ser que dislocan y que podemos producir, son necesarias otras rupturas ontológicas. Retomando a Silvestri, y siguiendo la idea wittigniana de abandonar la categoría de mujer, debido a que se encuentra subyugada por el hombre en el sistema de opresión heterosexual, el de lesbiana de igual manera resulta ya agotada; “si vos me preguntás a mí, a esta altura de los hechos, el ser lesbiana no alcanza. Habrá que devenir monstruas. Devenir

---

<sup>211</sup>Leonor Silvestri, *Primavera con Monique Wittig. El devenir lesbiano con el dildo en la mano de Spinoza transfeminista* (Argentina: Queen Ludd, 2021), 24.

permanentemente aquello inasimilable”.<sup>212</sup> Hacia ahí es donde la dislocación nos tiene que conducir, si se tendría que cavilar en una postura identitaria (que no es el principal fin), sería hacia lo inadmisibile en un devenir constante.

Preciado, en una conferencia ante *l'École de la Cause freudienne* de psicoanálisis francesa, habla desde la monstruosidad:

yo soy el monstruo que os habla [incluso así se denomina el título del breve libro que derivó de este pronunciamiento]. El monstruo que vosotros mismos habéis construido con vuestro discurso y vuestras prácticas clínicas. Yo soy el monstruo que se levanta del diván y toma la palabra, no como paciente, sino como ciudadano y como vuestro semejante monstruoso.<sup>213</sup>

Este autor se enuncia como tal ante un público que, en su mayoría, ha omitido las impresiones que una clínica psicoanalista heterocisnormada deja en lxs analizadxs. El apelativo de monstruo contribuye a establecer otros marcos de expresión de los sujetos abyectos. Es cierto que buena parte de las posturas “queers” anglo y europeas han obviado los aspectos raciales que se entrecruzan en otrxs individuos. Por ello, es pertinente tener en cuenta los señalamientos que realiza yos (erchxs) piña respecto a que, para las personas racializadas e indígenas, lxs blancxs siempre les estimaron como los monstruos aberrantes del sistema:

Pienso en lo monstruoso y en lo monstrificable, en ese devenir monstruo cool, cuidadosamente monstruos, cuidadosamente raros. Me vienen a la mente ‘las crónicas de indias’ coloniales y cómo los cis-hetero-euro-blancos narraban lo exótico y erótico de aquellas tierras. También pienso en ese devenir monstruo de ‘lxs blancxs’... ese devenir Queer que quiere asumir lo monstruoso pero que no desea salir de la condición confortable de humanidad espe-cis-ta y ra-cis-ta construida por ellxs mismxs. Siempre lxs no blancxs hemos sido lo animalizable.<sup>214</sup>

Por lo tanto, es conflictivo recurrir a estas formas de referencia sin reconocer las implicaciones históricas que la bestialidad y monstruosidad ha tenido para otros sujetos no blancxs. Ese otro salvaje que hemos sido las personas prietas, morenas, negras, entre otras. Por lo que es desconcertante que Preciado, Butler, entre otrxs, en ocasiones, obvien estas salvedades raciales dentro de sus discursos y textos, o que los utilicen para autodefinirse, como Preciado en *Yo soy un monstruo que os habla*, a sabiendas de que no vive una racialización, y que se encuentra en un circuito epistémico fuera de los países colonizados. Como indica yos (erchxs): “les recuerdo que habitar la negritud es y ha sido siempre habitar una posición límite en el mundo”.<sup>215</sup> En todo caso, Preciado tendría que dar cuenta del alcance y los accesos que posee en el ámbito académico y reconocer que su territorio no es el

---

<sup>212</sup>Leonor Silvestri, *Primavera con Monique Wittig*, 90.

<sup>213</sup>Paul B. Preciado, *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas* (Barcelona: Anagrama, 2020), 18-19.

<sup>214</sup>yos (erchxs) piña narváez, “no soy queer, soy negrx,” en *no existe sexo sin racialización*, leticia rojas miranda y francisco godoy vega (eds.), (madrid: El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTIQ, 2017), 41.

<sup>215</sup>yos (erchxs) piña narváez, “no soy queer, soy negrx”, 43.

mismo que el de las personas negras y/o racializadas, lo cual no significa que no pueda tener consciencia de las violencias que estas personas viven. Como el simple hecho de poder hablar frente a un foro y la recepción que su trabajo tiene en algunas partes. Obviar las genealogías y la historicidad colonial de otros sujetos nos lleva a preguntar junto con Norma Monroy,

entonces, ¿quiénes son los monstruos y desde dónde os hablan? Habría que definir si nos referimos a un monstruo que puede hablar en el diván y en un auditorio de intelectuales, o bien un monstruo enmudecido, al que se le ha arrancado la posibilidad de hablar y ser-humano, con el pasado colonial que esto le implica.<sup>216</sup>

El problema está en el disfraz humanista de lo monstruo en que Preciado se piensa. Si en verdad fuera uno, sería insostenible su presencia ante un público blancx. El devenir no es un modo de ser en toda plenitud, es un punto de pliegue entre lo que se pretende ser y lo que se es.<sup>217</sup> La cuestión aquí es que este autor tiene la posibilidad de ser; mientras que a lxs salvajes se les ha negado, y más bien se les impuso una manera de ser. Cuando hablo de un devenir inadmisibles es ante una forma que resulta repugnante para el mismo sistema heterocispatriarcal del que me parece que Preciado, a veces, tiende a estar ya asimilado.

Por otra parte, tampoco creo que sea fructífero caer en una guerra de opresiones entre lxs oprimidxs. Empero, tenemos que establecer diálogos de reconocimiento y rectificación desde la marginación. Todxs lxs sujetxs abyectxs lo estamos en mayor o menor grado ante un régimen heterocispatriarcal; en el que tenemos que hacer distinciones entre cada uno de nuestros agenciamientos políticos. Esto no quiere decir que no podamos encontrar puntos en común entre los distintos frentes. De hecho, pienso que un devenir en estos márgenes no tendrá éxito si no se realiza desde una comunalidad diferencia de individuos.

Cada código-territorio mantiene sus propias implicaciones políticas, sociales, culturales y de lenguaje. Una vez más, si eludimos esto no será posible establecer ningún diálogo teórico y epistémico con otras territorialidades;

hay que tomar en cuenta que, en cada uno de los contextos, donde se producen las teorías, se juegan mecanismos de poder que delimitan la acción del sujeto y, por tanto, habría que poner en duda si los actos políticos que se generan en determinado sitio son fundacionales en otro.<sup>218</sup>

Este ha sido el meollo de por qué pareciera que las teorías queer sólo pueden ser abordadas en ciertos lugares. Por lo tanto, se presentan dificultades de lenguaje, de territorio y de identificación que, en realidad, se encuentran de forma conjunta.

---

<sup>216</sup>Norman Iván Monroy Cuellar, “¿Quiénes son los monstruos y desde dónde os hablan? Una otra historia (colonial) de la sexualidad,” en *¿Hacia dónde se encaminan las teorías queer?*, César Torres, Jorge Sánchez y Rubén Darío Martínez Ramírez (eds.). [Dictaminación].

<sup>217</sup>Agradezco a Samy Reyes recordarme este señalamiento en una discusión que tuvimos al abordar la monstruosidad de Paul B. Preciado.

<sup>218</sup>Norman Ivan Monroy Cuellar, “La construcción de cuerpos y subjetividades sexo-género disidentes en Latinoamérica,” *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 52(julio-diciembre, 2020), 125.

Ahora bien, discurro junto con Leonor Silvestri, Lechedevirgen Trimegisto y Emma Álvarez en que una postura lesbiana, puñal y desde lo joto más que ser una taxonomía identitaria o categoría de sexo es un pensamiento crítico. La dislocación se produce al considerar estos atributos como parte de un hacer, un verbo, en lugar de un adjetivo o un sustantivo definido. Las teorías dislocantes tendrían que considerar estos elementos políticos, epistémicos y ontológicos al momento de ver las enunciaciones territoriales. Lechedevirgen apela al sentido de puñal, que en distintos entornos mexicanos mantiene una significación de escarnio e injuria (en mi adolescencia, aunque no tan frecuente como otras formas, era común que también a los mariconcitos se nos refirieran como “pinche puñal”). Lo puñal, para este artista, redime una lectura más radical que se ha perdido en lo gay, lo queer e incluso lo marica:

soy puñal por no querer/poder identificarme con las lógicas maricas, por no tener el privilegio homonormativo de pertenecer a la clase alta, ser apuesto y limpio. Por no pasar el *dresscode* del *gayness*, por no tener “sentido de la moda” y por no seguir sus juegos con condones gratis y música dance, porque no sé bailar, porque no practico la jotez misógina heterofóbica, porque yo no vengo de un closet, vengo del averno, porque lo Gay es un puto estilo de vida, y lo Marica está siendo absorbido de manera acrítica e irreflexiva por la imposición/colonización de los *QueerNewAgeHipster*, por el sonado “dinero rosa-mexicano”, porque creen que la palabra “*queer*” salió de “*Queer as folk*” y porque lo convierten en producto de consumo [...].<sup>219</sup>

Apuntala hacia un hacer de la palabra, un apuñalar que permita contrarrestar los efectos de la opresión que el régimen permea en nuestras corporalidades y conductas. Siendo una acción nos impele a obrar desde el dolor, desde el daño que produce la humillación. Por lo tanto,

Puñal se trata de una arma de doble filo, al tiempo que te haces daño, les haces daño; ver en el insulto una vía de redención y fiesta, se trata de dejar de pensar en defensas inútiles, para avanzar a ofensivas drásticas, se trata de concentrar la fuerza en el malestar, en el hambre, en el dolor de estómago, se trata de afilarse cada borde del cuerpo, de ser repetitivo porque solo así se saca el filo.<sup>220</sup>

Me gusta pensar este apuñalamiento de las entrañas y su integración con la feminización de nuestras corporalidades como fuerza, dislocación, creadora de nuestras vidas. Aquí es cuando recuerdo los momentos en que llegue a usar la ropa y maquillaje de mi mamá a escondidas, o el amaneramiento que de vez en cuando me gustaba mostrar durante mi infancia y adolescencia (a su vez otrxs de mis conocidxs han manifestado que realizaron estas prácticas durante el mismo periodo); pero esto no me producía un deseo ni potencia sexual destinada en dirección a ciertos sujetos. De ahí que comparto junto con Emma que

La jotería son exploraciones de la feminidad en un cuerpo que se creía destinado a ser hombre (por las instituciones y la sociedad). La jotería pasa por muchas cosas, antes que por el sexo. [...] Pero la sociedad nos orilla a traicionarnos y centrarnos en la genitalidad para definir una parte muy importante

<sup>219</sup>Lechedevirgen Trimegisto, *Pensamiento puñal* (2012). <https://www.lechedevirgen.com/textos/pensamiento-punal/>

<sup>220</sup>Lechedevirgen Trimegisto, *Pensamiento puñal*

de nuestra vida. Se nos obliga a ser hombres “diferentes” (raros, anormales, desviados, pero hombres).<sup>221</sup>

Se nos ha orillado a una condición identitaria enraizada en supuestos de una orientación sexual que se piensa como innata, nada de esto sucede de esa manera. Son los distintos dispositivos (familia, medicina, aparato estatal) los que pretenden moldear nuestros modos de ser. Lo más perverso es que se hace con base en una genitalidad, y de muy mala manera como se ha visto con el caso de las personas intersexuales. Así que Emma reivindica la necesidad de virar a una disidencia desde la jotería sin que necesariamente se vea condicionada por una canalización del flujo del deseo y la normalización de nuestras conductas a dinámicas heterocissexuales.<sup>222</sup>

De manera que me gustaría cerrar este apartado con una reflexión personal. Sabemos que el primer dispositivo de formación subjetiva se da por medio del dispositivo de la familia. A veces pienso que el error más grande que cometió mi padre al patriarcado fue nunca enseñarme a ser hombre. En verdad no tuve una relación parental tan represiva (ya con todas las implicaciones de privilegio que esto conlleva). Más allá de recordar que en algunas ocasiones a mi madre le parecía inquietante mi amaneramiento cuando me decía “¿por qué te paras de esa manera?, pareces joto”. En particular, los principales dispositivos de normalización durante mi adolescencia y juventud fueron la escuela y el barrio. Tuve que demostrar ciertos grados de masculinidad durante mi educación secundaria y preparatoria, ya en la universidad descubrí una forma de entender mi identidad desde la jotería y el travestismo. Pienso que mi corporalidad siempre pasó bajo la feminidad. Desde pequeño crecí con una fascinación por el maquillaje y por utilizar de vez en cuando ropa que, para este régimen heterocispatriarcal, es de mujer. Si tuviera que pensar en una postura identitaria estaría en un devenir jota/travesti. Nunca logré aprender a ser un hombre, y en realidad tampoco sé cómo es ser una mujer. Me parece que en mi constitución subjetiva siempre está un deseo perpetuo por la feminidad y una aceptación por mi genitalidad. Por lo que me niego a aceptar una identidad gay, porque así como nunca logré ser un hombre, para los gays tampoco he logrado ser un buen gay. La gaycidad me parece ya un precepto tan asimilacionista al capital, incluso a la heteronorma, que me es poco deseable. Me abrazo desde la jotería y el travestismo; y si tuviese que pensar en una comunidad, pienso que debería ser bajo una furia travesti. De ahí que piense que es la dislocación lo que me ha

---

<sup>221</sup>Emma Álvarez Brunel, “Construir disidencia desde lo joto: Jotita desde chiquita,” en *Afectos y disidencias sexuales jota-cola-mariconas en Abya Yala*, Joterismo: feminismos jotos y analquismo, (Quito: Colectivo Desde el Margen, 2022), 28.

<sup>222</sup>Emma Álvarez Brunel, “Construir disidencia desde lo joto”, 27.

producido estos años de reivindicación política y social, y en colectividad con mis redes afectivas que son principalmente mis amistades.

### 3.5 Teorías dislocantes ¿para qué y por qué?

Habiendo hecho todo este recorrido, de la mano de lo anterior, me gustaría responder a una de las preguntas que Norman Monroy sugiere al realizar una breve revisión crítica de las teorías queer de Butler y Preciado frente a las posturas descoloniales de María Lugones y Lorena Cabnal (entre ello las críticas al intento fallido queer descolonial de Héctor Domínguez):

considero que justamente las discusiones sobre la reapropiación de la teoría queer en contextos latinoamericanos es un impasse. ¿Realmente se hace teoría queer en Latinoamérica o todos (al menos la mayoría) de nuestros esfuerzos se han depositado en problematizar la recepción/aplicación/tropicalización de la teoría queer en Latinoamérica?<sup>223</sup>

Me temo que la respuesta implícita en la pregunta es que, realmente, buena parte de la teorización en Latinoamérica se ha virado hacia rechazar desde distintos frentes y formas cualquier manera de entender lo queer (cf. Norma Mogrovejo, Yuderlys Espinosa, Ochy Curiel, por mencionar algunos); y otra parte, se ha enfocado en “tropicalizar” este enfoque en diversos contextos (aunque desde Estados Unidos: Héctor Domínguez, Benjamín Martínez, etc.). Quizás la cuestión radique en que en verdad no podríamos tener una teoría queer Latinoamericana, sino más bien un diálogo entre nuestros territorios, nuestra producción de conocimiento, nuestras luchas políticas, y demás, con las posturas de literatura mayor de las teorías queer. En este sentido, lo que nos gustaría proponer es una postura teórica dislocante.<sup>224</sup>

Antes de entrar en detalles, vuelvo a otra salvedad que he tratado de enfatizar a lo largo de este trabajo: en estas forma de estudios no estamos abogando por teorías identitarias;<sup>225</sup> nuestro principal interés se encuentra en el hacer, en develar qué es lo que produce los agenciamientos que se ensamblan con la clase, la raza, la migración, entre otros aspectos, de cara a una crítica al régimen heterocispatriarcal. En suma, nos importa analizar lo que hizo lo queer, lo gay, lo trans, lo no binario. Por lo tanto, entendemos dislocar como una acción, un movimiento que producirá un devenir y que si bien puede constituir diversas identidades otra vez este de ninguna manera es su objetivo. Entenderemos la dislocación

---

<sup>223</sup>Norman Iván Monroy Cuellar, “¿Quiénes son los monstruos y desde dónde os hablan?”.

<sup>224</sup>En plural por todo el trabajo que he desarrollado en los últimos años con Samy Reyes.

<sup>225</sup>Si hago un cambio en el uso de la primera persona a una forma plural en el lenguaje es porque me refiero al corpus teórico que me interesa cimentar con Samy Reyes.

como un movimiento de la queeridad, sí, y las dislocaciones sexo/género tienen enunciaciones propias: loca, marica, tortillera, lencha, puto, y un sinfín más (queer sería uno de ellos).

Me detengo un momento con las etimologías. De acuerdo a la última edición del *Diccionario de la lengua española*,<sup>226</sup> correspondiente a la Real Academia Española, *dislocar* proviene del latín de la conjunción del prefijo *dis-* (“indica negación o contrariedad”, “denota separación”, “distinción”) y la palabra *locāre* [“colocar”, “ubicar”; que deriva de *locus*<sup>227</sup> (“lugar”, “sitio”)]. En este sentido, *dislocar* significa “sacar algo de su lugar”, “torcer un argumento o razonamiento”, “hacer perder el tino o la compostura”.<sup>228</sup> Lo dislocante, visto así, saca, contradice y separa la injuria para resignificar. Así como el puñal de Lechedevirgen que atraviesa desde el dolor, como apuñalar las entrañas para revalorizar esa afección en una fuerza que produce nuevos modos de ser, de relacionarnos y de mostrarnos frente al otro. Por esta razón, se aparta del lugar la abyección para volverla propia; torcemos el sentido de perversión y animadversión para dar lugar a otros devenires; y sacamos de quicio a quienes nos oprimen, porque ahora los “pinches jotos” somos los que damos propiedad a la jotería.

Dicho esto, las teorías dislocantes tuercen el sentido de las palabras y, a su vez, se asisten de otras tres características: 1) *Dis-*, de una necesidad por no olvidar la discapacidad y la enfermedad que nos atraviesa como sujetos de la disidencia; de ahí que miremos a la lucha disca. 2) *Loca*, porque somos los sujetos de la degeneración, las escandalosas que negamos las implicaciones del heterocispatriarcado y su hermandad capitalista; y reivindicamos la neurosis que ello nos produce. 3) *Locus*, porque toda producción de saberes, modo de ser y relacionarnos en afectividad son sacados de lugar en la producción de “un lugar-otro”. *Locus*, en todo caso, es territorio, y estos territorios son modos de comprender el lugar. *Dislocar* desterritorializa toda supuesta naturalización de un territorio que se hace pasar por un lugar objetivo. Es decir, que el heterocispatriarcado se territorializa de manera que nos hace creer que no es un territorio, sino un lugar objetivo, fin, “espacio” de propiedad cuando no lo es. *Dislocación por dis(ca)-loca-ntes(lugar-otro)*.

Las implicaciones de la heteronorma sujetan las vidas de los individuos a parámetros supuestos sobre cómo debe ser una persona, así como sucede con la sexualidad y los deseos

---

<sup>226</sup>Me refiero a la versión digital de la última edición número 23 del 2014. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23 ed. (versión 23.7 en línea). <https://dle.rae.es>

<sup>227</sup>Wikcionario. *Dislocar*. <https://es.wiktionary.org/wiki/dislocar>

<sup>228</sup>Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*.

el interés se da hacia la corrección de nuestras corporalidades, capaces y sanas que puedan contribuir a la producción del capital. Por consiguiente, el cuerpo incapacitado, el cuerpo enfermo, que no sirva para la generación de los marcos capitalistas, se convierten en corporalidades desechables que no importan para el régimen. Los ensamblajes, como hemos hecho saber, estarían supeditadas entonces por una heterocisnorma + una visión capacitista obligatoria de las personas. Robert McRuer, en particular,<sup>229</sup> refiere que

Propongo aquí una teoría de lo que llamo “capacidad corporal obligatoria” y sostengo que el sistema de la capacidad corporal obligatoria, que en cierto sentido produce la discapacidad, está profundamente entrelazado con el sistema de heterosexualidad obligatoria que produce lo queer: que, de hecho, la heterosexualidad obligatoria depende de la capacidad corporal obligatoria y viceversa.<sup>230</sup>

Este autor retoma la palabra “*crip*”, del mismo movimiento de personas con discapacidad en los Estados Unidos, para sugerir una teoría *crip*. Podríamos decir que McRuer estableció los primeros encuentros entre una perspectiva queer de los estudios con una de la discapacidad. Por lo que vemos una unión entre lo *queer* (crítica al heterocispatriarcado y los estudios hegemónicos sobre la sexualidad) + *crip* (crítica a las capacidades funcionales y los estudios hegemónicos sobre la discapacidad); ambas posturas plantean las ideas funcionales de los embates del capitalismo. Esta postura *crip* “viene de *cripple* (su equivalente en español vendría a ser tullida/o, lisiada/o) y surge como crítica a los *Disable Studies* [...] analiza cómo social y culturalmente las categorías -género, raza, etnia, discapacidad, sexualidad, clase social, nacionalidad- se entrelazan”.<sup>231</sup>

McRuer se posiciona, además, frente a las tendencias que buscan la rehabilitación de las corporalidades que por distintas razones (genéticas, accidentes, conflictos armados, entre otros) se ven transformadas. Respecto a la búsqueda de reparación de los daños ocasionados por las guerras del siglo pasado, señala que “la rehabilitación aumentó la estima y la reputación; la rehabilitación aseguró la deseabilidad y, sin duda, la posibilidad de venta”.<sup>232</sup> Mismos efectos que se han producido en otros sujetos que se vieron incapacitados por otros factores. El reparo aquí no es en contra al bienestar y la buena salud a los que las personas debemos tener acceso, sino más bien que esa necesidad de mejoría se vea condicionada por los requisitos del mercado capitalista y la producción de subjetividades deseables para un sistema que priorice la producción de ciertos valores, como pueden incluso ser estéticos, que sean funcionales en la generación y creación de bienes. Por lo que se incentiva una resistencia a la normalización de modos de vida, de relacionarse social y culturalmente desde lo no funcional para cierto régimen. De ahí que, de acuerdo con este autor, “manteniendo una

---

<sup>229</sup>Aquí McRuer está pensando en conjunto la idea de heterosexualidad obligatoria de Adrienne Rich.

<sup>230</sup>Robert McRuer, *Teoría crip*, pp. 18-19.

<sup>231</sup>Ángeles Mateo del Pino, “QUEER/CUIR - CRIP,” *Anclajes*, 23(3, septiembre-diciembre, 2019), 2-3.

<sup>232</sup>Robert McRuer, *Teoría crip*, 152.

mirada crip en el horizonte, deberíamos seguir exigiendo el acceso a otros mundos, mundos que sean públicos, democráticos, amplios y extraordinarios”.<sup>233</sup> Lo *crip* no surge como simple adenda de estudios sobre la discapacidad a los queer, es una contraposición de la regulación de corporalidades, “se trata de poner el foco de atención sobre una ciudadanía que resiste a ser definida a partir de la fuerza de producción o de reproducción”.<sup>234</sup>

Analicemos el uso del término, sucede lo mismo que con la palabra *queer*, *crip* tampoco hace mucho sentido para nuestras regiones latinoamericanas. Existen otras propuestas (“diversidad funcional”, “capacidades diferentes”), pero a su vez tienden a despolitizar el sentido de la abyección y del movimiento.<sup>235</sup> De ahí que prefiera recurrir a una noción de disca como la entiende Leonor Silvestri, en una entrevista comenta que

En la jerga supongo que nos reapropiamos de la injuria y entre pares nos decimos discas, como Jimmy en South Park, prefiero que me digan disca que “persona con capacidades especiales” o “diferentes”, ¿diferentes a qué? ¿A quién? ¿Especial por qué? Ahora, si me preguntás a mí, cada día que pasa por difícil que muchas veces pueda ser llevar adelante Crohn, que además es como el poder, bastante invisible y solo se lo percibe en sus efectos o el despliegue de sus fuerzas, a mí me alegra convivir con esa singularidad. Me alegra no ser normal, me gustaría no obstante ser más corriente. Usualmente en los espacios deportivos no me hacen diferencia ni miramientos y me permiten elegir a mí cuánto y cómo y lo que puedo. Todo es adaptable, todo es diversificable. Y todavía estamos en el alba de lo que podrían ser ciertas posibilidades tecnológicas protésicas, como quien dice desarrollo de técnicas propias para ciertas singularidades físicas en el ejercicio de tal o cual disciplina. Creo que no soy nada más que mis potencias, lo que mi cuerpo puede. Y conozco pocos cuerpos que puedan tanto, y eso incluye tener devenires alegres con respecto a la condición con la que he sido galardonada, que no es lo mismo que esa cosa triste de la resiliencia.<sup>236</sup>

Justamente la intención de ella es dejar de ver a lxs discas con lamento, como si hubieran otras funcionalidades mejores que otras. Pensando en colectividad en uno de los cuantiosos talleres que imparte, recurren al programa de televisión *South Park* para dar cuenta de cómo la forma más políticamente incorrecta de tratar temas sociales, entre ellos la discapacidad, potencializa y da mayor visibilidad que recibir palmadas de aliento por la espalda. Al respecto

el dibujo animado se carga al mundo entero, se hacen los chistes más vulgares, soeces, mala onda y ácidos con todo el mundo, entonces ¿por qué no con la discapacidad? Lo cual le devuelve su lugar de normalidad, como dice [Stella] Young: quiero un mundo donde cada vez que me presente con mi silla de ruedas no esperen de mí un discurso de aceptación, inclusión y motivación para que lxs demás me quieran y se sientan bien con su condición no disca.<sup>237</sup>

Como sucede con los términos *queer*, *crip*, *lencha*, *joto*, y demás, me parece que está condición inicial de desazón de la que parten para un reterritorialización de su uso revitalizan un sentido de propiedad y creación, en determinada medida, identitaria. Así, lo disca, se presenta como alternativamente política para dar cuenta de los desaciertos que se tienen sobre

<sup>233</sup>Robert McRuer, *Teoría crip*, 260.

<sup>234</sup>Ángeles Mateo del Pino, “QUEER/CUIR - CRIP”, 4.

<sup>235</sup>Ángeles Mateo del Pino, “QUEER/CUIR - CRIP”, 3.

<sup>236</sup>Leonor Silvestri, “Entrevista a Leonor Silvestri: discapacidades, cuerpos y potencias,” *Marcha* (2021), <https://marcha.org.ar/entrevista-a-leonor-silvestri-discapacidades-cuerpos-y-potencias/>

<sup>237</sup>Taller Disca South Park. *Bullying a la buena conciencia*, Leonor Silvestri (coord.). (s/f.). [Fanzine], 1.

las corporalidades indeseables. Son distintos los aspectos en los que se puede seguir problematizando esta perspectiva; por lo menos, me gustaría destacar un par. Primero, habría que entender que la discapacidad está condicionada por un modelo social y político. Siguiendo un pensamiento spinoziano “no hay un cuerpo que lo pueda todo”,<sup>238</sup> así lo que sucede con las corporalidades discas es que son entendidas como área limítrofe de un supuesto “buen cuerpo”. No obstante, si miramos el consumo constante y la cantidad de artilugios que como seres humanos recurrimos, nos veríamos forzados a reconsiderar nuestra condición de acción y maniobra. Las discas hacen

tambalear los límites entre lo que supuestamente es humano y lo que no, al verse y moverse de formas diferentes a las que se supone que los cuerpos humanos deben ser; y por otro lado que no importa lo que hagamos, somos animales.<sup>239</sup>

Hay que decir que se es disca porque no se puede formar fácilmente de la maquinaria productora de capital. También lo es dada las condiciones que delimitan la vida de las personas que no se contemplan como completamente humanas.

Una segunda distinción es que no es lo mismo discapacidad que debilidad. Pensemos que hay desgastes inherentes a la degradación de nuestros cuerpos y, por otro lado, alteraciones corporales que se pueden dar por distintos factores desde los congénitos, accidentales y biopolíticos (productos de la guerra, malas prácticas médicas, entre otras). Jasbir Puar apunta a que “la discapacidad no debería conceptualizarse como un problema universal que afecta a todas las personas. Sin tener en cuenta la desigualdad de este impacto universal en términos geopolíticos y biopolíticos”.<sup>240</sup> Puar está pensando principalmente los efectos intencionales que realizan las tropas militares de Israel en su ocupación territorial sobre la población palestina (a esto llama el “derecho a mutilar” que ejercen las hegemonías sobre otras latitudes). En este sentido, hay formas directas en que grupos que pueden ejercer el poder fácilmente condicionen ya no sólo la vida o muerte de ciertos individuos sino que más bien intentan restringir sus acciones. Mientras, por ejemplo, hay muchas personas dentro de los Estados Unidos que jamás experimentarían un temor a ser mutilados. Por lo tanto, como refiere Puar, “la diferencia que establezco entre discapacidad y debilitamiento no se deriva de exponer y contrastar experiencias fenomenológicas de la corporeidad, sino de evaluar las violencias del riesgo biopolítico y las métricas de salud, fertilidad, longevidad, educación y geografía”.<sup>241</sup> Esto nos llevaría a contemplar de igual manera que hay deterioros del cuerpo que son irreparables (Alzheimer), que nos desplazan a otras formas de entender la

---

<sup>238</sup>Taller Disca South Park. *Bullying a la buena conciencia*, 7.

<sup>239</sup>Taller Disca South Park. *Bullying a la buena conciencia*, 6.

<sup>240</sup>Jasbir Puar. *El derecho a mutilar*, 150.

<sup>241</sup>Jasbir Puar. *El derecho a mutilar*, 34.

discapacidad. En este sentido es que pienso el prefijo dis- de la dislocación, como una forma de considerar una corporalidad que es indeseable para un sistema heterocispatriarcal.

De la misma manera, un devenir-loca(travesti) nos permite establecer líneas de fuga a marcos hegemónicos de constitución ontológica de los sujetos. La forma común de entender la loca se describe como “quienes se presentan de manera visible como hombres afeminados, a quienes se les notan ‘las plumas’, es decir, aquellos gestos y actitudes identificados como no socialmente aceptados para un hombre masculino heterosexual”.<sup>242</sup> Si bien, las locas contrarian un régimen de significaciones esperables en un sujeto, una de sus potencias se produce como forma de resistencia a la normalización del estilo de vida “gay” a modos y dinámicas heterosexuales. Frente al asimilacionismo de la gaycidad, la loca disrumpe estos entornos de naturalización. Perlongher considera que

esta normalización de la homosexualidad erige, además, una personología y una moda, la del modelo gay. Siendo más concretos, una posibilidad personológica -el gay- pasa a tomarse como modelo de conducta. Este operativo de normalización arroja a los bordes a los nuevos marginados, los excluidos de la fiesta: travestis, locas, chongos, gronchos -que en general son pobres- sobrellevan los prototipos de sexualidad más populares.<sup>243</sup>

Lo gay paulatinamente se ha asimilado a un régimen heterocispatriarcal; por otro lado, impera una concepción de hombre en relación con la subyugación de mujer heterosexual como ordenamiento hegemónico. En este sentido, resulta urgente una desterritorialización de estos marcos ontológicos. Samy Reyes, pensando junto a Perlongher, propone que un devenir-loca y travesti que permitan resubjetivizar la idea de hombre y mujer en relación con una heterosexualidad;

si las lesbianas fugan del binario [siguiendo una lectura wittigiana], y la travesti ‘no es ni hombre ni mujer’ (Deleuze y Guattari, 2020, 232), debido a que no puede ser leído binariamente, estas ‘nuevas subjetivaciones’ aparecen como líneas de fuga al sistema heterosexual; de ahí que a las travestis se les suele llamar locas, como también a las feministas, las prostitutas y otras formas abyectas de sexualidad.<sup>244</sup>

Un devenir-loca potencializa un rescate de elementos de estas singularidades sin realmente llegar a una completud de ellas. Esto es, hay una adquisición de valores marginalizados en el modo de ser y hacer de los individuos sin necesariamente llegar a una concreción. Como indica Perlongher

Devenir no es transformarse en otro, sino entrar en alianza (aberrante), en contagio, en *inmición* con el (lo) diferente. El devenir no ya de un punto a otro, sino que entra en el «entre» del medio, es ese «entre». Devenir no es volverse animal, sino tener los funcionamientos del animal, «lo que puede un animal».<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup>Fernando Sancho Ordóñez, “‘Locas’ y ‘fuertes’: Cuerpos precarios en el Guayaquil del siglo XXI,” *Íconos. Revista de Ciencias sociales* 39(enero, 2011), 101.

<sup>243</sup>Néstor Perlongher, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-992*, (Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997), 33.

<sup>244</sup>Reyes García, “‘Devenir-travesti’ o la resistencia de las ‘locas’”, 89.

<sup>245</sup>Néstor Perlongher, *Los devenires minoritarios*, (Barcelona: Diacriasis, 2016), 130-131.

De suerte que, el devenir-loca no es ni un ser hombre ni un ser mujer, es un estar en el medio; incluso en los binarismos de la sexualidad [ni heterosexualidad ni homosexualidad en un sentido médico (tampoco tendría que ser una bisexualidad, toda vez que podríamos estimar una amplia cantidad de formas de experimentar la sexualidad)] tendería a ser un entre de distintos atributos. La loca retoma propiedades de distintas formas que se ensamblan (raza, clase, y demás) de todos los elementos que puedan interferir en su producción de subjetividades y con relación a una territorialidad.

Por lo tanto, la loca, contrario a una identidad, genera puntos de ruptura hacia nuevas formas de pensar la subjetividad. Esto no necesariamente es una cristalización de un modo de ser, toda vez que en cuanto devenir puede darse el accidente en cualquier momento en que otros elementos permean en un nuevo acontecer. Pensemos el devenir-loca como una movilización, de micropolíticas, que como recuerda Fernando Davis incentiva

líneas de fuga susceptibles de desquiciar las políticas de territorialización mediante las cuales la “producción de subjetividad capitalista” modeliza el deseo y, al mismo tiempo, disciplina las identidades disidentes, gestiona su visibilidad docilizándolas, las devuelve a su cauce, les asigna un territorio que fija y doméstica su revulsividad insumisa.<sup>246</sup>

La propuesta aquí es justamente perturbar los linderos del capital, de la hegemonía, y de todo encuadre que limite la vida a formas no “apropiadas” para los dispositivos reguladores del heterocispatriarcado. Es oportuno, así, considerar la microfeminidad que se desliga de una identidad de mujer para pensar cualquier cuerpo, incluso el hegemónico de hombre, para originar una línea de fuga; “se trata de «producir en nosotros mismos la mujer molecular, crear la mujer molecular»”.<sup>247</sup> La feminidad siempre nos ha acompañado; sin embargo, con la *educastración* se ha condicionado su expresión, y florecimiento, en todas las corporalidades. De ahí que la microfeminidad se entronque con una masculinidad. Por ejemplo, pienso aquí en la masculinidad femenina, como devenir-loca, de Halberstam. Este autor procede de la necesidad de considerar a la “masculinidad” como parte o posibilidad de integración de corporalidades que han sido designadas por nacimiento “femeninas”. Para este autor, un cuerpo como el de la “marimacha” o “tomboy” es inadmisibile en nuestros contextos; como refiere “las masculinidades femeninas se consideran las sobras despreciables de la masculinidad dominante, con el fin de que la masculinidad de los hombres pueda aparecer como lo verdadero”.<sup>248</sup> Si bien el panorama es complejo para este tipo de integraciones de género, también lo es de manera viceversa para las formas feminizadas de

---

<sup>246</sup>Fernando Davis, “Loca/Devenir loca,” en *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, (Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2012), 184.

<sup>247</sup>Néstor Perlongher, *Los devenires minoritarios*, 131.

<sup>248</sup>Jack Halberstam, *Masculinidad femenina*, 23.

masculinidad y también para las ambigüedades de género; para aquellas que se sitúan en un medio de los bordes o en algún grado de los límites. De este modo, junto con Samy Reyes, recurrimos a la loca-travesti “insumisa, consciente de sus devenires, puede trazar líneas más allá de lo real y transformar el mundo: hacerlo alucinar en la locura de lo polimorfe”.<sup>249</sup>

Las teorías dislocantes planteadas aquí requieren de un análisis desde una código-territorialidad, se ha mostrado cómo cada territorio plantea marcos de referencia a nivel identitario, de lenguaje, de la cultura, de movilización, entre otros. Claro está que existen esquemas más amplios, que aunque tendieran a ser universales no lo son del todo; por ejemplo, lo relacionado a entender el sexo, el género y la sexualidad. Estimo que dislocar los estudios de la disidencia nos permitirá establecer cruces y diálogos con las teorías queer y conocimientos territoriales en Latinoamérica. La relevancia de iniciar este capítulo con algunas ideas de José Esteban Muñoz y Gloria Anzaldúa recaen en primeramente dar cuenta de la recepción y la manera en que los queer y su teorización han sido recibidas en un contexto “latino” que habita en los Estados Unidos. Me parece que lo queer, entendido desde una literatura mayor, es más acogido en estos contextos que fuera de esta situacionalidad. Asimismo, estimo que tanto el pensamiento de Muñoz como el de Anzaldúa han integrado con mayor celeridad los aspectos raciales dentro de estas teorías que muchas veces sólo queda como categoría de mención en estudios que se hacen de este lado del continente. Dicho esto, considero que con la idea del sentido de lo marrón (tal vez habría que buscar otro término ya que marrón no cuadra mucho con nuestras realidades, quizás el uso de moreno o prieto pueda serlo, pese a que tampoco es el mejor) podría tener una categoría más amplia para englobar a todos los sujetos abyectos que han pertenecido a la marginación del régimen heterocispatricial, teniendo en cuenta las particularidades territoriales. En el mismo tenor, debido al flujo migratorio que ha ido aumentando en los últimos años, los cruces de frontera y la ambigüedad cultural y social que ha producido en lxs chicanxs puede y se ha ido replicando, evidentemente reconociendo las diferencias locales, en el crecimiento de nuevas comunidades de “extranjería” en distintos países. Por lo tanto, recurrí en un inicio a estos pensadorxs para dar cuenta principalmente de la integración de dos agenciamientos, los de raza y los de situación migratoria.

En un segundo momento, he señalado la recepción que se ha tenido sobre las teorías queer en Latinoamérica. Viendo así que buena parte de las limitantes se dan por la carencia

---

<sup>249</sup>Reyes García, “‘Devenir-travesti’ o la resistencia de las ‘locas’”, 90.

de significación en nuestros entornos. Por otra parte, también concibo desacertado entender a estas teorías como estudios de la identidad y por ello que, tal vez, no se logró un claro entrecruce de ideas desde todas las latitudes. Las ideas preliminares para unas teorías dislocantes buscan remendar y cimentar algunos puentes de integración y discusión entre todo pensamiento que le parezca urgente un modo de vivir fuera de un régimen heterocispatriarcal.

Quítame la piel de ayer  
Quítame la piel de ayer

ARCA  
*Saunter*

## **Consideraciones finales. Algunos apuntes sobre los afectos y parentescos en las teorías dislocantes**

A lo largo de este trabajo he intentado exponer distintos puntos de problematización en los que tanto internamente tienen obstáculos las teorías queer hegemónicas, así como aquellos que han derivado de la recepción en Latinoamérica de tales teorías. Como he señalado, pienso que las teorías dislocantes permiten establecer un diálogo entre las distintas maneras de entender lo queer desde perspectivas menores y territorialmente localizadas en epistemologías y críticas realizadas por pensadorxs no-hegemónicxs. Las teorías queer son literatura mayor en tanto que nos presentan un aparato crítico relevante e interesante para abordar distintos aspectos de nuestro día a día que tiende a la universalización, a su vez, mantienen dificultades respecto a su uso significativo en contextos fuera de lo anglófono. Esto es puesto de manifiesto desde una perspectiva menor, es decir, desde las teorías dislocantes. Como se observa, esto no quiere decir que las teorías queer deben ser descartadas, sino que ellas no pueden dar cuenta de los múltiples modos de comprender a lo largo y ancho de nuestros territorios, por lo que deben ser siempre cuestionadas desde perspectivas territorializadas y minorizadas.

Partiendo de lo anterior, encuentro dos aspectos a partir de los cuales establecer un entrecruce entre modos de vivir y aproximarse a las teorías dislocantes. Por un lado, advertir de la territorialidad desde las que se está analizando o se está enunciando ciertas categorías y en qué sentido se utilizan. Por el otro, considerar los distintos factores que interfieren en esa territorialidad y los ensamblajes que se producen; es decir, atender en las condiciones de posibilidad que han llevado a un territorio a ser lo que es, o sea, su historicidad y herencia. Esto es, las configuraciones raciales y de subjetivización, estatus migratorio, clase, y demás que condicionan los modos de ser y corporalidades de las personas de un espacio que se instauran a través de la repetición de ciertos territorios simbólicos con sus instituciones y relaciones sociales. Lo queer, en este sentido, produce dislocaciones y muestra esas

configuraciones generales de la sexualidad, el género y la concepción del sexo, mientras que las perspectivas territorializadas muestran cómo se constituyen los sujetos en ciertos contextos. Pese a que Sedgwick, en un texto de 1991, ya hacía mención a la diversificación en que las teorías queer se estaban expandiendo,

al tiempo, muchos de los trabajos más interesantes y recientes en torno a queer desvían el significado del término hacia dimensiones que la sexualidad y el género no pueden abarcar en absoluto: por ejemplo, la forma en que la raza, la etnia y la nacionalidad postcolonial se entrelazan con éstos y *con otros* discursos que constituyen y fragmentan la identidad.<sup>250</sup>

Pienso que buena parte de los esfuerzos en las últimas décadas desde Latinoamérica se han empleado en rechazar y contradecir postulados teóricos demasiado universalistas que omiten desde dónde se construyen y se colocan como válidos para todo el mundo. En ese sentido, creo necesario virar las discusiones hacia otras formas de pensar e incentivar las luchas desde las disidencias territorializadas. Hacer una dislocación del uso de los términos, aparato crítico, y nuestras formas de colectivizar en cada latitud, implicaría pensar los modos de configuración de las subjetividades y los ensamblajes que se producen de manera diferenciales. Quedan aún bastantes tareas pendientes para seguir pensando las teorías dislocantes hacia otros surcos de estudios como la mercantilización, la bioética, migración, entre otros, así como tener en cuenta perspectivas más minuciosas de otras áreas, como la sociología y la antropología que ayudarían a ver de manera localizable los modos de configuración de las sexualidades en distintos territorios y cómo estos se relacionan con territorios simbólicos mayores. Finalmente, si uno de los objetivos de las teorías latinoamericanas (especialmente las decoloniales) es incitar a una dislocación con el norte global y con las prácticas de colonialismo, esto solo será posible si observamos la multiplicidad de realidades y modos de ser y habitar en nuestros territorios sin producir con ello teorías demasiado universalistas, especialmente cuando hablamos de seres humanos vivos capaces de cambiar y reconfigurar la existencia.

No obstante, antes de cerrar este trabajo quisiera discurrir, brevemente, sobre dos últimos puntos en los que tener que enraizar estas aproximaciones teóricas hacia futuros análisis: respecto al mérito que tienen las afecciones para generar lazos comunitarios y la importancia de involucrar dimensiones no humanas a la hora de pensar las dislocaciones.

---

<sup>250</sup>Eve Kosofsky Sedgwick, “A(queer) y ahora,” en *Sexualidades transgresoras. Una analogía de estudios queer*, Rafael M. Mérida (ed.), (Barcelona: Icaria, 2002), 38.

## Notas para un fin de los binarismos sexogenéricos y una alternativa de emancipación a través de los afectos

En muchas familias la creencia de que las mujeres de la casa se encuentran a la disposición y el cuidado de lxs demás miembros se ha instaurado a raíz de validar la “ideología de la diferencia sexual”; lo más riesgoso de esto es que hay una falsa concepción de que las dicotomías son formas naturalizadas del ser humano que conducen las categorías como masculino/femenino y hombre/mujer a grados de opresión de una de las partes sobre la otra; por lo que “todo sistema de dominación crea divisiones en el plano material y en el económico”.<sup>251</sup> De manera consciente o no, las cualidades que otorgan cierta apariencia física dota a un grupo de individuos de las condiciones necesarias para poder ejercer ciertos mandatos y violencias a otros grupos. Pensemos que las madres en los hogares usualmente aceptan que su función social corresponde al trabajo doméstico aunado al resto de tareas y actividades que poseen en su cotidianidad; en tanto que los varones no tienen motivos por los cuales contribuir a la limpieza o la preparación de alimentos. Si bien, son conductas que se han admitido a lo largo del tiempo estas condicionan la vida y cuerpos de las mujeres a mantenerlas al pendiente de las inquietudes que tengan lxs otros miembros de la familia menos de ellas. Aunque lo esperable es que el descuido de ciertas tareas no tendría por qué producir inconvenientes en la convivencia familiar, con seguridad no cumplir con ello conduce a diversos grados de violencia doméstica.

Así como el hogar y la familia se presentan como parte del eslabón de desigualdades en la estructura del ser humano, estas mismas subordinaciones de género y de configuración estructural de las relaciones sociales, se trasladan a otros ámbitos como los de la escuela y el trabajo, sólo por mencionar algunos. Como existe la tendencia a que los hombres sean que posean puestos de trabajo más remunerados y tomen mayores decisiones, a diferencia de las mujeres que son relegadas a tareas de asistencia o administrativas.<sup>252</sup>

Teniendo en cuenta aquí que las diferencias en sí, además de no sólo reducirse únicamente a dos aspectos en relación con la genitalidad,<sup>253</sup> no constituyen un problema; la diferencia se vuelve una dificultad cuando se instaura una oposición entre las partes. De manera que, las opresiones se suscitan en tanto se establezca una jerarquía de ciertos individuos y cuerpos sobre otrxs. En el momento en que se cuestionan estas subordinaciones,

---

<sup>251</sup>Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 24.

<sup>252</sup>Alma Fernández Hasan. “Desigualdad de género. La segregación de las mujeres en la estructura ocupacional,” *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 3(2007).

<sup>253</sup>Como se vio en el segundo capítulo, los cuerpos intersexuales ponen en evidencia lo reducido que es pensar restringir las diferencias sexuales a dos únicas formas.

se vuelven más claras las desigualdades; como refiere Wittig “[...] antes del conflicto [...] no existen categorías de oposición sino solamente categorías de diferencia. Y es solo cuando la lucha estalla cuando se manifiesta la violenta realidad de las oposiciones y el carácter político de las diferencias”.<sup>254</sup> Mientras se reconozcan las opresiones como parte de los procesos de socialización y de las culturales en razón de las dicotomías de sexo y género el desenvolvimiento de la vida se suscitará sin problema alguno; los distintos feminismos, los grupos de personas trans, así como movimientos de disidencia sexual y de género han problematizado de diversas maneras estas oposiciones y con ello se han buscado nuevas vías de emancipación.

Siguiendo con Wittig para la consolidación de estas oposiciones se recurre a posicionar un pensamiento dominante, que está dentro del heterocispatriarcado, regido principalmente por la dominación del hombre sobre la mujer y los cuerpos abyectos fuera de lo heterocissexual. Para esta autora, las bases del pensamiento dominante dirigen toda conducta, entendimiento, sensaciones y demás de los individuos; sin embargo, antes de todo esto se encuentran tres *axiomas sociales* que interfieren: 1) hay una dualidad congénita de sexos (hombre/mujer); 2) estas dicotomías continen características “hormonales”, “genéticas”, “naturales”, entre otras de los cuerpos que repercuten en un plano social; y 3) se establece una división del trabajo, entre ellas el doméstico, natural.<sup>255</sup> Pese a lo anterior, Wittig tiene claro que no es posible pensar en axiomas naturales del sexo y que en todo caso estos puntos que atraviesan el pensamiento de un régimen heterocispatriarcal son resultado de una dominación social.<sup>256</sup>

Todas estas concepciones se acumulan bajo un “pensamiento heterosexual” que se rige por una amplia serie de disciplinas académicas, discursos del día a día y provenientes de la cultura y medios de comunicación consolidando así “[...] el carácter opresivo que reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos”.<sup>257</sup> Tengamos en cuenta que a menos de que nuestra presencia en algún espacio diste de contradecir los estereotipos de género y de sexo la visión que se tenga de nosotrxs siempre estará determinada por la heterocissexualidad. Por ejemplo, cuando una persona que en apariencia se pueda hacer una lectura de hombre llega a un salón de clases, a un lugar de recreación, espacio legislativo, etc., se le tomará como una persona heterosexual

---

<sup>254</sup>Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 25.

<sup>255</sup>Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 27.

<sup>256</sup>Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 27.

<sup>257</sup>Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 53.

y como masculino; solamente que este sujeto muestre lo contrario como tener el cabello pintado de rosa o los labios es cuando se hará un cuestionamiento sobre su sexualidad y su género. Asimismo, se parte de la idea de que a cualquier individuo se le considera como una persona heterosexual, de ahí que rara vez a una mujer se le considerará de antemano lesbiana. Estas comprensiones corpóreas e identitarias se suelen reforzar por la cantidad de información y productos culturales que se adquieren en la cotidianidad.

Lo que Wittig traza es que hay un régimen que establece un orden de subordinación en donde la mujer se encuentra subyugada por el hombre y todo lo que ello conlleva. Por ello, que enuncia una de las frases angustiosas para muchas personas, cuando refiere que “las lesbianas no son mujeres”, se está indicando que la única manera de salir de estos esquemas de opresión es pensarse fuera de ellos. Para esta autora, la lesbiana como modo de ser fuera de este constructo político binario plantearía otras maneras alternas de subsistencia. Como indica Silvestri “el texto de Wittig está haciendo un llamamiento para que esas personas creadas como mujeres no sostengan el régimen, escapen, fuguen, para que vean que hay otras posibilidades”.<sup>258</sup> Ahora bien, lo que quisiera plantear es que más que pensar en categorías cerradas y biológicas como hombre versus mujeres, pensemos que estas opresiones también se dan hacia cuerpos feminizados o que nunca logran gestar una forma tan llana de un “hombre” o un sentido de ser esto. Por lo tanto, hablamos aquí de que ni las lesbianas son mujeres, como buena parte de sujetos no heterosexuales no son ni mujeres ni hombres. La dislocación, en este caso, se daría en cuanto a una diferencia sexual que no sólo estima una idea de hombres que subyuga a mujeres; sino un sistema de valores, políticos y sociales, que mantienen un control sobre un amplio espectro de corporalidades algunas feminizadas y otras que por temor a vivir más abusos tratan de performar una masculinidad fallida. Así como indica Wittig que “«la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales”,<sup>259</sup> también hay sujetos no-hombres que intentan persistir en este régimen heterocispatriarcal y que se desmarcarían de cualquier de dichos binarismos. Considero, por ejemplo, a algunos individuos que en la temprana edad y parte de su adolescencia tienen que suprimir cualquier conducta perversa para estas estructuras y que eventualmente se reconocen como personas trans, no binarias o locas.

---

<sup>258</sup>Leonor Silvestri, *Primavera con Monique Wittig*, 62.

<sup>259</sup>Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 57.

Quisiera rescatar aquí que se nos tiende a negar las redes de afectos y aprecio entre nosotrxs (sujetos fuera del régimen), y al mismo tiempo las hemos producido de manera que se nos ha constituido como singularidades en disidencia del sistema, que nos potencializa como comunidad abyecta. Encuentro que cualquier relación de afectividad fuera del pensamiento/régimen heterocispatriarcal es estimado como perverso o que necesita remendarse. Por lo tanto, la animadversión tanto es para cualquier intimidad entre mujeres como entre sujetos no heterosexuales en general. Así como esta especificidad nos ubica como individuos de la perversión, me parece que es lo que nos ha llevado a una comunidad de afectos que podríamos estimar más que un sentido de lo marrón, como piensa Esteban Muñoz, tal vez, un sentido de la dislocación, como red de afectos que nos hacen conjugar una colectividad de abyección para un sistema, pero que nos integra como sujetos de la perversión. Evidentemente, en este proceso de afectación, debemos reconocer las singularidades de cada unx y en algunas personas aspectos identitarios que se posicionan en resistencia a un sistema; por ejemplo, en el caso de comunidades indígenas que defienden cierta forma de identidad frente al colonialismo.

Por lo anterior, mantenemos diferencias identitarias entre las distintas latitudes del mundo. Cada comunidad de sujetos abyectos resignifica territorialmente las categorías de escarnio (lencha, puto, maricón, queer, etc.); aun con ello, pienso que es la afectividad aquello que nos agrupa como colectividad. Tanto, por un lado, la humillación y el dolor que nos ha generado el nulo reconocimiento de otras formas del deseo frente a un régimen. Por el otro, la resignificación de la injuria y la unión entre las distintas personas agraviadas ha sido lo que nos constituye como comunidad; es decir, desde esta resignificación es que podemos hablar de subjetividades dislocadas que son conscientes de las resignificaciones y distintos modos de vivir/sentir. A lo que quiero apuntar aquí es que así como habría un plano territorial en que los sujetos se reconocen como una distinción código-territorial de sus modos de ser y relacionarse; estimo que si se tuviese que plantear una generalidad entre todxs sería a través de lo que produce la vejación y la resignificación de esta a través de los afectos.

Por ello, entiendo junto con Sara Ahmed, que las emociones o afectos no se encuentran de manera innata en cada sujeto como tampoco están de forma externa, sino que se dan en la interacción entre distintas corporalidades. Por lo tanto, “las emociones no están ni ‘en’ lo individual ni ‘en’ lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos”.<sup>260</sup> Lo

---

<sup>260</sup>Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones* (Distrito Federal: UNAM, 2015), 34-35.

importante aquí es que al igual que los ensamblajes los afectos se dan como producto de las relaciones. Los sujetos en las distintas dinámicas de dislocación atraviesan por distintas afectividades (temor, vergüenza, orgullo, entre otros). Ahora bien, las emociones como las entiende Ahmed además de estar dadas en un hacerse entre distintas corporalidades (humanas o no) o eventos, también reconoce un grado de narratividad previa en la interacción. Como indica Almudena Pastor “la emoción es un tipo de relación, una forma de contacto narrativamente mediada, aunque la reacción emocional se produzca físicamente y de manera aparentemente instintiva”.<sup>261</sup> En este sentido, y reflexionando sobre los placeres de sujetos de la abyección, la autora británica considera que estas emociones están dotadas de una historicidad previa; “los placeres queer en el goce del contacto prohibido u obstaculizado generan la posibilidad de diferentes tipos de impresiones. Cuando los cuerpos tocan y dan placer a cuerpos cuyo contacto ha sido prohibido, entonces adoptan nuevas formas”.<sup>262</sup> Recordemos que las afectividades entre personas no heterosexuales se nos han tendido a ser negadas. Cuando se abraza o se besa públicamente a alguien de tu supuesto “mismo sexo”, el rechazo llega de inmediato y de distintas maneras. De manera que, aunque el placer puede caer en una lógica capitalista del mero ocio, también Ahmed tiene en cuenta que fuera de una idea sexual que “los cuerpos queer ‘se reúnen’ en espacios, a través del placer de abrirse a otros cuerpos. Estas reuniones queer incluyen formas de activismo; maneras de recuperar las calles al igual que los espacios de clubes, bares, parques y hogares”.<sup>263</sup> Es por ello, que he señalado que es la afectividad desde distintas emociones las que nos hacen congregarse como una comunidad; aun con diferencias identitarias pero marcadas por la injuria o la resignificación de ello.

En este sentido, considero que las afectividades nos permiten reunir a los sujetos de la disidencia en colectividad. Aunque el término de familia, por la carga heterocispatriarcal que mantiene implícita, resulta un tanto problemático (incluso la misma Ahmed refiere que hay posturas críticas del concepto) los sujetos abyectos se han posicionado como contrapeso de ello,

definir una familia como queer ya es interrumpir una imagen ideal de la familia, basada en el lazo biológico, la procreación y la unión heterosexual. Más que pensar en las familias queer como una extensión de un ideal (y, por tanto, como una forma de asimilación que sustenta al ideal), podemos empezar a reflexionar sobre la denuncia del fracaso del ideal como parte del trabajo que están haciendo las familias queer.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup>Almudena Pastor García. “Fenomenología *queer* y literatura: emociones, orientaciones y narrativas en Sara Ahmed,” *Eikasia. Revista de Filosofía* 114(2023), 199.

<sup>262</sup>Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, 254.

<sup>263</sup>Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, 254.

<sup>264</sup>Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, 236.

Contemplar una dislocación de la familia, efectivamente ocasiona cierta incertidumbre y ruido en la manera tradicional en que se entiende la misma, por las distintas configuraciones dentro que se puedan tener entre xadres e hijxs. No obstante, me parece pertinente ir dejando de utilizar este ideal de familiaridad al momento de considerar las distintas relaciones, consanguíneas o no, entre los sujetos de la disidencia. Entonces, pese a que Ahmed siga apelando a una idea de “familia queer”, me gustaría virar hacia la idea de parentescos raros, perversos, dislocantes que obviamente no logran encajar en un modelo rígido de familia, sino de otras formas de relacionarse, en “el ‘no encajar’ o la incomodidad abren posibilidades, apertura que puede ser difícil y emocionante”.<sup>265</sup> Con todo lo anterior, me gustaría cerrar y extender esta idea hacia una forma de parentescos multiespecies que nos hacen comprender que las teorías dislocantes son en cuanto tal comunitarias y no simplemente individuales. Solamente se puede dislocar el patriarcado en una conjunción afectiva de sujetos considerados abyectos que sean capaces de ir más allá de cualquier humanismo especista y posicionarse en un afuera del binario sexual, pero también del binario humanista (humano /animal).<sup>266</sup>

### Nuestro futuro no es sólo humano: Generar parentescos multiespecie

Aunque pareciera que el ser humano en su día a día únicamente tiene una interacción directa con otros seres humanos, lo cierto es que mantiene relaciones con diversas especies. Para Haraway, esta relación establece ensamblajes multiespecies.<sup>267</sup> Un ejemplo claro en que se dan este tipo de relaciones se puede ver en los procesos simbióticos entre plantas o animales con otros microorganismos (como las bacterias, hongos, arqueas, entre otros); a estas asociaciones se les denomina, de igual manera, como holobionte.<sup>268</sup> Estas interacciones entre bacterias y mamíferos contribuyen a los procesos digestivos y metabólicos de distintos animales, incluyendo al ser humano.<sup>269</sup> De manera que las asociaciones multiespecies son incluso indispensables para la supervivencia de distintos seres vivos, y que muchas de estas relaciones han contribuido a la historia evolutiva de diversos grupos. De tal manera, si la

---

<sup>265</sup>Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, 237.

<sup>266</sup>He trabajado parcialmente esta idea en el capítulo 4. *Por un cuerpo queer* de mi tesis de licenciatura. Véase Rubén Darío Martínez Ramírez, *Por un cuerpo queer*.

<sup>267</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno* (Bilbao: Consonni, 2019), 154.

<sup>268</sup>Daniel Cerqueda García y Luisa Falcón Álvarez. “La construcción del nicho y el concepto de holobionte, hacia la reestructuración de un paradigma,” *Revista Mexicana de Biodiversidad* 87(2016), 239-240.

<sup>269</sup>Daniel Cerqueda García y Luisa Falcón Álvarez. “La construcción del nicho y el concepto de holobionte, hacia la reestructuración de un paradigma”, 240.

hospitalidad, siguiendo con Reyes,<sup>270</sup> la entendemos como ese intercambio entre seres vivos, los ensamblajes multiespecies estarían también en ese proceso de metamorfosis de las vidas particulares y, por consiguiente, en la posibilidad de nuevos futuros no solamente humanos.

Ahora bien, Haraway propone generar parentescos más allá de los vínculos de conservación que se dan habitualmente entre humanos; estas relaciones sobrepasan cualquier concepción consanguínea que se pueda pensar de las que ocurren ordinariamente en las “familias”. De esta manera, su intención “[...] es hacer que ‘pariente’ [*kin*] signifique algo diferente/algo más que entidades ligadas por sus ancestros o su genealogía”.<sup>271</sup> En este sentido, los parentescos nos permiten pensar y formar distintos modos de relacionarse que no se reduzcan a conjuntos idénticos como los que se dan entre humanos; así es que se aboga por la mezcla y convivencia de diversas especies en espacios compartidos. Yendo más allá de los vínculos filiales que la idea de familia otorga, la de parientes amplía las posibilidades a una vasta cantidad de organismos. Nos dirá que “pariente es un tipo de palabra que ensambla”,<sup>272</sup> que contribuye a una red de nodos que como pueden unirse, de igual manera se pueden rehacer para producir nuevos vínculos como aquellos que se alcanzan con las figuras de cuerda (*cat's cradle*).

En este sentido, el trabajo de Haraway nos trae a colación la noción de *nómada* de Deleuze-Guattari en *Mil Mesetas*. Los grupos nómadas no pueden ser pensados como estables, sino más bien como temporales, agenciativos (en ensamblaje) y modificables. Por ello estos autores dirán que “estamos ante algo que no se reduce al monopolio de un poder orgánico ni a una representación local, sino que remite a la potencia de un cuerpo turbulento en un espacio nómada”.<sup>273</sup> En ese sentido, los parentescos queer que se plantean con Haraway, pueden ser pensados como singulares, respecto a que la materialidad de los mismos “nunca es una materia preparada, así pues, homogeneizada”.<sup>274</sup> El riesgo, sin embargo, es siempre hacer de estos ensamblajes, una universalización o normalización, perdiendo así las potencias de la transformación y volviéndose organización y formalización estatal, por ende, naturalizados al punto de una repetición infinita. De tal suerte, aunque los nuevos parentescos sean importantes, habría que cuidarse de cierta moralización de los mismos, o de legitimación que implique la criminalización de otros parentescos distintos a los calculables y esperables por el Estado que incorpora en su base tales procesos queer de resistencia.

---

<sup>270</sup>Samy Zacarías Reyes García. “Hospitalidad, plasticidad y diferencia,” *Contexto. Revista Anual de Estudios Literarios* 26(28, 2022).

<sup>271</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema*, 158.

<sup>272</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema*, 159.

<sup>273</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, 475.

<sup>274</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, 478.

Siguiendo con Haraway, una de las frases que propone tener presente es la de “¡Generen parientes, no bebés!”; no obstante, en este punto habría que mencionar que si bien esta autora sí cree indispensable que se alcance una reducción de la población a nivel global, también reconoce que la coerción en el establecimiento de política antinatalistas no es algo que le concierne decidir a ella en cuanto a los derechos e intereses de cada individuo y su deseo de generar parentescos consanguíneos. Por lo tanto, podría traer otro peligro establecer y dirigir esta discusión en quién sí y no tiene derecho a la procreación en lugar de pensar en formas distintas de relacionarse y mantener un cuidado de las infancias; por ejemplo, entre más de dos personas o en la integración de personas en situación de migración como alternativas y lazos parentales actuales.<sup>275</sup>

La propuesta de entrelazar diversos lazos afectivos multiespecies también, retomando de la etnografía, involucra otras figuras que poseen más una base semiótica, cultural o tecnológica. De ahí que

[...] generar parientes implica todo tipo de categorías de jugadores -incluyendo dioses, tecnologías, bichos, “familiares” esperados e inesperados, y más - y procesos diversos, que juntos vuelven insostenible la descripción de “parentesco” como relaciones formadas únicamente a través de la reproducción y la descendencia genealógica, la alianza y el linaje.<sup>276</sup>

Así, la red de parentescos no se reduce únicamente a materialidades concretas, permitiendo que se integre con una amplia cantidad de entes con los que se desee formar estas alianzas. No obstante, Haraway se concentra principalmente en la generación de parentescos con organismos biológicos.<sup>277</sup> Podemos ver algunas de estas relaciones de parentescos entre personas que viven en las ciudades con animales de compañía (regularmente perros y gatos). Paul Preciado escribe, siguiendo esta insistencia, “Amor en el Antropoceno”, donde señala su relación con su perra Philomène. Para Preciado, esta relación instaaura una ruptura con una lógica antropocentrista y establece nuevas relaciones sentimentales que modifiquen el destino del *Homo sapiens sapiens* como aquel que

se ha convertido en la mayor fuerza de modificación del ecosistema terrestre. [...] Para transformar nuestra relación con el planeta Tierra en una relación de soberanía, de dominación y de muerte fue necesario iniciar un proceso de ruptura, de externalización, de desafección. Erotizar nuestra relación con el poder y deserotizar nuestra relación con el planeta. Creernos que estábamos fuera, que éramos otro.<sup>278</sup>

Para Preciado, en ese sentido, el perro es “el animal que cruza el umbral de lo humano no para ser comido, sino para comer-con-el-hombre”<sup>279</sup> donde el perro pasó a ser de

---

<sup>275</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema*, 301-303, nota 19.

<sup>276</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema*, 311, nota 4.

<sup>277</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema*, 312, nota 4

<sup>278</sup>Paul B. Preciado. *Un apartamento en Urano*, 110.

<sup>279</sup>Paul B. Preciado. *Un apartamento en Urano*, 111.

nuestro depredador (el lobo) a nuestro compañero. Este mismo proceso se puede observar con los gatos y su domesticación. A la par, también se tiene que tener en cuenta la necesidad de “cultivar” *responsabilidades*; esto es, que no se limitan al simple hecho de alimentar, salir a pasear y de vez en cuando jugar con otro ser vivo con el que se vive directamente en casa sino “[...] que se trata de una habilidad de respuesta, tiene que ver con cada encuentro puntual entre seres, pero sobre todo con la posibilidad de seguimos encontrando para sostener la vida”<sup>280</sup> de que estas interacciones con otras especies se basen bajo un interés genuino por intercambiar formas de enlazarse que llevan a lo imprevisto, a la curiosidad, de considerar que todas estas acciones nos encaminan a otras posibilidades de hacer las cosas.<sup>281</sup>

Frente a la problemática ambiental y social, entre ellas las que en su mayoría derivan de las distintas formas en que opera el capitalismo, tanto Haraway como Anne Lowenhaupt consideran que es necesario buscar alternativas de colaboración entre distintos organismos que permitan subsistir ante escenarios y realidades presentes que son adversas. De manera que como seres humanos nos vemos orillados ante nuestra supervivencia; sin embargo, este sentido de vivir en el deterioro no debe ser pensado como una forma solitaria de persistir a costa de los demás sino por el contrario como una supervivencia colaborativa.<sup>282</sup> Es por ello que me resulta importante rescatar la perspectiva de Haraway porque nos invita a pensar mundos desde subjetividades que han sido anuladas por un sistema, pero que han encontrado maneras de sentir, vivir e imaginar soluciones posibles que no queden solamente en la salvación de la especie humana, sino que pasen por el cuidado de la Tierra como el espacio sin el cual es imposible la vida tal y como la conocemos. Virar hacia la idea de parentescos y de hospitalidad, nos debe obligar a preguntarnos cómo habitar-con-la-Tierra y con-las-diferencias más allá de la repetición frenética de una estructura heterocissexista.

Del mismo modo, los distintos organismos actuamos interceptados por situaciones de precariedad, algo de lo que se suele pensar al margen o se estima no estar. Así pues, “los encuentros impredecibles nos transforman; no estamos en control incluso ni de nosotros mismos. Incapaces de confiar en una estructura estable de comunidad, estamos expuestos a ensamblajes cambiantes, que nos rehacen tanto a nosotros como a los demás”.<sup>283</sup> De ahí que diversas especies tengan que adaptarse y ser resilientes a los cambios en sus ambientes que se

---

<sup>280</sup>Verónica Araiza y Alejandra Araiza. “Hacia una revolución del *oikos*: pensar la familia y abrazar los *parentescos raros* de Haraway,” *Clivatge* 9(2021), 21.

<sup>281</sup>Donna Haraway, *Seguir con el problema*, 201-202.

<sup>282</sup>Anna Lowenhaupt, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Estados Unidos de América: Princeton University Press, 2015), 19-20.

<sup>283</sup>Anna Lowenhaupt, *The Mushroom at the End of the World*, 20.

produce por la interacción con otras especies. En este sentido, si el sistema actual excluye y marginaliza a ciertas personas, debemos pensarlo como un desplazamiento de ciertas formas de vida que buscan adaptaciones y alternativas, pero a su vez, como un problema ecológico donde se vuelve insostenible la vida comunal para muchas personas. Así como también vivieron distintas personas en el mundo con la pandemia producida por el patógeno SARS-CoV-2, muchas perdieron sus empleos o pequeños negocios viéndose obligados a buscar nuevas formas de generar ingresos, las personas de la disidencia sexual hemos sufrido el desplazamiento y un sinnúmero de padecimientos que, aunque no necesariamente se producen directamente por el sistema actual, colateralmente se intensifican por este mismo. La crisis del VIH es la muestra de esto, pero también el problema de la salud mental y física de muchas personas sexodisidentes en situación de calle y sexiliadas de sus territorios.

Vivimos en la precariedad, impulsada por el capitalismo, y en la devastación de nuestro ambiente y en esta misma disposición es que es necesario continuar generando parentescos. Las personas disidentes de la sexualidad y de los binarismos de género/sexo lo hemos tenido presente de manera casi inmediata desde que se nos aborrece en un sistema heterocispatriarcal. Hemos producido diversas dislocaciones en nuestras formas de relacionarnos con lxs otrxs. Pensemos en las casas de Vogue que nacieron, principalmente en los Estados Unidos, para acoger cuerpos que habían sido expulsados de sus supuestos “hogares” por el simple hecho de pensar o verse de forma distinta a lo que la sociedad y la familia esperaba. Las personas trans que buscando se les reconozca como tales y les hagan valer sus derechos como cualquier otro ser humano se han visto orilladas a empleos mal pagados o subsistir de lo que les es posible. De modo que la disidencia y las personas con una perspectiva dislocante hemos vivido desde la precarización y la marginación, en presencia de constantes intentos de normalización de nuestras existencias.

Más allá de caer en una romantización de la precariedad o de la exclusión lo que abogo aquí es por la necesidad de generar parentescos que permitan el libre desenvolvimiento de nuestros intereses intelectuales, sensoriales y corpóreos, que deben pasar por la generación de vinculaciones de cuidado a través del reconocimiento afectivo de nuestro dolor colectivo. Pero esto significa también reconocer que otras especies han sido silenciadas por el ser humano, y que la mayoría de personas racializadas y consideradas “queer”, somos tratadas como animales, al punto de que muchas hemos generado parentescos más fuertes con otras especies que con seres humanos, aprendiendo a ser afectados por los animales, las plantas y otros seres vivos en la constitución de parentescos no-humanos de cuidado.

En ese sentido, el trabajo de Weston puede servir como modo de demostrar una relación afectiva más allá de la consanguineidad y, por extensión, más allá de la especie. En *La familia que elegimos*, Weston pregunta lo siguiente: “¿por qué rechazar sin más el potencial de parentesco de otros vínculos sociales: el tejido conectivo de la amistad, digamos, o un parentesco no biológico, o una relación gay seria?”.<sup>284</sup> No podemos reducir al parentesco a la consanguineidad, sino que debemos entenderlo como apertura a la otredad. La creación de una *xenoikos* u *hogar dislocante*, vendría a ser la conceptualización de esas formas de vida que Paul Preciado y Haraway muestran en relaciones disidentes sexualmente y de ensamblaje multiespecies donde la sobrevivencia es posible, pero a la vez la transformación de tales vidas integrantes en ese agenciamiento, puedan devenir más allá de sus formas establecidas, adquiriendo así lo inédito, lo plástico, en resumidas cuentas, lo dislocante. Finalmente, creo que no hay mejor forma de cerrar este trabajo que enfatizar que sólo a través de las afectividades, en comunidad, y generando parentescos raros no podremos alcanzar otros mundos posibles, deseables y vivibles desde subjetividades abyectas; esto es, desde una dislocación planetaria del sistema heterociscapitalista.

---

<sup>284</sup>Kath Weston, *La familia que elegimos. Lesbianas, Gays y parentescos* (España: Bellaterra, 2017), 17.

## Referencias

- Adkins, Brent. 2015. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. A critical Introduction and Guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares Mansuy. Distrito Federal: UNAM.
- Álvarez Brunel, Emma. 2022. Construir disidencia desde lo joto: Jotita desde chiquita. En *Afectos y disidencias sexuales jota-cola-mariconas en Abya Yala*, Joterismo: feminismos jotos y analquismo, 27-33. Quito: Colectivo Desde el Margen.
- Amelia Viteri, María. 2008. “Queer no me da”: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D. C. En *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, Kathya Araujo y Mercedes Prieto (eds.), 91-105. Quito: FLACSO.
- Antivilo Peña, Julia. 2016. Pongo el culo compañero. Izquierda, disidencia sexual y performance: vínculos, fisuras y rupturas en Chile. *Arte y política de la identidad* 15(diciembre): 91-110. <https://doi.org/10.6018/284431>
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*, trad. Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing.
- Anzaldúa, Gloria E. 2002. La Prieta. En *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*; Cherríe L. Moraga y Gloria E. Anzaldúa (eds.), 220-233. Berkeley: Third Woman Press.
- Anzaldúa, Gloria E. 2009. To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana. En *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (ed.), 163-175. Durham: Duke University Press.
- Araiza, Verónica y Alejandra Araiza. 2021. Hacia una revolución del *oikos*: pensar la familia y abrazar los parentescos raros de Haraway. *Clivatge* 9: 1-38. <https://doi.org/10.1344/CLIVATGE2021.9.12>
- Arboleda Ríos, Paola. 2011. ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 39 (enero): 111-121.
- Austin, John L. 1990. *Cómo hacer cosas con palabras*, trads. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós.
- Bar-Lewaw, Itzhak. 1982. La Revista “Timón” y la colaboración nazi de José Vasconcelos. *Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Salamanca, agosto de 1971*: 151-156.

- Batista Martins, João. 2012. El metrosexual y la cuestión de la identidad: inquietudes teóricas *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 22(65, septiembre-diciembre): 339-357.
- Bourcier, Sam. 2017. *Homo Incorporated*. Buenos Aires: Madreselva.
- Butler, Judith. 2019. *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Trad. Ma. Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós.
- Cabrera, Mario Federico. 2016. Las Yeguas del Apocalipsis: aportes de la Historia de las Ideas para una lectura de La refundación de la Universidad de Chile (1988). *Algarrobo-MEL*, 4(4): 1-10.
- Castelli, Luisina. 2020. Ensamblajes de género, cuerpo y sexualidad en las narrativas de dos *rengos*. *Papeles del CEIC* 2(septiembre): 1-16. <https://doi.org/10.1387/pceic.20985>
- Cerqueda García, Daniel y Luisa Falcón Álvarez. 2016. La construcción del nicho y el concepto de holobionte, hacia la reestructuración de un paradigma. *Revista Mexicana de Biodiversidad* 87: 239-241. <https://doi.org/10.1016/j.rmb.2015.11.001>
- Checa-Montúfar, Fernando. 2016. Pedro Lemebel: revelación y rebelión en sus crónicas desde el margen. *Palabra Clave* 19(1, marzo): 156-184. [10.5294/pacla.2016.19.1.7](https://doi.org/10.5294/pacla.2016.19.1.7)
- ciccia, lu. 2022. *la invención de los sexos. cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Corroto, Paula. 03 de Marzo 2022. Camila Sosa Villada: “Soy travesti, no trans, no quiero robarle nada a las mujeres”. *El Confidencial*. [https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-03-24/camila-sosa-villada-soy-una-tonta-por-querer-te\\_3396666/](https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-03-24/camila-sosa-villada-soy-una-tonta-por-querer-te_3396666/)
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* 1: 139-167, <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Davis, Fernando. 2012. Loca/Devenir loca. En *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 181-185. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 1980. *Diálogos*, trad. José Vázquez. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1990. *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora. México: Era.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez. Valencia: Pre-Textos.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1997. *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- De Lauretis, Teresa. 1991. Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3(2): iii-xviii.
- De Lauretis, Teresa. 2015. Género y teoría queer. *Mora* 21(2): 107-118. <https://doi.org/10.34096/mora.n21.2402>
- Derrida, Jacques. 1972. *La dissémination*. París: Seuil.
- Eribon, Didier. 2004. *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*, trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama.
- Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. Ambrosio García Leal. Barcelona: Melusina.
- Fernández Hasan, Alma. 2007. Desigualdad de género. La segregación de las mujeres en la estructura ocupacional. *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 3(25):140-167. <https://doi.org/10.32870/lv.v3i25.902>
- Franken Osorio, María Angélica. 2015. La voz de la Loca: Crónica y deseo urbano en La esquina es mi corazón (1995) de Pedro Lemebel. *Mitologías hoy* 11(verano): 122-135.
- Gallo González, Danae. 2023. Afropunk en Instagram de la mano de José Esteban Muñoz: de la “desidentificación” al “sentimiento y la sensación de lo común marrón”. *Perspectivas Afro* 2(2, enero-junio): 371-386. <https://doi.org/10.32997/pa-2023-4189>
- Halberstam, Jack. 2008. *Masculinidad femenina*, trad. Javier Sáez. Barcelona: EGALES.
- Halberstam, Jack. 2017. *Trans\* Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*, trad. Javier Sáez. Navarra: EGALES.
- Halliday, Michael. 1979. *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, Donna. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno*, trad. Helena Torres. Bilbao: Consonni.
- Hocquenghem, Guy. 2009. *El deseo homosexual*, trad. Geoffroy Huard de la Marre. España: Melusina.
- Internacional de Zorritas, colectiva anti-patriarcal y anti-capitalista. 2020. Manifiesto feminista sexo-disidente. *Hysteria!* <https://hysteria.mx/manifiesto-feminista-sexo-disidente/>
- Jiménez Sotero, Jairo. 2020. Racismo y mestizaje en la obra de José Vasconcelos. *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana* 53(julio-septiembre): 45-48.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. 2002. A(queer) y ahora. En *Sexualidades transgresoras. Una analogía de estudios queer*, Rafael M. Mérida (ed.), 29-54. Barcelona: Icaria.

- Kosofsky Sedgwick, Eve. 1998. *Epistemología del armario*. Barcelona: Tempestad.
- Lemebel, Pedro. 2021. *La esquina es mi corazón. Crónica urbana*. Ciudad de México: Seix Barral.
- Lemebel, Pedro. 2000. *Loco afán. Crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama.
- Lowenhaupt, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Martínez Ramírez, Rubén Darío. 2023. *Por un cuerpo queer. La noción de cuerpo desde Paul B. Preciado y Donna Haraway*. [Tesis de Licenciatura]. Ciudad de México: UNAM.
- Martínez Ramírez, Rubén Darío y Samy Zacarías Reyes García.. 2022. Infantilización, educastración y deseo: pensar lo queer en la pedagogía. *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 6(56, julio-diciembre): 10-44. <https://doi.org/10.32870/lv.v6i56.7548>
- Mateo del Pino, Ángeles. 2019. QUEER/CUIR - CRIP. *Anclajes*, 23(3, septiembre-diciembre): 1-9. <https://doi.org/10.19137/anclajes-2019-2331>
- McRuer, Robert. 2021. *Teoría crip. Signos culturales de lo queer y de la discapacidad*. Madrid: Kaótica.
- Mieli, Mario. 1979. *Elementos de crítica homosexual*. Barcelona: Anagrama.
- Milks, Megan y Karli J. Cerankowski. 2014. Introduction. Why Asexuality? Why Now? En *Asexualities. Feminist and Queer Perspectives*, Karli J. Cerankowski y Megan Milks (eds.), 25-49. Ottawa: Routledge.
- Medina, Rubén. 2009. El mestizaje a través de la frontera: Vasconcelos y Anzaldúa. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 25(1, invierno): 101-123. <https://doi.org/10.1525/msem.2009.25.1.101>
- Monroy Cuellar, Norman Iván. 2022. *Colonialidad, género, muerte y sexualidad en el Valle del Mezqueertal*. [Tesis de Maestría]. Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Monroy Cuellar, Norman Iván. 2020. La construcción de cuerpos y subjetividades sexo-género disidentes en Latinoamérica. *La Ventana. Revista de estudios de género* 52(julio-diciembre): 100-128. <https://doi.org/10.32870/lv.v6i52.7224>
- Monroy Cuellar, Norman Iván. ¿Quiénes son los monstruos y desde dónde os hablan? Una otra historia (colonial) de la sexualidad. En *¿Hacia dónde se encaminan las teorías queer?*, César Torres, Jorge Sánchez y Rubén Darío Martínez Ramírez (eds.). [Dictaminación].
- Muñoz, José Esteban. 1999. *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Muñoz, José Esteban. 2023. *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra.

- Nash, Jennifer C. 2013. Practicing Love: Black Feminism, Love-Politics, and Post-Intersectionality. *Meridians* 11(2, marzo): 1-24. <https://doi.org/10.2979/meridians.11.2.1>
- Pastor García, Almudena. 2023. Fenomenología *queer* y literatura: emociones, orientaciones y narrativas en Sara Ahmed. *Eikasía. Revista de filosofía* 114: 193-211. <https://doi.org/10.57027/eikasía.114.588>
- Pérez Navarro, Pablo. 2023. *Orden y peligro. Por una deslocalización queer*. Manresa: Bellaterra.
- Perlongher, Néstor. 1999. *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*, trad. Moira Irigoyen. Argentina: Paidós.
- Perlongher, Néstor. 2016. *Los devenires minoritarios*. Barcelona: Diacasa.
- Perlongher, Néstor. 1997. *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- piña narváez, yos (erchxs). 2017. no soy queer, soy negrx. En *no existe sexo sin racialización*, leticia rojas miranda y francisco godoy vega (eds.), 38-47. madrid: El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTIQ.
- Platero, Lucas y María Enguix. 2017. Prefacio. En *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, Jasbir Puar, 11-15. Barcelona: Bellaterra.
- Preciado, Paul B. 2020. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul B. 2017. “Queer”: Historia de una palabra. En *Políticas transfeministas y queer. Tecnologías de disidencia de género*, 3-6. s/l: Zineditorial.
- Preciado, Paul. 2009. Terro anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. En *El deseo homosexual*, Guy Hocquenghem, 133-174. España: Melusina.
- Preciado, Paul B. 2020. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul B. 2019. *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul B. 2020. *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Anagrama.
- Przybylo, Ela. 2019. *Asexual Erotics. Intimate Readings of Compulsory Sexuality*. Columbus: The Ohio State University.
- Puar, Jasbir. 2022. *El derecho a mutilar. Debilidad, capacidad, discapacidad*, trad. María Enguix. Manresa: Bellaterra.
- Puar, Jasbir. 2017. *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, trad. Javier Sáez. Barcelona: Bellaterra.
- Puar, Jasbir. 2013. ‘I would rather be a cyborg than a goddess’: intersectionality, assemblage, and affective politics. *Meritum* 8(2, julio-diciembre): 371-390. <https://doi.org/10.46560/meritum.v8i2.2172>

- Ramírez Gómez, Liliana. 2005. En la frontera entre Anzaldúa y la Nueva Mestiza. *Cuadernos de Literatura, Bogotá (Colombia)* 9(18, enero-junio): 120-128.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23 ed. (versión 23.7 en línea). <https://dle.rae.es>
- Reyes García, Samy Zacarías y Rubén Darío Martínez Ramírez. 2021. Cuerpo, técnica y autocomprensión: La posibilidad de una hermenéutica queer ante la educestración binarista. *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos* 1(2, julio-diciembre): 71-102. <https://doi.org/10.29105/aitias1.2-3>
- Reyes García, Samy. 2023. “Devenir-travesti” o la resistencia de las “locas”: la prototeoría queer de Néstor Perlongher ante el advenir de las identidades LGBTQ+. *Caracol* 25 (enero/junio): 75-106. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i25p75-106>
- Reyes García, Samy Zacarías. 2022. Hospitalidad, plasticidad y diferencia. *Contexto. Revista Anual de Estudios Literarios* 26(28): 276-294.
- Reyes, Samy , Rubén Darío Martínez Ramírez. Notas para una perspectiva queer minoritaria. En *¿Hacia dónde se encaminan las teorías queer?*, César Torres, Jorge Sánchez y Rubén Darío Martínez Ramírez (eds.). [Dictaminación].
- Reyes, Samy. 2023. *Territorios queer*. Córdoba: Cántico.
- Romero, Simon y Emiliano Rodríguez Mega. 2023. La muerte de Jesús Ociel Baena Saucedo alarma a la comunidad LGBTQ de México. *The New York Times* (14 de noviembre). <https://www.nytimes.com/es/2023/11/14/espanol/magistrade-jesus-ociel-baena-muerte.html>
- Rubin, Gayle. 1986. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología* VIII(30 noviembre): 95-145.
- Sancho Ordóñez, Fernando. 2011. ‘Locas’ y ‘fuertes’: Cuerpos precarios en el Guayaquil del siglo XXI. *Íconos. Revista de Ciencias sociales* 39(enero): 97-110.
- San Martín, Felipe Rivas. 2023. Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. *Caderno Espaço Feminino* 36(enero-junio): 36-54. <https://doi.org/10.14393/CEF-v36n1-2023-4>
- Saxe, Facundo. 2015. Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica* 22(julio-diciembre): 37-51. <http://dx.doi.org/10.15648/cl.22.2015.3>
- Piedrabuena, Diego. 2016. *Entrevista a Leonor Silvestri: discapacidades, cuerpos y potencias*. Marcha. <https://marcha.org.ar/entrevista-a-leonor-silvestri-discapacidades-cuerpos-y-potencias/>

- Silvestri, Leonor. 2021. *primavera con Monique Wittig. El devenir lesbiano con el dildo en la mano de Spinoza transfeminista*. Argentina: Queen Ludd
- Taller Disca South Park. s/f. *Bullying a la buena conciencia*, Leonor Silvestri (coord.). [Fanzine]
- Trimegisto, Lechedevirgen. 2012. *Pensamiento puñal*.  
<https://www.lechedevirgen.com/textos/pensamiento-punal/>
- Valencia, Sayak. 2015. Del *queer* al *cuir*: Ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global. En *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, comps. Fernando R. Lanuza y Raúl M. Carrasco, 19-37. Querétaro: Fontamara y Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vasconcelos, José. 1948. *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana*. México: Espasa-Calpe.
- Vidarte, Paco. 2010. *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid: EGALES.
- Viveros, Mara. 2016. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52: 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wayar, Marlene. 2018. *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas nueces.
- Weston, Kath. 2017. *La familia que elegimos. Lesbianas, Gays y parentescos*, trad. Rogelio Saunders. España: Bellaterra.
- Wikcionario. *Dislocar*. <https://es.wiktionary.org/wiki/dislocar>
- Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittig, Monique. 2016. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. Paco Vidarte y Javier Saéz. Madrid: EGALES.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne. 2001. Borderlands/La Frontera de Gloria Anzaldúa: Estudios Culturales, Diferencia y el Sujeto no Unitario. *Revista Iberoamericana* 12: 65-94.
- Yeguas del Apocalipsis. 2018. 1988 / Refundación de la Universidad de Chile. *Archivo Yeguas del Apocalipsis* (AYA).  
<https://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1988-refundacion-de-la-universidad-de-chile/>

