

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Ciencias Sociales



Colonialidad, género, muerte y sexualidad
en el Valle del Mezqueertal

T E S I S

para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

Presenta:

NORMAN IVAN MONROY CUELLAR

Directora:

ALEJANDRA ARAIZA DÍAZ

Pachuca de Soto, Hidalgo, México. Mayo de 2022

Colonialidad, género, muerte y sexualidad
en el Valle del Mezqueertal



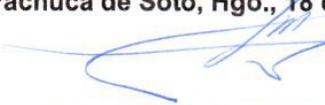
MTRO. JULIO CÉSAR LEINES MEDÉCIGO
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
PRESENTE.

Estimado Maestro:

Sirva este medio para saludarlo, al tiempo que nos permitimos comunicarle que una vez leído y analizado el proyecto de investigación titulado "**Colonialidad, género, muerte y sexualidad en el Valle del Mezqueertal**", que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales presenta el **Lic. Norman Ivan Monroy Cuellar**, matriculado en el Programa de **Maestría en Ciencias Sociales**, de la Décima Primera Generación (2020-2021), con número de cuenta 203440; consideramos que reúne las características e incluye los elementos necesarios de un trabajo de tesis, por lo que, en nuestra calidad de sinodales designados como jurado para el examen de grado, nos permitimos manifestar nuestra aprobación a dicho trabajo.

Por lo anterior, hacemos de su conocimiento que, al alumno mencionado, le otorgamos nuestra autorización para imprimir y empastar el trabajo de Tesis, así como continuar con los trámites correspondientes para sustentar el examen para obtener el grado.

ATENTAMENTE
"Amor, Orden y Progreso"
Pachuca de Soto, Hgo., 18 de mayo de 2022


DR. ALBERTO SEVERINO JAÉN OLIVAS
DIRECTOR




DRA. ALEJANDRA ARAIZA DÍAZ
DIRECTORA DE TESIS


DRA. SILVIA MENDOZA MENDOZA
LECTORA


DR. GERÓNIMO IVÁN GARCÍA CALDERÓN
LECTOR

*A todxs aquellxs que suscriben la rebeldía
de elegir día con día la vida...*

AGRADECIMIENTOS

Escribo este apartado quizá más por cumplir con el protocolo que por necesidad, pues reservo ya todo un capítulo para agradecer a todos los devenires, humanos y no-humanos, que forman parte del circuito integrado de conocimiento, simpoiético, que es esta investigación. Sintetizar en una cuartilla todo el agradecimiento que siento me parece muy injusto porque esto implica dejar por fuera varios nombres que deseo nombrar. No obstante, asumiendo el riesgo y disculpándome por la brevedad de esta nota, voy a aprovechar la oportunidad para agradecer públicamente, con mucho cariño, a Alejandra Araiza, mi acompañante académica, quien le ha dado lugar a mi palabra y me ha tomado de la mano para recorrer juntxs este camino de rebeldía epistémica. A la interlocución de Verónica Araiza, Carina Vargas, Ninde MolRe, Javier Acevedo-Mota y Raúl Pérez, así como los comentarios puntuales de Silvia Mendoza y Gerónimo García, quienes formaron parte del sínodo y han acompañado desde el inicio los avances de este trabajo. A los seminarios que cursé con Sayak Valencia, Karina Ochoa, Aura Cumes, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos, en los cuales se decantaron varias ideas que se desarrollan en la tesis. A la House of Xoconostle y a todos los espacios cyborg en los que hemos tramado juntxs. A mis amigxs de la maestría: Claudia Sandoval, Irving Carbajal, Alejandra Ochoa e Iris Madera, por su acompañamiento en este recorrido. A Judith, Armando y Frida, mis simbiontes, quienes me han dado el valor de habitar la j-otredad. A mi familia y a quienes más que familia son mis parentescos raros, a todos los vínculos epistémicos y afectivos que (re)encontré en el Mezqueertal, en cada caminata por la ruta del huachicol, pensando-con la milpa, donde también florece la esperanza. Y por último, como requisito del programa, una mención a la UAEH y al CONACyT por administrar los recursos de la sociedad mexicana en una beca que me permitió sostener esta apuesta, al menos por dos años.

Gracias a todxs por imaginar conmigo otra forma de habitar el Mezqueertal.

ÍNDICE DE CONTENIDO

RESUMEN	9
ABSTRACT	10

Capítulo 1

Colonialidad del saber y saberes J-ot(r)os

Una crítica transfeminista a la razón moderno/colonial

La J-Otredad	13
Producir conocimiento desde la disidencia sexual	18
Historias locales/diseños globales	22
Una escritura cyborg, rizomática y descolonial	24

Capítulo 2

Cyborg_Maricón@SurGlobal

Hacia una epistemología descolonial de la disidencia sexual

Contingencia	30
El cuestionamiento de la objetividad masculinista occidental	35
Post-identidades cyborg y la pluralidad del sujeto político del feminismo	38
Transfeminismo, conexiones parciales y crítica a la diferencia sexual	42
Epistemologías descoloniales: el binario de género como una imposición colonial	45
Hacia una epistemología descolonial de la disidencia sexual	47

Capítulo 3

Hacer teoría desde la mizquiyahuala

Una autoetnografía transfeminista y descolonial

Autoetnografía: ¿Ciencia o literatura?	53
¿Existe un método transfeminista?	57
Pensar-con la milpa, devenir-nahuala	60
Hacer teoría desde la mizquiyahuala	63
El cyborg, la pandemia y las alianzas inesperadas	67

Capítulo 4

El Sistema-Mundo Moderno/Colonial en el Valle del Mezquital

Colonialidad, muerte y la tecnomodernización de la ruralidad

Exordio	76
Sirena de aguas negras	76
Temporada de huracanes	78

Collage onírico	78
Política de muerte, no fue un desastre natural	79
El Valle del Mezquital: La alcantarilla de la Ciudad de México	81
Miedos	86
La ciudad monstruo y su metabolismo destructor	86
La tecnomodernización de la ruralidad	88
Notas que resumen el proceso de instauración del proyecto moderno-colonial en el Valle del Mezquital	93

Capítulo 5

La Guerra Contra el Huachicol

Masculinidad necropolítica y violencia feminicida

La problemática acontece	96
El Sistema Moderno/Colonial de Género	97
La tecnomodernización de la ruralidad y la lógica heterosexual	101
Huachicoleo y masculinidad necropolítica	106
La ruta del huachicol	111
Colonialidad del género y violencia feminicida	112
Violencia feminicida en tiempos de la Guerra contra el Huachicol	117
Precariedad de la vida y resistencia	120

Capítulo 6

Una otra historia (colonial) de la sexualidad

Racialización, engeneramiento y la lógica del hetero-mestizaje

¿Cómo empezar a pensar una historia de la sexualidad desde el Mezqueertal?	124
Lo queer/cuir y la diferencia colonial	125
El dispositivo de sexualidad	130
De la modernidad a la colonialidad, de la bio a la necropolítica	132
El binario de género como una imposición colonial	134
Bestialización y feminización: articulaciones entre racialización, engeneramiento y heteronormatividad	138
La lógica del hetero-mestizaje	144
No hay una historia —universal y acabada— de la sexualidad	149

Capítulo 7

El Valle del Mezqueertal

En la búsqueda de un nombre propio + La invención de las jotas

La búsqueda	152
Hombrecitx	153

Judith	154
Frida y Raquela	155
El ropero	156
La invención de las jotas	156
El velo	160
Palimpsesto	160
The Mixquiahuala letters	163
Norm Xoconostle	165

Capítulo 8

Micropolíticas de la insurrección

¿Cómo recuperar el deseo por la vida?

Donna Haraway, el capitaloceno y la tecnomodernización de la ruralidad	167
Carta 1: Pensando-con el virus	170
¿Cómo responder a las políticas de muerte?	172
Carta 2: La sustancia contagiosa	174
La muerte se respira en el Mezquital	175
Heteromestizaje: la captura del deseo y la potencia vital	179
El sujeto aendriago	182
¿Cómo recuperar el deseo por la vida en tiempos de urgencia?	185
El Valle del Mezqueertal	187
Micropolíticas del Mezqueertal: el Valle in-su-recto	189
Una ética multiespecie: lo que nos enseña el Mezqueertal	191
Fuerza vital	193
REFERENCIAS	195

RESUMEN

Título: Colonialidad, género, muerte y sexualidad en el Valle del Mezqueertal

Este es un testimonio sobre devenir queer, la subjetividad y el patrón colonial de poder en el Valle del Mezquital. A lo largo de ocho ensayos de corte autoetnográfico, intento articular el primer esbozo de una cartografía del Sistema-Mundo Moderno/Colonial en la mizquiyahuala, sitio geopolítico y epistémico en el que se desarrolla esta investigación. El trabajo consta de dos partes: la primera titulada “Cyborg_Maricón@SurGlobal: una crítica transfeminista a la razón moderno-colonial”, que es el posicionamiento teórico y metodológico; y la segunda, “Epistemologías del Valle del Mezqueertal: colonialidad, género, muerte y sexualidad”, que aborda la construcción del Valle del Mezquital como periferia de la Ciudad de México bajo la operatoria del colonialismo interno. La tesis gira en torno a tres ejes principales: la necropolítica, la tecnomodernización de la ruralidad y la lógica del heteromestizaje. A partir de la introducción de la modernidad-colonialidad, el Mezquital se circunscribe a un imaginario que produce subjetividades heterosexuales y binarias, a través de los procesos de mestizaje/desindigenización e industrialización de la zona Tula-Tepeji/Mixquiahuala-Tlahuelilpan, teniendo como base semiótico-material el sistema de aguas negras más grandes del mundo... y que en su etapa más ríspida, se hace mostrar en la crisis socioambiental, la violencia feminicida y la muerte producida durante la llamada Guerra contra el Huachicol. ¿Cómo sobrevivir a un sistema de muerte? ¿Cómo recuperar el deseo por la vida? Son algunas de las interrogantes que atraviesan nuestra investigación, luego de la fabulación especulativa del Mezqueertal, para imaginar una recuperación parcial de la vida en colectivo y una nueva ética mutante multiespecie.

Palabras clave: tecnomodernización de la ruralidad, heteromestizaje, necropolítica, Valle del Mezquital, autoetnografía

ABSTRACT

Title: Coloniality, gender, death and sexuality in the Mezqueertal Valley

This is a testimony about queer-becoming, subjectivity and the pattern of colonial power in the Mezquital Valley. Throughout eight auto-ethnographic essays, I aim to sketch out a cartography of the Modern/Colonial World-System in the mizquivahuala, the geopolitical and epistemological space in which the research developed. This work is composed by two parts: the first one is titled “Cyborg_Maricón@GlobalSouth: a transfeminist critique of modern-colonial reason”, which functions the theoretical and epistemological positioning; and the second one titled “Epistemologies of the Mezqueertal Valley: coloniality, gender, death and sexuality”, that tackles the construction of the Mezquital Valley as a periphery of Mexico’s City under the operation of internal colonialism. The thesis revolves around three main axis: necropolitics, the techno-modernization of rurality and the logicis of hetero-mestizaje. Since the introduction of the modernity-coloniality, the Mezquital is circumscribed to an imaginary that produces heterosexual and binary subjectivities, through the processes of mestizaje/deindigenization and the industrialization of the Tula-Tepeji/Mixquiahuala-Tlahuelilpan zone, having as its semiotic and material basis the world's largest sewage system... and in its most intense phase, it shows itself in the socio-environmental crisis, feminicidal violence and death produced during the so-called war against Huachicol. How to survive to a death system? How to regain the will for life? These are some of the question that traverse this research work, after the speculative fiction of the Mezqueertal, in order to imagine a partial recover of collective life and a new mutant multispecies ethics.

Key Words: techno-modernization of rurality, hetero-mestizaje, necropolitics, Mezquital Valley, auto-ethnography

PARTE I

Cyborg_Maricón@SurGlobal

Una crítica transfeminista a la razón moderno-colonial

Capítulo 1

Colonialidad del saber y saberes J-ot(r)os

Una crítica transfeminista a la razón moderno/colonial

La J-Otredad

Devengo en estas líneas... en el más profundo de mis sentires, de mis dolores. Situada en una de las fibras más sensibles (pero resistentes) que casi nadie se atreve a tocar... desde abajo, el Sur, la periferia, desde la zona de no ser, desde la precariedad, vulnerabilidad ficticia, trinchera de resistencia: la jotredad.

Soy la jotita a la que le gritaste en la calle, de quien te burlas en los chistes de maricones. La ridícula exhibicionista que marcha cada año por Reforma. Uno de los cientos y cientos de putitos que son asesinados porque les truena la reversa. La vestida que se prostituye de noche en los circuitos y sacia cada uno de tus deseos a los que llamas fetiche. La que te corta el cabello para que te crezca más rápido. La que te maquilla y te peina para los XV años, bodas, bautizos y primeras comuniones. Soy joto, puto, maricón, puñal, mariposón, homosexual, afeminado, pasiva, muerdealmohadas, loca, chacal, brincona, sodomita, abominable, lencha, bollera, tortillera, trailera, machorra, bicicleta, vestida, transformer... esa otra que no es como tú.

Soy la jota que pasea por las celdas en Lecumberri, cuyo único delito que cometió fue el de meterse objetos por el culo. El maricón del baile de los 41. La loca que marchó en el 78 en conmemoración de la matanza de Tlatelolco. Mujercito de la revista Alarma y muxe del istmo de Tehuantepec. Soy los gueis de la esquina de mi colonia y soy las vestidas en la mojiganga de la feria patronal.

Soy jota rural, marginal; porque crecí pastoreando borregas y me obligaban a tragarme la leche entera que olía a establo... leche que ahora disfruto en la cara. Soy jota campesina, pastora, calabacera, nopalera, porque vengo de una gran dinastía cultural de vestidas que un día decidieron ordeñar de putifalda, aunque se les llenara el tacón de caca de vaca. Jotitas que aguantan el acoso de los campesinos y albañiles de la comunidad y se friegan el lomo en la estética y la maquiladora para mantener a su familia. Porque de chiquito hacía mis muñecas con mazorcas y jugaba a hacer pastelitos de lodo en las zanjas de las parcelas.

Soy maricón desde la infancia, porque mi juego favorito era bailar y cantar como Selena mientras usaba a escondidas los vestidos y los tacones de mi mamá. Porque me gustaba verle los penes a mis compañeritos de la primaria y me gustaba ayudar en los quehaceres domésticos. Porque siempre escogía a Chun-Li en las maquinitas. Porque un día mi papá me partió el hocico cuando se enteró que me juntaba con puras niñas y regresaba tomado de la mano del amiguito que me enviaba cartas y dulces a escondidas. Porque desde ese día me obligaron a practicar fútbol y a punta de chingadazos no me bajaban del caballo para que me hiciera hombrecito.

Soy joto porque nunca pude ser hijo de dios, porque él nos creó a su imagen y semejanza... y dios no es una mariquita. Porque el día que le confesé al sacerdote que me gustaban los niños me condenó al infierno después de masturbarse oyendo mis encuentros

sexuales, y a gritos de “lárgate de la casa de dios, maldito homosexual” me sacó de la iglesia. Porque me cogía a mis compañeros en el seminario y chupaba más penes de las veces que comulgaba. Porque todas las noches rezaba para que dios me curara la homosexualidad y no me fuera al infierno. Porque el que se acuesta con otro hombre es un abominable, un sodomita. Porque el reapropiarte de tu cuerpo y construir tus propios deseos es la peor falta a lo que debe ser el templo de dios.

Soy joto porque en mi adolescencia los únicos contactos sexuales que tuve con otro hombre fueron con el médico que me realizó las dos operaciones en el ano y el catéter que me metió por la uretra. Porque nadie se iba a coger a un enfermo terminal con una bolsa de diálisis conectada a la vejiga y el cuerpo esquelético lleno de cicatrices. Porque tu sexualidad pasa a segundo plano cuando te la has vivido en el hospital, sedado, luchando por sobrevivir de una embolia y los efectos colaterales de que no te sirvan los riñones... arrojando sangre en vez de semen. Soy joto por esa aguja atravesando mi médula espinal en las innumerables veces en las que me encontré en la plancha del quirófano, por todas las veces que en ese procedimiento me voltearon boca abajo, me despojaron de todas mis ropas, me manosearon... pero nunca me penetraron.

Soy joto y no soy gay, porque ser gay es una cárcel de ricos. Porque no encajo con los estándares de hipermasculinidad homosexual, porque soy más una jotita brincona. Porque no visto de marca y a la moda. Porque no tengo 10mil pesos para pagar un concierto de Madonna. Porque mi cuerpo no responde a los estándares eurocéntricos y porque nunca me peino ni me cuido la cara; porque la cortisona me hace engordar y me saca granos por todas partes. Porque las marchas del orgullo gay se han convertido en un *bellow the line* que explota el llamado dinero rosa y pareciera que solo hay de dos: o ser una descerebrada irreflexiva o un neomachista homofóbico.

Soy aprendiz indirecta y heredera bastarda de lxs performancerxs centralizadxs post-periféicxs; aprendiz y profundo crítico, resentido de su discurso que neocoloniza y faculta, ante los más altos estándares de subversión, lo que puede ser queer y lo que no. Mirada panóptica que califica, otorga el certificado de transgresor y pretende imponer manifiestos racionalistas a las identidades subalternas autonombrándose precarias, pero que no dejan de gozar de los privilegios de género, raza y clase social... privilegios de los que, alardean, se han desprendido. Porque de donde vengo, el postporno, la performance, el voguing, los actos políticos, las posturas y las cartografías no son más que trabalenguas intraducibles. Porque pareciera que para ser crítica y pensante una tiene que tener doctorado en estudios latinoamericanos o ser visible en las grandes ciudades.

Soy joto por rebelde, porque desde que nací fui obligado a inscribirme al sistema de regulación de cuerpos y subjetividades llamado heterosexualidad. Porque me revienta la

heteronorma y la homonorma me asfixia. Porque ser joto no es una etiqueta, es una trinchera de lucha, colocarme en y asumir el estigma de mis congéneres. Porque el asumirse joto es confrontar al macho y al maricón a la vez. Porque en el Otro y el otro me reflejo, me conozco, me reconstruyo y me re-conozco.

Porque sí, soy joto... mas no cobarde¹

...

“La J-otredad” nació como un ejercicio textual-performativo en el que me reivindicó como marica, vestida marginal y agropecuaria en el Valle del Mezquital. Este texto me ha acompañado en algunas piezas de performance desde 2015 donde, además de explorar mi construcción subjetiva en los márgenes del contexto rural, me permitió explorar otras categorías como el dolor y la enfermedad [que me atraviesan hasta ahora]. Asumo en cada una de las palabras de este manifiesto una forma de suturar la herida colonial que habita en mi cuerpo y hacer evidente el silenciamiento sistemático del que hemos sido objeto los sujetos subalternos en la Historia.

La J-otredad es el inicio —también— de otra investigación anterior a esta, titulada “Política(s) de resiliencia, historias de resistencia y la construcción de sujeto desde la disidencia sexogenérica”, la cual fue también mi tesis de licenciatura (Monroy, 2017). En este proyecto me hacía la pregunta: ¿cómo se sobrevive en un contexto de muerte? Y si bien ahora ya no estoy segura de que la resiliencia sea un concepto que me gustaría seguir desarrollando, aun cuando la abordo como una crítica a la Psicología moderno-capitalística y como una reapropiación del concepto como política de resistencia, sí creo que aún vale la pena seguirse haciendo esta pregunta y mirar hacia la dimensión vital necesaria para afrontar los procesos de muerte con los que opera la colonialidad, el heteropatriarcado y el capitalismo.

¹ Publicado en la Revista Alerta Sociológica de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, en su edición especial de género y sexualidad. Disponible en: https://issuu.com/revistaalertasociologica/docs/no_2_julio_2018_explorando_el_g_ner

He querido abrir este nuevo trabajo de investigación con este mismo texto porque son dos procesos que se encuentran ligados. En algún momento, incluso me preguntaba, ¿no es acaso el mismo proceso, pero en momentos diferentes? En cualquiera de estos dos casos, este texto, además de marcar el inicio de una transformación personal, dio paso a un posicionamiento político, las coordenadas de mi lugar de enunciación: la disidencia sexual y el Sur global y epistémico.

Política(s) de resiliencia abrió una grieta que poco a poco se transformó en una línea de fuga, pensando con Guattari (2004). Inicué abordando espacios urbanos donde se ponía en escena el poder performativo de la disidencia sexual, y tal vez solo a través de este recorrido es que pude dar cuenta de mi propio devenir marica-rural al no sentirme parte de las dinámicas y las expresiones citadas en la ciudad. De mi j-otredad. Aun así, gracias a las expresiones queer de los márgenes del contexto urbano de la Ciudad de México, Estado de México, Querétaro y Pachuca, comprendí la importancia de generar un discurso político y epistémico que diera cuenta de la diferencia colonial que separa las experiencias rurales de las urbanas. Esta dicotomía que, si bien es una ficción política de la modernidad eurocentrada de la cual queremos desprendernos, sigue teniendo efectos de realidad en nuestras vidas y cómo estas son nombradas.

Por décadas, en las militancias, las Ciencias Sociales y los Estudios de Género, se han tomado indiscriminadamente las categorías “gay”, “homosexual” y “queer” como universales para describir todas las experiencias no-heterosexuales en el mundo. Incluso, en muchas ocasiones como sinónimos. No obstante, en contextos rurales e indígenas estas no responden (necesariamente, casi nunca) al sujeto situado de la diversidad sexual. En estos contextos, “maricón”, “machorra”, “vestida”... son categorías marginales en las que habitamos, categorías despectivas que nos hemos apropiado para evidenciar que nuestras realidades están atravesadas por otras circunstancias. Son innumerables las ocasiones en las que me recuerdo desubicadx en espacios ciudadanos, tratando de trasladar sus preocupaciones a las vivencias de mis hermanxs y mías en el Mezquital. Aquí no tenemos un Burger King o un CitiBanamex para criticar la captura capitalista del arcoíris por parte de estas empresas, ni siquiera la figura jurídica del matrimonio igualitario para

desmantelar la homonormatividad de las relaciones gay². Quizá aquí nuestra preocupación principal sea sobrevivir, sin que esto sea necesariamente inherente al ser LGBTIQ+ o esté relacionado con la fiesta, las peleas y desencuentros entre colectivos, la diamantina o la lentejuela, como suele suceder en la ciudad... sino con sobrevivir a la precarización de la vida, el huachicoleo y el crimen organizado, la violencia gore, las inundaciones, la contaminación del aire, el agua y el suelo, el envenenamiento de nuestros alimentos, así como la instalación de complejos industriales que han justificado la explotación de nuestros ancestros, el despojo de nuestras tierras y el borramiento de nuestra lengua y nuestras formas de concebir al mundo. Los efectos del capitalismo, pues, los vivimos de otras formas.

Ahora, en este devenir marica-rural que enmarca este nuevo proceso de investigación, pretendo dar cuenta de cómo es que se produce la j-otredad y responder a varias de las preguntas que se quedaron pendientes. Cuestionamientos que atraviesan la experiencia misma de subalternidad en el contexto rural en el que actualmente habito, la homogenización de las identidades heteromestizas y los procesos coloniales que han configurado nuestra realidad material y, por ende, nuestras subjetividades de una forma singular. Tratar de construir una base epistémica que nos permita hacer una vida más vivible en estas condiciones, más allá de la asimilación de nuestras realidades a las categorías con las que la Academia occidental-céntrica nos hace inteligibles, de pretender que las preocupaciones y objetivos de los colectivos y organizaciones de la ciudad las aprehendamos sin antes cuestionarlas, o las formas en las cuales ellxs —en cierto sentido, siendo beneficiarixs de nuestra subalternización— creen que debemos emprender nuestras luchas.

Como podrá advertirse, para soñar el mundo e imaginar un *otro* devenir más allá del colonialismo hegemónico —como también nos lo proponen lxs hermanxs zapatistas— habría que hacerlo desde *otro* lugar. Después de este recorrido, nos apuntalamos hacia

² Actualmente en Hidalgo ya existe la figura jurídica del matrimonio igualitario, sin embargo, he decidido dejar este texto tal cual fue escrito en su momento (antes de la reforma) como una manera de preservar mi forma de pensar ante las circunstancias que me rodeaban, pues —además— este movimiento en las estructuras del Estado no cambian sustancialmente la crítica que hago.

el *sentipensar* como un quiebre radical con la epistemología occidental, que es la base de la dominación racial y sexual en el Valle del Mezquital, la cual privilegia la razón sobre la experiencia corporal. Este *logos* de pensamiento que nos arrastra a una forma despersonalizada de hablar de *los otros*, desde un no-lugar que viene implicado en las formas “aceptables” de producir conocimiento. ¿Cómo sería posible que unx se olvide de sí para hablar—incluso— de su propia realidad? ¿Cómo pretende este conocimiento hegemónico que nos abstraigamos de nuestra subjetividad para hablar de la subjetividad misma? Al parecer, la Academia fielmente comprometida con la colonialidad del saber tiene miedo de que los subalternos descubran que pueden hablar y producir saberes válidos sin la mediación de sus teorías universalistas y sus presupuestos de Verdad.

Pero yo no tengo miedo, aquí estoy —parafraseando a Pedro Lemebel— poniendo el culo, compañerxs, y esa es mi [nuestra] lucha³.

Producir conocimiento desde la disidencia sexual

Hace ya varios años decidí dedicarme a la producción de conocimiento de y desde la disidencia sexual. ¿Qué implica esto? Entre otras cosas más, lo primero y lo que parece ser más obvio: investigar las formas en las cuáles se ha estudiado a la diversidad sexual. Así, revisando la literatura científica, fue que me percaté que eran personas cis/heterosexuales quienes *tenían el poder* de representarnos —bajo sus propios sesgos y prejuicios— en las instituciones de producción de Verdad⁴. Nada diferente a los misioneros católicos del siglo XVI que describían como bestias a los “indios” del Abya Yala. O los antropólogos funcionalistas a inicios del siglo XX que relataban a detalle las dinámicas sociales de las tribus de África para facilitar la colonización del imperio inglés.

³ Frase que es parte del Manifiesto “Hablo por mi diferencia” de la poeta chilena Pedro Lemebel (1997).

⁴ En el libro “¿Puede hablar el maricón? Patologización, violencia epistémica y precarización de las sexualidades diversas en el discurso médico-científico” (Monroy, 2019) hago una revisión detallada de los manuales de diagnóstico psiquiátrico, así como de los mecanismos de poder que subalternizan a los sujetos no heterosexuales. Pero también, del lugar de enunciación de los sujetos que producen dicho conocimiento. Hombres, blancos, heterosexuales, burgueses... que construyen el saber desde el pensamiento heterosexual en la ciencia.

Así, en esta lógica, los sujetos que disintimos del régimen heterosexual hemos sido estudiadxs bajo la mirada de la ciencia occidental y posicionadxs en la (J)otredad. Categorizadxs como “homosexuales”, “transexuales” o “travestistas”... todas estas categorías de subalternidad que legitiman el orden colonial.

Apelando a la concepción política de Michel Foucault, podemos comprender cómo es que hay relaciones de saber-poder que determinan la Verdad acerca de la sexualidad (Foucault, 2011), así como una red conceptual —situada en el devenir histórico— que configura el orden social y la forma de ver y significar al mundo, a saber, lo que denomina episteme (Foucault, 2010). Desde el giro decolonial, a esta operación se le conoce como la *colonialidad del saber*, o sea, la instauración de un pensamiento hegemónico en las sociedades colonizadas (Lander, 2000). Boaventura de Sousa Santos (2010) relacionará este concepto con el *epistemicidio*, es decir, el proceso violento de imposición del pensamiento racional de Occidente que inicia en la conquista [1492], donde se aniquilan los saberes ancestrales/comunitarios, así como las formas de ver y habitar el mundo en el Abya Yala. Bajo ciertas premisas filosóficas y morales que sustentan el proyecto de modernidad/colonialidad como la razón, el progreso y la civilización, y a través de un sistema ideológico “objetivo” y universal —apoyado sobre todo en las disciplinas científicas— se invalidan, invisibilizan y se desarticulan los saberes que no responden a la lógica occidental de producción epistémica e identitaria.

Desde la disidencia sexual tenemos muy claro el funcionamiento de estos mecanismos que, desde ahora, llamaremos hetero-coloniales (Preciado, 2019). Bajo el amparo del horizonte de progreso y futuro que promete la familia heterosexual en Occidente (Edelman, 2004), el régimen epistemológico de la diferencia sexual se ha instrumentalizado en el método científico. El enfoque cuantitativo-positivista se ha posicionado como parte del aparato verificador de Verdad sobre los sujetos y ha sido cómplice de la violencia directa hacia las personas no-cis/heterosexuales. Además de establecer a las diversidades sexuales como la “anormalidad”, una enfermedad y una desviación en los manuales médicos diagnósticos, el poder psiquiátrico (Foucault, 2007) y los experimentos conductistas que de ahí derivaron han llevado a someternos a terapias

aversivas, electrochoques, hasta lobotomías y violaciones “correctivas”, tal como lo documenta Paul B. Preciado (2008). Cuando hablamos de los mecanismos de poder desde los cuales se ha establecido un conocimiento legítimo, habría que resaltar también la violencia directa y estructural sobre los sujetos marcados como diferentes.

En los pueblos del Abya Yala se ha instaurado el androcentrismo a través de la colonialidad del saber. Aura Cumes, investigadora maya-kaqchikel de Guatemala, muestra cómo desde la visión eurocéntrica se ha traducido la palabra *winak* [persona] como “hombre” en el *Popol vuj*⁵, el relato fundacional de los pueblos maya (Cumes, 2021). Caso similar a lo que la palabra *dokue* en el otomí del Valle del Mezquital se ha traducido como afeminado o sodomita (Bartholomew, 2010, p. 48). En estos dos ejemplos —en los que ahondaremos más adelante— podemos ver cómo es que se ha tratado de asimilar la cosmovisión de nuestros pueblos a la gramática cristiana eurocéntrica. Pienso mucho en la concepción de Nelson Maldonado, en lectura de Walter Dignolo y Frantz Fanon, sobre “el aparato existencial del ‘sujeto’ producido por la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007). La dimensión ontológica que se produce cuando seres particulares se imponen de forma violenta sobre otros, en relación con las epistemes dominantes. ¿Quién y desde dónde se produce el conocimiento? El lugar de enunciación importa, porque produce subjetividades y se produce desde una subjetividad específica.

A pesar de que la Academia comprometida con las desigualdades ha hecho un esfuerzo importante por problematizar dicho lugar de enunciación, por ejemplo, lo que se conoce como la corpo-política del conocimiento desde el pensamiento decolonial (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), los científicos sociales siguen siendo beneficiarios del silencio de los subalternos a quienes prefieren mantener como informantes, pero no necesariamente como interlocutores —en calidad de sujetos epistémicos—. Por esto, la segunda cosa que implica producir conocimiento de y desde la disidencia sexual es la

⁵ El *Popol vuj* o *Popol Wuj* es una recopilación de narraciones míticas del pueblo maya k’iche’. Se conoce también como el libro del consejo o el libro de la comunidad, pues encierra gran parte de la concepción del mundo maya en aspectos como la espiritualidad, naturaleza historias y leyendas que fundan su cosmovisión.

problematización de las posiciones ontológicas y epistémicas. En esta investigación me posiciono no solo como investigadora, sino —a la vez— como marica no-binarix del Valle del Mezquital para dar cuenta de la configuración del género y la sexualidad en el marco del proyecto de la modernidad/colonialidad. Ya no como el clásico sujeto externo que trata de comprender las dinámicas de una comunidad, que puede palpar de manera somera la “realidad” únicamente en las escasas visitas que pueda hacer al lugar en el que hace trabajo de campo, sino tomando la posición de sujeto de conocimiento que —históricamente— nos ha impedido el régimen hetero-colonial de saber-poder y retomar la experiencia de vivir dicha realidad como un saber válido y relevante.

Esto —a todas luces— implica una oposición directa a las perspectivas positivistas, en las que se requiere que el investigador[a/e] mantenga distancia de su objeto de estudio, tratando de conservar una posición “neutral” y obtener así conocimiento “objetivo”. Sin embargo, como ya lo han documentado ampliamente las epistemologías críticas feministas y como lo mostraré a lo largo de este trabajo, detrás de esta mascarada de supuesta objetividad y neutralidad se esconde —en realidad— la subjetividad masculina (Haraway, 1995; Harding, 1996; Rich, 1984), el pensamiento heterosexual (Wittig, 1992) y la razón colonial (Spivak, 2010). Siguiendo a Donna Haraway (1995), el conocimiento siempre está atravesado de manera parcial por la mirada desde la cual se produce, es por lo que hago evidente mi lugar de enunciación en vez de ocultarlo, como se suele hacer desde la ciencia hegemónica falocéntrica (Braidotti, 1998).

Para abordar el problema del conocimiento, la Academia que da continuidad y vigencia al proyecto de modernidad ilustrada sigue regurgitando los mismos filósofos de la Ciencia del Norte global desde hace más de medio siglo: Kuhn (1962), Popper (1959), Lakatos (1978) y Feyerabend (1975); solo por mencionar algunos. A pesar de que varios de estos autores elaboran críticas internas a la ciencia moderna y la producción de conocimiento que instauró el positivismo lógico (Bunge, 1980; Hernández-Sampieri, Fernández & Baptista, 1997; Russell, 1988; von Wright, 1971), no cuestionan el papel de

la ciencia como parte del proyecto humanista occidental⁶. No obstante que esta Academia hegemónica se empeñe en seguir invisibilizando otras formas de producción de conocimiento que no responden a los valores de la ilustración, lo cierto es que —por lo menos— durante las últimas cuatro décadas las apuestas feministas, queer y decoloniales hacen evidente los atravesamientos patriarcales, cisheteronormativos y racistas de la ciencia. A estas epistemologías otras nos adscribimos, ensayando otras formas de producir conocimiento desde nuestro sitio parcial de enunciación, donde ya no somos más —a decir de Gayatri Spivak (1985)— sujetos a la espera de ser explicados.

Historias locales/diseños globales

“Yo —nosotros, nosotras—, como descendiente de historias imperiales y colonizadoras, tengo que aprender a conjugar mundos con conexiones parciales y no con ideas universales ni particulares”

Donna Haraway

En las Ciencias Sociales Clásicas se ha apostado por los grandes relatos y las explicaciones universales, mientras se demeritan las investigaciones locales, acusándolas de particularistas y poco útiles. Sin embargo, este falso dilema entre mirar o hacia lo global o hacia lo local, siguiendo a Immanuel Wallerstein (2006), corresponde a la división que ha hecho la Academia occidental entre Ciencias Nomotéticas e Ideográficas. Es decir, entre las disciplinas que se encargan de dar *explicaciones* universales y las que se dedican a realizar descripciones particulares y *comprender* realidades/fenómenos que ocurren en localidades específicas. Si tuviera que elegir entre una y otra, sin duda, diría que esta investigación se adscribe a un horizonte comprensivo, pues consiste en contar una historia sobre los significados y la configuración del proyecto de modernidad/

⁶ Me refiero aquí a la episteme eurocéntrica que sostiene la posición de superioridad que han tomado los sujetos blancos en el proceso colonial de racialización sobre los no-blancos. La categoría “humano” sobre lo “no-humano”. En términos de Haraway (2019), el excepcionalismo humano que subyace al pensamiento occidental, como el sustento de las sociedades capitalistas para apropiarse de la naturaleza.

colonialidad, el género y la sexualidad en una comunidad rural del Valle del Mezquital. Así de específica. Una historia que demanda ser contada y que nunca figuraría en los grandes metarrelatos del capitalismo rosa y la inscripción socialmente aceptable de los homosexuales a la sociedad heteronormativa, racista y clasista. De ahí la importancia de hilar fino y mostrar aquellas realidades que han quedado invisibles ante los ojos del investigador de gabinete y de las macroestructuras.

Sin embargo, cuando hablamos de contar historias locales no lo hacemos con un fin individualista o desconectado de los procesos globales, sino todo lo contrario. Walter D. Mignolo (2003) tiene muy claro que estos grandes relatos teóricos sobre el orden civilizatorio han servido a los imperios coloniales para el sometimiento de los pueblos “primitivos”, la historia local europea que se anuncia a sí misma como global. Por ello, considera que no puede haber historias globales dado que el lugar de enunciación siempre es local, aunque históricamente éste se suele ocultar. No se puede entender lo global sino es desde lo local, sería la tesis de Mignolo. En el caso de esta investigación, sigo dicha idea porque no considero que enfocarme en una realidad particular tenga un valor o impacto menor que un estudio nomotético/cuantitativo, por ejemplo, pues si partimos de nuestro lugar de enunciación es en aras de desprendernos de la matriz universalista que siguen este tipo de investigaciones explicativas. Es importante investigar [desde] la singularidad, que no individualidad, pues es donde se nos revelan de manera minuciosa las operaciones de los grandes sistemas de dominación. Un diseño que otras teóricas llamarían también *global-local* o *g-local* (Ayllón, 2000).

Mignolo (2003) señala cómo es que las investigaciones que tienen como epicentro geopolítico y epistémico a Europa muestran la cara ilustrada de la modernidad, sus “beneficios” y aportes dentro de esta narrativa de progreso y bienestar que trae el horizonte civilizatorio colonial de Occidente. Pero no muestran su sombra, la gran masacre que implicó el proceso violento de colonización, saqueo y borramiento de los saberes y las formas de concebir el mundo en lo que ahora conocemos como América Latina. Así, de acuerdo con Enrique Dussel (2006), en esta investigación partimos de reconocer la *colonización* como el proceso histórico de sometimiento y aniquilación que,

bajo la lógica del *ego conquiro*, constituyó a partir del siglo XV la base material de lo que, en un segundo momento, llamaremos *colonialidad*, que opera bajo la premisa del *ego cogito* e instaura a partir del siglo XVII una forma única de pensamiento racional basado en el método científico.

En esta investigación prescindiré de mostrar la cara alegre y festiva del *pride*⁷, la diversidad de identidades que se vende a través del slogan “amor es amor” o de unirme a las investigaciones que pretenden —con la mejor intención [¿?]- “humanizar” a las diversidades sexuales y demostrar que son funcionales “como cualquier otra persona” al sistema de producción y reproducción heteropatriarcal, capitalista y colonial, o que pueden *incluirse* como un “buen ciudadano” a las estructuras del Estado. En este trabajo, partiré más bien de las sombras que se ocultan bajo el *Sistema-Mundo Moderno/Colonial* (Mignolo, 2003), el *glitter* y el arcoíris de la diversidad sexual. Más que partir de la humanidad como el prototipo del ser-occidental, partimos del devenir-animal y el complejo proceso de sujeción y tecno-modernización de nuestras identidades.

Esta historia no es de diversidad, sino de disidencia. Tal como lo sugieren Deleuze y Guattari (2010) la diversidad ya está dada, mientras que la disidencia —pienso y siento— es una apuesta política y un compromiso ético por reconocer las relaciones de poder que se ocultan detrás de la configuración de nuestros cuerpos y subjetividades. En la escritura de la segunda, una historia de disidencia sexual, es donde nos posicionamos.

Una escritura cyborg, rizomática y descolonial

Este es un trabajo de tesis porque ensaya —justamente— una proposición (tesis) que iremos demostrando a lo largo de cada capítulo: la implantación del Sistema-Mundo Moderno/Colonial en el Valle del Mezquital, así como la configuración de subjetividad en torno a este régimen. No se trata de una monografía, una sistematización-análisis de

⁷ En español “orgullo”. El *pride* se refiere al festejo anual que se conmemora por los llamados disturbios de Stonewall (a los que haré referencia más adelante), que en otros países de habla hispana es la marcha del orgullo gay.

trabajo de campo, ni de un estudio racionalmente riguroso. Es una producción de conocimiento encarnado. Un trabajo que no pretende la universalidad, sino que se mueve en la parcialidad y en las posibles conexiones que puede hacer con otros saberes, miradas y problemáticas. En este sentido, es un trabajo político porque trata de dar cuenta de la operatoria del poder hetero-colonial en el contexto del Mezquital. Un mapeo. Un primer vistazo a ciertos nodos que se presentan urgentes de tratar y la forma en cómo se entrelazan entre sí. Una historia singular, un recorrido que propongo a través del circuito polifónico que forman todas las voces que están atravesadas por la colonialidad, el género, la muerte y la sexualidad, y que se encuentran convocadas en esta investigación.

Decidí presentar este trabajo en dos partes, donde cada una responde a momentos muy específicos y no secuenciales de este recorrido. La primera se titula “Cyborg_Maricón@SurGlobal: Una crítica transfeminista a la razón moderno-colonial”. Este apartado surge de la necesidad de establecer un discurso crítico de las formas de producción hegemónica en la Academia de las Ciencias Sociales, más en específico, en el programa de maestría en el que tiene lugar este trabajo de investigación. Cuando te encuentras en una institución que está férreamente anclada en la colonialidad del saber, es ineludible justificar —ante su propia lógica— el trabajo que desarrollas... algo que, seguramente, en otros espacios institucionales con mayor apertura a la multiplicidad de saberes no sería necesario, pero que en este caso nos vimos en la necesidad de asumir el compromiso ético de desarrollar a detalle una postura política, a pesar de que esto nos restara tiempo y energía para entrar de lleno a las problemáticas que vivimos en el Mezquital. Como fuera, los primeros tres capítulos que conforman esta tesis son el sustento epistemológico, ético y político de la investigación. No como un antecedente, sino como el inicio de este trabajo autoetnográfico: haciendo visible la primera capa de la lógica colonial, la del saber.

Elegí la metáfora del cyborg por su inminente reaparición en la escena pandémica: el mundo distópico en el que vivimos, bajo la mirada panóptica de las nuevas tecnologías de biovigilancia y cybercontrol. En esta primera parte, relato la forma en la cual este acontecimiento cambia por completo el rumbo de la investigación que, en un

inicio, sería una etnografía tradicional sobre las diversidades sexuales del Valle del Mezquital. En el contexto del distanciamiento social, me reapropio de estas tecnologías para habi(li)tar espacios virtuales que me permitieran conectar con otras experiencias y pensar-con otros sujetos del Mezquital, de México y Latinoamérica. Devinimos cyborg en colectivo. Pero también esta metáfora es central en esta primera parte porque implicaría una reivindicación de los elementos que nos han puesto al margen de la historia y que habremos de reapropiar aquí para poner en el centro al sujeto de la disidencia sexual, ya no como objeto de estudio, lo *anormal* desde los marcos positivistas de la ciencia occidental, sino ahora desde la agentividad de un sujeto político de conocimiento. “La escritura cyborg [afirma Donna Haraway] trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y que las marcó como otredad” (Haraway, 1984, p. 31). En suma, una forma de reclamar aquello que se nos ha negado la colonialidad del saber: nuestra existencia, la condición de enunciación y la posibilidad de escribir nuestras historias.

La segunda parte se titula “Epistemologías del Valle del Mezqueertal: colonialidad, muerte, género y sexualidad”. Después de que la pandemia hiciera visibles las formas en las que opera el poder sobre la vida, fue que pude dar cuenta de la operación del poder de dar muerte en el Valle del Mezquital. La necropolítica, los feminicidios, el huachicoleo, las recientes inundaciones del río Tula, la contaminación, la enfermedad y la precariedad de la vida como parte de un mismo proceso de tecnomodernización de la ruralidad. En esta indagatoria, propongo mostrar la articulación de la modernidad bajo la lógica colonial. Una lógica que se apertura en los flujos hidráulicos de muerte que dan lugar al Valle del Mezquital como la periferia de la Ciudad de México, su condición de posibilidad. Esta lógica de muerte que se inaugura en el siglo XVI con el momento colonial y que se actualiza a través de los años en la etapa más ríspida de este proceso con la violencia exacerbada y un imaginario colonial del género que se centra en el huachicoleo como la figura de masculinidad que tiene la potestad de dar muerte a los sujetos, la naturaleza y las mujeres como cuerpo-territorio conquistable.

En palabras de Pablo González Casanova (2006), estaríamos describiendo el colonialismo interno en el Valle del Mezquital.

En este marco, proponemos dar cuenta de la configuración de identidades heteromestizas, es decir, en la articulación del proceso de mestizaje y la heterosexualidad obligatoria. Por una parte, el proceso de desindigenización que desactiva las resistencias en gran parte del Valle del Mezquital y que deja el campo libre a la implantación de estos procesos de industrialización a través de la división racial del trabajo, por otra, la introducción del modelo eurocéntrico de sexualidad reproductiva que da como resultado la configuración de una subjetividad hetero-mestiza, fuerza de trabajo, lista para insertarse a la lógica de la tecnomodernización de la ruralidad y circunscribirse al imaginario colonial del género. Es decir, la producción deseante que amalgama los sistemas de dominación imbricados en el proyecto moderno/colonial que se instala en el Mezquital. Pero también, ciertas formas de resistencia y disidencia que dan lugar a otra historia (colonial) de la sexualidad, pero también a otras (micro)políticas de insurrección que buscan recuperar el deseo por la vida.

...

Este texto está escrito a manera de rizoma (Deleuze & Guattari, 2010). Cada capítulo es un punto que puede conectarse con otro. Si bien hay un atravesamiento y un canal conductor, acá diremos el canal Requena, la producción no es jerárquica en sí. En todo caso, el texto aspira a ser una cartografía del Valle del Mezquital, nunca acabada, siempre parcial y en la posibilidad de desmontarse y volverse a montar como un circuito integrado. Trazar nuevas líneas de fuga y producir nuevos deseos. Este trabajo se fue escribiendo a lo largo de tres años sin una secuencia en especial, a pesar de las demandas institucionales de empezar por un protocolo, luego un marco teórico, una metodología, trabajo de campo, análisis y conclusiones. Este texto es diferente. En todo caso cada capítulo tiene un poco de todo lo anterior dicho y puede leerse cada uno de manera individual y cruzada. Así, este texto no tiene conclusiones, no solo por su naturaleza

rizomática, sino porque cada capítulo busca ser una línea de fuga, no una verdad cerrada en sí misma, o una copia-calca de la realidad. Es una producción subjetiva, un devenir-con otrxs. Deleuze-Guattari dirán el devenir orquídea-avispa, desde la mizquiyahuala diremos el devenir mezquite-chahui.

No se puede dar conclusión a una dimensión que apenas se abre. Dejamos —pues— abierto el campo a nuevas líneas de fuga y acoplamientos, rupturas y conexiones, afectos nómades y mutaciones monstruosas. Al devenir cyborg/devenir nahuala.

Capítulo 2

Cyborg_Maricón@SurGlobal

Hacia una epistemología descolonial de la disidencia sexual

Contingencia

Desde que inició la contingencia sanitaria del SARS-CoV-2, en los lejanos primeros días de marzo del 2020, Donna Haraway se convirtió en mi compañera de confinamiento. Decidí hacer un retorno hacia su obra en este texto porque es una de mis autoras favoritas, pero también porque me parecía que el Manifiesto cyborg recobraba su vigencia a poco más de 35 años de haber sido publicado: la ciencia ficción feminista de Haraway anunciaba ya desde el milenio pasado nuestra interdependencia con las cibertecnologías. Devenimos cyborg, pero ahora en medio de la necropolítica y de una crisis a escala global.

En estas condiciones se consolidó una oleada de discursos transodiantes que se articularon, quizá por la facilidad para conectarse, en la virtualidad del internet: grupos abiertamente conservadores, pero también otros grupos que con la bandera feminista argumentaban un supuesto “borrado de mujeres” por la sola existencia de las personas trans. Grupos aliados que llegaron no solo a inundar de hostilidad e invalidación el ciberespacio al que arribamos sin retardo en la pandemia, sino también a manifestarse en las calles y en los congresos locales y nacionales en contra de los derechos de las personas trans. Tal como sucedió en España y Argentina, en México tuvo lugar con el caso de la ley de identidad de género en Toluca, la ley Agnes en Puebla y la ley para las infancias trans en la Ciudad de México.

Leyendo esto con el Manifiesto cyborg de Haraway, un feminismo esencialista, anquilosado a una narrativa naturalista y colonial del “sexo” como base en un sujeto político que no solamente excluye a las personas trans y no binarias, sino también a otras experiencias del ser mujer en intersección con la raza y la clase social. De ahí la necesidad de hacer una actualización del cyborg harawayano, pues las claves que nos ofrece Haraway en textos como el Manifiesto cyborg nos permiten pensar de manera seria, crítica y sistemática la dicotomía naturaleza/cultura del pensamiento occidental. Dicotomía que en esta investigación vemos como la base del resto de las dominaciones. No la dominación más importante, pero sí la que posibilita el resto: raza (civilizado/incivilizado), clase social (burgués/proletario) y género (hombre/mujer). La figura del

cyborg, que si no la única ni la primera, me parece una de las metáforas más potentes para pensar más allá de la lógica dicotómica y las políticas identitarias.

Pero, sobre todo, me parecía (y me sigue pareciendo muy importante) que las subjetividades trans y no binarixs construyamos teorizaciones que nos permitan retomar otras genealogías. No para validar nuestras vidas, pues para ello no se necesitan teorías, pero sí para construir una plataforma política en común que nos permita tender puentes con diferentes movimientos antipatriarcales, anticapitalistas y anticoloniales. Sobre todo, en un momento de tensión dentro de los activismos por el reconocimiento de sujetos políticos y la exclusión en nombre de un “verdadero feminismo”. Pensar los transfeminismos como los herederos de los saberes producidos por los feminismos cyborg antinaturalistas del tercer mundo estadounidense y los feminismos descoloniales del Abya Yala. Articular las bases ontológicas y políticas a las que se conectaría una epistemología descolonial de la disidencia sexual.

Así nace este texto que logré escribir durante el primer año de la pandemia y que por invitación de mi maestra Ale Araiza formó parte del encuentro “Pensar-con Haraway desde el Sur”, realizado entre noviembre y diciembre de 2020, durante la segunda ola más alta de contagios de la pandemia de covid-19, donde devenimos cyborg, sujetos de las tecnologías de cibercontrol y biovigilancia. En la virtualidad del del Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM, en el que participé —además— junto con Vero Araiza, Sandra Ramírez (organizadoras del evento) y Ángel Ruiz, haciendo figuras de cuerdas, buscando un mutuo entendimiento y tramando una modesta recuperación parcial de esta Terrápolis.

Por esto, a la vez de las discusiones que se ponen en marcha entre las voces críticas (trans)feministas y descoloniales, se leen incorporados algunos apuntes con lxs participantes del encuentro en torno a las difracciones producidas. Necesidad también de genealogías geopolíticamente localizadas en los márgenes del Sur global y las implicaciones de pensar y asumir proyectos liberadores situados como lo queer en/desde las disidencias sexuales latinoamericanas. A continuación, la ficción descolonizadora del Cyborg_Maricón@SurGlobal.

Políticas de (geo)localización y desnaturalización del conocimiento

Escribir este texto sobre la recepción de Donna Haraway en el Sur Global me ha implicado en tres tareas que estimo fundamentales. La primera: un esfuerzo por deshilvanar las finas hebras con las que se teje su pensamiento para, después, encontrar posibles conexiones parciales con las problemáticas que vivimos en el *tercer mundo*. Probablemente, esta primera tarea ha sido la más sencilla de todas (aunque no por ello la menos compleja), pues la obra de Haraway se interroga profundamente por los efectos del proyecto de modernidad europea y entabla un constante diálogo con saberes locales que se le resisten, principalmente, los feminismos postcoloniales, chicanos, queer y de color. La pluralidad epistemológica en la que se concibe su pensamiento ha sido esencial para cuestionar los supuestos “objetivos” y “universales” de la ciencia occidental-falocéntrica, y apostar por un conocimiento que nos permita transformar el mundo desde una mirada feminista.

La obra de Haraway nos invita a reconocer el lugar desde el cual se produce el conocimiento y, así, evidenciar las epistemes que dan sustento a los sistemas de dominación. Para nuestra autora todo conocimiento es situado, premisa que nos incita a desmitificar la mirada trascendente que se ha construido alrededor del sujeto que conoce, que es —supuestamente— neutral, asituada y apolítica, que “tiene el poder de ver y no ser vista, de representar y evitar la representación” (Haraway 1995, p. 324). A diferencia de esta mirada del *ojo divino*, que todo lo ve y que se ubica en ningún lugar, la apuesta harawayana será por la parcialidad y la localización; un conocimiento encarnado que dota de agencia a los sujetos que históricamente han sido imposibilitados para producirlo. En este sentido, se pregunta: “¿qué clase de papel constitutivo en la producción del conocimiento, de la imaginación y de la práctica tienen los nuevos grupos implicados en la ciencia? ¿Cómo pueden estos grupos aliarse con los movimientos progresivos, sociales y políticos?” (Haraway 1984, p. 290). Es decir, que su propuesta no solamente da cuenta de las relaciones de saber-poder (en el sentido de Foucault, 2011) y su propio

posicionamiento en relación con los sujetos que encarnan la subalternidad del saber hegemónico.

Dicho esto, entiendo que la segunda tarea ha sido construir mi propio sitio parcial de enunciación, como ya lo he planteado de varias formas en este trabajo, partiendo desde la disidencia sexual, pero a la vez, en el devenir histórico que implica habitar y mirar desde la periferia del Sur Global. Así como Haraway nos ha mostrado cómo es que la tecnociencia ha apostado por el centralismo y la totalización de una mirada universal, también reconocemos que se puede mirar desde otro lugar, desde la periferia y desde las profundidades: “los puntos de vista subyugados no son posiciones ‘inocentes’. Al contrario, son preferidos porque en principio tienen menos posibilidades de permitir la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento” (Haraway 1995, p. 328). No obstante, Donna Haraway nos advierte de lo peligroso que podría ser este punto de vista en tanto que esencial.

Si bien para Haraway el conocimiento es encarnado, es decir, que se produce desde ciertos cuerpos y realidades vividas, la encarnación feminista que propone “no trata de una localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otra manera, sino de nudos en campos, inflexiones y orientaciones y de responsabilidad por la diferencia en campos material-semióticos de significados (Haraway 1995, p. 334). Es decir, que busca la localización de los conocimientos, que tengan la capacidad de responder por el lugar del que parten, pero sin que esto signifique que sean inherentes a una esencia, a una naturaleza, o que esto les otorgue el monopolio de la palabra. Como una apuesta por la construcción de conocimiento más allá de las dicotomías que constituyen el pensamiento en Occidente, Haraway propone la utopía del cyborg: “Desde la perspectiva de los cyborgs, libres de la necesidad de basar sus políticas en ‘nuestra’ posición privilegiada de la opresión que incorpora todas las otras dominaciones, la inocencia de lo meramente violado, cuyo fundamento está cerca de la naturaleza, podemos ver poderosas posibilidades” (Haraway 1984, p. 302).

Sin duda, en esta nueva era dominada por las telecomunicaciones y el tecnocontrol, dar un paso hacia atrás y retomar el horizonte de los feminismos cyborg será de

gran utilidad como parte de una epistemología crítica, antiesencialista y emancipatoria. Haraway señala que los movimientos políticos “han encallado en los imperativos epistemológicos occidentales para construir un sujeto revolucionario desde la perspectiva de una jerarquía de opresiones y/o de una posición latente de superioridad moral, de inocencia y de un mayor acercamiento a la naturaleza” (Haraway 1984, p. 302). Haraway, quien es militante feminista, identifica —por ejemplo— que tanto las vertientes liberal y radical del feminismo de la época —denuncia— se sostienen en el presupuesto esencialista de la opresión basada en la categoría “sexo”. Sin embargo, a diferencia de estas dos corrientes, “las feministas del cyborg tienen que decir que ‘nosotras’ no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total. La inocencia, y la subsecuente insistencia en la victimización como única base de la introspección han hecho ya bastante daño” (Haraway 1984, p. 269), pues es justo la narrativa de naturalización la que sostiene la dominación colonial sobre las mujeres y los sujetos feminizados⁸.

En este marco, los efectos que ha provocado el cyborg harawayano en los imaginarios de las disidencias sexuales se pueden reflejar en el cuestionamiento de la dicotomía naturaleza/cultura que sostiene el pensamiento occidental, pero también otros binarios que se le articulan, como organismo/máquina, sexo/género, masculino/femenino, civilizado/incivilizado... así como los resabios de universalidad y neutralidad de la ciencia moderna positivista. Desde el sujeto queer, que ha puesto en duda no solo la naturalidad del género sino también del “sexo” (Butler, 1999), hasta llegar al transfeminismo que apuesta por la desnaturalización y desesencialización del sujeto universal “mujer”, así como las alianzas estratégicas con los nuevos movimientos de insurrección y descolonización (Valencia, 2018). En estas líneas me propongo dirigir la mirada hacia la dirección del Cyborg_Maricón@SurGlobal, como una brújula epistémica

⁸ Por sujeto feminizado no nos referimos a “femeninos” o “afeminados” (lo que sea que esto último signifique), sino más bien “el término ‘feminizado’ significa ser enormemente vulnerable, apto a ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva [...] llevar una existencia que está siempre en los límites de lo obscuro, fuera de lugar y reducible al sexo” (Haraway, 1984, p. 284).

que guíe nuestra imaginación política y nuestras respectivas estrategias de producción de conocimiento situado en América Latina.

Una metáfora del cyborg que no solamente se ocupe en dirimir los pares antitéticos que se articulan en el sistema sexo/género, naturaleza/cultura, sino también los que sostienen la lógica de producción de conocimiento en Occidente, a saber, falocentrista. Así como lo sostiene Alejandra Araiza (en prensa), hacer una crítica profunda a la división mente/cuerpo que ha privilegiado la razón sobre la experiencia corporal, encarnada. Pensar y sentir una teoría mundana que deje atrás el trascendentalismo y retome el cuerpo, pero ya no como la oposición cartesiana de la razón, sino ahora como una dialéctica entre semiosis y materia, que no implique una escisión y que apueste por una producción colectiva de conocimiento, más allá de la narrativa del genio creador. Un pensamiento tentacular, en el que —además— se piense la articulación de saberes de forma horizontal (Haraway, 2019), el sentipensar desde la mizquiyahuala, como lo proponemos —también— en esta investigación.

Así, a continuación, recojo algunas ideas de los feminismos queer, chicanos y de color que hacen figuras de cuerdas con el cyborg harawayano, así como la herencia epistémica que este circuito integrado de conocimiento ofrece al movimiento transfeminista. Con esto, no pretendo hacer un recuento exhaustivo, sino —en todo caso— mostrar un mapa de tensiones y líneas de fuga, que nos permitan articular una salida posible a este posicionamiento de saber que sostiene la colonialidad.

El cuestionamiento de la objetividad masculinista occidental

Las epistemologías feministas se han encargado de denunciar que la ciencia es un espacio al que, hasta hace muy poco, solo los hombres tenían acceso. Aunque, para precisar esta afirmación, habría que decir que la ciencia misma fue construida desde una visión masculinista. La asunción del hombre blanco-occidental como el sujeto “neutral” de conocimiento no es natural ni es producto de una capacidad innata del hombre como racional, sino una articulación de hechos en la historia que lo dotan de una supuesta

mirada “objetiva”, a partir de la legitimidad que tenía para poder hablar sobre la realidad a través del saber científico.

Para dar cuenta de esto, Haraway localiza un momento fundamental en la historia de la ciencia moderna: las demostraciones públicas del funcionamiento de la bomba de vacío de Robert Boyle en el siglo XVII. Este acontecimiento da paso a una construcción de conocimiento que consistía en atestiguar modestamente lo que, a la aparente mirada de *todos*, podía observarse de manera “objetiva”. La figura del *testigo modesto* —término que retoma de Bruno Latour— se basa en un nuevo modelo de masculinidad reforzada por la marca de la hegemonía creciente en Inglaterra. De tal suerte, que la modestia “se convertiría en la clave de la fiabilidad del científico-gentilhombre” (Haraway 2004, p. 22), influido por los valores que representan figuras masculinas de la cultura clerical y la historia occidental, como la del Rey Arturo, por ejemplo. Un hombre que era casto, heterosexual, cortés, noble, etc.... que responde a una construcción masculina que nace en la cultura científica experimental, que se impulsó en la Royal Society de Londres, pero que en poco tiempo se convirtió en el estilo nacional inglés.

A pesar de que dichas demostraciones se realizaban en el espacio público, Haraway atina a cuestionar: ¿quién estaba legitimado para ocupar dichos espacios? El hombre, de acuerdo con una supuesta verdad sustentada en la diferencia sexual, tenía las cualidades para ser este testigo modesto y fungió como el “ventríloco legítimo y autorizado” que da a conocer la Verdad sobre el mundo. “Los hombres modestos eran auto-invisibles, transparentes, para que sus informes estuvieran limpios de la contaminación del cuerpo. Solo así podrían dar credibilidad a sus descripciones de otros cuerpos y minimizar la atención crítica a los suyos” (Haraway 2004, p. 23). Es decir, que en este momento —en los albores de la modernidad ilustrada— se instala no solo una forma de producción conocimiento supuestamente neutral, sino también una subjetividad que se encarna como dominante: la masculina.

Al tiempo, a las mujeres —que se encontraban sometidas a sus padres y esposos— se “excluía su presencia epistemológica, y en la mayor parte física, en los escenarios más importantes de la historia de la ciencia” (Haraway 2004, p. 18). En este sentido, se

puede dar cuenta de la articulación entre género, ciencia y modernidad como parte de un mismo dispositivo de producción de Verdad, pero también de subjetividades que, a su vez, la re-producen (Foucault, 1979). Si bien las mujeres eran la principal subjetividad excluida de estos espacios, como ella misma lo apunta, también “gran parte de lo que se considera femenino (que no tenía necesariamente mucho que ver con las mujeres reales)” (Haraway 2004, p. 18). Con lo anterior, nos preguntamos entonces, ¿qué claves específicas del pensamiento de Donna Haraway nos podrían ayudar a trazar una epistemología de la disidencia sexual?

Un planteamiento central será —sin duda— pensar la objetividad de otra manera. De acuerdo con Haraway: “la objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto” (Haraway 1995, p. 327). Es decir, la objetividad feminista que propone consiste en incorporar múltiples miradas o puntos de vista sobre un mismo fenómeno, para establecer conexiones parciales entre las mismas, lo que garantizaría la única forma real de una visión objetiva. Pero esta objetividad implicaría también un profundo cuestionamiento no solo del objeto/sujeto, sino también de los binarios de género que se articulan al pensamiento racional de Occidente. Explica Haraway:

De manera similar, el sexo es únicamente la materia del acto del género. La lógica productivista parece inevitable en las tradiciones binarias occidentales. A esta lógica narrativa analítica e histórica se debe mi nerviosismo sobre la distinción del sexo/género en la historia reciente de la teoría feminista. El sexo es «convertido en recurso» para su re-presentación como género, que «nosotras» podemos controlar. Ha parecido prácticamente imposible evitar la trampa de una lógica apropiacionista de dominación construida dentro de la pareja binaria naturaleza/cultura y de su linaje generativo, incluyendo la distinción sexo/género (Haraway 1995, p. 341).

El problema con la dicotomía sexo y género desde Haraway es que —incluso— dentro del feminismo se ha colocado al sexo como un objeto inamovible, articulado a la división correspondida entre naturaleza y cultura. Este discurso se apega a las narrativas coloniales de dominación de la naturaleza, en el que se crean objetos pasivos que habrán

de ser reapropiados vía la cultura: en este caso, la naturalización del género como política feminista, coadyuvaría a dicha narrativa que, de hecho, también sostiene al racismo (Espinosa-Miñoso, 2014; Lugones, 2008). No obstante, “los conocimientos situados requieren que el objeto del conocimiento sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento «objetivo»” (Haraway 1995, p. 341).

El pensamiento de Haraway nos impulsa a producir narrativas que nos permitan cambiar el sentido material y semiótico del sujeto de conocimiento, dirimir las articulaciones que hay entre los binomios naturaleza/cultura, sexo/género y objeto/sujeto, que conforme otras figuras —más allá del hombre, blanco, heterosexual del Norte global— que den testimonio creíble sobre los hechos, plantearnos “cómo hacer *queer* al testigo modesto esta vez para que se constituya en el horno de la práctica tecnocientífica como un MujerHombre auto-consciente, responsable y antirracista” (Haraway 2004, p. 28).

Post-identidades cyborg y la pluralidad del sujeto político del feminismo

En lo que llama “la ciencia ficción feminista”, Donna Haraway considera que “los monstruos cyborg definen posibilidades políticas y límites bastante diferentes en los propuestos por la ficción mundana del Hombre y de la Mujer” (Haraway 1984, p. 309). Precisamente, la crítica de nuestra autora a los feminismos radicales versa en que la noción de sexo/género se encuentra articulada a la lógica de la dominación de la naturaleza vía la cultura, constituyendo a la identidad política “mujer” en oposición binaria al régimen falocentrista. Sin embargo, esto no resuelve el problema epistémico que implica la esencialización de dicho lugar de enunciación, pues “la producción de teorías universales y totalizadoras es un grave error que se sale probablemente siempre de la realidad” (Haraway 1984, p. 38). Para esto, son feminismos como los *queer* y de color los que cuestionan fuertemente la universalización del sujeto político y epistémico dentro del feminismo. Por ejemplo, Judith Butler señala que:

El sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitirá su emancipación. Esto se convierte en una cuestión políticamente problemática si se puede demostrar que ese sistema crea sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, supuestamente, son masculinos. En tales casos, recurrir sin ambages a ese sistema para la emancipación de las ‘mujeres’ será abiertamente contraproducente (Butler 1999, p. 47).

Para Butler, el esencialismo en el que descansa la categoría “mujer” es limitativo no solo porque se basa en la normatividad de la que pretende emanciparse, sino también porque se constituye en una política de representación que forma un sujeto universal a partir de prácticas excluyentes. Si bien Butler reconoce que la reivindicación de la identidad mujer “ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba en absoluto” (Butler 1999, p. 46), por otra parte, esto tiende a homogeneizar la diversidad de experiencias que atraviesan a las mujeres por otros marcadores como raza, etnia, clase social, orientación sexual e identidad de género.

“Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” (Haraway, 1984), es tal vez uno de los discursos más influyentes en este debate porque cuestiona la configuración de las identidades naturalistas, binarias y fragmentarias que vienen de/y sirven al orden moderno-colonial. Las feministas del cyborg, quienes abrazan las posibilidades que hay en las fisuras de los determinismos universalistas y dicotómicos, llegaron a romper con este Yo-occidental desde las fronteras y los márgenes, como lo ve Haraway en las feministas chicanas y de color (Anzaldúa, 2016; Davis, 1981; hooks, 2017; Levins, 2004; Lorde, 2003; Moraga & Castillo, 1981; Sandoval, 2004). “Las ‘mujeres de color’ deberían ser comprendidas como identidades cyborg, una poderosa subjetividad sintetizada de las fusiones de identidades exteriores, y en las complejas estratificaciones protohistóricas de la ‘biomitografía’ (Haraway 1984, p. 299).

“¿Acaso no soy yo una mujer?” Es el reclamo que acuña bell hooks (2020) en el discurso de Sojourner Truth, militante antiesclavista, para evidenciar la exclusión y el racismo que vivían las mujeres del color en el movimiento feminista. Escribe: “las mujeres blancas que trataron de organizar el movimiento en torno a la idea de la opresión compartida y que proponían que las mujeres formábamos una clase o casta sexual fueron las más reacias a admitir las diferencias entre las mujeres, unas diferencias que ensombrecían las experiencias comunes que compartíamos todas. Y la raza era la diferencia más evidente” (bell hooks 2000, p. 83). Bajo este cuestionamiento a cierto feminismo hegemónico, bell hooks, pero también otras pensadoras feministas de color como Angela Davis (1981) en “Mujeres, raza y clase” y Audrey Lorde (2003) con “Sister outsider”, abrirán otras dimensiones para pensar de manera compleja el sujeto del feminismo.

A esto Yuderkys Espinosa, feminista lesbiana afrocaribeña, le llamará la *razón feminista moderna occidental*, que refuerza la idea universal de un sujeto “mujer” y —por tanto— una serie de prescripciones sobre cómo lograr su liberación. En su crítica a dicho imperativo epistemológico, Espinosa-Miñoso señala que una serie de tendencias feministas siguen “asumiendo el dispositivo de sexualidad y contribuyendo de forma paradigmática a la producción de una tecnología de ‘género’, sin cuestionar las bases ontológicas en cuya aparición ambos son posibles, las feministas han dado continuidad al mito moderno y a su razón eurocentrada” (Espinosa-Miñoso, 2019, p. 2022). Esta crítica que hace Yuderkys es muy importante dado que los presupuestos de universalidad y objetividad que se reproducen en estos feminismos muestran su compromiso con el proyecto de modernidad y, por tanto, con su cara oculta: la colonialidad y el proceso de racialización, *ergo*, la violencia que sufren las mujeres de color.

Así, dentro del mito del cyborg, las epistemologías feministas negras problematizarán su sitio parcial de enunciación como mujeres-sujetas-racializadas, y nos ofrecerán herramientas para pensar esta complejidad. Por ejemplo, el término *interseccionalidad*, que es acuñado —en un primer momento— por la abogada Kimberlé Crenshaw (1989), para evidenciar un caso de discriminación hacia mujeres negras por

parte de la empresa General Motors. Esta idea se viene desarrollando en las epistemes negras desde décadas atrás con diversos matices, donde teóricas como Patricia Hill Collins (1998) denominarán *matriz de dominación* a esta imbricación de opresiones, pero también otras pensadoras afrocaribeñas como Ochy Curiel y la misma Yuderkys Espinosa (2019) harán una fuerte crítica a la cooptación del concepto interseccionalidad por las estructuras gubernamentales, las cuales refuerzan el discurso de multiculturalidad y diversidad de identidades étnicas y raciales en el poder, pero sin cuestionar las propias estructuras coloniales y racistas que producen la desigualdad.

Concretamente por los aportes de las feministas negras, pero también de las chicanas, es que se apunta a la pluralidad enunciativa del sujeto del feminismo en el contexto situado en el que Donna Haraway está pensando el cyborg. Por su parte, al cuestionamiento del mito de las identidades políticas que devela la propuesta del cyborg harawayano, Chela Sandoval propone pensar en una *conciencia opositiva* en el marco de lo que llama metodologías de los oprimidos. En diálogo con Donna Haraway, Sandoval señala que:

Si la conciencia cyborg ha de ser considerada como algo totalmente distinto a aquello que reproduce exactamente el orden global dominante, entonces la conciencia cyborg debe ser desarrollada a partir de una serie de tecnologías que reunidas componen la metodología de las oprimidas, una metodología que puede ofrecernos orientaciones para la supervivencia y resistencia bajo las condiciones culturales transnacionales del Primer Mundo (Sandoval 2004, p. 83).

Dicho esto, me parece pertinente preguntarnos: ¿Cómo generar una *conciencia cyborg opositiva diferencial* que nos permita disolver estas identidades esencialistas? ¿Cómo romper con estas dicotomías político-epistémicas en las que se encuentran también implicadas las disidencias sexuales y de género? Para atisbar una respuesta, Chela Sandoval apuntaría que “la conciencia diferencial es una red de conciencias entrecruzadas, una transconciencia que sucede en un registro permitiendo que las propias redes resulten adecuadas como armamento ideológico” (Sandoval 2004, p. 105).

En este sentido, los feminismos cyborg, estarían apostando por un posicionamiento liminar, desde la frontera, en el que se disuelvan las dicotomías identitarias en las que se basa el sujeto político “mujer”, lo que invitaría —en estos términos— a una transición no solamente por el género, sino también por la raza y clase social.

Transfeminismo, conexiones parciales y crítica a la diferencia sexual

Hasta el momento, he tratado de problematizar la construcción del sujeto de conocimiento en articulación al género, la sexualidad y la raza, en diálogo con el momento epistémico en el que se inserta el pensamiento del cyborg harawayano. Sin embargo, en esta actualización del *Cyborg_Maricón@SurGlobal* será imperativo reconocer otras contrainsurgencias que se adscriben a este proyecto colectivo de insurrección epistemológica, y que nos ayudarán a la conformación de un sujeto de conocimiento sexo-género disidente situado en América Latina, antiesencialista, antinaturalista y anticolonial.

Es importante señalar que no solamente dentro del movimiento feminista, sino también concretamente en el LGBT, se ha edificado un sujeto político hegemónico, a saber: el hombre gay, blanco, de clase media/alta, ilustrado. Una identidad política que se constituye a través de la exclusión y subordinación de todas aquellas subjetividades que no son beneficiarias de estas prerrogativas y que, si bien atraviesa por otras realidades específicas que no son necesariamente las mismas del sujeto político del feminismo, remite al mismo problema de universalidad. En este campo, me parece que hay que señalar la exclusión hacia las personas trans y no binarias por parte de ambos movimientos, atravesados por los valores que abanderan y reproducen la lógica moderno-colonial. Al respecto, Donna Haraway es contundente:

La versión de Catherine MacKinnon del feminismo radical es, en sí misma, una caricatura de las tendencias apropiatorias, incorporizantes y totalizadoras de las teorías occidentales de la acción en busca de identidad [...] Es decir, la totalización construida dentro de este cuento de feminismo radical logra su fin -la unidad de las mujeres-

implantando la experiencia de un testimonio hacia un no-ser radical [...] Y la teoría de MacKinnon elimina algunas dificultades construidas dentro de los sujetos humanistas revolucionarios, pero al costo de un reduccionismo radical (Haraway 1984, pp. 271-272).

Esta crítica de Haraway da cuenta de la inscripción del feminismo radical en los presupuestos de la modernidad, y apunta no solamente a la desnaturalización y desencialización del sujeto político del feminismo, sino —como señalaba— también del sujeto de la disidencia sexual. Toda esta articulación de saberes que nos presenta Haraway se encuentra en el marco de la crítica de las feministas del cyborg, chicanas y de color, que además de señalar los atravesamientos de raza y clase, se posicionan como lesbianas en contra del régimen heterosexual.

Retomando esta crítica, los transfeminismos surgen como una respuesta política a ciertos discursos que desde la epistemología de la diferencia sexual invalidan a las subjetividades no naturalistas que confrontan la normatividad cis-heterosexual: raras, torcidas, anormales, desviadas, degeneradas, sodomitas... Los transfeminismos apuntan, pues, a la desarticulación de los binarios que se encuentran anquilosados a la naturaleza/cultura, y que se basan en la lógica del sistema sexo/género, a saber: hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, bio/trans (Preciado, 2008) que no son “realidades biológicas” como lo aseguran ciertos discursos hegemónicos, sino ficciones políticas circunscriptas al proyecto de modernidad eurocentrada. Escribe Paul B. Preciado:

La masculinidad y la feminidad, la heterosexualidad y la homosexualidad no son identidades ontológicas, no existen en la naturaleza con independencia de relaciones sociales y redes discursivas, y por tanto no pueden ser objeto de observación empírica. Son el efecto de relaciones de poder, sistemas de signos, mapas cognitivos y regímenes políticos de producción de la vida y la muerte (Preciado 2019, p. 72).

Además de desmontar los esencialismos biologistas de la modernidad, el transfeminismo apostará en el mismo tenor de la metodología sandovaliana del cyborg, a la construcción

colectiva de una conciencia opositiva que deleve los mecanismos de poder desde los cuales se han configurado las normas heterocisnormativas para la validación del conocimiento. Por ejemplo, Siobhan Guerrero Mc Manus (2018) recupera el concepto de *injusticia testimonial* para señalar cómo es que los discursos trans han sido sistemáticamente menospreciados al no contar con la *autoridad epistémica* que les reconozca validez, a pesar de ser experiencias narradas por las mismas personas que viven una transición de género. Sin embargo, en el llamado que hace Haraway a crear otras figuras que den testimonio válido de los hechos, Guerrero Mc Manus sostiene — pensando con Sandy Stone (2015)— que es precisamente la polivocidad del discurso trans, por el hecho de haber transitado entre diversas posiciones sociales condicionadas por el género, a la que habría que dar mayor reconocimiento por experimentar múltiples puntos de vista con respecto a cómo se vive el género en las sociedades modernas.

No obstante, si la crítica de los transfeminismos versa en desmontar universalismos exclusionistas, el resultado de esto será la creación de circuitos integrados que articulen diferentes puntos de vista, tal como lo plantea Donna Haraway al proponer una objetividad feminista. Como lo señala Sayak Valencia:

[...] la perspectiva transfeminista, entendida como herramienta epistemológica que no se reduce a la incorporación del discurso transgénero al feminismo, ni se propone como una superación de los feminismos. Antes bien, se trata de una red que considera los estados de tránsito de género, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza y de clase, para articularlos como herederos de la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección (Valencia 2018, p. 31).

El transfeminismo, en tanto que experiencia encarnada de aquellos cuerpos y subjetividades excluidas de la lógica biologista y determinista de la diferencia sexual y racial, suscribirá dichos cuestionamientos que —además de poner en duda las (supuestas) verdades que sostiene la narrativa moderno-colonial del género (Lugones, 2008)— abrirán paso a una pluralidad de sujetos epistémicos que puedan hablar desde su propio lugar legítimo de enunciación. Los transfeminismos, entendidos como una

reconfiguración descolonial situada de los feminismos cyborg, son una plataforma de enunciación en la que los sujetos subalternos pueden establecer conexiones parciales entre sí, pensando con Patricia Hill Collins (1998), reconocer la complejidad de la matriz de dominación y —por tanto— establecer alianzas entre los devenires minoritarios (Perlongher, 2016) para una insurrección monstruosa por la vida y la existencia en colectivo.

En otras palabras, el transfeminismo como herramienta epistemológica, nos abre la puerta a pensar en otras metodologías que problematicen el lugar de enunciación de la investigadora, realice una recuperación crítica y descolonial de los feminismos, haga conexiones parciales con otros movimientos de insurrección y apueste por construir nuevas figuras (como ahora nosotras apostamos por el *Cyborg_Maricón@SurGlobal*) que den testimonio válido de los hechos, más allá de la razón falogocentrista Occidental.

Epistemologías descoloniales: el binario de género como una imposición colonial

Después de este recorrido que apunta a conformar un circuito integrado de teorías, posiciones epistémicas y experiencias militantes y de vida, me parece que es precisamente la epistemología descolonial la que viene a continuar con el cuestionamiento de las categorizaciones binarias del género, la raza y la clase social imbricadas. En este sentido, Aníbal Quijano (2000) introduce la noción de *colonialidad del poder* como un sistema de clasificación social basado en la raza, que establece jerarquías fundadas en las dicotomías: humano/no humano, europeo/indio, civilizado/primitivo. “La invención de la ‘raza’ es un giro profundo, un pivotar en el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce a la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos” (Lugones 2008, 79). Sin embargo, estas clasificaciones que configuran el orden global del capitalismo colonial nos llevan a entender que la “colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control

del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad” (Lugones 2008, 79).

Pero habría que ser más específicas en este señalamiento, pues serán más bien las feministas descoloniales las que elaboren de manera compleja las relaciones entre género, raza y colonialidad. Así, María Lugones hace una crítica al concepto de colonialidad del poder ya que, si bien contempla las relaciones sexo-género como parte de este dispositivo y al capitalismo como heterosexual, señala que “Quijano entiende al sexo como atributos biológicos” (Lugones 2008, 83). Esta crítica es muy relevante porque en esta acepción de Quijano sigue entendiendo el sistema sexo-género como algo natural, muy a pesar de su crítica a la implantación de las categorías raciales como una “verdad” biológica. Sin embargo, Lugones reconoce que “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambos son ficciones poderosas (Lugones 2008, 94). A esta formulación, María Lugones le llamará: *Sistema Moderno/Colonial del Género* o —simplemente— *colonialidad del género*.

María Lugones, así como muchas otras feministas descoloniales, se cuestiona “hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones 2008, 93). Es decir, que no se puede entender el género sin su imbricación con la raza, tal como ya lo habrán señalado las feministas de color (bell hooks 2017; Crenshaw 1989; Collins 1998; Davis 1981), debido a la equiparación de las ficciones naturaleza/cultura con la de sexo/género (Haraway 1984). Al igual que otrxs feministas del cyborg (Butler 1999; Preciado 2008; 2019), María Lugones se fijará en la intersexualidad para dar cuenta de esto:

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo probado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como ‘engenerizada’ y al

género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no blancas (Lugones 2018, 93).

Así, desde un punto de vista descolonial, entendemos que las clasificaciones de género de la modernidad, que preserva una supuesta verdad científica sustentada en el proyecto heteronormativo y capitalista de re-producción de sujetos “normales”, que —incluso— mutila los genitales de sujetos intersexuales para incorporarles a una categoría social (hombre/mujer), da cuenta de que “el ‘género’ antecede a los rasgos ‘biológicos’ y los llena de significado” (Lugones 2008, 86), de que el binario de género es una imposición colonial.

Por estas razones, es que insistimos tanto en cuestionar la base epistemológica que concibe como natural la configuración de identidades binarias. Al ser sujetos concebidos dentro de este proyecto global implantado hace más de 500 años, las feministas descoloniales del cyborg entendemos dicho proceso como una tecnología colonial vigente, que es la condición de posibilidad para que, hoy en día, demos por sentados ciertos presupuestos como naturales: la racialización, la generización y la sexuación. Retomo aquí el cuestionamiento que hace Ochy Curiel a propósito de la descolonización de los feminismos para pensar también una nueva epistemología descolonial de la disidencia sexual: “¿Cuáles son las teorías propias que nos ayudan a sustentar nuestras prácticas políticas, nuestras explicaciones del mundo contextualizadas, localizadas, pero considerando el sistema-mundo global desde nuestras posiciones...?” (Curiel 2014, 333).

Hacia una epistemología descolonial de la disidencia sexual

Las discusiones anteriores son las genealogías del Cyborg_Maricón@SurGlobal.

Así como María Lugones en su texto “Colonialidad y género” (Lugones, 2008) nos invita a pensar un feminismo descolonial, este texto quiere invitar —a su vez— a pensar en una epistemología descolonial de la disidencia sexual. Si bien es cierto que la teoría queer nos ofrece una serie de herramientas para desarticular la lógica

heterocapitalista de la sexualidad, es imperativo que en el sentido harawayano podamos situar el lugar de producción de este entramado de discursos y tensiones que llamamos teoría queer: el Sur epistémico del Norte global. Incluso, hay que señalar el importante trabajo que múltiples colectivos han hecho para repensar esta epistemología, en tanto que desplazamiento epistémico Norte-Sur, del Queer al Cuir, tal como lo concibe Sayak Valencia (2017).

No obstante, como ya lo ha señalado Gabriela González (2016), las disidencias sexuales latinoamericanas han encontrado en la teoría queer su corriente hegemónica de pensamiento. Gran parte de la producción de saberes desde las disidencias sexuales se ha dedicado a reapropiar y hacer una traducción cultural de las gramáticas del pensamiento queer para evidenciar las estrategias de resistencia, estéticas, lingüísticas y performativas de las sexualidades no-normativas en el Abya Yala. Incluso muchxs pensadorxs latinoamericanxs, debo incluirme en la lista (Monroy 2017; 2019; 2020), hemos dedicado gran parte de nuestros esfuerzos a discutir la pertinencia de dichas reapropiaciones, el blanqueamiento de la teoría queer en la academia anglosajona, la despolitización y comercialización de lo queer, la paradoja del devenir hegemónico de estas propuestas... así como a mostrar las disidencias sexuales que han existido y resistido mucho antes de cualquier nominación académica, sin embargo, aún bajo los mismos conceptos de la teoría queer.

Sin demeritar la importancia de estos debates, considero que esto no propone una forma distinta de pensarnos como sujetos subalternos, en el proceso específico de colonización y colonialidad vigente del Abya Yala. Pensar la performatividad butleriana, la contrasexualidad y las tecnologías farmacopornográficas de Preciado, incluso —hay que decirlo— el cyborg harawayano en nuestros contextos, puede ofrecernos herramientas para pensar nuestra situación actual, pero no problematiza el genocidio y el borramiento de las epistemologías sexualdiversas que están presentes en nuestro devenir histórico. Por esto, es que he realizado este breve recorrido por las epistemologías feministas, queer, chicanas, de color, transfeministas y descoloniales, para situar el momento epistémico en el que deviene esta nueva epistemología descolonial de la

disidencia sexual. Una apuesta que, desde ahora advierto, no es una proposición personal, sino una invitación colectiva para articular los esfuerzos de lxs pensadorxs que estamos problematizando la configuración de sexualidades disidentes en el marco del proyecto de modernidad/colonialidad, en/desde el Sur Global.

...

Puntualmente, ¿qué presupuestos de los anteriores darían sustento a una epistemología descolonial de la disidencia sexual latinoamericana?

La crítica a la construcción de un sujeto hegemónico de conocimiento: el hombre blanco, cis-heterosexual y burgués; el cual, desde su posición de saber universal y omnipresente, ha configurado a las diversidades sexuales como la otredad desde los discursos médico-científicos y perpetuado su patologización en los manuales de diagnóstico psiquiátrico y psicológico. Esto último que llamo *homofobia epistémica* (Monroy, 2019). Pero también, una crítica a los sujetos hegemónicos LGBT y feministas que reproducen las lógicas coloniales del binario de género y la violencia transfóbica/nobinariofóbica hacia las subjetividades que no se alinean al régimen heterocisnormativo. Así como la cooptación de las resistencias sexogénero disidentes por los discursos capitalistas y gubernamentales.

Vale la pena decir, también, el reconocimiento de la matriz de dominación, el funcionamiento de las opresiones y el rechazo a priorizar o jerarquizarlas entre colectivos. En este sentido, será también una apuesta transfeminista por establecer alianzas entre los devenires minoritarios para la desarticulación del sistema moderno/colonial del género y pensar en colectivo otras formas posibles de vida. Retomando la premisa zapatista en la que podamos crear un mundo en el que quepan muchos mundos, pero no desde una lógica de incorporación de las diversidades a la cultura hegemónica, como lo establece el canon occidental, sino como lo viene sosteniendo Verónica Araiza (en prensa): un diálogo que implique el reconocimiento de las desigualdades y la diferenciación colonial que nos ha marcado como otrxs.

Así, reconocer las genealogías de lucha anticolonial, antiracista, anticapitalista y antipatriarcal; situando el contexto de su surgimiento y las implicaciones político-epistémicas que resuenan en la disidencia sexual. Pensadas —además— no como una herramienta de análisis para reapropiar, sino un conjunto de epistemologías con las que podamos establecer conexiones parciales y alianzas estratégicas para pensar juntxs la desarticulación del sistema global capitalista y necropolítico. Algo que Verónica Araiza propondrá como una ética intercultural, devenir-con, en *juntidad*... sumado a cuestionar —siguiendo a Haraway— el planteamiento antropocéntrico de la vida y que será importante profundizar más adelante: ¿solo los seres humanos tienen agencia en el llamado a luchar por la vida y a pensar la desarticulación del binario naturaleza/cultura fundacional de la modernidad occidental heterocisnormativa? ¿Cuál vida, si alguna, es la que realmente importa?, como también se lo pregunta Sandra Ramírez (en prensa).

Recuperar los lazos comunitarios que nos atraviesan y apostar a las multitudes, los parentescos raros, más que a los separatismos y las luchas seccionadas. Así, entender que el sujeto epistémico descolonial de la disidencia sexual no refiere a una esencia, a una corporalidad o a una identidad política, sino a una plataforma de enunciación que articule una pluralidad de discursos para desestructurar los binarios del género, en tanto que imposición colonial. Es decir, una epistemología que no se base en un sujeto universal, sino que se encarne en aquellos sujetos y colectivos que —desde diferentes miradas— apostemos por la desestructuración de los sistemas imbricados de dominación. Y una crítica que no parta de la misma lógica moderno/colonial a la que apuntamos desestructurar, es decir, la del régimen de la diferencia sexual.

Para esto, habría que preguntarnos ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?, lo que Yuderkys Espinosa nos propone como *hacer genealogía de la experiencia* (Espinosa-Miñoso 2019). Es decir, partir de un reconocimiento no solamente de las expresiones sexualdiversas que se encontraban antes de la colonización o que resisten ante las distintas formas de colonialidad, sino comprender de manera profunda los procesos que llevaron a su borramiento/asimilación y entenderlas de manera situada en sus contextos, bajo los términos y cosmovisiones en las que fueron concebidas, más que una lectura

desde herramientas de otras geopolíticas. El reconocimiento de las disidencias como *otredad significativa*, en el sentido harawayano, que configuró una nación heterosexual (Curiel, 2013) sobre nuestros cuerpos clasificados para el funcionamiento del capitalismo colonial.

Por último, entender la producción de conocimiento situado como una forma de sistematizar nuestras experiencias y genealogías de lucha, que nos permita tener herramientas para la emancipación de los sistemas imbricados. Ya no más una teoría solipsista, del genio excepcional que habita la universalidad de la tecnociencia occidental falogocéntrica, siguiendo las pistas que nos deja el sentipensar de Alejandra Araiza, sino ahora la construcción del conocimiento que proviene de y nos vincula con otrxs. En este sentido, ver la teoría como una forma de militancia, pero —a la vez— entender que la teoría no solo viene de la Academia eurocéntrica, sino también de los conocimientos situados y encarnados.

Apelamos, pues, a la conciencia opositiva diferencial del cyborg harawayano, asumiendo las contradicciones de pensar un mundo monstruoso sin géneros, dentro de un sistema colonial que —más bien— en su proyecto onto-político-epistémico, nos construyó como bestias⁹.

⁹ Vale la pena hacer esta última nota al pie. Durante nuestro encuentro, dialogábamos sobre el concepto de monstruo, que como ya lo explica Sandra Ramírez en esta compilación, en la obra de Haraway se encuentra precisamente en “La promesa de los monstruos”, donde plantea otra forma de hacer política a través de una posición de subalternidad, y la monstruosidad que implicaría hacer esos parentescos raros con otrxs que -en el canon de la modernidad- no caben en la categoría falogoantropocentrista de “humano”, como bien lo plantea Sandra. Sin embargo, en el cuestionamiento que propongo hacer a las teorías críticas del Norte global, me parece que habría que dar una vuelta de tuerca más al concepto de monstruo que, entre otros, autorxs como Paul B. Preciado han retomado de Michel Foucault para reivindicar desde la disidencia sexual. Lo que propongo en esta última provocación es evitar la yuxtaposición de estas categorías tal cual son concebidas en su contexto epistémico hacia otras geopolíticas, de los márgenes del Norte global hacia el Sur, pues aludo también al proceso de racialización que, desde la colonialidad del poder, ha marcado a los sujetos sexualdiversos no como monstruos, sino como bestias, en todo caso.

Capítulo 3

Hacer teoría desde la mizquiyahuala

Una autoetnografía transfeminista y descolonial

Autoetnografía: ¿Ciencia o literatura?

“Importa qué pensamientos piensan pensamientos, importa qué historias cuentan historias”

Donna Haraway

Tengo que aceptar con mucho cariño que si esta investigación está fuertemente influida por el pensamiento de Donna Haraway es en gran medida gracias a Alejandra Araiza. Hace varios años que conozco a Ale, coincidimos por primera vez cuando —por recomendación de Dayana Luna— la invité a que formara parte de mi comité de lectura de tesis de licenciatura en 2017. Dayana, quien en ese momento fue mi directora de tesis, me contó con mucho entusiasmo que —al igual que yo— Ale había trabajado con Donna Haraway y otras autoras afines. Así que, mientras Ale me leía, yo descubrí su tesis de doctorado “Conocer y ser a través de la práctica del Yoga: Una propuesta feminista de investigación performativa” (Araiza, 2009) y también la leí. Fue un ejercicio muy lindo poder conocerla a través de sus letras. Recuerdo mucho que una de las veces que la fui a ver a su cubículo me dijo que sentía que me conocía demasiado gracias a mi tesis, y era verdad porque —aunque no se lo dije en ese momento— yo sentía lo mismo con la de ella.

Los conocimientos situados, el gusto por la escritura y el ímpetu por pensar en que una ciencia feminista es posible, nos unió desde entonces con Haraway como un puente epistémico-afectivo. Tiempo después de mi examen profesional comencé a frecuentar a Ale para contarle sobre mi proyecto de investigación que, en ese entonces, se titulaba “Diversidad sexual en el Valle del Mezquital”. En una de esas visitas, Ale me regaló su libro “Ciencia, subjetividad y poder: Claves feministas para la construcción del conocimiento” (Araiza, 2017) y me escribió una breve pero significativa dedicatoria harawayana que decía “Para Norman, con mucha ilusión de pensar juntas y establecer conexiones parciales”. ¿Quién diría que el destino nos juntaría un par de años después para ser mi acompañante en esta travesía?

En fin. En su libro, Ale sospecha de las formas en las cuales se ha producido el conocimiento desde la mirada falogocéntrica. De la mano de Donna Haraway, Sandra Harding, Adrienne Rich y Evelyn Fox Keller, propone una revisión feminista para pensar desde otro lugar el sujeto que conoce. Una tarea que, como hemos platicado, implica ponerse en riesgo en la escritura y apostar por la poesía como una forma de desestabilizar el *logos* de conocimiento racional en Occidente. En este libro, Ale justamente habla de su apuesta por la *poiesis* y le dedica un apartado que titula “¿Ciencia o literatura?” que, entre muchas otras ideas, dice algo que ha resonado bastante a lo largo de mi aún corta carrera como investigadora:

De momento, no sé si lo que hago es psicología social o es literatura. Pero sé que mi apuesta es buscar la creación de productos más estéticos porque de ello trata —dice Pablo Fernández (1999)— la afectividad colectiva. Y me parece que esta debería ser una de las apuestas feministas para acabar con el falogocentrismo: recuperar la afectividad (o acaso la ternura) y traerla al terreno donde priva la racionalización, la seriedad y, en algunos casos, el aburrimiento (Araiza, 2017, p. 44).

Ale y yo, hemos platicamos mucho sobre la necesidad de cambiar la idea de que los textos académicos tengan que ser tan desapasionados y rígidos como un cacho de cartón. En un acto de total honestidad, Alejandra admite en su libro que no tiene una posición fija, pero que “por ahora [nos dice] me quedo solo con la sospecha de que la ciencia que me gusta, la ciencia con la que me identifiqué tiene mucho de literatura, de narrativa, de arte, de juego, de apertura crítica, de contemplación, de afectividad, de retorno” (Araiza, 2017, p. 46). Si me lo preguntan, creo que tres años después Ale halló una respuesta en el ejercicio de pensamiento tentacular que se produjo en noviembre y diciembre de 2020 durante el encuentro “Pensar-con Haraway desde el Sur”, en su texto titulado “Tras las huellas de una teoría encarnada: Pensar-con Haraway en claves semiótico-materiales”:

Cuántas teorías han sido escritas y pensadas desde ese supuesto metafísico que se antoja individual y cartesiano: “pienso, luego existo”, pero pienso solo y (sólo) yo tengo las claves para llegar a la Verdad. En cambio, la teoría que me gusta, la teoría a la que nos

invita Haraway (2016) y la teoría que viene de la fabulación especulativa feminista no cree que se puede pensar de forma aislada y mirándose al ombligo: piensa abiertamente con otros y otras. Basta leer a Judith Butler, Silvia Federici, Rosi Braidotti, Marcela Lagarde, María Lugones, Gayatri Spivak (por mencionar algunos nombres) y a la propia Haraway para experimentar una manera muy otra de teorizar en la que una se siente convocada a la palabra, con ganas de conversar más que constantemente puesta a prueba, con ganas de tejer y tramar... con ganas de colaborar (Araiza, en prensa).

Así, esta apuesta por la objetividad feminista que nos propone Donna Haraway en las conexiones parciales y los conocimientos situados desde sus primeros textos en las décadas de los 80's y 90's, se viene a nutrir más adelante con las metáforas de los parentescos raros, las especies de compañía o las figuras de cuerdas como una crítica al antropocentrismo en textos como “Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno” (Haraway, 2019), apostar por una política de afectos y una teoría encarnada como también lo piensa Alejandra, así como la necesidad de devenir con otrxs humanos y no-humanos.

En todo caso, sabemos que dicha mirada individualista, pero también desde Wallerstein (2006) la división —en un primer momento— entre ciencias y humanidades, y —en un segundo momento— entre ciencias naturales y sociales, responde a un criterio arbitrario de las instituciones de producción de Verdad en Occidente; no a una división que tenga sentido *per se*. En este hilo de ideas, Haraway tiene muy claro que esta división entre ciencia y literatura es una dicotomía más desde la cual se sostiene el *logos* de pensamiento moderno-occidental. En su posicionamiento situado de bióloga feminista y filósofa de la ciencia, asume que el ejercicio de pensamiento y producción del conocimiento se da como *contar un cuento* (Haraway, 2019, p. 71). Desde sus inicios, Haraway se encuentra muy interesada en disolver estos binarios a través de la incorporación de elementos de la llamada ciencia ficción. ¿Cuál es la finalidad de esto? Bueno, pues de entrada mostrar el carácter ficcional de la ciencia, pero también de no olvidar los elementos culturales que la literatura ha dotado a la ciencia para construir sus presupuestos. Elementos que están presentes en los físicos contemporáneos y que vienen

de los relatos de Julio Verne, por ejemplo, hasta las mismas referencias del Cyborg de los relatos post-futuristas de la ciencia ficción y la fábula de Chthulu de Lovecraft que hace juego con el Chthuluceno de la misma Haraway.

Así es como —me parece— tanto Ale como yo llegamos con Haraway a la necesidad de hacer autoetnografía como “una vía para interesarnos en la forma en que emprendemos la búsqueda de conocimiento a través de la experiencia misma de conocer, es decir, siendo capaces de observarnos en ese hacer y analizar nuestros propios universos culturales” (Araiza, 2009, p. 337). A diferencia de las etnografías clásicas “al estilo Malinowski” como agrega, las etnografías por las que apostamos, y tanto ella desde el doctorado como yo desde la licenciatura venimos trabajando, son performativas (Denzin, 2003):

La etnografía performativa, por ejemplo, a decir de Norman Denzin (2003), hace un llamado a la inclusión de poesía y drama. Una de sus precursoras, Laura Richardson (citada en Denzin) habla de una ‘práctica analítica creativa’ (*creative analytic practice*, CAP) para describir las diversas modalidades de formas narrativas de performatividad reflexiva. Entre ellas se incluyen: autobiografías, crítica cultural, breves historias, conversaciones, ficción, ensayos fotográficos y personales, narrativas y cuentos de sí mismo, textos fragmentados, memorias, narrativas performativas construidas de manera colectiva (Araiza, 2017, p. 34).

Así, podemos decir que en la autoetnografía habremos de disolver los límites rígidos que hay entre ciencia y literatura, incluso —diremos de manera más amplia— ciencia y arte, pues en esta se admite y se promueve la libertad creativa de la autoetnógrafa para insertar narrativas que den cuenta de su propia subjetividad y —así también— los afectos visibles que su presencia causa en el campo. Pero también, apuesto por una autoetnografía transfeminista del Cyborg_Maricón@SurGlobal porque —en este caso— es la consecuencia más lógica que encontré para poner *en acto* (y no solamente en dicho) mi crítica hacia la objetividad falogocéntrica, la colonialidad del saber y subvertir el lugar de enunciación del sujeto hegemónico productor de conocimiento.

Es importante volver a esta premisa porque estamos buscando otras formas de posicionarnos frente al discurso académico, en el que se reconozca nuestra existencia sin la mediación heteronormativa, cuestionemos las teorías que nos inscriben a estas estructuras de dominación y producir desde este lugar narrativas mutantes que hagan justicia epistémica a nuestras realidades, tal cual las vivimos. Dicho todo esto, no tengo absoluto empacho en contar nuestras historias en este trabajo con un valor estético y literario, sin que por ello se pierda la profundidad y la rigurosidad de una investigación. En todo caso, más que una resolución de dicha controversia, preferimos, junto con Ale y Haraway, *seguir con el problema*.

¿Existe un método transfeminista?

Después de este recorrido por las genealogías del Cyborg_Maricón@SurGlobal, que cuestionan la hegemonización del sujeto de conocimiento con base en identidades universalistas/eurocentradas y que siguen la lógica colonial de producción de conocimiento, diremos que tomamos como herramienta epistemológica al transfeminismo. Como lo propone Sayak Valencia, el transfeminismo tiene el fin de “abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad y de los devenires minoritarios que no son considerados de manera directa por el feminismo hetero-blanco-biologista e institucional” (Valencia, 2018, p. 10), retomando de manera crítica las herramientas producidas dentro de los feminismos (como en este caso retomamos de los chicanos, queer y de color), pero con la cautela de no reproducir la lógica naturalista y exclusionista de la modernidad ilustrada en la que descansa la razón feminista occidental, a decir de Yuderkys Espinosa-Miñoso (2019).

Este planteamiento, desde luego, nos invita no solamente a “mirar hacia el otro” de manera condescendiente bajo las buenas intenciones del *white savior*¹⁰, como regularmente se hace desde una Academia asistencialista y capacitista, sino que nos reta a cambiar radicalmente la *forma* y el *lugar* desde el cual producimos el conocimiento. En el caso de esta investigación, enunciándonos siempre en primera persona y reconociendo los atravesamientos que nos constituyen, que en todo momento influyen y denotan una mirada parcial en el conocimiento que producimos. La forma de producción que comprenden los nuevos discursos de insurrección que apuestan por la reivindicación del habla de los sujetos subalternos (Spivak, 1985).

A propósito, Sandra Harding (2002) se pregunta si “¿existe un método feminista?”, pues observa que el surgimiento de estas nuevas miradas se ha confundido con la inserción de nuevos métodos de investigación. Así, hace una diferencia entre método, metodología y epistemología, donde: el método refiere a la o las herramientas de recolección de datos, la metodología a los procedimientos a seguir y la manera en cómo se analizan los mismos; mientras que una epistemología sería la teoría de conocimiento que problematiza, como ya lo estamos haciendo en este capítulo, en el sujeto que conoce. Parafraseando a Harding, diremos que no existe un método (trans)feminista, mas como lo sostenemos ahora, sí una epistemología de este tipo. Estas precisiones son importantes porque nos dan la claridad para que, una vez situados en las genealogías del *Cyborg_Maricón@SurGlobal* y los límites de nuestro dispositivo transfeminista de producción de saber, proceder ahora a plantear tanto la metodología como el método de esta investigación.

En un sentido muy técnico y para hacer notoria una de las pocas concesiones que hago a los requerimientos que se establecen en el programa de estudios al que este trabajo de investigación se inscribe, diremos que me posiciono desde la metodología cualitativa

¹⁰ El *white savior* o salvador blanco se refiere a un término acuñado para señalar a personas privilegiadas que se acercan a comunidades o poblaciones precarizadas y racializadas de forma condescendiente, que hacen pública la “ayuda” que les brindan a través de redes sociales, medios de comunicación, documentales y exposiciones fotográficas, y que —a su vez— romantizan y exotizan la pobreza y la precariedad que sufren para formar una imagen pública altruista o “humanitaria”.

porque nos permite “estudiar las cosas en sus escenarios naturales, tratando de entender o interpretar los fenómenos en función de los significados que las personas les dan” (Denzin & Lincoln, 2012, p. 49). Es decir, haciendo énfasis en los marcos de referencia de los sujetos y mirando a la cotidianidad como la oportunidad de adentrarnos en la subjetividad, en el que “los significados subjetivos y la experiencia y la práctica cotidianas es tan esencial como la contemplación de las narraciones (Bruner, 1991; Sarbin, 1986) y los discursos (Harré, 1998)” (en Flick, 2007, p. 16). De acuerdo con el método es un estudio etnográfico, en el que la investigadora participa “mirando lo que sucede, escuchando lo que se dice, haciendo preguntas; recogiendo en realidad cualquier dato del que se disponga para arrojar luz sobre los problemas por los que está preocupado” (Hammersley & Atkinson, 1983, p.2; en Flick, 2007, p. 162).

Este posicionamiento metodológico no es al azar y tampoco responde (solo) a la pertinencia epistemológica, sino más bien a una postura política. Contemplo la metodología cualitativa como un espacio de resistencia —tal como lo advertía anteriormente— a los enfoques positivistas/nomotéticos que sirven al proyecto de la modernidad/colonialidad que han tratado de invalidar la legitimidad de los saberes producidos desde las disidencias sexuales. Esto no es algo nuevo, pues como lo detalla el epistemólogo Enrique de la Garza (1989) —en su momento— la hermenéutica y fenomenología, así como en general el enfoque crítico, articulados a la metodología cualitativa, resultaron una respuesta eficaz ante la hegemonía del enfoque cuantitativo-positivista, al darle mayor importancia a las significaciones del sujeto y su contexto que a supuestas explicaciones generales sobre los hechos sociales y la creación de modelos explicativos.

La metodología cualitativa nos ofrece una plataforma de enunciación en la que puede tomarse con seriedad la subjetividad, no solo de los participantes de investigación sino también de la investigadora. Es decir, desde su planteamiento inicial, lo cualitativo ya es una afronta directa a los presupuestos de “objetividad” y “neutralidad” del positivismo, pues rompe con la formalidad y la distancia que hay entre la investigadora y su campo de estudio. En otras palabras, es la metodología cualitativa la que podría

sustentar la propuesta de los conocimientos situados de Donna Haraway (1995) que estamos siguiendo. Sin embargo, esto no quiere decir que por sí misma la metodología cualitativa esté libre de la lógica positivista, por el contrario, la Historia de las Ciencias Sociales nos muestra cómo es que incluso las ciencias ideográficas-cualitativas como la Antropología y Etnohistoria fueron herramientas usadas por el colonialismo europeo (Wallerstein, 2006). He aquí la importancia de ocuparnos en estas líneas de problematizar el dispositivo metodológico de la investigación.

Por esta razón es que soy muy insistente en señalar que, a pesar de que en ciencias sociales se exija la congruencia entre teoría-metodología-epistemología como una premisa que apela a la claridad argumentativa de la investigación, considero aún más importante tener claro el sustento ético y político de nuestros posicionamientos epistemológicos. En resumen, podemos decir —al igual que Harding (2002)— en referencia al feminismo, que no existe un método transfeminista, sino en todo caso una metodología y una epistemología transfeministas que nos han llevado a proponer un acompañamiento teórico transfronterizo, feminista, queer y descolonial. Pero también a cuestionar nuestro lugar de enunciación dentro de la investigación, lo que se cristaliza en el método que empleamos en esta producción de saber: la autoetnografía.

Pensar-con la milpa, devenir-nahuala

“Nuestra milpa nos sostiene. Nuestro perro nos cuida y nos acompaña. Vivimos, pues, en un todo viviente que nos acompaña y nos formamos mutuamente”

Carlos Lankersdorf

En alguna otra de nuestras conversaciones, Ale me dijo que de alguna forma yo era una *intelectual orgánica* de mi contexto. Este concepto que acuña Antonio Gramsci en su libro “La formación de los intelectuales” (Gramsci, 1967) se refiere, precisamente, a aquellos pensadores que están ligados orgánicamente a la clase a la que pertenecen. En

esta obra, Gramsci señala a los que llama *intelectuales tradicionales*, quienes son portadores de la hegemonía y facilitan la instauración de los valores de las clases dominantes sobre la sociedad civil. Sin embargo, la *intelectual orgánica certificada*, como más adelante lo propone Aurora Levins (2004), también tendría la función de suscitar en los miembros de su clase una toma de consciencia, autonomía y la posibilidad de organización colectiva. Desde ese momento ocupé dicha posición porque, al igual que Levins, asumo la responsabilidad que conlleva reconocer que, lo que siento, pienso y cómo lo hago, ha surgido de mi experiencia situada, pues la fabricación de teoría a la que me adscribo no viene de una *aplicación* del pensamiento racional de Occidente a mi realidad... sino de la escucha, el intercambio y la validación en el testimonio colectivo de lo que sucede en nuestra cotidianidad como habitantes del Valle del Mezquital. En la dimensión de la relacionalidad.

El ejercicio de *pensar-con*, tal como lo concibe Donna Haraway (2019), nos abre la posibilidad de establecer vínculos epistémicos con otros seres y tejer otros modos de vida —incluso— con otras geopolíticas. Por ello, esta investigación establece puentes entre el pensamiento post, anti y de(s)colonial, pasando por el postestructuralismo y la teoría queer, hasta llegar a los feminismos chicanos y de color... Pero a mi entender, este intercambio no se limita a un diálogo interdisciplinario *entre* colegas o posturas académicas, sino al acto mismo de devenir-con el otro y de establecer conexiones parciales dentro y fuera de la Academia (sobre todo, creo que fuera de ella, en las militancias y en la vida cotidiana), de pensar-con otros seres humanos pero también con los no-humanos: “¿Qué pasa cuando la suma de organismos y entornos apenas puede recordarse, por las mismas razones por las que ni siquiera las personas en deuda con Occidente pueden verse a sí mismas como individuos y sociedades de individuos en historias exclusivamente humanas?” (Haraway, 2019, p. 60).

Especialmente con esta pregunta, durante el encuentro “Pensar-con Haraway desde el Sur”, Vero Araiza me dejó pensando mucho en esta dimensión que no había tomado tanta importancia porque —según entendía antes de ello— no tenía mucho que ver con mi trabajo, pues “no estaba investigando algo relacionado con los animales”, me

decía. No obstante, este señalamiento cobró mayor sentido en la línea descolonial que iba construyendo, pues uno de los objetivos que persigo es el cuestionamiento del proyecto humanista occidental, como también lo vendría planteando Haraway al inicio de su obra.

Salir del sujeto-humanidad no es alcanzar el “poshumano”, sino ir hacia un nosotros relacional, en el que la persona pueda recordarse y reconocerse en sus relaciones constitutivas, con los demás, con la tierra y con su interioridad (Vásquez, 2017, p. 68).

Rolando Vásquez en su texto “Salir del sujeto” se pregunta: “¿De qué manera la modernidad/colonialidad deviene en subjetividades concretas” (Vásquez, 2017, p. 49). En un breve recorrido por los presupuestos de la decolonialidad, Vásquez nos muestra la formación de un sujeto-humano, que es el sujeto reconocido como humano en el terreno epistémico de la modernidad; frente a un sujeto-avasallado, es decir, el sujeto que vive bajo el yugo de la colonialidad, en la negación del sujeto-humano. Muy en confluencia con la propuesta fanoniana de la zona-de-ser y la zona-de-no-ser (Fanon, 2010). Pero además, un sujeto que está en disputa de su lugar sostenido en la legitimidad no solo de la raza y el género dominante, sino también del excepcionalismo humano, que en su dimensión más amplia, ha establecido —pues— una subjetividad monstruosa como un “mecanismo necesario para establecer la blanquitud como la norma de la humanidad, como la posición de referencia” (Vásquez, 2017, p. 58).

Si bien el pensamiento crítico eurocentrado de mitad del siglo XX pone en entredicho el estatuto del sujeto, es decir, que dismantela el presupuesto occidental del sujeto como natural y lo coloca como un producto del devenir histórico —tal como lo habrá de plantear, por ejemplo, Michel Foucault— esto, nos advierte Vásquez muy en consonancia con Haraway, lo sigue haciendo desde la misma metafísica antropocéntrica de la modernidad. Para ello. Nos propone “la vegetalidad como un posible camino para subvertir el antropocentrismo” (Vásquez, 2017, p. 63), pues “en lo vegetal se manifiesta la precedencia de la tierra como fundamento siempre anterior a lo humano, al antropos” (Vásquez, 2017, p. 65). En el corazón del Valle del Mezquital, diremos, que este devenir vegetal, viene de un pensar-con la milpa. En cada caminata por la ruta del huachicol, de

las milpas que me ayudaron a pensar en este camino. En cada sesión de escritura debajo de un gran árbol de pirul y en cada consonancia con mezquites interespaciales.

Así, esta investigación viene del sentipensar con la milpa, los maizales, las parvadas, los canales de aguas negras, los nopales y los huizaches. Una producción de conocimiento simpoiética, a decir de Haraway (2019), en la conformación de vínculos y diálogos con otros seres humanos y no-humanos. Invitamos a Achille Mbembe a nadar en las comunidades y los barrios inundados por el río Tula en el Valle del Mezquital. Tenemos a Sayak Valencia contemplando las hectáreas de milpa quemada en la explosión de los ductos de Tlahuelilpan a causa del huachicoleo. Vemos a María Lugones tomarse un pulque con las travestis rurales y a Donna Haraway escribiendo a la sombra de un mezquite. Esto es, tejiendo una (inter)subjetividad colectiva, trans-mutante y multiespecie. “Volverse vulnerable a otras formas de ser y de pensar”, devenir-nahuala en el sentido de Anzaldúa, “capaz de transformarse en árbol, en coyote, en otra persona” (Anzaldúa, 2016, p. 140).

Así, sentipensar con la milpa¹¹ es nuestra apuesta de producción de conocimiento situado, encarnado, colectivo y dialógico. Desde la mizquiyahuala, diríamos, enraizado en las entrañas del mezquite-rizoma.

Hacer teoría desde la mizquiyahuala

“El sujeto que se identifica con la “humanidad” es un sujeto que lleva dentro la colonialidad para afirmarse”

Rolando Vázquez

¹¹ Tiempo después de escribir *Pensar-con la milpa*, me encontré con el libro “Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia” de Arturo Escobar (2014). He decidido no incorporar por el momento la visión de Escobar en este apartado, pues mi propuesta original está pensada-con Haraway y los (a/e)fectos que tuvo en mí el encuentro de noviembre de 2020. Sin embargo, me parece pertinente hacer esta nota al pie para evidenciar lo similar que podrían sonar los títulos, así como las conexiones que se podrían hacer con Escobar, pero reivindicando el significado singular que tiene la milpa en mi vida y en este proceso de investigación, a la cual acudía para poder pensar y conectar desde otro lugar mi subjetividad a la naturaleza y las formas de habitar una colectividad naturocultural en el Mezquital.

La mizquiyahuala, lo que en náhuatl significa “tierra rodeada de mezquites”, es el espacio físico —pero también epistémico— que enmarca esta investigación. Desde aquí vemos al mezquite como la zona liminar que contiene nuestro campo político de conocimiento, no como una barrera sino como el límite de la definición entre el sexo y el género, la modernidad/colonialidad, la naturaleza y la cultura, la vida y la muerte... un posicionamiento desde la frontera, a decir de Gloria Anzaldúa (2016). Unx chicx que ha tenido el privilegio de estudiar en la Universidad para el contexto precario de la ruralidad, pero un maricón pueblerino para la mirada de las grandes ciudades. Demasiado activista para los académicos decimonónicos, pero excesivamente teórica para las militancias ortodoxas. Una jota queer para las feministas, un posmo feminista para lxs decoloniales, unx relativista latinoamericanista para lxs queer. Literario para los teóricos, académica para los literatos. En la frontera de las dicotomías constituyentes de Occidente es que se juega la subjetividad, en tanto que posibilidad de su disolución.

Concordando una vez más con Gloria Anzaldúa, en un puente transfronterizo entre el Valle de Texas y el Valle del Mezquital, es necesario “romper la dualidad entre sujeto y objeto que la mantienen prisionera y mostrar en carne y hueso y por medio de las imágenes en su obra cómo se trasciende esa dualidad (Anzaldúa, 2016, p. 137)¹². Regresando una vez más a Chela Sandoval (2004), desde una consciencia cyborg opositiva que nos permita habitar la frontera, asumiendo el riesgo que implica vivir en la contradicción, pero también las posibilidades que nos abre al campo de lo inédito.

Desde la mizquiyahuala vemos con gran preocupación que en la Academia eurocentrada, incluso cuando se pone en el centro la subjetividad, se siga partiendo del binario sujeto/objeto. En esta dicotomía no solo se objetivan nuestras vivencias (como si

¹² A pesar de que retomo aquí algunas reflexiones de la nueva mestiza de Anzaldúa, hay que decir que el concepto de mestizaje en su contexto y en el nuestro es diferente. La mestiza que propone Anzaldúa funge como un catalizador social que cohesiona las resistencias latinas en el tercer mundo estadounidense. Sin embargo, como lo veremos más adelante, la lógica del mestizaje en México y en el Valle del Mezquital se juega como un mecanismo de poder hetero-colonial que busca desindigenizar la población e introducir a los sujetos a una nueva forma de (re)producción de la vida bajo la necropolítica y la instauración de una identidad nacional homogénea.

esto fuera posible), sino que también reduce la subjetividad a explicaciones simplistas, individuales y universales, tal como la entienden desde la Sociología clásica estructural-funcionalista¹³ o la Psicología cognitivo-conductual¹⁴, en la que se toman ciertos aspectos “subjetivos” de los individuos, que no se pueden observar a simple vista pero que operacionalizan en conductas visibles, medibles y cuantificables. No obstante, desde aquí, hablar de y desde la subjetividad implica analizar los aspectos que no se ven a simple vista, que operan en otras dimensiones que —incluso— no son inteligibles por la matriz cognitiva de la colonialidad... aspectos que —por si fuera poco— solo podemos ver de manera parcial y sesgada, a partir de un marco interpretativo situado que se implica a sí mismo y le da sentido (Haraway, 1995).

En otras palabras, desde aquí la subjetividad será equivalente al devenir de un sujeto histórico. Pensando con Foucault diríamos que “la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de esta y que, a cada instante es fundado y vuelto a fundar por ella” (Foucault, 1978, p. 16). Es decir, la noción de sujeto que no es igual a individuo sino todo lo contrario, la subjetividad como el enclave singular que nos permite analizar los elementos históricos, políticos y culturales que nos atraviesan. Un sujeto, además, constituido por las relaciones de saber-poder. Por ello, será menester reconocer las tensiones, pero sobre todo las fugas y posibilidades que hay en la conjugación de herramientas teóricas producidas en el Norte global y las lecturas/diálogos que se entablan con los saberes locales.

Sin embargo, como ya decía arriba, un sujeto más allá del sujeto-humano. Más allá del antropocentrismo y la matriz colonial que ha colocado al hombre, en tanto que humano, en el centro del mundo. Sujeto no como individuo. En todo caso, la subjetividad

¹³ Véase los estudios sobre el suicidio de Emilio Durkheim (1897), o los estudios sobre la religión en Max Weber (1920), investigaciones en las que se esmeran por operacionalizar lo que entienden por subjetividad a través de la acción social y/o conductas visibles que la hagan inteligible.

¹⁴ Véase los estudios de Aaron Beck (1961) sobre la depresión, por ejemplo, en los que se operacionalizan tanto las emociones como los pensamientos en conductas visibles.

de un no-sujeto, del afuera de la modernidad, la diferencia, asumiendo el lugar que la colonialidad nos ha asignado como no-sujetos.

En este sentido, nuestra apuesta por la producción de conocimiento situado tiene que ver también con lo que Boaventura de Sousa Santos llama Epistemologías del Sur, las cuales define como: “la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (De Sousa Santos, 2018, pp. 28-29). La insurrección de estas epistemologías *otras*, como también les llama Walter Mignolo (2003), deriva de la insuficiencia de la razón occidental, dado que los conocimientos producidos en el Norte no solamente no responden a los contextos del Sur, sino que estos han sido herramientas de dominación colonial que han subalternizado a los sujetos no-europeos, los que se consideran “bárbaros” o “incivilizados” frente a la línea de progreso que se inserta con el proyecto de modernidad/colonialidad en nuestros países latinoamericanos.

A diferencia de las epistemologías del Norte, que se basan en la razón cartesiana como la única forma válida de conocimiento, las Epistemologías del Sur “más que conocimientos, son saberes”, ya que “mientras que los conocimientos se apropian de la realidad, los saberes encarnan la realidad” (De Sousa Santos, 2018, p.31). Nuestra apuesta, más allá de buscar (solo) reconocer al otro en su condición de subalternidad, será la de reconocer la subalternidad propia, encarnada, en relación con la hegemonía del saber y el potencial político que hay en la producción de conocimiento situado, a decir de Haraway (1995). Para ello es que retomamos la noción de *reapropiación contrahegemónica*, refiriéndonos a “los conceptos y las prácticas desarrolladas por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación, pero que son apropiadas por los grupos sociales oprimidos y, acto seguido, resignificadas, reconfiguradas, refundadas, subvertidas y transformadas selectiva y creativamente para luego convertirlas en herramientas para las luchas contra la dominación” (De Sousa Santos, 2018, p.53).

Así, diremos que hacer teoría desde la mizquiyahuala como sitio epistémico fronterizo de producción de saber en el Sur global, implica abrir las Ciencias Sociales, en

el sentido de Wallerstein (2006), a un campo transdisciplinario en el que converjan los conocimientos académicos y los saberes no académicos, la experiencia personal-colectiva y los diálogos con seres humanos y no humanos, así como una ecología de los discursos críticos de las ciencias sociales, la filosofía, el arte y las humanidades. Una apuesta por la complejidad de hundirse en el terreno fangoso de la subjetividad. Como lo señala Gloria Anzaldúa:

En algún momento, en nuestro camino hacia una nueva conciencia, tendremos que abandonar la orilla opuesta. La separación entre los dos combatientes a muerte debe sanar de algún modo, de forma que estemos en ambas orillas a un tiempo y veamos, a la vez, con ojos de águila y de serpiente. O tal vez decidamos desentendernos de la cultura dominante, desecharla por completo como una causa perdida y cruzar la frontera hacia un territorio totalmente inédito y separado. O podríamos seguir otro itinerario. Las posibilidades son numerosas una vez que hayamos decidido actuar y no reaccionar contra algo (Anzaldúa, 2016, p. 135).

Así como Anzaldúa y Sandoval, asumo todas las contradicciones que me atraviesan. En un tránsito constante de conocimiento en la frontera del mezquital. Entre el Xicuco y el Cerro del Elefante. El pulque y la barbacoa. El proyecto hetero-colonial del mestizaje y la tecnomodernización de la ruralidad. El cuerpo enfermo y el deseo capitalista, patriarcal y colonial. La necroadministración de la vida y la apuesta por hacer una vida más vivible. La Academia y la militancia. Sin optimismos exacerbados, pero sin dar la batalla por perdida. En la frontera del mezquital, donde pasan más cosas que solo cuerpos muertos en el río Tula.

El cyborg, la pandemia y las alianzas inesperadas

El Cyborg_Maricón@SurGlobal, proyecto que nombré de esta forma en una referencia cruzada con otro texto de Donna Haraway¹⁵, es una ficción epistémica restitutiva del

¹⁵ [Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncoración®](#) (Haraway, 2013).

dispositivo metodológico. Un parche informático que permitió darle un nuevo giro a este trabajo, pues una de las consecuencias de la pandemia fue la cancelación de eventos comunitarios como parte del trabajo de campo: carnavales, ferias patronales, mojigangas y torneos de futbol en los que participan las disidencias sexuales del Valle del Mezquital. Pero también mi inserción a ciertos centros de trabajo como estéticas, puestos de comida ambulante y clases de baile (solo por mencionar algunos), así como la convivencia cotidiana con personas y colectivos sexualdiversos de comunidades aledañas que —de igual forma— quedó impedida por las políticas de distanciamiento social y por una ética de cuidado de sí y de lxs otrxs que nos tomamos muy en serio en este proceso de investigación.

No obstante, a pesar de que estas circunstancias impidieron cumplir a cabalidad con el trabajo de campo programado, este (re)torcimiento que trajo el cyborg maricón me permitió dos cosas que ahora son fundamentales en esta investigación. La primera, dar cuenta de los cruces entre colonialidad, muerte, género y sexualidad en la configuración de subjetividad en el Valle del Mezquital, es decir, la cara oculta de la modernidad (Mignolo, 2003). Y la segunda, dejar de centrarme en las políticas identitarias y las expresiones culturales de las diversidades sexuales para reorientar la mirada hacia la forma en la que operan de manera imbricada los sistemas de dominación heteropatriarcal, capitalista y colonial. En otras palabras, redirigir mi atención a los mecanismos de poder, no (solo) a sus efectos.

Así, podemos decir que, si el eje de control primordial en la pandemia está bordeado por la internet y las tecnologías digitales, este será también uno de los elementos a subvertir. Resuena la voz de Preciado:

Debemos reapropiarnos críticamente de las técnicas biopolíticas y de sus dispositivos farmacopornográficos. En primer lugar, es imperativo cambiar la relación de nuestros cuerpos con las máquinas de biovigilancia y biocontrol: estos son simplemente dispositivos de comunicación. Tenemos que aprender colectivamente a alterarlos. Pero también es preciso deslinearlos. Los Gobiernos llaman al encierro y al teletrabajo. Nosotros sabemos que llaman a la descolectivización y el telecontrol. Utilicemos el

tiempo y la fuerza del encierro para estudiar las tradiciones de lucha y resistencia minoritarias que nos han ayudado a sobrevivir hasta acá (Preciado, 2020, p. 185).

Y así ha sido esta investigación durante la pandemia, una oportunidad para comunicarme y conectarme a la distancia, hacer alianzas con colectivos y resistencias de otras partes del mundo, pero sobre todo un espacio de estudio de las genealogías de lucha político-epistémica que nos han permitido sobrevivir. De ahí que hayan surgido dos proyectos que forman parte de esta apuesta contrahegemónica de producción de saber: el blog “Norm Xoconostle: Epistemologías del Valle del Mezqueertal”¹⁶, así como los seminarios *online*: “Introducción a la Teoría Queer, Transfeminismos y Resistencias Sexo-Género Disidentes” en sus dos ediciones (noviembre de 2020 y marzo de 2021), así como “Devenir-Nahuala: Hacia una Crítica Decolonial del Género y la Sexualidad” (julio-agosto de 2021) y “Parentescos raros” (que inició en febrero de 2022). Este proyecto tiene como objetivo, precisamente, socializar herramientas teóricas para pensar en afrontas políticas a los sistemas de dominación hetero-coloniales y formar un espacio de encuentro, intercambio y acompañamiento de nuestras resistencias a la distancia.

En estos encuentros, han participado más de 130 personas provenientes de diferentes puntos del país (Hidalgo, Estado de México, Ciudad de México, Puebla, Nuevo León, Jalisco, Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Yucatán, Campeche, Morelos, Zacatecas, Tabasco, Michoacán, Querétaro, Quintana Roo, Chihuahua, Durango, Guanajuato, Veracruz, Baja California y Baja California Sur) y el resto del mundo (Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Perú, Colombia, Brasil, Suiza, Alemania, Singapur, Canadá y Estados Unidos —San Francisco, Nueva York y Ohio—). Contamos con la generosa participación de Gerónimo García como profesorx invitadx, quien —dicho sea de paso— es unx gran amigx y forma parte del comité de lectura de esta investigación. Quisiera aprovechar este momento para agradecerles y nombrarles a cada unx:

Alba Dizaleth Martínez Mota, Alejandra Lugo Ramírez, Alejandro Alan Robles Serrano, Alejandro Emanuel Tejeida Ramírez, Alex K., Ana Laura Almonte Loya, Andrea

¹⁶ Se encuentra en la siguiente dirección electrónica: <http://normxoconostle.wordpress.com>

Cabrera Rodríguez, Andrea Marian Martínez Espinosa, Andrea Spano Monteagudo, Anthony Ramírez Salazar, Araceli Bedolla Mendoza, Arely Gisel Díaz Salas, Arturo Cruces Rangel, Axel Arturo Berber Del Río, Bárbara Martínez Cairo, Benjamín Ramírez Ibarra, Carlos Abiram Higareda Beltrán, Carlos Alberto Fuentes Sánchez, Carlos Pimentel Ruiz, Carlos Vargas Grajales, Chantal Ramírez, Ciro Hernández Mota, Citlalli Daniela Baltazar Cerros, Damián Alejandro Almada Mendoza, Daniel Alonso Toxqui Aquino, Daniel Amaury Castillo Díaz, Daniel Gallardo Zamora, Daniel Mendizabal Castillo, Daniel Rebollo De Gyves, Daniela Sánchez Flores Macías, Daniella Gurria García, David Adrián García Molina, David Catarino Serrato, David Olvera López, Edgar Hurtado-Delgadillo A.K.A. Toto, Edgar Vertty Rodríguez, Elisa Estudillo Marichal, Eme Flores Uribe, Encanto Espinosa García, Énua Carpizo, Erin Alexa López Castelán, Fernando David Ramírez Oropeza, Francisco Javier Zárata Rivera, Frida Valeria López Barrios, Gabs Reyes Trejo, Georgette Chale, Germán Mendez Rodríguez, Gil Espinosa García, Glass, Guillermo Romo de los Reyes, Héctor Everardo Ramírez Rojas, Humberto Sánchez Rudamas Ocaña, Irving Jesús Hernández Carbajal, Isacc Nazar Martínez, Itzy Visyureny López Vargas, Iván David Santos Alonzo, Iván Jesús García Arriaga, Jacob Ortega, Jazmín Zarco Iturbe, Jehanneth Abigail Reyes Rodríguez, Jeremy Joao Obando Rojas, Jéssica Montes Degollado, Joaquín Alberto Hidalgo Gutiérrez, Jorge Daniel Dominguez Flores, José Antonio Alonso Pavón, José Ignacio Serrano Espejo, Joyce Elimay Castelan Muñoz, Juan Carlos Guevara López, Juan Carlos Hernández García, Juan Manuel Díaz Vivanco, Karen Cuevas, Karen Hideroa, Laura Andrea García López, Linda Phenelope Guevara Rodas, Lourdes Gil Alvaradejo, Luis Fernando Bautista Velasco, Luis Gerardo Luna Mendoza, Luis Nivardo Trejo Olvera, Luz María Victoria Muñoz Cama, Mánelick Miyazaqui Cruz Blanco, Manuel Alejandro Rodriguez Balleza, Mariela de la Peña, Margaritx Sampayo Granillo, María de la Luz Nalleli Martínez Hernández, María Fernanda Ramírez Andablo, María Fernanda Ramos Araujo, Marian Jazmín Torres Rodriguez, Mariana Jarquin León, Mariela, Villanueva López, Mario de Jesús León Cuevas, Mauricio Mendoza Pastrana, Max Dilan López Toledano, Miguel Ángel Aguilar Arreola, Mónica Muñuzuri Camacho, Moisés Abraham Arévalo García,

Nidia Paulina García Morena, Nux Silva, Olaf Alastair Ronzon Montes, Olga Estefania Islas Santos, Orquídea Pérez, Paola Xanath Ruiz Mendoza, Paula Wagner Egea, Raúl Cruz Villanueva, Raúl Pérez, Renata Arcos Alcaraz, Rhye Anand Rodríguez, Ricardo Antonio González Vega, Rocío Meneses Buleje, Rodrigo Alonso López Rodríguez, Romario Núñez López Araiza, Salvador Vázquez Banda, Silas Parga Mateos, Snow Autrey, Sofía Jiménez Poiré, Soledad Rodríguez Martínez, Tania Iracel Oliver Gayosso, Valeria Lucia Vasquez Girao, Wendy Verónica Zoss Pano, Yolanda Molina Reyes, Zed Morales Teyssier.

De igual forma, mencionar los espacios en los que participé como asistente y que fueron parte importante para delinear muchas de las ideas que fueron surgiendo en el proceso de investigación: El seminario “El Régimen live: Del capitalismo gore a la política snuff contemporánea” impartido por Sayak Valencia entre septiembre y octubre de 2020 en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la UNAM, Ciudad de México. El seminario “Poscolonialismos, diálogos sobre el giro decolonial y epistemologías del sur: perspectivas críticas para la investigación en ciencias sociales y humanidades” que tuvo lugar entre noviembre y diciembre de 2020 en la Universidad de Granada, España, con la participación de profesores como Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Karina Ochoa, Javier García Fernández, José Antonio Pérez Tapias y Pastora Filigrana. La Escuela Descolonial de Caracas (Primer Capítulo Virtual) del Instituto Simón Bolívar en Venezuela, que tuvo lugar en noviembre de 2020 con la participación de Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Karina Ochoa, Aura Cumes, Roberto Hernández, José Romero Losacco, Juan Carlos Rodríguez y Meyby Ugueto-Ponce. Así como los seminarios “Rutas teóricas sobre las múltiples violencias”, “Judith Butler y la teoría queer” y “Postestructuralismo: teorías del deseo, la diferencia y los sujetos nómades”, dirigidos por Alejandra Araiza en el marco del programa de la Maestría en Ciencias Sociales en la UAEH.

Así como también los espacios en los que participé como ponente: La sesión “Feminismos y epistemología” en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, junto con Alejandra Araiza en noviembre de

2020. La ponencia “Cyborg_Maricón@SurGlobal: Hacia una epistemología de la disidencia sexual” en el encuentro “Pensando-con Haraway desde el Sur” en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM, Mérida, entre noviembre y diciembre de 2020, junto con Alejandra Araiza, Verónica Araiza, Sandra Ramírez y Ángel Ruiz. Las ponencias “Contrahegemonías y epistemes descoloniales en los estudios de la diversidad sexual” y “Huachicoleo, masculinidad necropolítica y violencia feminicida en el Valle del Mezquital” en el XVI y XVII Congreso Nacional sobre Empoderamiento Femenino, respectivamente, en el ICSHu, UAEH, en octubre de 2020 y junio de 2021. La ponencia “Cuerpo y disidencias sexo-genéricas” a propósito del video documental “El Remolino”, en la Escuela Nacional de Ciencias de la Tierra, UNAM, junio de 2021. El conversatorio “Teoría Queer para personas no académicas” junto con Martín de Mauro Rucovsky, en el Centro de Estudios Mexicanos, UNAM-Sudáfrica/University of the Witwatersrand Johannesburg, junio de 2021. El conversatorio “Teoría Queer Jurídica” junto con Daniel Peres Díaz en el Observatorio Jurídico de Género de la UNAM, junio de 2021. La conferencia “Teoría cuir: reapropiaciones latinoamericanas” en el festival de disidencias sexuales de FARO La Perulera, de la Secretaría de Cultura de la CDMX, junio de 2021. El conversatorio “El Valle del Mezquital: De la crisis socioecológica a la construcción de la esperanza”, moderado por Raúl Pérez, donde participé junto con Javier Acevedo Mota, Dean Chanim y Edith García, en noviembre de 2021 en el Centro de Estudios Críticos Ambientales Tulish Balam.

Todos espacios cyborg. A mi forma de ver, un circuito integrado, en el modo harawayano de la ciencia ficción feminista, que se centra en el nacimiento de un cyborg maricón, un híbrido cibernético pandémico y trans-fronterizo que apuesta por la reapropiación contrahegemónica de la tecnopolítica operante en esta contingencia, los devenires monstruosos y la reconstrucción parcial y colectiva de la vida. Por ello, habría que señalar que en este devenir cyborg las conexiones parciales son muy importantes. Lo que al inicio de la pandemia se avizoraba como un proceso de aislamiento social, gracias al potencial cyborg subversivo de las tecnologías informáticas de biovigilancia, es que

pude mirar hacia un exterior virtual de conexiones parciales y alianzas inesperadas. Algo que solo un terremoto subjetivo pudiera provocar.

Este nuevo planteamiento de una metodología cyborg-transfeminista en la investigación viene en gran medida de un trabajo de reapropiación y reelaboración del pensamiento de Donna Haraway quien, a mi parecer, nos arroja varias pistas para desarticular la triada colonialismo, capitalismo y heteropatriarcado. La apuesta del cyborg harawayano no deja de ser atractiva —a casi 40 años de su publicación— por su crítica aún vigente a la tecnociencia y los supuestos esencialistas y dicotómicos del pensamiento moderno occidental. Pero también porque la invitación que nos hace Haraway es al conformar vínculos con lxs otrxs, hacer figuras de cuerdas. No podemos producir conocimiento si no es desde el encuentro con otrxs, sería la premisa harawayana que sigue esta investigación. Algo que sin duda apunta a la transformación de este contexto y apuesta por la vida y la reconstrucción del tejido social. En esta nueva era de control tanatopolítico, la apuesta harawayana por pensar-con seres humanos y no humanos nos podría conducir a un nuevo equilibrio con la vida en nuestro planeta, hacer compost con otros bichos.

PARTE II

Epistemologías del Valle del Mezqueertal:
Colonialidad, género, muerte y sexualidad

Capítulo 4

El Sistema-Mundo Moderno/Colonial en el Valle del Mezquital

Colonialidad, muerte y la tecnomodernización de la ruralidad

Exordio

Este es un testimonio sobre el devenir queer, la subjetividad y el patrón colonial de poder en el Valle del Mezquital.

Sirena de aguas negras

Cuando éramos niñxs
jugábamos en las orillas
del canal Requena,

nadábamos en la calamidad,
flotábamos en medio del desastre

Yo,
sirena de aguas negras
que nada
a contracorriente,

mi cola se menea
entre las ramas de los árboles
que tiró la tormenta,
y mi cabellera de trapo
se remoja entre plastas de estiércol

...

Cuando éramos niñxs,
las lluvias desbordaban
la presa Endho,

nuestras casas se convertían
en chinampas
y nuestros perros

en ajolotes

Yo,
remando entre peces
muertos
con mi trajinera de zacate,

entre enjambres de mosquitos,
la carroña acechada por zopilotes
y la angustia que se ahoga
en mares de resignación

...

Cuando éramos niños
la tragedia caía
en nuestros techos de lámina,

mi madre nos llevaba a tierras seguras,
y nos enjuagaba con agua
de la zanja

Yo,
embajadora de la supervivencia,
con mi vestido Gucci
de totemoxtle,

diplomática de los residuos pluviales,
saludo largo-largo,
corto-corto,

...mientras la corriente se lleva
nuestros sueños.

Temporada de huracanes

La noche del lunes 6 de septiembre del 2021 se inundó Tula, la ciudad de los Atlantes. En medio de las interminables lluvias que azotaron el centro del país, al paso del huracán Grace, se desencadenó una serie de afectaciones que comenzaron en el Valle de México y terminaron en el Valle del Mezquital. Durante el día, las calles del municipio de Ecatepec se convirtieron en ríos y solo fue cuestión de horas para que, durante la noche, su caudal llegara hasta Tula a través del sistema de desagüe que desemboca en esta región. Alrededor de las 23 horas, al paso de unos minutos, Tula quedó sumergida 2 metros sobre el nivel del río que le atraviesa.

El saldo: 31mil personas afectadas, de las cuales 10mil fueron evacuadas y perdieron sus casas. Cientos de comercios con afectaciones irreparables. 17 pacientes covid muertxs en el hospital regional del IMSS debido al colapso de los respiradores. Varios días más con inundaciones intermitentes, noches enteras de incertidumbre. Servicios de agua, luz y telecomunicaciones suspendidas. Un brote de enfermedades gastrointestinales y casos de cólera reportados. Un tiempo indefinido para las labores de recuperación y saneamiento. Un tiempo que se detuvo a pesar del correr del calendario.

La gran Tollan inundada por aguas negras. Atlántida distópica.

Collage onírico

Del Valle del Mezquital
solo tengo recuerdos fragmentados,
un collage onírico que se revela
al sonido del río enfurecido,
retazos de historias que pretendo encajar

con la fuerza de mi deseo.

Política de muerte, no fue un desastre natural

Madrugada del miércoles 8 de septiembre de 2021

Escribo desde el Valle del Mezquital en medio de una contingencia sanitaria, política y ambiental. No tenemos antena de televisión y nos quedamos sin internet. La señal de teléfono va y viene. Por la tarde corrió el rumor de que abrirían las compuertas de la presa, pero por el momento no hay más avisos de las autoridades. Refresco mi *timeline* de Twitter de vez en vez, pero no hay mucha más información. La ciudad de los Atlantes se inundó por el desbordamiento del Río Tula y la noticia más relevante del día es el naufragio de la lancha de Omar Fayad en su mediática expedición en la zona de desastre. En algunas notas secundarias, los rescates en helicóptero de los pacientes que lograron sobrevivir al rayo de sol en la azotea del hospital del IMSS, listas de albergues y familiares desaparecidos, algunos centros de acopio para llevar víveres, y las imágenes de las casas y los negocios devastados por la furia del agua. La lluvia no cesa y se pronostica que seguirá así el resto de la semana. Mientras tanto, nosotrxs, salimos a vigilar cada media hora que no se trastumbe el canal.

Son las 3 a.m. y esta es la segunda noche en la que estoy con papá en la sala de la casa esperando la catástrofe. Mi mamá y mi hermana se fueron a la casa de una tía que vive cerca, un metro y medio más arriba que nosotrxs. En septiembre, temporada de huracanes, las lluvias vuelven más fuerte y con ellas los recuerdos de nuestra casa inundada. Hoy las presas que contienen el agua proveniente del Valle de México se encuentran a su máxima capacidad, después de que hace dos meses estuvieran al punto de la sequía, durante una de las crisis hídricas más fuertes que ha sufrido el país en décadas (Villeda, 2021). Vivimos en una cañada, a unos cuantos metros del canal Requena. Uno de los miedos que platicamos hoy en familia fue que, en cualquier momento, al igual que lo hicieron en Tula, las autoridades puedan tomar la decisión arbitraria de desviar el curso de las presas al canal que pasa atrás de la casa.

Después de la sobrexposición que por un par de días tuvo esta noticia a nivel nacional, las afectaciones en otras poblaciones del Valle del Mezquital quedaron fuera de la agenda pública. El curso del Río Tula, que continúa su travesía por toda la región, dejó a varias colonias más de los municipios de Tezontepec, Mixquiahuala, Chilcuautla, Ixmiquilpan y Tasquillo bajo el agua. Cause que no cesó y que continuó su desborde hacia el Río Salado, dejando también afectaciones en otras colonias más en la zona del salitre en Ajacuba, Tetepango y Tlahuelilpan. El último, Tlahuelilpan, que hace un par de años ardía en las llamas del huachicol, ahora reposaba debajo de las aguas del diluvio. La región otomí del Valle del Mezquital, con pérdidas millonarias en más de diez balnearios en los que se sustentaban sus sociedades cooperativas (Rincón, 2021).

Lo que ocurrió en el Valle del Mezquital no fue un desastre natural, sino el resultado de un complejo sistema de captación de aguas residuales provenientes de la Ciudad de México. Un sistema que se viene construyendo desde hace cinco siglos para evitar su inundación, a costa de los daños que pueda causar en sus periferias. La decisión de los gobiernos de nivel municipal, estatal y federal para dar paso esta la red de drenajes y todos los efectos negativos que se avizoraban desde entonces. La omisión de las actuales administraciones para tomar acción tras el aviso de dos días antes de la Comisión Nacional del Agua por la temporada de lluvias (Raziel, 2021). La decisión arbitraria de las autoridades para abrir las compuertas de las presas Endho y Requena por la noche, sin avisar a la población. Parafraseando a Dean Chahim, la decisión de abrir una compuerta es una decisión política. Al propósito de esto, en un artículo para el Washington Post el ingeniero civil y antropólogo cuenta su testimonio de trabajo en el drenaje profundo de la Ciudad de México:

¿Qué hubiera pasado en el Valle de México con el cierre de compuertas? Se hubiera inundado con sus propias aguas negras y pluviales, las cuales no hubieran tenido salida. Esta es una disyuntiva para los ingenieros de SACMEX y CONAGUA que operan el sistema de drenaje, algo que yo mismo observé durante mi investigación doctoral entre 2017 y 2019.

Noche tras noche, observé en el Puesto de Mando de SACMEX cómo los ingenieros enfrentaban un dilema no tanto técnico sino político y moral: decidir qué zonas inundar. Cuando el sistema de drenaje se llena, no hay forma de prevenir por completo las inundaciones, más bien hay que dirigir las a través del cierre de compuertas y la restricción de bombeo. Pude constatar un patrón discriminatorio, en las que las compuertas se cierran primero en las zonas de alta marginación como Iztapalapa, Ecatepec y Ciudad Nezahualcóyotl, dejando que se inunden para proteger a la zona centro de la capital del país.

A nadie, y menos a los ingenieros, les gustaba esa situación. Ellos se veían obligados a inundar las zonas más empobrecidas del Valle de México porque trabajan en un contexto político en el que las industrias valen más que la vida, y hay vidas que valen más que otras (Chahim, 2021).

Esto es lo que llamamos necropolítica o política de muerte. Sopesar las vidas de los habitantes del Valle del Mezquital con respecto a las del Valle de México. Decidir qué vidas son más importantes que otras. Lo sabemos bien, sin necesidad de ponerlo en esas palabras, porque lo vivimos a diario. Noches sin dormir esperando la catástrofe. Donde la emergencia se ha vuelto la norma. El precio que habrán de pagar las periferias para sostener la vida, el desarrollo y el bienestar de la metrópoli... mientras en Polanco, la gente duerme tranquila y a salvo.

El Valle del Mezquital: La alcantarilla de la Ciudad de México

Durante la época colonial se construyó en el Valle de México un sistema de diques y albarradones que funcionaron como drenaje para la naciente Ciudad de México. Ante las constantes inundaciones que se produjeron después de la caída de Tenochtitlan, en 1555, 1580, 1604 y 1607; en este último año el entonces virrey de la Nueva España, Luis de Velasco, ordenó la construcción de un canal que diera solución a esta problemática. Es así como, bajo la dirección de Enrico Martínez, comenzaron las obras del llamado Tajo de Nochistongo, un túnel de cerca de 7 km de longitud que permitía desahogar el lago de Zumpango hacia el Valle de Tula y así evitar futuras inundaciones. No obstante, tras una

fuerte temporada de lluvias que se dio a partir de 1627, el desbordamiento de esta obra que resultó ineficiente y dadas las condiciones de hundimiento del terreno lacustre en el que se asienta la Ciudad de México, volvió a registrarse una gran inundación que la dejó 2 metros bajo el agua. 40 horas de lluvia que iniciaron el 21 de septiembre de 1629, acontecimiento conocido como El diluvio de San Mateo. La inundación en la ciudad no cedió por cerca de 5 años, incluso acrecentó con las lluvias, dejando condiciones de insalubridad, enfermedad, escasez de agua potable y alimentos, lo que provocó un fuerte proceso de migración de cerca de 50mil habitantes y la muerte de más de 30mil personas, en total, casi la mitad de la población de la Ciudad de México en ese entonces (García, 2004).

A pesar de esta problemática que continuó durante varias décadas más, nos preguntamos junto con el historiador Bernardo García Martínez, “¿por qué ese empeño en construir la nueva ciudad en ese lugar, pudiendo haberlo hecho por Tacubaya o Coyoacán, con el lago a sus pies?” (García, 2004). La respuesta, así como la época, tiene un trasfondo colonial:

[...] hubo razones políticas e ideológicas de mucho peso. Se quiso que la nueva México fuese sucesora directa de Tenochtitlan. Pero también hubo ceguera. El azolvamiento de los lagos y la retención imperfecta de sus flujos se combinaba con el hundimiento de las áreas construidas para ocasionar en las aguas un comportamiento errático impredecible. La ciudad de México, capital indiscutible, se vestía con nuevas fachadas y paisajes, pero, comprensiblemente, se inundaba con frecuencia, como si sus antiguos canales se rehusaron a morir (García, 2004).

La necroadministración virreinal era plenamente consciente de las problemáticas que conllevaba el asentamiento de la Ciudad de México sobre un terreno rodeado por los lagos de México, Texcoco, Chalco, Xochimilco, San Cristóbal, Xaltocan y Zumpango. Sin embargo, su empeño por demostrar su poderío sobre Tenochtitlan les llevó a continuar con su expansión territorial, desecando poco a poco estos cuerpos de agua. “Un ‘agua muerta’, carente de movimiento, como la del lago de Texcoco, era pernicioso para

la salud. Aun así, erigieron la capital novohispana sobre las ruinas de Tenochtitlán, en medio del lago, con lo cual comenzó el ciclo de las inundaciones recurrentes...” (Aréchiga, 2004). A pesar del hundimiento del suelo, de las sequías e inundaciones constantes, lograron contener medianamente bien el *problema* por medio de un complejo sistema de alcantarillado. Pasados los años, continuaron las obras hidráulicas bajo la pauta de este proyecto urbano-colonial. Así, en 1870, por iniciativa de los ingenieros Francisco Garay y Miguel Islas, como parte de la Dirección General del Desagüe del Valle del México creada durante el mandato de Maximiliano de Habsburgo, comenzó la construcción de un nuevo tajo que vaciaría las aguas del Valle de México una vez más hacia el río Tula. El Gran Canal de Desagüe, una de las obras de ingeniería más ambiciosas de la época, culminó en 1900 durante el gobierno de Porfirio Díaz y se presenta como uno de los estandartes de entrada de la modernidad a nuestro país.

A pesar de que en los imaginarios nacionales se asienta que la colonialidad acabó con la guerra de independencia o la revolución mexicana, esta lógica nunca concluyó. En todo caso, la colonialidad devino imperceptible y se desplazó a las sombras de la modernidad. Parafraseando a Walter Mignolo (2003), la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, la primera es constitutiva de la segunda y no existe una sin la otra. Así, el que ahora llamaremos proyecto moderno/colonial se consolidó durante el mandato de Porfirio Díaz bajo la premisa de instalar el progreso como parte del naciente proyecto del Estado-Nación Mexicano. Es decir, que ambos proyectos se encuentran yuxtapuestos y la planificación urbana de la Ciudad de México, como su centro de poder, no fue posible sino gracias al desecamiento de los lagos que le rodeaban y que fueron evacuados al Valle del Mezquital. Desde este momento, el Valle del Mezquital se conforma como la periferia de la Ciudad de México y —en este sentido— su condición de posibilidad.

Más tarde, después del proceso revolucionario, el proyecto moderno/colonial que periferizó al Valle del Mezquital continuó su rumbo. En 1964 y 1975 se inauguraron dos nuevas vías de desagüe dirigidas a la región del Mezquital: el emisor central y el emisor poniente (o también conocido como Sistema de Drenaje Profundo), respectivamente. Diques que se unieron a las ya mencionadas salidas que se construyeron desde la época

colonial y que poco a poco fueron colapsando gracias al incremento de la población y la expansión urbana de la Ciudad de México, el hundimiento de la tierra ocasionado por la extracción irracional de sus mantos subterráneos y, por lo tanto, más inundaciones que se ocasionaron. Es así como, durante el gobierno de Felipe Calderón, en 2012 inician las obras del Túnel Emisor Oriente, a 150 metros bajo tierra, con una extensión de 62 km, un diámetro de 7 metros en su interior y una capacidad de hasta 150 metros cúbicos de agua por segundo.

El Túnel Emisor Oriente se construyó con una inversión de 33 mil millones de pesos, como parte del Programa de Sustentabilidad Hídrica de la Cuenca del Valle de México, y se convirtió en la obra de drenaje profundo más grande del mundo. Tras 11 años de construcción, este sistema fue puesto en marcha parcialmente desde 2013 por Enrique Peña Nieto e inaugurado en su operación final el 23 de diciembre de 2019 por Andrés Manuel López Obrador. El Túnel Emisor Oriente se encarga de desalojar el agua de la Ciudad de México y parte de la zona conurbada de Estado de México y desemboca en la localidad de El Salto, Atotonilco de Tula, con una planta de tratamiento del mismo nombre. Una vez más arrojando sus desechos hacia el Valle del Mezquital. Reminiscencia porfirista de progreso que actualiza e incrementa de forma masiva y desmedida el flujo de aguas residuales hacia el Valle del Mezquital en el nuevo milenio.

En este punto, conviene desmentir el mito del Valle de México, que más que un valle siempre fue una cuenca, pues sus características geográficas apuntan a que era una superficie lacustre sin salidas naturales de agua. Comenta Ernesto Aréchiga Córdova al respecto:

[...] nos empeñamos en llamarle valle a una cuenca cerrada carente de desagües naturales. La denominación ilustra la voluntad de abrir la cuenca y darle una salida artificial a sus aguas, es decir, de ir en contra de su sistema lacustre. La paradoja se hace más compleja todavía si pensamos que junto a las grandes obras de desagüe y desecación se desarrollan otras no menos importantes para traer agua potable desde fuentes cada vez más lejanas o para extraerla del subsuelo del propio valle a un altísimo costo económico y ecológico (Aréchiga, 2004).

Así como lo comenta Aréchiga, en realidad el ciclo hídrico de la cuenca del Valle de México es artificial. Si bien gran parte del agua que se consume en la Zona Metropolitana del Valle de México es extraída de sus propios pozos subterráneos, en la medida en que esta fue creciendo, se fueron construyendo mecanismos para abastecerla. El Sistema Lerma-Cutzamala, precisamente, cumple la función de transportar agua desde el estado de Michoacán a través de una cadena de presas y túneles que llegan hasta la Ciudad de México y cumplen con la tarea de suministrar cerca del 30% del líquido, según datos de la CONAGUA (2005). Es decir, que se construyó un mecanismo de extracción y transporte de agua de las cuencas de los estados de Michoacán y Estado de México, se consume en la Ciudad de México, es vaciada por el sistema de drenaje profundo y transportada a la planta del Salto, en Atotonilco de Tula, donde se sanea cerca del 60% de estas aguas. El Valle del Mezquital recibe cerca de 56.6 metros cúbicos de agua por segundo para irrigar aproximadamente 100 mil hectáreas de cultivo de los distritos 003 de Tula, 100 de Alfajayucan y 112 de Ajacuba a través de una red de canales que irrigan como venas toda la región, considerada uno de los ejidos más grandes de Latinoamérica. Esta ruta termina con la transportación del agua que no se logra infiltrar por el suelo del Mezquital, en dirección al Río Pánuco, desembocando en el Golfo de México.

El Valle de México es un valle construido artificialmente. Un proyecto colonial de larga duración que se actualiza con la entrada de la modernidad y continúa vigente hasta el día de hoy. Un proyecto que se basa en el dominio europeo de la antigua Tenochtitlan y que continúa la línea de progreso moderno-occidental a través de un complejo sistema de extracción y transporte de agua a través del sistema Lerma-Cutzamala y su posterior desecho como agua residual hacia el Valle del Mezquital. Un proceso de violencia y extractivismo de/hacia sus periferias. Un sistema que, 500 años después, sigue causando estragos bajo la justificación del progreso que heredó de la modernidad eurocentrada y que —al día de hoy— sigue inundando y precarizando sistemáticamente al Valle del Mezquital.

Miedos

Cuando era niña,
uno de mis grandes miedos
era que comenzaran
las guerras por el agua,

que las zanjas se volvieran trincheras
y los pimientos de pirul, granadas...

que los mantos se secaran,
la tierra se partiera
y cayera al abismo
por una grieta...

que mi madre saliera de casa
y la esperanza nunca más volviera.

La ciudad monstruo y su metabolismo destructor

*Fragmento del texto del mismo nombre,
de la autoría de Raúl Pérez (2021), @Tezcatlijota*

La Ciudad de México es un monstruo encerrado en una jaula; una que le queda corta, chica, apretada. Como todo un monstruo, la ciudad es un animal necrológico, híbrido: parte máquina, parte carne. Es un ser amorfo, reticular, mutable; es un cuerpo gigantesco en un territorio sobrenatural.

La ciudad monstruo es un parásito increíblemente grande que necesita agua, alimento, materia y energía para vivir y seguir creciendo a fin de extender sus límites actuales. Así se vincula con otros territorios de los que obtiene lo que necesita mediante brazos reticulares, lenguas pegajosas, raíces subterráneas y tentáculos de acero y hormigón que le ayudan a lograr su cometido: seguir en pie. La ciudad traga, consume, transforma lo que expolia de otras regiones y,

como en alguna ley termodinámica, intenta desaparecer lo que su proceso metabólico no consigue digerir arrojando las heces lejos de su jaula para no olerla, no verla, no asquearse de sí. Y como la ciudad ha luchado por dejar de ser el monstruo acuático al que estaba condenada, también expulsa, desde hace ya cinco siglos, el agua que la ahoga, pues perdió sus branquias y sus aletas.

La Ciudad de México se extiende rastreramente a ritmos variables, ora veloz, ora lenta, para alcanzar las fuentes que necesita. Una vez que encuentra el lugar ideal, se instala y chupa, extrae, seca los territorios que elige para tales propósitos. Los elige aleatoriamente para recibir sus desechos, condenándolos a ser paulatinamente destruidos por esa mierda que hay que agradecer.

Fuente de recursos y depósito de sus desechos, el Valle del Mezquital, al sur poniente del estado de Hidalgo, es uno de los territorios que, a lo largo de casi un siglo, han sido incorporados a este destructor proceso metabólico de dimensiones metropolitanas que va ampliando la necro-ecología de la ciudad. Esta incorporación ha sido paradójica para el Valle: con la llegada del agua residual en la época porfiriana floreció una vida campesina impensada para las condiciones de aridez que caracterizaban a la región y, con el paso de las décadas, se convirtió en uno de los campos agrícolas regados con aguas residuales más grandes del mundo... y también en uno de los más productivos. Así, la ciudad intenta completar su proceso de desecación y, al mismo tiempo, se desentiende de todas las aguas residuales y de lluvia con las que nunca ha sabido bien qué hacer.

[...]

La necro-ecología metropolitana se esfuerza constantemente por hacer sostenible para algunos lo que es insostenible para muchos; los actores locales que doman al monstruo, los políticos federales y las inversiones globales están interesados en que este modelo de ciudad continúe vigente: buscan sostener lo insostenible. La ciudad signo, la ciudad turismo, la ciudad cultura, la ciudad infraestructura, la *smart city*, el distrito central de negocios, la ciudad monstruo. La ciudad se niega sistemáticamente a mirar lo que está más allá, no le incumbe, lo desconoce; lo ignora aunque lo aproveche o lo provoque. Mientras los barrios centrales geográfica y económicamente estén limpios, secos, dotados de servicios e infraestructura, las periferias pueden seguir ardiendo, hundiéndose, apestando; pueden seguir condenadas a la amenaza y la contundencia de la muerte.

Para que el monstruo se yerga otros se tienen que hundir.

La tecnomodernización de la ruralidad

Para Aníbal Quijano (2000), el sistema capitalista global y eurocentrado está fundado sobre la base de dos ejes: la colonialidad del poder y la modernidad. A partir de la conquista de América, se estableció un patrón de poder que consistía, por una parte, en “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano 2000, 778) y, por otra parte, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano 2000, p. 778). En este sentido, las relaciones coloniales de poder establecieron en la “raza” un criterio fundamental de clasificación jerárquica en Latinoamérica y El Caribe como parte de un nuevo orden mundial civilizatorio.

Colonialidad y modernidad son dos conceptos que van acompañados, pues mientras la categoría “raza” fue el modo de legitimar las relaciones coloniales entre Europa y América, esta fue —a su vez— el sostén y la condición de posibilidad para el surgimiento de la modernidad eurocentrada. A partir de este acontecimiento, el nuevo *Sistema-Mundo Moderno* —como le denomina Immanuel Wallerstein— se afianzó a través de un discurso secular que inició con la evangelización cristiana del siglo XVI, continuó con la labor civilizadora del siglo XIX y tiene su continuidad en el proyecto de modernización y desarrollo que inició en el siglo XX hasta la fecha (Wallerstein 2007). En este sentido, desde la visión de Enrique Dussel, habría que diferenciar en este proceso de larga data a la colonización como el momento histórico de sometimiento y aniquilación que, bajo la lógica del *ego conquiro*, constituyó a partir de 1492 la base material de lo que —en un segundo momento— llamaremos colonialidad, la cual opera bajo la premisa del *ego cogito* y se consolida en el siglo XVII con la modernidad, que se basa en el pensamiento racional, universal y eurocentrado de Occidente (Dussel 2006).

¿Qué efectos ha tenido este proceso colonial civilizatorio en el Valle del Mezquital? ¿Cómo está implicado el Valle del Mezquital, en tanto que ficción colonial, en articulación con la modernidad eurocentrada? ¿Qué formas de sujeción y subjetivación se producen a través del proyecto moderno-colonial? Siguiendo el andamiaje que nos

ofrece el pensamiento decolonial, nos habremos de centrar ahora en lo que Wallerstein denomina el proyecto de modernización y desarrollo del siglo XX para pensar la implantación del Sistema-Mundo Moderno/Colonial en el Valle del Mezquital. Una de las últimas etapas de este sistema y, además, uno de los nodos que articula el desarrollo del México moderno, la lógica colonial que subyace al proceso de racialización al que fue sometido el Valle del Mezquital y la consecuente precarización de la vida rural.

Escribe Manuel Gamio, como parte de sus estudios para la conformación del Instituto Nacional Indigenista en la década de 1950, el “Informe sobre el Valle del Mezquital”, describiéndolo de la siguiente manera:

Este Valle es probablemente la región más árida de México, según lo que indican los índices investigados en él por la ya extinta y competente especialista en climatología, Sra. Rosa Filati, quien sólo los halló comparables a los de Baja California. A esta desventaja geográfica se unían en el pasado la carencia de modernas vías de comunicación y la inferior etapa evolutiva que ha caracterizado a los habitantes, particularmente a los que solo hablan idioma otomí; explicándose así que éste haya sido y en muchas de sus regiones continúe siendo, el rincón de mayor pobreza e incultura en la República (Gamio, 1952).

Bajo la mirada colonial, se va erigiendo un imaginario del Valle del Mezquital que lo concibe como una zona desértica que se relaciona directamente con su población indígena y la imposibilidad de progresar en proporción al resto de las entidades federativas. Una zona pobre, precaria, que habría que desarrollar bajo los preceptos de la modernidad, proceso que se echó a andar desde el mandato de Porfirio Díaz con la red hidráulica y que se inauguró con El Gran Canal de Desagüe. Como ya lo hemos revisado, fue justamente a partir de los años 1964 y 1975 que se continúan con las obras de los emisores central y poniente, que desecarían la Cuenca del Valle de México y se dirigirían hacia el Valle del Mezquital. Es decir, que este imaginario colonial del Mezquital sirvió al Estado como justificación para que el flujo de aguas residuales diera paso al “progreso” en esta zona. Más adelante, ya en 2012, esta lógica se mantuvo con la creación del Túnel Emisor Oriente, el cual se vendió como un proyecto sustentable que ayudaría a “preservar

el medio ambiente y los mantos acuíferos, potenciar la producción agrícola en la región y garantizar el abasto de agua a futuras generaciones”, agregando que “la integridad de la solución mejorará las condiciones ambientales, dará viabilidad al Valle de México y seguridad a casi una quinta parte de los mexicanos” (SEMARNAT, 2012). Algo que de ninguna manera se sucedió.

Este proyecto de aguas residuales que haría “progresar” al Valle del Mezquital introdujo un nuevo ordenamiento del territorio, que desde entonces se clasifica bajo los distritos de riego 003 de Tula, 100 de Alfajayucan y 112 de Ajacuba. El sistema de presas y canales que actualmente se compone de las unidades Endho, Requena, Taxhimay, Rojo Gómez y Vicente Guerrero, administra el agua que se extiende a los 28 municipios que componen al Mezquital para regar alrededor de 80,000 hectáreas, convirtiéndose en la zona agrícola más importante de la entidad, la cual suministra cerca del 72% de su producción que se basa en el cultivo de maíz, alfalfa, avena, frijol y otros vegetales como calabacita, chile verde y coliflor (García-Salazar, 2020).

No obstante, además de los modos de vida que se establecen en el Mezquital a partir de la producción agrícola, esta red de aguas residuales dio paso a la instauración sistemática de una serie de complejos industriales que contienen más de 110 compañías que tomaría a los sujetos del Mezquital como fuerza de trabajo para la producción de energía eléctrica, hidrocarburos, cementos y cales... hasta peces y otros productos acuícolas. La Central Termoeléctrica “Francisco Pérez Ríos” de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), que inicia operaciones el 27 de septiembre de 1975, además de la red de plantas y subestaciones que operaron por más de un siglo a través de la extinta compañía de Luz y Fuerza del Centro y producían gran parte de la energía eléctrica de la zona centro del país. La Refinería “Miguel Hidalgo” de PEMEX, que fue inaugurada el 18 de marzo de 1976 para producir cerca de 320mil barriles de crudo al día, es decir, cerca del 19% de la producción total del sistema de refinación nacional (Barrera-Roldán, Saldívar, Nava, Ortiz, Aguilar & Villaseñor, 2004). Asimismo, los corredores industriales Tula-Tepeji y el Parque Industrial Atitalaquia que rodean estas dos plantas y conforman un gran monstruo tecno-industrial que se complementa con las plantas cementeras de “La

Cruz Azul”, ubicada en la Ciudad del mismo nombre perteneciente a Tula, inaugurada en 1881, rescatada después de una quiebra en 1910 y constituida como cooperativa en 1931. Zona en la que también se asientan caleras como “Cemex”, “Beltrán”, “Apaxco”, entre otras. Así mismo, en 1965 se inaugura el Centro Acuícola de Tezontepec de Aldama, así como la Granja Integral de Policultivo en el mismo municipio, donde se producen cerca de 8mil toneladas anuales de especies como carpa, tilapia, lobina y trucha, posicionando a la región como el 2do lugar nacional en producción pesquera de estados sin litoral (Malpica, 2017), y a más recientes fechas, en 1996, la planta hidroeléctrica de Zimapán. Solo por mencionar las más visibles.

Desde entonces, este proceso que provisionalmente llamaremos *tecnomodernización de la ruralidad* posibilitó una nueva forma de vivir en el Mezquital, bajo un proceso de división racial del trabajo. Así como el territorio, a la par se configura un tipo de subjetividad que pueda responder a las demandas de producción agrícola y ser introducida a la explotación laboral y a la vida precaria. En un primer momento, se establece un proceso de racialización, donde “los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano, 2000, p. 780). Se crea un imaginario racista del Valle del Mezquital en el que se coloca al territorio y a la población indígena en una posición de subdesarrollo con base en sus rasgos culturales y fenotípicos, para después introducirles a “las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos [que] fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial” (Quijano, 2000, p. 780). Así como lo plantea Quijano, podemos decir que en el Valle del Mezquital “ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir” (Quijano, 2000, p. 781).

Con todo y estos procesos de industrialización masiva, el “progreso” nunca llegó al Valle del Mezquital, incluso, podemos totalmente lo contrario. Actualmente, según

datos del CONEVAL, el 86.5% de la población hidalguense se encuentra en situación de pobreza o vulnerabilidad por carencias o ingresos, siendo una de las 10 entidades más pobres del país¹⁷ (CONEVAL, 2020). Además, los efectos de la tecnomodernización llevan a la precarización sistemática de la vida rural: se producen enfermedades como cáncer, infecciones gastrointestinales/dérmicas, desórdenes neurológicos, enfermedades del corazón/pulmones/tiroides, así como envenenamiento por contaminación del agua (Lara & García, 2020). Son bastos y concluyentes los estudios que en las últimas décadas han demostrado los efectos adversos a la salud de las poblaciones del Valle del Mezquital y otras regiones por el contacto con aguas residuales que contienen diversos microorganismos infecciosos, así como metales pesados como Arsénico, Boro, Cadmio, Cobre, Fierro, Mercurio, Níquel, Plomo y Zinc. Efectos que van desde alteraciones filogenéticas hasta enfermedades crónicas y degenerativas (Garza, Fernández, Badia, Flores, Hauad & Villarreal 2001; Juárez 2020; Núñez 2015). La Central Termoeléctrica de Tula, la cual aporta más del 50% del dióxido de azufre que contamina el aire de la zona y que se considera la fuente fija de contaminación atmosférica más importante de la Zona Metropolitana del Valle de México (Badillo, 2020), provoca directamente, en promedio, cerca de 1710 muertes al año (Hernández-Moreno, 2020).

A pesar de que muchos funcionarios y académicos consideran que el imaginario que se consolidó en la década de los 1950 sobre el Valle del Mezquital quedó atrás, que todo cambió gracias a este proyecto de modernización, que hay una “reinvención del Valle del Mezquital” solo porque el paisaje dejó de ser árido y ahora es más verde (López, 2021), aquí sostendremos totalmente lo contrario. La nueva cara que resurge del Valle del Mezquital no responde a ningún cambio ni a ninguna reinvención, sino más

¹⁷ Datos desglosados: “el 43.8% de la población de la entidad vivía en situación de pobreza, es decir, 1,311,100 personas³, aproximadamente. De este universo, el 37.8% (cerca de 1,129,600 personas) estaba en situación de pobreza moderada, mientras que el 6.1% de la población se encontraba en situación de pobreza extrema (alrededor de 181,500 personas). El porcentaje de pobreza en Hidalgo es 1.9 puntos porcentuales mayor que el porcentaje nacional (41.9%). En ese mismo año, el porcentaje de población vulnerable por carencias sociales en Hidalgo fue de 38.9%, es decir, 1,162,100 personas, aproximadamente, presentaron al menos una carencia. Al mismo tiempo, 3.8% de la población era vulnerable por ingresos, lo que significa que alrededor de 113,600 personas no tenían los ingresos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas. Finalmente, la población no pobre y no vulnerable de la entidad federativa representó el 13.5%, aproximadamente 403,500 personas” (CONEVAL, 2020, P. 14).

bien a la continuidad de un proyecto colonial de larga data. Los discursos de Estado, tal como el de las academias fielmente comprometidas con la modernidad, desde esta mirada, considerarán siempre un beneficio esta clase de imposiciones, pero pocas veces (casi nunca) reconocen y asumen las consecuencias y los efectos que esto ha traído. Por ejemplo, el proceso de industrialización que ha generado altos índices de contaminación y enfermedad, así como el proceso de extractivismo, explotación y epistemicidio para conformar sujetos alineados a la economía global capitalista-colonial. Sujetos precarizados, racializados, heteronormativizados, que habrán de ser explotados en el campo y en la industria. En ningún sentido, la modernidad representa progreso para los pueblos colonizados, sino más bien para las zonas urbanas y metropolitanas, quienes se benefician de este proceso de imposición. Lo que ha sido vendido para el Valle del Mezquital como un plan de (tecno)modernización, en realidad mayormente ha beneficiado a los centros de poder y precarizado de forma inversamente proporcional a esta región.

Notas que resumen el proceso de instauración del proyecto moderno-colonial en el Valle del Mezquital

1. Desde la mirada colonial, se ve al Valle del Mezquital como una zona árida e infértil, habitada por un gran número de población indígena (ñhãñhu-otomí).
2. Para introducir el “progreso” se construyó el sistema de aguas negras más grande del mundo. Ello, más que una solución al Valle del Mezquital funge como una estrategia para evitar inundaciones en el Valle de México bajo el pretexto de modernizar la región del Mezquital.
3. A partir de esto, se instalaron más proyectos industriales: La refinería Miguel Hidalgo de Pemex, plantas hidroeléctricas y termoeléctricas de CFE, corredor industrial Tula-Tepeji y parque industrial Atitalaquia, caleras y cementeras (Cruz Azul, Cemex, Beltrán, etc.), hasta centros de producción acuícola. Todo alrededor del río Tula. La región más contaminada del mundo, declarado por la ONU.

4. El engranaje se completa con un proceso de división racial del trabajo: mano de obra barata, despojo de sus tierras, de su cultura y de su lengua. Sujetos precarizados que han de incorporarse al engranaje colonial capitalista para subsistir.
5. El Valle del Mezquital, tal como lo conocemos actualmente es una construcción necropolítica que sostiene la región centro: recibe sus desechos para que no se inunden y con estos se riegan nuestros alimentos. Un proceso de muerte lenta que produce altos índices de enfermedades. Cáncer, insuficiencia renal, enfermedades gastrointestinales y bacterianas; pero también problemas pulmonares por el aire contaminado que se respira. Durante la contingencia del Covid-19, ha albergado la población con mayor riesgo por esta situación.
6. La precarización de la vida ha sido terreno fértil para la instalación del huachicoleo. Sujetos sin mayor posibilidad para crecer se unen a las filas del crimen organizado. Se provoca una gran explosión en Tlahuelilpan durante la guerra que declara AMLO contra el huachicol.
7. Mueren más de 100 personas calcinadas. Explosiones que son el cotidiano y que incrementan la violencia. La masculinidad ve su única salida posible en el necroempoderamiento, seguido un alza súbita de feminicidios. Cuerpos que flotan, también, en el Río Tula, río de muerte.
8. El Valle del Mezquital sostiene el proyecto moderno/colonial. El engranaje perfecto que promueve el “progreso” a costa de la precarización y la muerte. No fue un desastre natural, sino la consecuencia lógica de este sistema.

Capítulo 5

La Guerra Contra el Huachicol¹⁸

Masculinidad necropolítica y violencia feminicida

¹⁸ Este capítulo está hecho en colaboración con Alejandra Araiza y Carina Vargas, quienes han estudiado a profundidad la violencia feminicida como parte de un dispositivo necropolítico de control sobre el cuerpo de las mujeres. Ale como mi acompañante académica en este proyecto de investigación, Cari como compañera y habitante —también— del Valle del Mezquital; ambas amigas. Originalmente el texto es publicado bajo el título “Colonialidad, masculinidad necropolítica y violencia feminicida: el caso de la Guerra contra el Huachicol en el Valle del Mezquital, Hgo.” en la revista Acta Sociológica de la UNAM, como un ejercicio de pensamiento colectivo. En el caso de esta tesis, teniendo algunas variantes que provienen de la posibilidad de extender un poco más algunas ideas que ya se vienen desarrollando en capítulos anteriores.

La problemática acontece

A las familiares y víctimas de violencia colonial feminicida, respetamos su dolor y apoyamos sus demandas de verdad y de justicia

Durante la pandemia del SARS-CoV-2 (Covid-19), se dio un alza importante en la tasa de feminicidios y desapariciones de mujeres en la región del Valle del Mezquital. La desaparición y asesinato de Mariana Zavala Escamilla, una joven de 18 años originaria del municipio de Tlahuelilpan detonó una serie de movilizaciones feministas inéditas en la región. Tal vez una de las más notorias fue la que se suscitó el día 15 de agosto de 2020, donde cerca de 2 mil mujeres y otras personas de distintas Organizaciones de la Sociedad Civil y colectivas feministas marcharon desde Atitalaquia y atravesaron varias localidades más hasta llegar a Tlahuelilpan —ambos municipios conurbados a la zona metropolitana de Tula, la cual de acuerdo con el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP) ocupa el lugar 27 entre los municipios con más feminicidios en México—. Sin algún otro precedente en el estado, estas manifestaciones se replicaron durante varias semanas en distintos municipios y la capital del estado a pesar de las políticas de distanciamiento social y uno de los picos de contagio por Covid-19 más altos de la contingencia sanitaria (Montoya, 15 de agosto de 2020; Villeda, 15 de agosto de 2020).

¿Por qué se da esta alza de violencia feminicida durante la contingencia del Covid-19? ¿Qué circunstancias sociales, culturales, políticas e históricas han posibilitado que esta región encabece los índices de feminicidios en el estado y el país? ¿Qué condiciones específicas tiene el contexto del Valle del Mezquital para que se dé esta oleada de violencia de género? ¿Será que la violencia se ha desbordado tanto, que la población es capaz de dejar a un lado las medidas sanitarias para manifestarse? ¿Acaso consideran el feminicidio una amenaza mayor que el riesgo de contagio y muerte por coronavirus? Gracias a la evidente operación de los mecanismos de poder bio/

necropolíticos (Foucault, 2007; Mbembe, 2006) durante la pandemia, es que decidimos profundizar en esta situación con una serie de reflexiones en clave descolonial.

A través de una revisión teórica y una observación participante de la región que dos de nosotras habitamos (Carina y Norman), rastreamos algunas claves que nos ofrece el planteamiento de la colonialidad del género de María Lugones (2008) y la necropolítica de Achille Mbembe (2006) para mostrar la problemática que acontece: 1) la instauración del proyecto de modernidad/colonialidad en el Valle del Mezquital y su relación con el proceso de tecnomodernización de la ruralidad, división racial del trabajo, engeneramiento y precarización de la vida, 2) la consolidación del régimen necropolítico en nuestro país durante el sexenio de Felipe Calderón, la extinción de Luz y Fuerza del Centro y la movilización en bloque de los obreros despedidos y otros sujetos precarizados a las filas del huachicoleo, 3) la configuración de una masculinidad necropolítica a partir de la figura del huachicolero, a quien se le confiere el derecho soberano a dar muerte a los sujetos y a tener bajo su control la naturaleza, 4) la violencia feminicida como un efecto directo de los imaginarios coloniales de género en esta región al amparo de una pedagogía de la crueldad que se enmarca en la Guerra contra el Huachicol.

El Sistema Moderno/Colonial de Género

La colonialidad del poder clasifica a la población del planeta en términos de “raza”, sin embargo, habría que reconocer que las relaciones de poder que se establecen con esta van más allá de la clasificación primordial que propone Quijano (2000). En el entramado del proyecto de modernidad/colonialidad, podemos dar cuenta —también— de la articulación de los procesos de engeneramiento, como lo sostiene María Lugones, quien señala que la colonialidad no solo genera el espacio conceptual para comprender la división del mundo en términos de razas, sino también desde el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la intersubjetividad (Lugones, 2008). Apunta Lugones que “el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad”

(Lugones, 2008, p. 93), articulación que nuestra autora denominará: Sistema Moderno/Colonial de Género.

María Lugones se cuestiona oportunamente “hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones, 2008, p. 93), sin embargo, la existencia de dicho sistema articulado a otros ejes de dominación es algo que décadas atrás ha sido planteado también por diversas corrientes feministas. Por ejemplo, como lo señala Mariana Alvarado, “el sistema moderno colonial de género requirió de las lecturas de Gayle Rubin sobre el sistema sexo/género” (Alvarado, 2016, p. 9), por esta razón, será importante repasar algunas coordenadas de este debate.

Al acuñar el concepto de sistema sexo/género, Gayle Rubin se preguntó “¿cuáles son las relaciones en las que una hembra de la especie humana se convierte en una mujer oprimida?” (Rubin, 1975, p. 96), pues consideraba que tanto el marxismo, como el psicoanálisis y la teoría de parentesco no fueron capaces de explicar la opresión de las mujeres. Se trata, pues, de un concepto que nos permite desmontar la supuesta “naturalidad” con la que se concibe a la diferencia sexual y, además, nos proporciona claves para desentrañar las relaciones de poder que le constituyen. Así, desde la visión de Lugones (2008), el dimorfismo macho/hembra, al igual que la raza, fue sustentado por el pensamiento occidental al amparo de una supuesta base biológica:

La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza». Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el dimorfismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada (Lugones, 2008, p. 86).

En este sentido, podríamos articular la colonialidad del género de Lugones al sistema sexo/género de Rubin (1975) para analizar la situación particular e histórica de opresión de las mujeres y otros sujetos feminizados que habitan las regiones colonizadas, pero

también para comprender al género como un dispositivo biopolítico que produce dicha sujeción. Retomando la definición que hace Foucault: “el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...] esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas o para estabilizarlas, utilizarlas” (Foucault, en Agamben 2007, p. 250). Para Foucault (2011), existe un dispositivo de sexualidad normativo (heterosexual), que se basa en mecanismos de saber-poder que legitiman el modelo occidental de la familia burguesa y que se enuncia desde una supuesta Verdad sobre la sexualidad en tanto que reproductiva y funcional al sistema capitalista.

Retomando esta lectura, Patricia Amigot y Margot Pujal (2009) proponen hablar de un *dispositivo de género* para complejizar dicho concepto (el género) que —tradicionalmente— apela a una visión esencialista. Por un lado, está la herencia de la obra de Gayle Rubin (1975) que —al señalar una complementariedad entre sexo y género— mantiene una mirada dualista que concibe al género como superpuesto al sexo. Por otro lado, está la herencia de Scott (1986) que entiende al género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la diferencia sexual y como una forma primaria de relaciones significativas de poder. Sin embargo, Amigot y Pujal reconocen que algunas de estas acepciones reifican ciertos dualismos constitutivos de la modernidad. Apuntan a que:

[...] una lectura del género como dispositivo de poder puede permitir un empleo no reificador de esta categoría y aportar una gran potencialidad analítica a partir de la heterogeneidad de situaciones y procesos de dominación de las mujeres, asumiendo que las identidades, de mujeres y varones, y las relaciones entre individuos están producidas y reguladas sociohistóricamente (Amigot & Pujal, 2009, p. 120).

Asimismo, desde esta visión, el género siempre aparece en interacción con otros sistemas de dominación que configuran experiencias específicas. Amigot y Pujal (2009) parecen sugerir que la noción de genealogía, que abordan desde Foucault y Butler, nos permite comprender cómo el género ha producido determinadas masculinidades o feminidades:

Este análisis genealógico admite el carácter multiforme del poder y la consideración de otros dispositivos de poder (clase, etnia, sexualidad, edad, nacionalidad, etcétera), que inevitablemente interactúan con el de género, formando identidades híbridas tal y como lo ha planteado el feminismo poscolonial; evitando una mirada homogeneizadora de las mujeres, que es a su vez generadora de subalternidad al interior de la categoría, y de imperialismo y colonialismo” (Amigot y Pujal, 2009, pp. 126-127).

La concepción de género como un dispositivo de poder nos permite mirar el entrecruzamiento —de manera compleja— con la clase social, la raza/etnia, la orientación sexual, entre otras huellas que atraviesan los cuerpos. Y, desde luego, permite también construir un puente con la propuesta de María Lugones (2008) sobre la colonialidad del género. Si bien Lugones no está pensando su propuesta desde el postestructuralismo, sino desde el planteamiento de la matriz de opresión de los feminismos de color (Collins, 2000) y la colonialidad del poder de Quijano (2000); no puede negarse que concebir el género como parte del proceso de colonialidad está en consonancia con la idea compleja de que el sistema sexo/género y la biopolítica de Foucault (2007) se relacionan las múltiples caras de la matriz colonial capitalista y eurocentrada. Lugones (2008) —como hizo Rubin (1975) con Marx y Engels— concuerda con puntos muy importantes de la teoría de Quijano, sin embargo, discrepa de su concepción del sexo/género, pues señala que el autor parece considerarlo como incuestionablemente biológico.

La revisión de los estudios sobre el dimorfismo sexual en sociedades precolombinas lleva a María Lugones (2008) a analizar una arista que no aborda la propuesta de Quijano (2000) en su concepción naturalista del género, pero tampoco el sistema sexo/género de Rubin (1975). Si bien ambas autoras coinciden en la idea de que el género es el que dota de sentido al “sexo”, habría que apuntar que este dimorfismo, así como la idea de patriarcado, la dicotomía hombre/mujer y la heterosexualidad obligatoria son apenas la cara visible de la modernidad.

Así, María Lugones reitera que “es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado” (Lugones, 2008, p. 85), concluyendo que el género no era un eje organizador de la vida social en el Abya Yala antes de la conquista y que —siguiendo la tesis de Oyéronké Oyewùmi (1997)— se impuso a través de la colonialidad y la separación de la población en razas. La invitación que nos hace Lugones (2008) para pensar el género en clave descolonial, implica problematizarlo como parte del proyecto de Modernidad/Colonialidad y apuntar a la colonialidad del género como la cara oculta de la modernidad y su condición de posibilidad. En este sentido, a continuación, indagaremos en algunos elementos que nos darán luz a dicha implantación de la colonialidad y el género en la región del Valle del Mezquital.

La tecnomodernización de la ruralidad y la lógica heterosexual

El proyecto de modernización y desarrollo industrial del que habla Wallerstein (2007), que da continuidad al Sistema-Mundo Moderno Colonial (Mignolo, 2002), se instaló de forma singular en el Valle del Mezquital. A partir del siglo XX, y a través del Instituto Nacional Indigenista, se conformó un imaginario del Mezquital como una región árida, con un alto índice de población indígena, sin posibilidad de *progreso*. Bajo este argumento, fue que se erigió un complejo aparato de producción colonial-capitalista, cuya entrada fue justificada por el proyecto civilizatorio de la modernidad. Se implantó en la región a partir de la década de 1950 el complejo de distribución de aguas residuales más grande del mundo, compuesto por una serie de presas y canales creados desde el siglo XVI para dar solución a los problemas de inundación de la CDMX. Estas aguas, ahora desechadas al Valle del Mezquital, funcionaron como la base material para la posterior instalación de complejos industriales, basados en la producción de electricidad e hidrocarburos. Así, a través de la industria de los energéticos, podemos dar cuenta de cómo se va consolidando el proyecto moderno/colonial en el Valle del Mezquital.

Luz y Fuerza del Centro (LyFC) fue una empresa de origen canadiense que se fundó en 1898 bajo el nombre de *The Mexican Light & Power Company*, y se asentó en el país en el siglo XX durante el gobierno de Porfirio Díaz (Belmont, 2011). Más adelante, se afianza la nacionalización de la industria a partir del mandato de Lázaro Cárdenas, lo que también posibilitará la instalación de la Refinería Miguel Hidalgo — operada por Petróleos Mexicanos (PEMEX)— en la Zona Metropolitana de Tula desde 1976. Desde entonces, después de un lento proceso de desmantelamiento de la empresa y debilitamiento del Sindicato Mexicano de Electricistas, Carlos Salinas de Gortari decreta su reestructuración (Presidencia de la República, 1989) en el marco del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) para la apertura de los mercados internacionales del nuevo sistema económico global (Ángeles, 2003). Sin embargo, el 11 de octubre de 2009, bajo el gobierno de Felipe Calderón, se decreta la extinción y liquidación de la empresa, tras una violenta intervención de fuerzas federales para expulsar a lxs electricistas de sus centros de trabajo, un día antes de la entrada en vigor de dicho decreto (Presidencia de la República, 2009; Martínez, Castillo y Sangadola, 11 de octubre de 2009), durante la disputa por la privatización de la industria que comenzaba a introducir fibra óptica para la distribución del llamado *triple play*, culminando el cometido en el sexenio de Enrique Peña Nieto con la reforma en telecomunicaciones.

Es importante realizar este breve recorrido, ya que da cuenta de dos cosas: el papel que jugó la industria de los energéticos [además del proyecto de desagüe de la CDMX hacia el Valle del Mezquital] como pieza clave en la modernización del país y la implementación paulatina y sistemática de un proyecto moderno/colonial de precarización de sujetos racializados y engenerizados.

De acuerdo con Aníbal Quijano, una parte importante en el proyecto de modernidad/colonialidad fue el impulso de una sistemática división racial del trabajo. “Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control de trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente” (Quijano, 2000, p. 781). Bajo esta articulación, es

que los proyectos de modernización capitalista se instauran fácilmente en las zonas rurales, espacios que dentro de la lógica colonial se habrían de servir de los sujetos racializados como fuerza de trabajo. En el Valle del Mezquital, se instauraron una serie de plantas generadoras de electricidad, pero también en otras localidades rurales con plantas de gran envergadura como la de Necaxa, en la Sierra Norte de Puebla, las cuales estaban encargadas de generar y distribuir el servicio eléctrico en gran parte de la zona centro-sur del país (Belmont, 2013).

Arturo Escobar (2000), muy en consonancia con Haraway (2019), encuentra que la naturaleza ha sido definida —desde la visión occidental— como fuente de explotación inherente a la modernidad capitalista. Por esta razón, considera necesario que se parta desde la cosmovisión local para comprender la cultura, los conocimientos, la naturaleza y la economía. Sin embargo, pareciera que desde la visión desarrollista, occidental y colonial se impuso en el Valle del Mezquital un sistema de explotación de la naturaleza. Y, con él, una forma de concebirla y de acallar otros saberes.

El hecho de que haya una industria tan importante y necesaria como la eléctrica en estos asentamientos, pero no un crecimiento económico que beneficiara proporcionalmente a la zona en la que se asienta, da cuenta de una operación bilineal del capitalismo colonial: por una parte, la promesa incumplida de progreso y modernización bajo las que se justifican estas obras, por otra parte, el éxito que en realidad implica la introducción de la infraestructura industrial en las zonas rurales, en las que se puede tomar la naturaleza y a los sujetos como un recurso. La construcción anatomopolítica de un cuerpo dócil, en términos foucaultianos¹⁹, que ha de ser funcional al patrón de poder colonial (Quijano, 2000). En este sentido, la instauración del proyecto de modernidad/colonialidad en el Valle del Mezquital da pie a lo que llamamos aquí la tecnomodernización de la ruralidad, para que los centros urbanos y otras industrias del país se beneficien a costa de la precarización y explotación de la vida rural.

¹⁹ El cuerpo dócil es un término que acuña Michel Foucault para hacer referencia a la construcción de un cuerpo útil e inteligible para ser controlable o corregible. “Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (Foucault 2009, 159). Se refiere a la manipulación y moldeamiento a través de mecanismos de poder, sobre los que se establecen normas de comportamiento que haga funcionales a los cuerpos en los sistemas disciplinarios.

En la lógica de apropiación tecno-moderna, se instalaron en el Valle del Mezquital complejos más extensos como el corredor industrial que abarca la Zona Metropolitana de Tula, conformada por los municipios de Tlaxcoapan-Atitalaquia-Atotonilco de Tula-Tula de Allende y Tlahuelilpan, en la que se concentra —además— una gran producción de hidrocarburos²⁰. Por ejemplo, la refinería Miguel Hidalgo, una de las más importantes del país, que se asienta en dicha zona metropolitana y forma parte de la red estatal de PEMEX y la Central Termoeléctrica “Francisco Pérez Ríos” de la CFE en Tula de Allende. Estos complejos industriales aportan más del 50% del dióxido de azufre que contamina el aire de la zona y se considera la fuente fija de contaminación atmosférica más importante de la Zona Metropolitana del Valle de México (Badillo, 2020), provocando directamente, en promedio, cerca de 1710 muertes al año (Hernández-Moreno, 2020). La problemática ambiental subyacente, que trajo las aguas residuales y el aire contaminado en esta región, dio como resultado que fuera declarada la región más contaminada del mundo en 1995 por la Organización de las Naciones Unidas (Redacción de *La Jornada*, 21 de enero de 2014; Hernández 2020). En este sentido, los principios coloniales de apropiación y extracción de recursos naturales sostienen también la tecno-modernización de la ruralidad y se articulan con la racialización de los sujetos para insertarlos como fuerza de trabajo, pero también con procesos de engeneramiento.

¿Qué tiene que ver la industria de la electricidad y el petróleo con el género y la sexualidad? La respuesta versa en un proceso de imposición de la heterosexualidad como obligatoria, adyacente a la lógica capitalista de organización social. El modelo occidental de familia tradicional, monogamia, género binario y eurocentrada que describe con estas y otras palabras Michel Foucault en “Historia de la sexualidad” (Foucault, 2011), viene a instalarse —a su vez— para sostener la industria y producir modos de vida cis-heteronormativos en los que se posibilitará la re-producción de dicha fuerza de trabajo. Este modelo que no es natural ni inherente al ser humano —como por siglos nos han hecho creer—, sino que es un dispositivo que sirve a un proyecto económico capitalista y

²⁰ Cabe resaltar que además de la industria de los hidrocarburos, en esta zona se asientan otros proyectos industriales que abarcan desde la producción de cementos y cales (Cruz Azul, Apaxco, Cemex, Beltrán, entre otras empresas), hasta maquiladoras y empresas manufactureras.

que, en el Valle del Mezquital, viene a ser la base que sostiene el proyecto de modernización y desarrollo. En este sentido, siguiendo con la tesis de Lugones (2008), la raza y el género, pero también la sexualidad —en tanto que dispositivo— son una imposición colonial.

Así, habremos de concluir este apartado diciendo que el proyecto de modernidad/colonialidad es un proceso lento que va abriendo sus condiciones de posibilidad en cambios paulatinos, basado en los ideales de progreso tecnológico-industrial y su supuesta necesidad, así como en la implantación de una raza (Quijano, 2000), género binario y una sexualidad normativa (Lugones, 2008; Foucault, 2011). Pero también, que la lógica colonial-capitalista establece un modo de subjetivación que articula los anteriores elementos a las condiciones materiales que se establecen en el Valle del Mezquital a partir del siglo XVI; y que son la condición de posibilidad para la instauración de la industria de los energéticos, que ha dejado evidentes estragos ambientales y precarización de la vida en la zona.

El decreto de extinción de Luz y Fuerza, que se dio en el marco del gobierno de Felipe Calderón, mantuvo la operación de las políticas neoliberales del sistema-mundo global capitalista y eurocentrado, que fue también la pauta para la consolidación de un régimen necropolítico con la llamada Guerra contra el Narcotráfico (Valencia, 2010). En el Valle del Mezquital, después de la extinción de LyFC, se dio —precisamente— una continuidad en la lógica de la industria de los energéticos. Los obreros de la extinta compañía de luz que se quedaron sin empleo, pero también campesinos, extrabajadores de la zona industrial y otros jóvenes egresados de educación media-superior y superior, que perdieron la posibilidad de insertarse a laborar en esta empresa, pronto se movilizarían en bloque a la comercialización de hidrocarburos, pero no dentro del marco de la legalidad sino en el llamado huachicoleo. Una lógica que tiene un evidente paralelismo con el contexto del narcotráfico, la violencia feminicida y la producción de masculinidades necropolíticas de los años 90 en nuestro país —como veremos en breve —.

Huachicoleo y masculinidad necropolítica

Para Achille Mbembe (2006), la necropolítica reside en el poder soberano de decidir quién puede vivir y quién debe morir. En sus palabras: “Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder” (Mbembe, 2006, pp. 19-20). A diferencia de la biopolítica de Foucault (2007), la cual entiende como una formación de poder que sirve para la regulación y el control de los procesos de vida de las poblaciones, la necropolítica se basaría —más bien— en el derecho soberano a matar bajo un control que “presupone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, la subdivisión de la población en subgrupos, y el establecimiento de una ruptura biológica entre unos y otros” (Mbembe, 2006, p. 22). Así, la necropolítica habría de responder a la jerarquía impuesta por el modelo colonial de la “raza” como un proceso de deshumanización que justifica dar muerte a los sujetos “incivilizados”.

No obstante, la política de muerte no se reduce solo a la acción Estatal, sino que habría que entenderla en el marco de la gubernamentalidad. Para Foucault, este concepto, más que apuntar a una acepción jurídica, se da en una dimensión subjetiva. La gubernamentalidad se refiere a la capacidad de los poderes hegemónicos para conducir o gobernar el actuar de los sujetos. En sus palabras, implica: “las mil maneras, modalidades y posibilidades que existen de guiar a los hombres, dirigir su conducta, constreñir sus acciones y reacciones” (Foucault, 2007, p. 16). Es decir, a pesar de que la conceptualización que hace Achille Mbembe se sitúa en países de África y Medio Oriente, la lógica de la necropolítica se refiere a una manera en la cual operan las relaciones de poder en la sociedad y los procesos de sujeción y subjetivación que de ello emanan. En el caso del Valle del Mezquital, la lógica necropolítica se encuentra en las jerarquías de racialización impuestas por la colonialidad, así como en la construcción de sujetos precarios en el marco de las condiciones materiales de la tecnomodernización de la ruralidad que se asentaron a través del despojo y la contaminación. Algo que otras

autoras también denominan racismo ambiental (Bullard, 1993). Así, tras una serie de acontecimientos, esta combinación daría paso a la construcción subjetiva del huachicolero.

El huachicoleo es una actividad que ha tenido auge en las últimas décadas, no solo en el Valle del Mezquital, sino en toda la zona del centro y el bajío del país. La extracción ilegal de combustible se ha convertido desde hace algunos años en una de las principales actividades económicas de la región, siendo Hidalgo la entidad del país con mayor crecimiento —según datos de la *Revista Forbes* (2019)—. Después de la extinción de LyFC, muchos de los trabajadores que quedaron desempleados y otros sujetos precarizados que aspiraban entrar a la misma, fueron fácilmente cooptados por las redes de extracción y distribución ilegal de gasolina. Sujetos racializados y precarizados por las desigualdades del capitalismo global, dentro de esta lógica, entregados a las filas del crimen organizado. Sin que haya cifras oficiales, se han dado una serie de cambios en la dinámica social y económica alrededor de esta actividad, por el flujo de dinero que se maneja y que ha reactivado las economías locales con un dejo de esperanza de crecimiento y bienestar que no trajo la promesa de la tecnomodernización de la ruralidad. Sin embargo, más allá de los beneficios inmediatos, han sido mucho peores las consecuencias que ha dejado esta actividad.

Vivir en la ruta del huachicol significa saber que casi diario se dan “fugas” o pequeñas explosiones en los ductos de gasolina. Ver pasar camionetas con bidones llenos, escuchar por las noches disparos y decir “ya se están peleando”, “¿a quién se habrán echado?”. Ver la vida de conocidos, familiares, desvanecerse por los “daños colaterales” que esto produce. Tal como ocurrió en la mañana del 18 de enero de 2019, cuando en la localidad de San Primitivo, en Tlahuelilpan, se rompió un ducto casi a pie de carretera. Muchos de los pobladores, ninguno de ellos huachicolero, llegó a la toma que se elevaba hasta el cielo como una fuente, cargando sus contenedores, con la esperanza de llevar un poco de gasolina a sus casas para completar el gasto. La tragedia sucedió cuando la toma comenzó a incendiarse y se detonaron explosiones en el lugar. Se calcula que fueron 79 muertos los calcinados y cerca de 100 heridos, todos fallecidos días después (Redacción

de *Animal Político*, 20 de enero de 2019; Najjar, 22 de enero de 2019). Las personas afectadas: en su gran mayoría pobladores que llegaron a la toma para llevar gasolina a sus casas y revenderla para ganar un poco de dinero extra.

La necropolítica es eso, sujetos precarizados ardiendo en llamas ante la imposibilidad de un Estado por lograr el bienestar de sus habitantes. Pero esta operatoria del poder no solamente la podemos ver a través de la espectacularización de la violencia (Valencia, 2012), sino también en un contexto en el que se precariza a los sujetos que terminan siendo muertos por esta clase de “accidentes”, cuando bien antes no mueren de inanición o enfermedades crónicas. Pensando con Mbembe (2011), la fabricación de un enemigo como estrategia colonial, en este caso, la de los sujetos precarizados como delincuentes. Incluso si en este acontecimiento no se dedicaban al huachicoleo, su muerte parece justificable.

Es imperativo comprender cómo es que opera esta necropolítica en otros ámbitos de la región, pues la muerte no solo está presente en las omisiones del Estado, sino que corre por las venas del Valle del Mezquital y está ligado a toda una problemática socioambiental, que se desencadenó a partir de la entrada de los flujos de aguas residuales. A decir de Achille Mbembe (2006), la lógica de la necropolítica está presente también en una muerte lenta, a través del control de los recursos naturales. En el Valle del Mezquital, opera —también— envenenando a la población a través de los alimentos en un perfecto engranaje de extracción de los recursos y eliminación de la naturaleza a costa de la acumulación capitalista²¹. Esta problemática —diríamos con Moore (2015) o con Haraway (2019)— está inmersa en el Capitaloceno, un término más adecuado que el Antropoceno, pues no estamos precisamente en la era del ser humano —y no es exactamente responsabilidad de cualquier ser humano el estado en que se encuentra el mundo—; sino que estamos en una era históricamente dominada por el capital. Dominación que ha traído consigo una paulatina y creciente devastación de la naturaleza.

²¹ Son vastos y concluyentes los estudios que en las últimas décadas han demostrado los efectos adversos a la salud de las poblaciones del Valle del Mezquital y otras regiones por el contacto con aguas residuales que contienen diversos microorganismos infecciosos, así como metales pesados. Efectos que van desde alteraciones filogenéticas hasta enfermedades crónicas y degenerativas (Garza, Fernández, Badia, Flores, Hauad & Villarreal 2001; Juárez 2020; Lara y García 2020; Núñez 2015).

En este sentido, sostenemos que hay una continuidad que opera en la industria de los energéticos, desde la implantación de las industrias petroquímicas e hidroeléctricas, pasando por la disolución de LyFC hasta el emprendimiento del huachicol. En primer lugar, porque está contemplada dentro de la lógica del racismo ambiental y el proyecto de modernidad/colonialidad, pero, sobre todo, porque esta coyuntura se dio en conjunto y en paralelo a las políticas de muerte implementadas durante el sexenio de Felipe Calderón. Sayak Valencia (2010) da cuenta de este fenómeno en relación con la problemática de violencia exacerbada que produce la llamada Guerra contra el Narco en norte del país. En este contexto, lo que denomina capitalismo gore como el “derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con la precarización económica, el crimen organizado, la construcción binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de “necroempoderamiento” (Valencia, 2012, p. 84).

En el marco del capitalismo gore, el huachicoleo es una forma de necroempoderamiento ante el contexto de precarización y al Estado fallido de bienestar. Pero también y en concordancia con Sayak Valencia, entendemos que la necropolítica articula procesos subjetivantes y desubjetivantes en torno al género. En su caso, habla de la configuración de una masculinidad necropolítica que se encarna en los que llama *sujetos endriagos*, los cuales se caracterizan “por combinar la lógica de la carencia (círculos de pobreza tradicional, fracaso e insatisfacción), la lógica del exceso (deseo de hiperconsumo), la lógica de la frustración y la lógica de la heroificación (promovida por los medios de comunicación de masas) con pulsiones de odio y estrategias utilitarias. Resultando anómalos y transgresores frente a la lógica humanista” (Valencia, 2012, p. 88). En esta misma lógica, nos parece que hay una similitud entre el endriago y el huachicolero no solo por ser figuras de masculinidad necropolítica, sino porque ambas subjetividades son producidas en el mismo marco de guerra que tuvo su auge en el sexenio de Felipe Calderón.

En el Valle del Mezquital, la figura del huachicolero se juega en la ambivalencia. Por una parte, es un sujeto precarizado que le ha apostado al necroempoderamiento, es decir, a la obtención de capital incluso a costa de sacrificar la vida. La vida en el sentido meramente humano, pero también en términos de la naturaleza, pues habría que resaltar los estragos ecológicos que han causado los derramamientos de combustible muchas veces vertidos en los canales que riegan las áreas de cultivo y que producen enfermedades. Por otra parte, el huachicolero, al igual que el endriago —como figura disidente de la autoridad— ha sido construido como un héroe. En los imaginarios, el huachicolero es un modelo a seguir, pues cuestiona el ordenamiento del Estado colonial y —en la lógica capitalista— es un emprendedor exitoso que —a su vez— cumple con los mandatos de masculinidad —en el sentido de Rita Segato (2014a)—, tales como proveer y ser violento en un contexto en el que es precarizado sistemáticamente. Pensemos en el despido masivo que ocasionó la extinción de LyFC, así como en las condiciones de sequía y contaminación de las aguas por parte de los derrames de petróleo a causa de la misma actividad, las cuales han ocasionado pérdidas económicas en la producción agrícola.

Todo esto implica el huachicoleo. Masculinidades racializadas, fabricados como delincuentes, pero que forman parte de este mismo sistema de muerte que los coloca como el enemigo y, en la lógica colonial, una muerte justificable. Nos parece que habría que seguir explorando la construcción de masculinidades racializadas en el Valle del Mezquital, tanto las que se dan al margen de la figura del huachicolero, como las que —en tanto sujetos feminizados— han de ser eliminadas por no alinearse a la masculinidad hegemónica. Ello —tal como nos lo advierten Sayak Valencia (2010) y Rita Segato (2014a)— problematiza los enclaves coloniales de su configuración, sin que esto implique su justificación.

La ruta del huachicol

Un murmullo tenue y prolongado atraviesa la noche. No sé si proviene del viejo refrigerador o tal vez el tinnitus que padezco desde hace algunos años. Estoy en la sala, al amparo de la luz de una vela y el silencio que parece provenir de atrás de la casa.

Es la 1:54 de la mañana. Solo soy yo y Las malas de Camila Sosa Villada quién me acompaña. Le dije a mis papás que se fueran a dormir un rato mientras yo vigilaba. No quise asustarles, así que solo aguardé a ver qué pasaba. Con los ojos cerrados pude verlos con claridad:

Una camioneta Ford 85 blanca, una troca gabacha con redilas y un bidón gigante en la caja. La sustancia verde radioactiva que se agita y una gotera en la esquina de la puerta izquierda que quizá sea sangre. La polvareda que se levanta detrás de ella. Las llantas rebotando en el tepetate, el crujido de los amortiguadores y un ruido eléctrico que viene del radiador.

La ruta del huachicol.

Al rato, otro sonido que —deduzco— fue un plumazo. No es el transformador de la esquina que truena cada que llovizna, ni un cuete de la feria patronal cancelada por la pandemia. Es la voz de mi abuela diciendo casi en automático: ya se están matando de nuevo.

De momentos escucho un chiflido. No es el rechinar de la puerta del corral de las borregas, ni tampoco el quejido del gato hambriento. Es la voz de mi tío diciendo: ya se están echando aguas.

Más tarde dos patrullas pasan seguiditas. Escucho en mi somnolencia a mi abuela de nuevo: ya le dieron su mordida para que se vayan. Y cinco minutos después, abuela qué sabía eres, regresan todas las naves en armoniosa caravana.

Detrás de mi casa pasa la ruta del huachicol, pero también pasa el canal de aguas negras y de vez en cuando escucho pasar también la llorona. Para efectos de practicidad diré que, en resumen, detrás de mi casa pasa la muerte.

Un río que de río solo le quedó el nombre. Los miados y la mierda de la gente civilizada. De vez en cuando algún cuerpo incómodo flotando. Un río de aguas negras que, a decir verdad, ya no distinguimos si es por el plomo de la refinería o de alguna toma clandestina que se vació “por accidente”.

La ruta del agua-chicol. Nosotrxs somos el accidente.

Los habitantes del Valle tomando agua de caca, lodo líquido radioactivo. Té de calzón. Infusión de tamarindo con esplenda para no engordar. El río The Coca-Cola Company. Agua chamuscada.

Tlahuelilpan is burning, the category is: Rural Maricona Realness Eleganza Extravaganza.
Chantín con una canción de Barney de fondo:

*... Si las gotas de lluvia fueran de gasolina,
me encantaría estar ahí.
Llevando cubetas pa' huachicolear...
¡Ah, ah-ah-ah, ah ah-ah, ah ah-ah!...*

La gente cantando y riendo a carcajadas en el ball psicodélico trans-alternativo-queer, danzando alrededor de la fuente de oro radioactivo disparado a cinco metros de altura. Los sueños de Marco y Jonathan quemados en un chispazo. La cara desencajada de Salvador en mi consultorio con la piel de los brazos desprendidos de otro hombre en las manos.

Huachi-culeo. Barney en loop con sonidos del remix de Chromatica:

*... Te quemo yo y tú a mí.
Somos un narcoestado feliz.
Con un fuerte balazo
en la Endho te tiraré.
Mi desprecio es para ti...*

Meme de Peña Nieto haciendo un corazón deforme en el balcón de palacio de gobierno el 15 de septiembre. Meme de Felipe Calderón alcoholizado pactando con el narco.

Este es el Valle. Mezquites ardiendo en llamas.
Nuestros sueños flotando sin rumbo en el Río Tula.

Colonialidad del género y violencia feminicida

Por el momento, habremos de decir que se ha configurado en el Valle del Mezquital una forma específica de masculinidad en el imaginario social que se articula a la lógica necropolítica moderno/colonial. Un hombre que se legitima como dueño de la naturaleza, tiene la capacidad de apropiarse de ella. Y, como parte de esa naturaleza, también se apropia violentamente del cuerpo de las mujeres, con lo que podríamos inferir que esta masculinidad necropolítica posibilita el aumento en el índice de desapariciones y

femicidios en el Valle del Mezquital en tiempos de huachicoleo. Por eso, antes de intentar seguir explicando la relación de esta trinidad: masculinidad necropolítica, colonialidad y violencia feminicida en el Valle del Mezquital, detengámonos un poco en la conceptualización de la violencia feminicida desde una perspectiva de la colonialidad del género.

El asesinato de mujeres se ha mantenido a lo largo de la historia como un dispositivo de control sobre nuestra vida y nuestros cuerpos, en el que las mujeres, las niñas y las disidencias sexuales somos sujetas desechables, de explotación y consumo. Tal como lo sostiene Silvia Federici (2010), la cacería de brujas que tuvo lugar en Europa a partir del siglo XVI, uno de los más grandes genocidios en la historia, dio paso a un nuevo orden patriarcal basado en la subordinación de las mujeres, quienes fueron sometidas a un destino supuestamente biológico a través de la función reproductiva y de cuidados, algo que permitió —en el mismo movimiento— la producción de la fuerza de trabajo en el paso de las sociedades feudales al capitalismo. Asimismo, como sucedió en Europa, podríamos hacer también un puente entre estas formas de sometimiento de las mujeres en Latinoamérica, pues como lo comenta Federici, “la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras” (Federici, 2010, p. 23).

Araceli Barbosa (1994) reflexiona al respecto y concluye que las violaciones colectivas y los asesinatos perpetrados por los conquistadores a mujeres indígenas y negras muestran cómo la violencia sexual —un tipo de violencia de género en contra de las mujeres— tiene un tinte colonial, pues fue dado en aras de demostrar a los vencidos —hombres, mujeres y quienes no encajan en ambas categorías— su supremacía racial, pero además fue un arma genocida para el control de los “nuevos” territorios. Estas prácticas no han cesado. Ejemplo de esto lo podemos encontrar en el caso del conflicto armado de Guatemala (entre 1960 y 1996) y en México con la matanza de Acteal en 1997. En ambos contextos, la violencia sexual en contra de las mujeres mayas, las torturas, ejecuciones y desapariciones, nos revelan la importancia de pensarnos en un

entrecruzamiento en el que el género y la raza juegan un papel fundamental en las marcas de dominación, desigualdades y violencias coloniales que desencadenan un ensañamiento contra el cuerpo de las mujeres con la intención de la destrucción de la vida no hegemónica (Fulchiron, 2016). Dichas alteridades raciales y de género nos siguen colocando a las mujeres latinoamericanas en una situación particular de intersección de vulnerabilidades, así como territorios de conquista (Segato, 2014a).

Con Diana Russell y Jill Radford (1992) ubicamos una compilación de trabajos pioneros y una primera conceptualización. Para las autoras, el *femicide* es el asesinato de las mujeres por el simple hecho de serlo. Así, las muertes por esclavitud, violencia sexual, las mutilaciones genitales, la maternidad forzada, etc., pueden ser *femicides*. Por feminicidio entendemos el *continuum* extremo de las violencias de género, que viola el derecho a la vida de las mujeres y niñas, y que diferenciamos de la violencia feminicida, pues a esta se le suma la noción de la violencia institucional en la prevención, atención y sanción de los asesinatos en razón de género (Lagarde, 2008). Por tanto, la violencia feminicida es un dispositivo de poder, cuyo mecanismo principal es la reproducción de las violencias interseccionales en contra de las mujeres, acompañadas de políticas de muerte, que moldean y controlan discursos y conductas que se construyen alrededor de los feminicidios (Vargas, 2018). Todo ello en el marco de la modernidad, el capitalismo global, la racialización y la colonialidad. De esta forma, creemos que explicar el orden necropolítico en el que opera la violencia feminicida no puede realizarse obviando estos elementos a los cuales se le suma la complicidad de los varones latinoamericanos y la indiferencia de nuestras comunidades frente a las violencias de género, como también lo sostiene María Lugones (2008).

El número de mujeres desaparecidas y asesinadas en el contexto de las ciudades de la frontera norte de nuestro país —especialmente en Ciudad Juárez— en los años 90 del siglo XX fue un punto de inflexión para que Organismos Internacionales recomendaran al Estado Mexicano construir Leyes y protocolos en pro del derecho de las mujeres y niñas a la vida. La Corte Internacional de Derechos Humanos condenó al Estado Mexicano por violar distintos derechos humanos en el caso González y otras

(“Campo Algodonero”) vs. México²². A raíz de esto, se lograron algunos planteamientos jurídicos como la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV) y la tipificación del feminicidio, prevista en el Capítulo V, Art. 325 del Código Penal Federal del Estado Mexicano. Planteamientos que aún siguen en debate (Araiza, Vargas & Medécigo, 2020).

Autoras como Rita Segato (2006) han estudiado los contextos que posibilitan los feminicidios, Segato hace evidente cómo las condiciones sociales, políticas y económicas características de los territorios son clave para entender por qué los hombres matan a las mujeres. Respecto al caso de “las muertas de Juárez”, analiza cómo en los estados fronterizos (en este caso, Chihuahua) muchas jóvenes migrantes se han visto obligadas a sobrevivir con trabajos precarizados (regularmente dentro de la industria de las maquilas) en una ciudad con importante presencia del crimen organizado. Se enfrentan a un contexto de guerra territorial protagonizada por bandas ligadas al narcotráfico, de desaparición de mujeres a manos de mafias, de proliferación de sicarios que multiplican crímenes por encargo y de un índice de corrupción muy elevado. Ello —pensamos— redefine un proceso de dominación como arma genocida para el control de los territorios/cuerpos. El resultado: una situación de grave inseguridad social para las mujeres y niñas.

A diferencia de otros tipos de violencias persistentes en el país, la violencia feminicida no es un fenómeno aislado. Gran parte de las mujeres víctimas de feminicidio, ya habían experimentado otros tipos de violencias que desencadenaron su asesinato. Recordemos —con Monárrez (2010)— que es importante tener en cuenta las características específicas encontradas en cada feminicidio para poder nombrarles: feminicidio íntimo, feminicidio infantil, feminicidio familiar, por ocupaciones estigmatizadas, por violencia comunitaria, feminicidio imprudencial, feminicidio sexual sistémico o feminicidio por narcotráfico y crimen organizado. Respecto a este último, de

²² El caso se refiere a la responsabilidad internacional del Estado por la falta de diligencia en las investigaciones relacionadas a la desaparición y muerte de Claudia Ivette González, Esmeralda Herrera Monreal y Laura Berenice Ramos Monárrez, cuyos cuerpos fueron encontrados en un campo algodonnero de Ciudad Juárez el día 6 de noviembre de 2001. Puede consultarse la sentencia del 16 de noviembre de 2009 en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_205_esp.pdf

acuerdo con datos del SESNSP la incidencia de homicidios femeninos es significativamente mayor en estados con mayor presencia del crimen organizado.

La violencia feminicida revela una modernización trunca, que está unida a la idea de colonialidad, de la crisis económica, la pobreza, la precariedad laboral y los efectos del narcotráfico (Monárrez, 2010) y —en razón de este texto— al huachicoleo como un nuevo nicho empresarial del crimen organizado que posibilita en mayor medida nuevos espacios de subordinación. Ello incrementa la explotación y las violencias, al tiempo que feminiza la pobreza. Por eso, creemos que no se puede pensar a la violencia feminicida fuera del marco del Sistema Moderno/Colonial de Género, ni de los contextos de guerra que enmarcan las realidades latinoamericanas.

Desde estas coordenadas, encontramos diversas posturas respecto a los cruces entre patriarcado y colonialidad. Mientras que con María Lugones (2008) habríamos de inferir que el patriarcado es parte de una imposición del proyecto moderno/colonial, que se instauró en el Abya Yala en el proceso violento de colonización, en la propuesta de Rita Segato encontraremos la existencia de un patriarcado de baja intensidad que ordena la vida social en función del género en las sociedades pre-coloniales, muy en concordancia con la idea de “entronque de patriarcados” de Julieta Paredes (2010, en Segato, 2014b). A este debate se han sumado otras voces como las de Aura Cumes (2021), quién cuestiona si realmente este entronque fue posible y en qué condiciones, dadas las relaciones de dominación que permanecen entre los colonizadores y las personas racializadas. Sin intención de resolver acá dicho debate o de tomar una postura fija, por el momento solo apuntamos a lo que podemos inferir como común en todas estas visiones: la violencia feminicida y la vulnerabilidad de la vida en los pueblos colonizados se ha producido y es el sostén del Sistema Moderno/Colonial de Género.

Después de esta breve genealogía, podemos perfilar el carácter situado de esta violencia de género en el marco de la Guerra contra el Huachicol en el Valle del Mezquital, en continuidad con la guerra que trajo consigo el narcotráfico y la violencia feminicida que apareció en la década de 1990 con el caso de las muertas de Juárez y otras localidades del Estado de México. Actualizando y haciendo extensivo este análisis, nos

gustaría comprender por qué las vidas de las mujeres en nuestros contextos se enmarcan en esta lógica colonial de muerte y cómo podríamos cambiar esta condición de vulnerabilidad extrema.

Violencia feminicida en tiempos de la Guerra contra el Huachicol

En el sexenio de Felipe Calderón se inició la Guerra contra el Narcotráfico. Más recientemente, en el Valle del Mezquital, comenzó la Guerra contra el Huachicol. En palabras de Jorge Valdivia:

El 27 de diciembre de 2018 será recordado como el día en que arrancó la guerra contra el huachicol del presidente Andrés Manuel López Obrador. Pero también como el inicio de lo que se convirtió en un calvario para millones de mexicanos, al generarse el mayor desabasto de gasolina en la historia moderna del país, debido a la falta de una adecuada instrumentación de las acciones contra el robo de combustible. Enormes pérdidas económicas e incluso víctimas mortales fueron otros daños colaterales de una crisis energética que también puso en evidencia una falta de liderazgo y hasta dolo por parte de los actores políticos (Valdivia, 2020).

A partir de este suceso, en el Valle del Mezquital comenzaron a desatarse una serie de enfrentamientos entre los grupos huachicoleros, la policía y el ejército, produciendo más muertes que se minimizaron como daños colaterales. Pensando con Rita Segato (2014a), este proyecto de guerra de hoy es un proyecto a largo plazo sin victorias ni derrotas, cuyo plan es que la guerra se transforme —en muchas regiones del mundo— en una forma de existencia. Y son esas regiones, por supuesto, las que serían más afectadas por la colonialidad. A decir de Achille Mbembe, “las colonias son el lugar por excelencia en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la “civilización” (Mbembe 2006, p. 39).

Estos contextos de guerra que describe Mbembe en las colonias de África y Medio Oriente, no son nada distintos al que se vive en el Valle del Mezquital y en muchas

de las regiones de América Latina, donde la propia crisis que se agudiza a través de las políticas punitivas y confrontativas del gobierno justifican el llamado al estado de excepción y, por tanto, la legitimidad del orden colonial civilizatorio. Según Mbembe (2006), las guerras de la era de la globalización tienen un objetivo: forzar al enemigo a la sumisión. ¿Qué mecanismos son implementados por el poder colonial para el sometimiento de la población al orden? Además de todo el contexto de la tecnomodernización de la ruralidad y el racismo ambiental que ya hemos descrito en los apartados anteriores, pensando con las reflexiones de Rita Segato, podemos observar que uno de los mecanismos más visibles por los que se perpetúa la violencia feminicida en contextos de guerra tienen que ver con lo que denomina: pedagogías de la crueldad. Segato afirma que:

La finalidad de esa crueldad no es instrumental. Esos cuerpos vulnerables en el nuevo escenario bélico no están siendo forzados para la entrega de un servicio, sino que hay una estrategia dirigida a algo mucho más central, una pedagogía de la crueldad en torno a la cual gravita todo el edificio del poder. Enseñar la mirada exterior con relación a la naturaleza y a los cuerpos; producirse como seres externos a la vida, para desde esa exterioridad dominar, colonizar, expoliar y rapiñar es un elemento central en el entrenamiento militar que se ha exacerbado en las guerras del presente (Segato, 2014a, pp. 360-361).

Esta pedagogía se sostiene en diferentes niveles, escalas y situaciones: la precarización sistemática de la vida en el Valle del Mezquital, los efectos del racismo ambiental en el proyecto de tecnomodernización de la ruralidad, la criminalización de los sujetos precarizados, la violencia directa sobre los mismos como “efectos colaterales”, la violencia producida por no seguir con los mandatos de la masculinidad... hasta llegar a la violencia feminicida, no solo como un efecto del sistema necropolítico de la colonialidad del género, sino como una forma de aleccionar e infundir terror a quien desee transgredir dicho orden. En este intercambio de ideas, Mbembe (2006) considera que el terror es un rasgo que define tanto a los estados esclavistas como a los regímenes coloniales contemporáneos; mientras que Segato continúa: “la truculencia es la única garantía del

control sobre territorios y cuerpos, y de los cuerpos como territorios y, por tanto, la pedagogía de la crueldad es la estrategia de reproducción del sistema” (Segato, 2014a, p. 62).

Consideramos que el feminicidio de Mariana Zavala —caso emblemático en los últimos meses en el Valle del Mezquital—, así como todos los asesinatos y desapariciones de mujeres que se han dado en este marco, forman parte de un engranaje colonial en el que se practica una pedagogía de la crueldad que enseña a los hombres a considerar el cuerpo de las mujeres como un territorio conquistable, apropiable, al que se le puede dar muerte. Asimismo, el Estado juega un papel preponderante en el sostenimiento de esta dinámica a través de la impunidad. Muchas veces las familiares de las mujeres asesinadas piden justicia al Estado, pero es del Estado mismo —diría Butler (2009)— del que necesitan protegerse, pues: “Estar protegidos contra la violencia del Estado-nación es estar expuestos a la violencia ejercida por el Estado-nación [...] Por supuesto, no toda violencia procede del Estado-nación, pero es muy raro encontrar un caso contemporáneo de violencia que no guarde ninguna relación con esta forma política” (Butler, 2009, p. 47). Y a esto hace referencia el concepto de la violencia feminicida, el cual considera que el Estado juega un papel preponderante al ejercer violencia institucional (ya sea por acción u omisión) en la procuración y administración de justicia.

En el caso de Segato (2014a), podríamos decir que hay una mafialización de la política que afecta al Estado de una forma muy particular. No es que el Estado se haya vuelto mafioso, sino al revés: hay una institucionalización de la criminalidad. Por ello, consideramos que todos estos conceptos son ejes vertebrales para comprender la violencia feminicida desde un punto de vista feminista y descolonial, desentramando no solo las formas en cómo se ejerce el poder, sino develando —a decir de María Lugones (2008)— la cara oculta que es la colonialidad y su articulación con los procesos de racialización, engeneramiento, tecnomodernización de la ruralidad, racismo ambiental, construcción de masculinidades necropolíticas, capitalismo gore, el contexto de la Guerra contra el Huachicol y las pedagogías de la crueldad como los imaginarios que enmarcan la supervivencia en el Valle del Mezquital. De ahí que insistamos tanto en la mirada

interseccional y en tomar en cuenta el Sistema Moderno/Colonial de Género. Recordemos que las víctimas de feminicidio son —en su mayoría— mujeres precarizadas, jóvenes, marginalizadas, pobres, negras, indígenas, trans, etcétera.

Precariedad de la vida y resistencia

Para cerrar con este texto, queremos reflexionar acerca de la precariedad de la vida. En el contexto necropolítico del Valle del Mezquital, como parte del proyecto de Modernidad/Colonialidad, se produce no solamente un tipo de subjetividades que sostienen la lógica de muerte, sino también un imaginario social que impacta directamente en las formas en las cuales nos relacionamos y vemos la vida. Nos parece fundamental dar cuenta, además de los procesos g-locales de racialización y engeneramiento, de posibilidades que apunten a una reconstrucción del tejido social. En este sentido, Judith Butler (2009) nos invita a pensar en la precariedad como algo inherente en las genealogías de la vida y la muerte. En efecto, “no existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas” (Butler, 2009, p. 38).

Afirmar que la vida es precaria implica reconocer que hay vidas que están construidas socialmente como vidas dignas de apoyo y sostén, mientras hay otras que no lo están. Es decir, parafraseando a Butler (2009), hay vidas vivibles y otras que no lo son. “Si ciertas vidas no se califican como vida o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras” (Butler, 2009, p. 13). Principio que, consideramos, tiene todo que ver con la matriz colonial del poder que, a decir de Quijano (2000), se origina con el colonialismo del siglo XVI y valoriza a los sujetos en función de quienes son considerados humanos y quienes no lo son, en la zona de ser o en la zona de no-ser —a decir de Frantz Fanon (2010)—. En el caso de Judith Butler, su reflexión se centra en los marcos de guerra atravesados por mecanismos de dominación nacionales y

étnicos, como es en el caso de México con el régimen necropolítico que sustenta la Guerra contra el Narco y su continuidad en el Valle del Mezquital con la Guerra contra el Huachicol.

En un contexto así, la precariedad de la que habla Butler (2009) se intensifica. Esta autora sugiere que la aprehensión de la precariedad conduce una potenciación de la violencia, “a una percepción de la vulnerabilidad física de cierto conjunto de personas que provoque el deseo de destruirlas” (Butler, 2009, p. 15). Esto es justamente lo que nosotras pensamos que ocurre en el Valle del Mezquital (y en México en general) con las mujeres, especialmente con aquellas que son jóvenes y pobres; pero también (aunque a diferentes escalas) con los sujetos feminizados y racializados. Butler apela a ampliar las reivindicaciones sociales y políticas, las cuales deberían apoyarse en una nueva ontología corporal, “que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social” (Butler, 2009, p. 15). En efecto, la ontología de un cuerpo siempre es una ontología social. Por eso las consignas “si tocan a una, nos tocan a todas” o “vivas nos queremos” tienen mucho sentido en la recuperación de los lazos que sostienen la vida en comunidad.

En este sentido, consideramos que la violencia feminicida nunca debería estudiarse de forma aislada, sino que debe analizarse desde un tamiz estructural, desde una ontología relacional y desde la colonialidad del género. Finalmente, pensar la precariedad de la vida —en el caso del Valle del Mezquital— nos ayuda a entender cómo desde los marcos coloniales de inteligibilidad las vidas de las mujeres y también de los sujetos racializados resultan prescindibles si no son funcionales a la maquinaria tecno-moderna. Así lo atestiguamos en la explosión de Tlahuelilpan, en el marco de la Guerra contra el Huachicol, donde vimos arder esas vidas no dignas de ser lloradas. Necesitamos trabajar a fondo el problema de la violencia feminicida tomando en cuenta el complejo contexto necropolítico y bélico, desde el cual es posible.

Asimismo, pensamos y sentimos al igual que Judith Butler que es necesario reconocer la vulnerabilidad de la vida como una condición compartida y, en este sentido,

un atravesamiento en común que nos permita comprendernos en interdependencia con otros organismos humanos y no humanos —como también lo propone Donna Haraway (2019)— para resistir a la matriz colonial. La necropolítica que conlleva la devastación de la naturaleza no requiere asumir una posición apocalíptica; tampoco se trata de buscar una óptica salvadora. Haraway (2019) nos invita a “seguir con el problema”, a “generar problemas, suscitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores, aquietar aguas turbulentas y reconstruir lugares tranquilos” (Haraway, 2019, pp. 19-20). La invitación es para hacernos cargo de este planeta herido que es nuestra casa. Así como Moore (2015) concibe el *oikos*, la casa, como un espacio-mundo, una ecología-mundo; acaso como el lugar que ocupa la naturaleza en las cosmovisiones no occidentales, donde no está separada de la cultura, de los saberes y de determinadas cosmovisiones -como también lo piensa Arturo Escobar (2000)-. Por tanto, requerimos prácticas de cuidado de sí y de lxs otrxs, como lo sostiene Butler (2009) pensando con Fanon, de resistir en la precaridad y pensar de otra forma la concepción de “humano” que es inherente a la colonialidad.

Dejar a un lado las políticas identitarias para centrarnos en las políticas del cuidado de la vida y otras alianzas políticas posibles. Los nuevos movimientos feministas en el Valle del Mezquital están haciendo un trabajo muy cercano a esto: colocan en los imaginarios una sensibilidad por las violencias de género y una conciencia política antipatriarcal que viene a articularse con las luchas históricas por la vida en esta región. Las mujeres montadas a caballo, caminando entre los maizales y los caminos de terracería; mujeres obreras, comerciantes, artistas, profesionistas... muchas, todas ellas están insertando nuevas gramáticas de resistencia en las que se abren otras narrativas de vida posibles y otras formas de habitar el Valle del Mezquital, el Abya Yala. Libres de violencia colonial de género. Una suerte de contra-pedagogía de la crueldad.

Capítulo 6

Una *otra* historia (colonial) de la sexualidad

Racialización, engeneramiento y la lógica del hetero-mestizaje

¿Cómo empezar a pensar una historia de la sexualidad desde el Mezqueertal?

Al paso de este recorrido nos hemos servido de mostrar, en un primer momento, la articulación de la modernidad y la colonialidad como un mismo proyecto ontológico, político y epistémico, que puso en el centro a la Ciudad de México como el nuevo imperio que se erigió sobre Tenochtitlán y al Valle del Mezquital como su periferia y condición de posibilidad. Este proyecto que, siguiendo las aportaciones del pensamiento decolonial, llamamos el Sistema-Mundo Moderno/Colonial, es un proyecto de larga duración que comienza en el siglo XVI con una red de canales que desecan el terreno lacustre de la Cuenca del Valle de México y permiten redirigir sus desechos domésticos e industriales hacia el Valle del Mezquital. En este despliegue, llevando la colonialidad a devenir imperceptible bajo las premisas de la modernidad eurocentrada y construir un imaginario del Valle del Mezquital como una zona árida e incivilizada, lo que permitió y justificó su industrialización, proceso que lleva paulatinamente a la precarización de la vida rural y a ser una de las regiones más contaminadas del mundo.

Ya para el siglo XX, siguiendo la ruta que nos propone Wallerstein (2007), se consolidó el proyecto de modernización y desarrollo que actualiza a la colonialidad bajo una serie de imperativos que pretenden dar continuidad a la línea occidental de progreso, algo que denominamos provisionalmente en nuestro estudio como la tecnomodernización de la ruralidad. Sin embargo, en un segundo momento propondremos mirar, además de las consecuencias socioambientales de este proceso, la articulación de la racialización y el engeneramiento en el marco necropolítico de la Guerra contra el Huachicol en el siglo XXI, así como a la producción de subjetividades en este régimen que —pensando-con María Lugones (2008)— renombramos como el Sistema Moderno/Colonial de Género. Por una parte, el huachicolero como referente de la masculinidad en esta región, una figura disidente del fallido Estado de bienestar que tiene la potestad de apropiarse de la naturaleza y dar muerte a los sujetos; por otra parte, el alto índice de feminicidios y desapariciones de mujeres que se incrementan durante esta guerra. En suma, una forma de producción del género que se articula al imaginario colonial del Valle del Mezquital y que posibilita e incentiva la violencia sistemática hacia las mujeres y otros sujetos

feminizados, como la etapa más violenta y recrudescida de la tecnomodernización de la ruralidad.

Así, en este tercer momento de nuestro ejercicio situado, propondremos explorar algunas claves para comprender la articulación de la heterosexualidad obligatoria como parte del patrón colonial de poder y la lógica adyacente de la organización social capitalística que se establece en el Valle del Mezquital con el proceso de tecnomodernización de la ruralidad. Es decir, la imposición del modelo occidental de familia tradicional, monogamia, género binario y eurocentrada que describe con estas y otras palabras Michel Foucault en *Historia de la sexualidad* (Foucault 2011), viene a instalarse —a su vez— para sostener la industrialización y producir modos de vida cis-heteronormativos en los que se posibilitará la re-producción de dicha fuerza de trabajo. Como lo sostiene Judith Butler (1999), en concordancia con Foucault, diríamos que la producción del género, de la sexualidad y del deseo está íntimamente ligada al modo de producción capitalista. En el caso del Valle del Mezquital, esta producción sexo-género-deseo, estaría ligada a los procesos g-locales que ya hemos descrito en los capítulos anteriores. Siguiendo con la tesis de Lugones (2008), la raza y el género, pero también articulados a la heterosexualidad —en tanto que dispositivo— son una imposición colonial.

A continuación, haremos un recuento por aquellas claves que nos permiten comenzar a pensar una historia de la sexualidad en el Valle del Mezquital.

Lo queer/cuir y la diferencia colonial

La teoría queer es un campo en el que convergen una serie de discursos políticos y académicos que tienen su auge en la década de los 90's en Estados Unidos. Sus principales aportes abrevan del postestructuralismo francés, el psicoanálisis, los feminismos cyborg y los estudios poscoloniales, los cuales agudizan una crítica a la heterosexualidad como obligatoria (Rich, 1984; Wittig, 1992), el sistema sexo/género (Rubin, 1975), las dicotomías masculino/femenino, hombre/mujer, heterosexual/

homosexual y las políticas identitarias (Butler, 1999; Haraway, 1984; Preciado, 2002), así como al dispositivo de sexualidad basado en la monogamia, la propiedad privada y la reproducción de sujetos como fuerza de trabajo en las sociedades capitalistas (Foucault, 2011). Sin embargo, antes de ello habría que reconocer que lo queer, como movimiento social, surge en la década de los 80's como oposición directa a las políticas neoliberales que se implementaron en el gobierno de Ronald Regan y que precarizaron a sectores muy específicos del tercer mundo estadounidense: lesbianas, gays y personas trans, racializadas, latinas, migrantes, discapacitadas, trabajadorxs sexuales y personas en condiciones de salud crónicas derivadas del VIH (Valencia, 2017). Estas poblaciones que fueron marcadas con la injuria “queer”, que significa raro/torcido/extraño, reivindicaron dicho insulto como una postura política que —a su vez— se alejó del movimiento gay hegemónico alineado a la heteronormatividad, las políticas del Estado neoliberal y el mercado rosa.

Lo queer ha tenido eco en otras geopolíticas, en las cuales se sigue (re)torciendo como significante. En España, por ejemplo, se ha traducido su sentido con la articulación bollero-marica-trans-mestiza (Córdova, Sáez & Vidarte, 2005), así como con las políticas transfeministas que buscan una recuperación crítica de las genealogías feministas de la disidencia sexual (Fernández & Araneta, 2014). En Latinoamérica, esta última apuesta más allá de la inclusión del discurso trans al feminismo, pugna por un tránsito y una articulación con otros cruces como la raza, clase, etnia, estatus migratorio, etc. (Valencia, 2018). Por otro lado, en la Academia hispana de Estados Unidos se han planteado otras propuestas que avizoran una Latinoamérica queer (Domínguez-Ruvalcaba, 2019), mientras que en otros colectivos artísticos y militantes del cono Sur latinoamericano se ha propuesto un desplazamiento epistémico, adoptando el *cuir* (con c) para dar cuenta de un tráfico de saberes transnacionales que conectan ambos puntos del continente (Falconi, 2014; Valencia, 2017).

La recepción de la teoría queer en Latinoamérica ha sido y sigue siendo problemática, sobre todo por la perspicacia que levanta una producción del Norte global, dada la historia de imposiciones epistémicas que tenemos en nuestros países

latinoamericanos. Esto ha llevado —incluso— a tachar lo queer de neoliberal, imperialista o posmoderno, cuando en realidad es una afronta directa al neoliberalismo en los márgenes del tercer mundo estadounidense, así como también al sujeto hegemónico del saber en occidente: el hombre blanco, heterosexual y burgués, pues busca dar lugar a los sujetos marginales como productores válidos de conocimiento. No obstante, lo cierto es que, tras el paso por cierta Academia occidental-céntrica, en lo queer se reproducen prácticas coloniales que invisibilizan las genealogías de lucha por la existencia sexo-género disidente y las condiciones materiales locales de desigualdad y violencia en Latinoamérica. Por ello, existen otros sectores que reconocemos que la teoría queer —paradójicamente— se ha vuelto la línea de pensamiento hegemónico de la disidencia sexual (Lechedevirgen Trimegisto, 2014; González, 2016; Monroy, 2020).

Algo que también resulta problemático es la tendencia a concebir Latinoamérica como un ente homogéneo, sin distinguir los procesos históricos, políticos y culturales que atraviesan a cada una de las regiones que la componen. Este señalamiento realmente no es nuevo, pues se viene haciendo —básicamente— desde que la teoría queer se introdujo a los países del Sur global (Falconi, 2014); pero en mi recorrido personal, cuando leía por primera vez la propuesta de Héctor Domínguez-Ruvalcaba de una Latinoamérica Queer en 2020, después de publicado mi artículo “La construcción de cuerpos y subjetividades sexo-género disidentes en Latinoamérica” (Monroy, 2020), me sentí interpeladx a expresar las profundas discrepancias que tengo con su planteamiento.

¿Realmente existe un diálogo horizontal y un intercambio de saberes equitativo entre el Norte global y Latinoamérica, como lo plantea Domínguez-Ruvalcaba? ¿Qué relaciones de saber-poder se esconden en las traducciones y reapropiaciones de lo queer en América Latina? ¿No es acaso que este intercambio transnacional que ocurre entre las academias del Norte y el Sur Global presupone que las diferencias entre ambas realidades son solo culturales? Es decir, que este diálogo entre académicxs latinoamericanxs, a pesar de que se sitúen en el Norte o el Sur global, no dejan de responder a una clase social específica que se cierne en el privilegio del contexto académico.

Respecto a las diferencias que el planteamiento de una Latinoamérica Queer invisibiliza, diríamos junto con Walter Mignolo que:

«(Latino)américa» no es una «entidad» que pueda observarse o experimentarse, sino una «idea» que se origina en los conflictos de interpretación de la diferencia colonial. Las «diferencias» entre América Latina y Europa y Estados Unidos no son solo «culturales», sino que son, precisamente, «diferencias coloniales». En consecuencia, la *relación* entre los países industrializados, desarrollados e imperiales y los países en vías de industrialización, subdesarrollados y emergentes *es* en la diferencia colonial en la esfera donde se establece el conocimiento y la subjetividad, la sexualidad y el género, el trabajo, la explotación de los recursos naturales, las finanzas y la autoridad. Con la idea de que existen diferencias culturales se pasa por alto la relación de poder, mientras que con la noción de diferencia colonial se hace hincapié en los diferenciales imperiales/ coloniales (Mignolo, 2007, p 61).

Gran parte de la producción de saberes desde las disidencias sexuales latinoamericanas se ha dedicado por décadas a reapropiar y hacer una traducción cultural de las gramáticas del pensamiento queer/cuir del Norte global, para evidenciar las estrategias de resistencia estéticas, lingüísticas y performativas de las sexualidades no-normativas en el Abya Yala, así como a la *aplicación* de ciertos conceptos teóricos a nuestras realidades. Tal como es el caso de la propuesta de una Latinoamérica Queer de Héctor Domínguez-Ruvalcaba. Pareciera que, más que reconocer a lo queer como un movimiento político y epistémico situado, o como una caja de herramientas, responde un proyecto universalista por extender las políticas y epistemologías queer a otras geografías y que estas sean el referente común para el entendimiento de la configuración de las sexualidades marginales, dejando de lado algo que estimo aún más importante: las implicaciones y los efectos materiales que ha tenido el proceso violento de colonización de América Latina en la configuración de nuestras sexualidades.

En este recorrido, cuando Domínguez-Ruvalcaba clasifica como “sexualidades queer” a las identidades muxe del istmo de Tehuantepec o las expresiones afeminadas precolombinas en el centro de México, hay una clara acción de violencia epistémica, no

solo porque son expresiones que datan siglos atrás de la aparición de lo queer, sino porque esto también despolitiza y vacía de sentido a lo queer, en tanto que política situada de los márgenes del Norte global, cuando trata de encajarlo como la categoría universal para clasificar a las disidencias sexuales. El planteamiento de Héctor Domínguez, quien —dicho sea de paso— basa su propuesta en un trabajo documental y de entrevistas a otrxs académicxs, sin un trabajo de campo que permita triangular directamente las aseveraciones que deduce de fuentes terciarias, es tan improcedente por estas razones como también si pretendiéramos que las personas queer del tercer mundo estadounidense asumieran la identidad muxe o culioni en pos de un diálogo transnacional. La pretensión de Domínguez-Ruvalcaba de que las disidencias sexuales latinoamericanas asumamos unidireccional y pasivamente las categorías que desde su lugar de enunciación como académico de la Universidad de Austin, Texas, que solo a él le parecen adecuadas, es reproducir la misma lógica colonial que denuncia.

Por otro lado, si bien es una pieza clave en la desarticulación interna de los presupuestos de la modernidad eurocentrada, el dispositivo de la sexualidad al que apunta la teoría queer se basa en la conformación de las sociedades industrializadas del siglo XIX en el Norte global, más no a la colonización de Latinoamérica en el siglo XVI como su reverso y condición de posibilidad. Todo esto es problemático porque muchas de las propuestas que plantean “descolonizar lo queer” son —en realidad—tropicalizaciones del término y adaptaciones de políticas artísticas y contraculturales, pero no problematizan la imposición de una raza, un género y una sexualidad como parte del mismo proyecto colonial. ¿Cómo podríamos problematizar lo queer en nuestros contextos, sin que esto signifique una impostación acrítica de políticas, saberes y categorías, y que se base — más bien— en las condiciones históricas y políticas locales y singulares de cada región de Latinoamérica?

Según mi experiencia, al articular una historia de la sexualidad en Latinoamérica de forma crítica no es necesario excluir a la teoría queer para este fin. De hecho, todo lo contrario, me parece que la idea sería situar dichas producciones epistémicas, en sus límites y alcances éticos e históricos, en su justa medida. Más allá de los dogmatismos en

los que —por otra parte— ciertas propuestas decoloniales/latinoamericanas puedan cerrarse, me parece importante re-articular el pensamiento crítico del Norte global como una pieza importante (aunque, insisto, no suficiente) para desmontar el proyecto de modernidad eurocentrada. A continuación, recogemos estos saberes, reconociéndolos como la cara visible, para ahora dar lugar a develar su reverso, la cara oculta: el proyecto colonial que trajo la imposición de una raza, un género y una sexualidad en el Abya Yala y el Valle del Mezquital.

El dispositivo de sexualidad

Para Michel Foucault, la sexualidad forma parte de un dispositivo de control y regulación que se dedica a “proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar a las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault, 2011, p. 101). Son diversos los mecanismos de regulación de los cuerpos y las subjetividades que encuentra Foucault en las sociedades occidentales, desde los cuales se ha buscado implantar una Verdad sobre la sexualidad. Foucault habla de la *ars erótica* que adoptaron sociedades como China, Japón, India, Roma y las sociedades árabes-musulmanas. Arte erótico que consistía en buscar el placer y el goce del cuerpo, a diferencia de las sociedades occidentales en las que se implantó una forma de sexualidad imbricada en relaciones de poder que buscan un saber riguroso acerca de la sexualidad. La *scientia sexualis*, como también la nombró, es la forma en la cual “Occidente sometió a generaciones a fin de producir —mientras otras formas de trabajo aseguraban la acumulación del capital— la sujeción de los hombres; quiero decir: su construcción como ‘sujetos’...” (Foucault, 2011, p. 59). La sexualidad se configuró como parte de un dispositivo que dio paso a las sociedades industriales del siglo XIX, bajo la articulación de poder y saber. A diferencia de sociedades como la antigua Grecia en la que se estableció una pedagogía que consistía en la trasmisión de saber cuerpo a cuerpo, llamémosle homoerótica... en Occidente se ligó la sexualidad a una serie de mecanismos de saber-poder que se implementaron bajo el amparo de la moral cristiana.

La confesión, como lo propone Foucault (2011), más allá de reprimir la sexualidad fijó una manera de cómo y dónde hablar de la misma y —por tanto— de producirla. Este mecanismo fungió como parte del dispositivo de extracción del saber que pronto extendió sus efectos en otras instituciones como la medicina, la justicia, la pedagogía, hasta la propia familia. Así, en esta articulación discursiva e institucional, fue que —para Foucault— se construyó un conocimiento científico que instauró una sexualidad “verdadera” en función de la economía política capitalista y el aseguramiento de la fuerza de trabajo: una sexualidad bajo las costumbres de la familia burguesa, heterosexual, monógama, y con fines reproductivos. Como régimen de verdad, esta sexualidad fue reforzada siguiendo a Foucault (2007; 2011) bajo ciertas categorías identitarias que sueldan el disciplinamiento de los sujetos a ciertas instituciones de saber-poder. Por ejemplo, en la psiquiatría de mitad del siglo XIX se han configurado categorías diagnósticas como la homosexualidad y la transexualidad, las cuales han buscado ser “curadas” a través de terapias aversivas, electrochoques, lobotomías y hasta castración química (Preciado, 2008). A pesar de que en 1990 la Organización Mundial de la Salud retira oficialmente la homosexualidad de su lista de enfermedades mentales (CIE-10, en OMS, 1992), persistieron categorías como “homosexualidad egodistónica”, “transexualismo”, “trastornos de la identidad sexual” y “disforia/incongruencia de género” en manuales diagnósticos como éste y el DSM de la Asociación Psiquiátrica Americana (APA, 2002), perpetuando así el lugar de patología-pecado que se resguarda para las sexualidades diversas en el imaginario social²³.

De acuerdo con Foucault (2011), este dispositivo de sexualidad establece un orden social heterosexual sobre los cuerpos para producir subjetividades alineadas a una economía política. Así, se entiende que estos discursos religiosos condenen/castiguen a todas las sexualidades no reproductivas y que desde la psiquiatría se elaboren “curas” para reinsertarlas a una normatividad que asegure sujetos como fuerza de trabajo en el

²³ En el libro titulado “¿Puede hablar el maricón? Patologización, violencia epistémica y precarización de las sexualidades diversas en el discurso médico-científico” (Monroy, 2019) a bordo de manera más detallada esta problemática.

sistema capitalista. Los discursos religiosos, médicos y jurídicos se articulan para crear formaciones sociales hegemónicas, las cuales funcionan como *aparatos de verificación* que dictan qué cuerpos, prácticas y subjetividades pueden vivir y/o, eventualmente, habría que dar muerte (Butler, 2002). Hasta aquí, la tesis de Foucault nos alcanza para comprender la instauración de una sexualidad hegemónica y los mecanismos biopolíticos, esto es, de administración de la vida, que fueron implementados en esta operación (Foucault, 2007; 2011).

Ahora, ¿cómo podríamos escribir la historia de la sexualidad desde el Sur global?

De la modernidad a la colonialidad, de la bio a la necropolítica

La tesis principal del marco Postestructuralista-Queer rastrea la configuración de la heterosexualidad en las sociedades industrializadas del siglo XIX en el Norte global (Foucault, 2011), sin embargo, en el Sur global este proceso se viene gestionando siglos atrás. Encontramos más pistas sobre la imposición de la clasificación binaria hombre/mujer-heterosexual que, como lo argumenta María Lugones (2008), es la base de la dominación del Sistema Moderno/Colonial de Género en el siglo XV. A pesar de que la teoría queer responde al Sur epistémico en el Norte global, en esta propuesta en la que estamos posicionadxs en el Sur global, apostamos por comprender las genealogías de la sexualidad antes de la recepción de lo queer en Latinoamérica, en el reverso de la modernidad: la colonialidad del género. En trabajos anteriores ya he abordado la recepción de la teoría queer en Latinoamérica; no obstante, ahora avanzamos en este proyecto intelectual para enfocarnos en rastrear los mecanismos de poder hetero-colonial que han configurado las subjetividades rurales y los imaginarios del sexo-género en el Valle del Mezquital como parte del proceso de colonización, así como su continuidad en la tecnomodernización de la ruralidad.

Desde la visión de Santiago Castro-Gómez (2007), podemos hacer una relectura del concepto de colonialidad del poder que nos propone Aníbal Quijano para reapropiar las tecnologías del poder que desarrolla Foucault. En este caso, para comprender cómo

operan dichas tecnologías en la construcción del sistema-mundo capitalista y colonial en Latinoamérica, en la implantación de una marca diferencial primordial: la raza. Nos invita Castro-Gómez a develar la complejidad del entramado colonial, diciendo que: “no hay una sola colonialidad del poder, sino que hay muchas, y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como su ámbito específico de operación” (Castro-Gómez, 2007, p. 168), que de esta forma será importante no solo develar las formas de opresión que se han (re)producido en las dicotomías heteropatriarcales homo/heterosexual, sino también la doble o triple marginación de otros sujetos dentro de estas estructuras, a diferentes escalas y contextos.

¿Qué sucede con la configuración de las sexualidades en un país como México, en el que la violencia exacerbada y un contexto de muerte enmarcan la vida social?

Achille Mbembe (2006), quien interpela el discurso foucaultiano, nos muestra que la necropolítica, como también denomina al poder soberano de dar muerte, será lo que está a la sombra de la biopolítica, propuesta por Foucault. Mbembe da cuenta del retorno de un régimen soberano que decide —no solamente— cómo regular a las poblaciones (como es el caso de la biopolítica), sino también la ejecución y muerte directa de los subalternos, justificada en su calidad de bestias y/o enemigos del orden y la razón de la modernidad ilustrada. Así es como a las diversidades sexuales de los países colonizados como México nos han arrancado la calidad de sujeto/humano y nos han colocado como el enemigo público que altera el orden del régimen heterocolonial. Para demostrar esto, basta con voltear a ver la situación en la que vivimos las personas que disentimos de la cis-heteronormatividad en nuestro país, pues México ocupa el segundo lugar en Latinoamérica con mayor índice de crímenes de odio por homofobia (Letra S, 2016) y el segundo lugar a nivel mundial con más crímenes de odio a personas trans (Transrespeto versus Transfobia en el Mundo, 2016), siendo que entre 1995 y 2015 se registraron un total de 1310 asesinatos a personas LGBT, calculando que por cada uno que se registra se cometen hasta tres o cuatro más (Letra S, 2016).

Así como lo sostienen Rodrigo Parrini y Alejandro Brito, estos crímenes de odio son “la expresión de un complejo psíquico-social en el que las motivaciones y los

comportamientos individuales (agresión, desprecio, violencia, muerte) están inscritos en un orden social y simbólico que los permite y, en alguna medida, los justifica” (Parrini & Brito, 2012, p. 17). Es decir, que habremos de entender la operación de muerte y violencia sobre los sujetos no cis-heterosexuales no solo como un efecto de la necropolítica, sino parte constitutiva y sostén de esta. Para el caso de los sujetos que hemos vivido en esta zona rural del Valle de Mezquital y seguramente otras localidades del Sur global, será importante comprender la necropolítica inscrita a la lógica de la colonialidad, que subyace del complejo tejido entre el género, la raza y la clase social como parte de una matriz de opresión (Collins, 1998). En el sentido de Lugones (2008), entendiendo su condición de posibilidad en la instauración del binario de género como uno de los ejes centrales con los que la colonialidad ha marcado la diferencia y la subalternidad.

El binario de género como una imposición colonial

Aníbal Quijano (2000) introduce la noción de colonialidad del poder como un sistema de clasificación social basado en la raza, que establece jerarquías fundadas en las dicotomías: humano/no humano, europeo/indio, civilizado/primitivo. “La invención de la ‘raza’ es un giro profundo, un pivotar en el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconcibe a la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos” (Lugones, 2008, p. 79). Sin embargo, estas clasificaciones que configuran el orden global del capitalismo colonial nos llevan a entender que la “colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad” (Lugones, 2008, p. 79).

Pero habría que ser más específicas en este señalamiento, pues serán las feministas descoloniales las que elaboren de manera compleja las relaciones entre género,

raza y colonialidad. Por ejemplo, María Lugones hace una crítica al concepto de colonialidad del poder de Quijano ya que, si bien contempla las relaciones sexo-género como parte de este dispositivo y al capitalismo como heterosexual, señala que “Quijano entiende al sexo como atributos biológicos” (Lugones, 2008, p. 83). Esta crítica es importante porque en esta acepción de Quijano se sigue entendiendo el sistema sexo-género como algo natural, muy a pesar de su crítica a la implantación de las categorías raciales como una “verdad” biológica. Lugones reconoce que “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas” (Lugones, 2008, p. 94). María Lugones, así como muchas otras feministas descoloniales, se cuestiona “hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones, 2008, p. 93). Es decir, que no se puede entender el género sin su imbricación con la raza, tal como ya lo habrán señalado las feministas de color (bell hooks, 2017; Crenshaw, 1989; Collins, 1998; Davis, 1981), debido a la equiparación de las ficciones naturaleza/cultura con la de sexo/género (Haraway, 1984). Al igual que otrxs feministas queer (Butler, 1999; Preciado, 2008; 2019), María Lugones se fijará en la intersexualidad para dar cuenta de esto:

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo probado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como ‘engenerizada’ y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no blancas (Lugones, 2018, p. 93).

Así, desde un punto de vista descolonial, entendemos que las clasificaciones de género de la modernidad, que preserva una supuesta verdad científica sustentada en el proyecto heteronormativo y capitalista de re-producción de sujetos “normales”, que —incluso— mutila los genitales de sujetos intersexuales para incorporarles a una categoría social

(hombre/mujer), da cuenta de que “el ‘género’ antecede a los rasgos ‘biológicos’ y los llena de significado” (Lugones, 2008, p. 86). En otras palabras, de que el binario de género es una imposición colonial.

A esta idea se han sumado voces como las de Aura Cumes, quién ha demostrado las diferencias en relación al género entre Occidente y las sociedades Mayas. A diferencia del mundo occidental que clasifica en oposición jerárquica a hombres y mujeres por un principio anatómico (el dimorfismo sexual), “en el sentido de mundo de los Pueblos Mayas existe el equilibrio como principio de vida y permite vigilar que la dualidad complementaria, en este caso, no sea jerárquica” (Cumes, 2020, p. 24). Es decir que, si bien existen energías que se podrían considerar masculinas y femeninas, así como relaciones de poder entre los géneros, en el mundo maya el hombre (como género universal) no es el centro del mundo, tal como sí lo es en las sociedades occidentales falocéntricas. En consonancia al trabajo de Oyéronké Oyewùmi (1997), quien da cuenta de la implantación de la categoría “mujer” en las sociedades Yoruba como parte del dispositivo colonial de dominación, Aura Cumes señala cómo es que la palabra *winak*, que significa “persona”, ha sido traducida como “hombre” por los colonizadores para implantar el sesgo androcéntrico de la vida a su concepción que, de hecho, antepone lo femenino a lo masculino:

El *Popol vuj* dice que Ixpiyacoc e Ixmucané crearon a los primeros cuatro hombres y a las primeras cuatro mujeres, con masa de maíz molido en la piedra. Estos nombres tienen el prefijo *ix*, que es exclusivo para las mujeres. Hasta ahora he visto que todos los traductores del *Popol vuj* piensan que Ixpiyacoc es hombre e Ixmucané es mujer, porque en su descripción se les nombra como dos veces abuela, dos veces abuelo, pero no; Ixpiyacoc e Ixmucané son autoridades muy respetadas, que tenían la calidad de madre-padre y abuela-abuelo, pero ambas son energía de mujer (Cumes, 2020, p. 24).

Otro aspecto importante que debate Aura Cumes es el cruce entre patriarcado y colonialidad. A diferencia de los planteamientos de feministas comunitarias, como Julieta Paredes o Lorena Cabnal, que sostienen que en el momento de la colonización se dio un

entronque de patriarcados, es decir, que se articularon los patriarcados de alta y baja intensidad —como también les nombra Rita Segato—, Aura habrá de sostener que (al menos antes del hecho colonial) no podríamos llamarle patriarcado a la forma de organización de las sociedades Maya. A Cumes le interesa problematizar los conceptos con los que nombramos las cosas, pues señala que el patriarcado (como se le concibe en Occidente) se fundamenta en dos hechos: el genocidio de mujeres y el nacimiento del capitalismo, tal como lo describe Silvia Federici en su obra “Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria” (Federici, 2010).

Si bien es cierto que Aura Cumes se separa de la hipótesis del entronque de patriarcados y problematiza el lugar de subalternidad que tenían los hombres racializados frente a los hombres occidentales, me parece que no deja de coincidir con Rita Segato, Julieta Paredes y Lorena Cabnal en los efectos violentos de la colonización sobre las mujeres y los sujetos feminizados. Señala:

Nuestros pueblos quedaron sometidos a esta lógica colonial. El capitalismo cobra a partir de la raza un sentido específico porque aquí no se somete a los pobres, sino que se somete a lo que ellos nombraban como “indios”, incluyendo a las mujeres cuyas vidas son devaluadas doblemente, por razones de raza y de sexo, lo que le otorga al capitalismo colonial y patriarcal una doble posibilidad de despojo y, al configurárseles como rurales, crean una triple posibilidad de despojo y acumulación (Cumes, 2020, p. 20).

Es decir que, lo que le interesa subrayar a Aura, una vez más en consonancia con la teoría de la acumulación originaria de Silvia Federici (2010), es que estas formas de subordinación se establecen en la relación de capital-salario. Cumes describe cómo es que a través de la ley colonial se obligó a las mujeres —además de participar en el trabajo en las fincas— a realizar las labores de cuidado para los hombres, quienes eran los únicos que recibían salario. “El capitalista le pagaba a este hombre un salario que no reconocía los esfuerzos de la unidad familiar; sin embargo, a este hombre se le había sido inoculada

la idea de que era superior y que, por lo tanto, él ocupaba ese lugar de asalariado” (Cumes, 2020, p. 20).

En todo caso, a pesar de las diferencias conceptuales que se han dado en el debate de los feminismos descoloniales en torno a las articulaciones entre patriarcado y colonialidad, me parece que se comparte la articulación que hay entre género, raza y clase social como parte fundamental del patrón colonial del poder. Así como Silvia Federici le cuestiona a Michel Foucault “la omisión de la caza de brujas y el discurso sobre la demonología en su análisis sobre el disciplinamiento del cuerpo” (Federici, 2010, p. 30), desde los feminismos y las epistemologías descoloniales de la disidencia sexual podríamos también señalar la colonialidad del género en América Latina como otra de las grandes omisiones de la historia de la sexualidad de Foucault. Incluso si con María Lugones, pensando con Gun Allen y Oyéronké Oyewùmi, habremos de encontrar que llega a conclusiones similares a las de teóricxs queer como Judith Butler y Paul B. Preciado en relación al dimorfismo sexual que sostiene a las sociedades modernas, habremos por otra parte de diferir con la teoría queer que se sostendría de la hipótesis foucaultiana, para decir una vez más con Federici que “la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización” (Federici, 2010, p. 23).

Bestialización y feminización: articulaciones entre racialización, engeneramiento y heteronormatividad

Tal vez el enclave más importante en los procesos de engeneramiento, racialización y sexuación en el Abya Yala esté en la dimensión onto-epistémica de la subjetividad, es decir, en la clasificación humano/no-humano que impone un nuevo orden social a nuestro mundo en el momento de la colonización. Así como lo muestra Karina Ochoa en su artículo “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, la gran discusión del siglo XVI en Europa en torno a las nuevas subjetividades “descubiertas” en las Américas se sostiene en la interrogante

“¿pueden los amerindios ser reconocidos como ‘seres humanos’ con plenos derechos teológicos y jurídicos?” (Ochoa, 2014, p. 105). La pretensión universal de la experiencia europea se establece en el Abya Yala a través de ciertos preceptos jurídicos que despojan de su calidad de humanos a los amerindios, lo que permite colonizarlos con legitimidad y clasificarlos en función del nuevo orden mundial civilizatorio. Ochoa resume esta discusión entre los teólogos y frailes Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas de la siguiente manera:

En Sepúlveda notamos una absoluta y arbitraria negación de los/as indios/as como ‘sujetos’ civilizados; en Vitoria se forja la cancelación de los derechos —que otorgan la calidad de sujeto— a las poblaciones Nuestroamericanas, pues esos derechos se los atribuyen solo a los que asumen el marco jurídico paneuropeo; y en Las Casas notamos una sobrevaloración de los/as indios/as (que son vistos como ‘buen salvaje’), percepción que también los/las oculta y niega pues (por lo menos en su primera etapa indiófila) no les reconoce desde los propios parámetros indianos (Ochoa, 2014, p. 108).

Tal como lo relata Karina Ochoa, fueron diversos los mecanismos de poder que clasificaron a los amerindios, los cuales van de la afirmación de su animalidad al reconocimiento de su “posible” humanidad. En el caso de Sepúlveda envistiendo al amerindio en una identidad negativa, en el caso de [De] Las Casas bajo una lógica de tutelaje que, de cualquier forma, en ambas situaciones, refuerzan la subalternidad del sujeto no-europeo. No obstante, Ochoa atina a hacer ciertas precisiones, pues si bien Ginés de Sepúlveda reforzó la condición bestial de los indios al considerar que no reunían las características mínimas para ser considerados humanos, en este movimiento les feminizó para anularles como sujeto e insertarlos —a la vez— como servidumbre. La *feminización del indio*, como también le denomina Karina Ochoa a este proceso, “sintetiza el hecho mismo de que ‘el carácter bestial del indio’ se ve equiparado/intercambiado por el de ‘ser mujer’, cuya condición de tutela es perpetua y permanente” (Ochoa, 2014, p. 106); que no lo mismo que “infantilización del indio”, pues la condición

de infante es transitoria y apuntaría, en algún momento, a la independencia al llegar a la edad adulta.

Esta lógica de feminización, lejos de insertar a los indios como sujetos plenos de derecho en el nuevo orden colonial, les coloca en una categoría —más bien— de sub-humanidad, “pues vale más un indio con derechos restringidos que sin ellos, ya que al indio con derechos se le puede controlar o privar de ellos, mientras que al indio sin derechos solo se le puede tratar como esclavo” (Ochoa, 2014, p. 107). Este movimiento es fundamental, pues muestra la articulación con la ideología cristiana. Así fue como Bartolomé De Las Casas, bajo un falso argumento de reconocimiento y amor, sostenía que los amerindios tenían una especie de condición proto-cristiana. Es decir, a través de los rituales y la espiritualidad que observaron en las culturas mesoamericanas, los frailes reconocieron en los amerindios una dimensión espiritual, que considerarían como su precondition para adquirir la cristiandad, mediante la sustitución de sus deidades con las de la religión cristiana. En otras palabras, mostrarles “la verdadera fe” a través del largo proceso de evangelización que inicia en este mismo siglo (XVI y XVII) y permite bajo la vía de la espiritualidad, de una forma más velada, la instauración de la colonialidad europea (Dussel, 2007). De Las Casas deja en claro en este momento que, incluso la intención de proteger y salvar a los *otros*, aún por lo que consideran su bien, es de hecho una actitud que funda la colonialidad y el colonialismo.

Esta articulación entre procesos de feminización (subalternidad) desde la lógica del colonialismo patriarcal-capitalista está muy acorde con la intuición que tiene Silvia Federici en relación a la cacería de brujas y la colonización del Abya Yala, pues a estas alturas tenemos los elementos suficientes para afirmar que los mecanismos de sujeción que colocaron a las mujeres rurales de la Europa medieval en la categoría de “mujer doméstica” son similares a los que situaron a los amerindios como “no-humanos”. Es decir, que lo que en un primer momento se ensaya con la cacería de brujas en el siglo XV y XVI, poco tiempo después llega a replicarse casi de manera simultánea en la conquista de las Américas. Ambos sucesos, dos de las grandes masacres a escala global bajo la

supremacía del hombre-blanco-heterosexual que fundan a Europa como el centro del mundo.

Complementario a esto, en los estudios de lx historiadorx Arthur Evans vamos a encontrar cómo es que ambos mecanismos se retroalimentan constantemente, en el entramado que teje la racialización, el engeneramiento y también la heteronormatividad. En su libro titulado “Brujería y contracultura gay. Una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla”, Evans (2017) da cuenta de las prácticas sexuales-religiosas de las sociedades tribales en la Europa del siglo XV, que incluían —entre otras cosas— el culto a deidades femeninas como la madre tierra, una forma de organización social matrilineal, travestismo [*crossdressing*] dentro de las celebraciones al dios cornudo celta, así como orgías rituales y el lugar sagrado que ocupaban las mujeres, los homosexuales y lxs travesti en muchas de las sociedades pre-cristianas²⁴. Asimismo, Evans muestra los pormenores que dieron lugar al exterminio no solo de las mujeres (que sí y en mayor escala), sino también a las disidencias sexuales; desde la condena de Juana de Arco por usar ropas masculinas, hasta la consolidación del pecado de “herejía” como la categoría jurídica con la que la santa inquisición, condenaron a los sujetos feminizados a una ejecución masiva bajo la ideología de la moral cristiana que amalgamó los valores de la Europa occidental y subordina a los sujetos que disienten de su modelo de género y sexualidad normativa.

En su obra, Evans muestra la importancia del dios cornudo celta como eje articulador de dos movimientos que engarzan la cacería de brujas y la colonización de las américas en razón de una sexualidad normativa. Por una parte, en Europa, se equipara la adoración del dios cornudo con la imagen del diablo (Lucifer en la biblia), sincretismo

²⁴ En el libro se hace el uso de categorías como homosexual, gay, lesbiana y travesti (así como queer en la versión original escrita en inglés) para dar cuenta de las disidencias sexuales. No obstante, tanto el autor como las notas de traducción al español son muy claras en señalar que estas categorías, que a todas luces son anacrónicas, son utilizadas a propósito con fines reivindicativos. No obstante, acá vamos a señalar que son pertinentes con los fines político-epistémicos que plantea el autor, mas no corresponden (necesariamente) a la forma en la cual se entendían desde estas sociedades, pues estas identidades disidentes estaban dentro de sus marcos de referencia, mas no como la otredad (como es el caso de la visión occidental).

que asocia directamente a mujeres, homosexuales y travestis con el mal²⁵. Por otra parte, y ligado a lo anterior, ya en el Abya Yala, se asocian las pieles oscuras de los amerindios con el color negro del dios cornudo, por ende, con el mal y la depravación sexual. Este movimiento que introduce a los amerindios a la dimensión de la monstruosidad puede constatarse en el miedo que, de acuerdo a Anne McClintock (1995, en Lugones, 2008) tenían los colonizadores al ver los cuerpos de los nativos. “Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche” (Lugones, 2008, p. 85). Arthur Evans, apoyándose de Hermann Baumann, dirá que:

En relación a los indios americanos, Baumann escribió que ‘los conquistadores, los misioneros, los viajeros, etc., realizaron descripciones de los hombres afeminados y ‘hermafroditas’ que, según ellos, se decía que había en gran número entre las poblaciones indias originarias’ (Baumann, 21). Estos ‘hermafroditas’ no eran personas que poseyeran los órganos de ambos sexos, sino miembros de un sexo que adoptaban los vestidos y atributos del otro sexo y tenían relaciones sexuales con miembros de su mismo sexo (Evans, 2017, p. 183).

“Los misioneros cristianos denunciaban la actitud de los indios norteamericanos hacia la religión como brujería, exactamente como habían hecho antes los católicos y los protestantes en Europa con la antigua religión que pervivió” (Evans, 2017, p. 188). Así pues, encontramos una conexión directa entre los mecanismos de poder colonial con las mujeres, homosexuales y travestis en la cacería de brujas y la bestialización y feminización de los amerindios. Ambos como mecanismos que se ensayan en un momento y se van retroalimentando a través de la historia como parte del mismo patrón de poder colonial. Si bien autores como Aníbal Quijano (2000) y Nelson Maldonado-

²⁵ Este dato es interesante porque, tal como lo señala Evans, la representación del diablo que impera hoy en día está ligada directamente con la imagen del dios cornudo. Es decir, mientras que en la biblia cristiana no se mencionan características que se asemejen a los cuernos o las patas de animal en Lucifer, la naciente iglesia católica articuló ambas representaciones para justificar el exterminio de los sujetos que practicaban la espiritualidad tribal y el sexo ritual, pues ambas prácticas no se alineaban a la forma de producción del también naciente capitalismo, que tiene su base en la sexualidad reproductiva, monógama y heterosexual.

Torres (2007) advertían de los procesos de feminización del sujeto colonizado, como por ejemplo el cuerpo de las mujeres racializadas como objeto de abuso sexual, explotación, objetivación y control, Karina Ochoa sostendrá que la misoginia es “un elemento sustantivo de la violencia genocida perpetrada contra las poblaciones colonizadas”, pues en general los intelectuales latinoamericanos, respecto al proceso de feminización “lo asumen como una consecuencia y no como un *lugar de partida*” (Ochoa, 2014, p. 111). Así como en su momento Silvia Federici interpela a Karl Marx y Michel Foucault por demeritar el genocidio de las mujeres marcadas como brujas en el nacimiento del capitalismo, y Karina Ochoa hace lo propio con los intelectuales del grupo Modernidad/Colonialidad (Nelson Maldonado-Torres, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, entre otros), en esta investigación —gracias a los aportes de Arthur Evans (2017) y María Lugones (2008)— habremos de señalar la omisión de la heteronormatividad como parte importante de la imposición del patrón colonial de poder y clasificación de los cuerpos y subjetividades en el Abya Yala, y no solo su consecuencia.

Si bien los análisis de Foucault acerca del dispositivo de sexualidad o las reflexiones de Preciado y Butler respecto al binario de género como parte constitutiva de la epistemología de la diferencia sexual que se sostiene en las instituciones médico-jurídicas de las sociedades modernas son acertados, es importante mostrar los matices que autoras latinoamericanas como Lugones (2008), Ochoa (2014) y Cumes (2020) respecto al dimorfismo sexual, el dualismo complementario y la bestialización/feminización en el proceso de colonización del Abya Yala, pues estos procesos no solo son distintos, sino que el segundo es condición de posibilidad del primero. En el caso de los procesos coloniales de nuestro país, encontraremos además la lógica del mestizaje como otro de los elementos constitutivos de estos procesos de racialización y engeneramiento; y en el caso específico del Valle del Mezquital, la articulación de esta ideología nacionalista como la base que sostiene a la tecnomodernización de la ruralidad, siendo la heterosexualidad como obligatoria la fuerza deseante que amalgama estos procesos y los actualiza.

La lógica del hetero-mestizaje

Hasta el momento, hemos revisado cómo los procesos de racialización, engeneramiento y heteronormatividad se articulan en una historia colonial de la sexualidad en el Abya Yala. Ahora, una vez realizado este breve recorrido, partiremos de esta problematización para explicar la forma en la cual estos procesos siguen vigentes en el Valle del Mezquital y cómo es que, en este movimiento, la lógica del mestizaje y la heterosexualidad obligatoria se amalgaman dentro de la tecnomodernización de la ruralidad. Regresando al recorte histórico que —consideramos— ha consolidado el proyecto moderno-colonial en el Valle del Mezquital, el proyecto de modernización y desarrollo del siglo XX (Wallerstein, 2007), es justamente en este periodo donde también se consolida la ideología del mestizaje. Así como lo comenta Peter Wade:

[...] en México posrevolucionario se desarrollaron ideologías bastante positivas de la nación como una entidad mestiza. Se abrazó la identidad de ser mixta como persona y nación, a veces con miras explícitas o tácticas hacia otras naciones -como Estados Unidos- donde la mezcla racial era un tabú y el racismo contra las poblaciones negras e indígenas notorio. Celebrar el mestizaje se convertía en una aseveración de la supuesta democracia racial latinoamericana (Wade, 2003, p. 275).

Continuando con Wade, a pesar de que la lógica del mestizaje fue la herramienta ideológica que conformó los Estados Nacionales después de los procesos revolucionarios en Latinoamérica y el Caribe, es importante reconocer que cada proceso ha tenido sus características particulares. No obstante, habría que entender el mestizaje no solo como una ideología, un proceso identitario y/o una simple mezcla racial/étnica, sino también habría que enmarcar todo esto dentro del proyecto moderno-colonial. Es decir, el mestizaje como un mecanismo de poder. Para Yásnaya Aguilar, el mestizaje es una forma de opresión que tiene como objetivo la *desindigenización del país*. Explica Aguilar que “La lengua es el criterio que más ha usado el Estado para clasificar quién es indígena y

quién no. En 1820, alrededor del 70 por ciento de la población mexicana hablaba una lengua indígena [...] el Estado mexicano redujo esta cifra hasta el 6 por ciento en poco más de 200 años” (UAM Cuajimalpa, 2019). En otras palabras, mientras que el mestizaje dentro del discurso nacionalista del Estado es visto como un proceso de hibridación cultural, en el fondo ha sido (y sigue siendo) “un proceso mediante el cual se eliminan paulatinamente las poblaciones negras e indígenas, mientras se blanquea a la población nacional” (Stutzman, 1981, en Wade, 2003, p. 277).

En el Valle del Mezquital este proceso ha tenido un éxito relativo. Por una parte, dos de los tres valles que componen la región (el Valle de Actopan, pero sobre todo el Valle de Tula), se encuentran en una etapa más avanzada de la tecnomodernización de la ruralidad. Desde el imaginario colonial que se forma de esta como una región árida, sin posibilidad de progresar debido a la alta cantidad de población indígena, hasta la etapa más recrudescida de este proceso. Esto implica, por tanto, que el proceso de mestizaje ha penetrado de manera más profunda, pues a diferencia del Valle de Ixmiquilpan que todavía se encuentra en procesos de resistencia afianzados a su cultura y lengua materna (ñhãñhu), en el caso de los Valles de Tula y Actopan esto se ha diluido a través de las décadas al paso de la introducción de los sistemas de riego de aguas negras. Al parecer la dirección a la que apuntan los flujos necropolíticos de los sistemas hidráulicos, de Tula hacia Ixmiquilpan, es como también se establecen proporcionalmente los procesos de industrialización y la resistencia a los mismos.

El mestizaje —en tanto que desindigenización— ha sido la manera en cómo los poderes hegemónicos han logrado: homogenizar la población a una sola categoría que funja —dentro de la división racial del trabajo— como la clase/raza que se inserte, sostenga y se reproduzca con las nuevas industrias que se asientan en la región, eliminar las epistemologías originarias del Valle del Mezquital (nahuas y ñhãñhu) y así desactivar las resistencias a estos procesos de saqueo y explotación del proyecto modernizador. No es coincidencia que la región de Ixmiquilpan, El Cardonal y Tasquillo, que aún conservan procesos de organización política autónoma en relación a la cultura y lengua ñhãñhu, tengan economías basadas en cooperativas y organizaciones comunitarias de autodefensa;

mientras que la región que comprende el valle de Tula y Actopan, en los que la ideología mestiza está más internalizada, los procesos de industrialización formen parte de los ideales desarrollistas y la violencia a causa del huachicoleo (que como ya hemos advertido se encuentran íntimamente ligados) esté más presente y normalizada.

En el marco de esta investigación, además del racismo que sostiene al proceso de mestizaje, queremos resaltar la coyuntura que forma la heterosexualidad como obligatoria, en tanto que forma de articular el deseo a los imperativos de la tecnomodernización de la ruralidad, como otro de los ejes principales por los que se sostiene el proyecto moderno-colonial en el Valle del Mezquital. Es decir que, además de que el proceso de división racial del trabajo produce un sujeto heterosexual, este se afianza al mismo tiempo con el proceso de mestizaje —desindigenización— como la forma de (re)producir la fuerza de trabajo. Un sujeto que se acople a la forma de organización social de la familia tradicional-monógama a través de la imposición del sistema capital-salario que privilegia a los hombres y que los coloca como “jefes de familia”, como ya lo describía Aura Cumes, en el orden heterocolonial. Así, asegurar la fuerza de trabajo, en tanto que sujetos racializados, y preparados para insertarse a las industrias que se asentaron en el Valle del Mezquital²⁶.

Si vemos al mestizaje como el proceso de (re)producción del Estado-Nación, así como del proyecto tecnomodernizador, habría que reconocer que esto no sería posible sino gracias a la captura del deseo en la lógica heterosexual, o como le habremos de llamar aquí, *heteromestizaje*. Comenta Wade al respecto de los cruces entre el proceso de mestizaje y carácter centrado en la reproducción a través de la violencia racial:

Más recientemente, otros han observado que el mestizaje en su forma clásica tiene una dimensión de género importante, pues por lo general se trata de un hombre blanco —o

²⁶ En el caso del Valle del Mezquital, habría que dar cuenta del proceso de la reforma agraria que se establece en este periodo, pues en concordancia con lo que plantea Aura Cumes, y siguiendo el orden del proyecto del mestizaje, el proceso de reparto de tierras tuvo efectos en la producción de género, pues se estableció -por ejemplo, entre muchas otras cosas- que las mujeres no podrían heredar tierras, reforzando así la línea de sucesión patriarcal. Es decir, que el proyecto de heteromestizaje es mucho más complejo de lo que planteamos acá, sin embargo, vale la pena hacer esta nota pues dejamos el tema en la mesa para que se pueda abordar de manera más compleja en un futuro.

más claro— que tiene relaciones sexuales con una mujer más indígena o negra. En la vida real la mezcla implica relaciones de género que muchas veces son relaciones de dominio y poder patriarcal. El hombre tiene la posibilidad de “mezclarse” sin poner en peligro su estatus social ni su vida doméstica; en cambio, la mujer que se “mezcla” en estas relaciones corre el riesgo de verse desprestigiada, de perder su “honor” y de tener el madresolterismo como única opción (Caulfield, 2003; Martínez-Alier, 1974; Smith, 1997; Williams, 1996) (Wade, 2003, p. 277).

Así pues, la lógica del heteromestizaje estaría inscrita en el patrón colonial de poder y abarcaría —tal como lo hemos planteado en este recorrido genealógico— la imposición de un género binario, la bestialización y feminización del indio, la imposición del modelo burgués de familia tradicional de Occidente a través del trabajo asalariado y el derecho a la propiedad privada a hombres como jefes de familia, la violación masiva de mujeres y sujetos feminizados, así como el borramiento de las epistemologías de la disidencia sexual de las culturas mesoamericanas... todos estos procesos de captura del deseo que son condición de posibilidad del mestizaje y dan vigencia a la colonialidad y el proyecto modernizador europeo. Si bien autores del giro decolonial reconocen ciertos rasgos que se adhieren a la heterosexualidad en tanto que dispositivo de la colonialidad, siguiendo a Karina Ochoa y María Lugones, habremos de recalcar que esto lo ven como un efecto, pero no como parte esencial de este patrón.

¿No es acaso que nuestros alcances teóricos, en tanto que encarnados, se encuentran con la limitante misma de nuestra experiencia situada en el mundo y el lugar que ocupamos en el orden global? Así como las aportaciones de Foucault y las teorías queer acerca de la sexualidad se quedan cortas al no contemplar necesariamente sucesos históricos como la cacería de brujas y la conquista de las américas como parte fundamental de los poderes hegemónicos, habremos de notar —también— que gran parte de los autores del giro decolonial como Dussel, Castro-Gómez, Maldonado-Torres, Mignolo y Grosfoguel se quedan cortos para dar cuenta de la colonialidad del género y el heteromestizaje. Si bien estos últimos autores, en su mayoría, reconocen como efecto las articulaciones entre sexo-género-deseo en lo que denominan “heterarquía”, es decir “la

articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p 14), no es algo que resulte relevante en su teoría. Respecto a esto, de hecho, hacen señalamientos muy precisos acerca de la influencia de la heterosexualidad en el patrón colonial de poder:

Desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incesante acumulación de capital se mezcló de manera compleja con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo. La división internacional del trabajo vinculó en red una serie de jerarquías de poder: etno-racial, espiritual, epistémica, sexual y de género. La expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones heterosexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formulaban estructuras jerárquicas en términos raciales, sexuales, de género y de clase (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 19).

No obstante, como puede observarse en el recorte anterior, entienden la heterosexualidad como una característica personal de los colonizadores, que causaron cierto efecto en los procesos de racialización y engeneramiento, sí, pero tomando a la heterosexualidad como un rasgo de personalidad individual, no como lo entendemos desde las epistemologías descoloniales de la disidencia sexual: como un régimen político adscrito al patrón colonial de poder. A pesar de que, desde su lugar de enunciación, alcanzan a avizorar algunos efectos de la heterosexualidad, no es necesariamente un tópico que les interese desarrollar, al que se encuentren interpelados o al que le presten la misma atención que a otros. Bajo el discurso del pensamiento heterárquico que abanderan, pareciera ser que introducen algunas nociones de la heterosexualidad obligatoria como una cuota a cubrir para mostrar esta matriz de jerarquías lo más abierta y abarcadora posible. Sin embargo, acá pensamos que este ha sido uno de los puntos ciegos del giro decolonial, sumado a otros tópicos como la complejidad de la colonialidad del género (del cual ya el movimiento del feminismo decolonial ha desarrollado bastante).

Así, para cerrar este apartado, habría que subrayar lo que tal vez a estas alturas es más que una obviedad: no existe una historia de la sexualidad en tanto que universal, existen múltiples historias de la sexualidad que atraviesan diferentes procesos y

dimensiones que son perceptibles dependiendo del sitio parcial de enunciación que ocupamos en el sistema-mundo.

No hay una historia —universal y acabada— de la sexualidad

Por ahora hacemos un corte. Esta breve genealogía, siempre abierta, siempre inacabada, es apenas un primer esbozo de lo que sería una *otra* historia más de la sexualidad en relación a la colonialidad. No porque antes no existiera una intención de escribirla, o porque solo pueda existir una sola, sino porque —me parece— muchas de las piezas que la conforman se encuentran atomizadas, inconexas. En la imposibilidad de contener la complejidad de los procesos g-locales y los mecanismos específicos que operan en cada región, en cada localidad. No obstante, para esta primera entrega, ha sido menester hacer un abordaje de carácter exploratorio en torno a los mecanismos de poder heterocoloniales que enmarcan la realidad del Valle del Mezquital y que producen cierto tipo de subjetividades. La tecnomodernización de la ruralidad, los imaginarios coloniales y necropolíticos del género y la lógica del heteromestizaje, que hemos abordado en estos tres últimos capítulos. Una historia local, la del Valle del Mezqueertal, que se corresponde con su diseño global: el Sistema-Mundo Moderno/Colonial.

Quedan muchas cosas que no hemos terminado de abordar, empezando por la complejidad del proceso del heteromestizaje en torno a los procesos de borramiento de la lengua materna y la cultura náhuatl y otomí que pervivían en el Valle del Mezquital antes del proceso de imposición de la tecnomodernización de la ruralidad, así como sus respectivos procesos de lucha y resistencia aún vigentes. En cuanto a la historia colonial de la sexualidad en Latinoamérica y el Caribe (si es que se podría hablar de tal cosa, como algo heterogéneo), delimitar aún más los procesos de racialización, engeneramiento y heterosexualidad obligatoria a las comunidades negras, como una realidad específica que se distingue de los procesos de heteromestizaje y feminización del indio que aquí hemos abordado con un poco más de detalle. Incluso, así como se plantea en el primer capítulo de esta investigación respecto a la categoría “dokue” que refiere a experiencias

situadas de la diversidad sexual, hacer una revisión exhaustiva de la cosmovisión otomí en torno al binario de género y la orientación del deseo, como sus procesos de hibridación con el proyecto civilizatorio occidental y las identidades heteromestizas LGBT+.

Sin embargo, como Jacques Derrida (1986), pensamos que no hay nada fuera del texto. Es decir, que incluso las cosas que “han quedado fuera” se encuentran dentro del mismo. No hay un límite claro entre el afuera y el adentro, porque uno es constitutivo del otro... así como la modernidad respecto a la colonialidad. Si esta investigación ha logrado hacer un primer esbozo, como ya decía, nos damos por bien servidxs, pues si algo nos ha mostrado Deleuze-Guattari (2010) es que un libro [aquí diremos que nuestro texto] es rizomático. No busca llenar de sentido los espacios en blanco, ni tampoco el delirio de la inconmensurabilidad occidental, sino en todo caso, con el texto, trazar nuevas líneas de fuga y pensar en otros acoplamientos. Cómo ciertas máquinas se conectan con otras. En un mundo en el que los poderes hegemónicos han impuesto historias oficiales para legitimarse, del deseo heterocolonial, nuestro trabajo como sujetos nómades será el de abrir caminos con la multiplicidad y las contradicciones de nuestras historias interconectadas [o con la posibilidad de interconectarse, siempre abiertas, siempre inacabadas] y buscar nuevos territorios que nos lleven a producir nuevos deseos.

Capítulo 7

El Valle del Mezqueertal

En la búsqueda de un nombre propio + La invención de las jotas

La búsqueda

Este viaje comenzó con el anhelo de hacer una cartografía de las identidades sexuales en el Valle del Mezquital. Un mapeo que lograra ubicar las coordenadas de la experiencia no-heterosexual de la vida rural, en el inmenso mar de narrativas LGBTQ+ que suelen centrarse en las grandes urbes. La búsqueda de un anclaje otro en medio de la corriente de los discursos que la Academia y los activismos del Norte global —pero también los centros intelectuales y políticos del Sur global— han establecido como la forma verdadera y legítima de abordar la sexualidad: a través de teorías que pueden dar cuenta de los fenómenos urbanos... en el museo, el antro, la fiesta, el último vagón del metro, las marchas del orgullo, el campo de *cruising* de la Universidad... en el contexto de las sociedades disciplinarias del Siglo XIX, o si bien nos va, en el marco del régimen farmacopornográfico de mitad del Siglo XX; ambos gestores de la modernidad eurocentrada y las academias europeas y estadounidenses.

Esta forma de abordar la sexualidad apela a una experiencia situada en las ciudades. Aunque para ser más justas con la moción, de los márgenes de las ciudades... pero aún así estudiada desde una Academia que toma la teoría como una plantilla epistémica para leer otras realidades ajenas. Una comprensión de su experiencia particular que pareciera hacerse encajar como la estándar para todas las experiencias no-heterosexuales en otras geopolíticas. Donde sus categorías teóricas, hipótesis y formas de nombrar la realidad pretenden dar respuesta a las nuestras que —en suma— no solo son diferentes a las suyas, sino que en muchos casos —como lo demuestro en el capítulo anterior— instrumentalizan para denunciar el sistema heterocolonial del que, de hecho, se benefician.

Al poco tiempo me di cuenta de que podría ser una trampa caer en el juego de las representaciones y las políticas identitarias, no sin antes dar cuenta de las condiciones semiótico-materiales que hacen posible el devenir de un sujeto sexualdiverso en el contexto de la ruralidad. Y quizá no solamente el devenir del sujeto de la diversidad sexual, sino el advenimiento de la subjetividad misma en las coordenadas que nos ubican en el mundo como habitantes del Valle del Mezquital: la colonialidad, el género, la

muerte y la sexualidad. De ahí todo el recorrido que hemos hecho en este segundo apartado de la investigación.

Sin embargo, como se podrá advertir, esta para nada es una tarea fácil. Ojalá todo fuera tan sencillo como desprenderse de las narrativas centralistas, de sus categorías, identidades y formas de nombrar y representar la realidad... tomar nuestras experiencias, huir a nuestros lugares de origen y empezar desde cero. Pero esto no es posible. De hecho —por el contrario— pienso que es fundamental partir de que estas categorías occidentales, heteromestizas, producto y productoras de la modernidad-colonialidad, forman ya parte de nuestra historia g-local; nos significan. Categorías que al nombrarlas, nombrarnos, ponen en acto de forma (re)iterativa —dándole una vuelta más a la teoría de la performatividad de Judith Butler (1999)— cada vez que se pronuncian y se repiten, la escena que nos constituye como sujetos colonizados.

Este capítulo está reservado a la tarea inacabada y siempre parcial de buscar ese lugar de enunciación, algo que nos sea propio, el hacernos de un nombre. Una búsqueda del orden de lo imposible, por la paradoja que siempre nos acompaña: no poder definir a bien lo que nos define en el lugar que habitamos. ¿Por quién somos nombradxs y bajo qué términos? ¿Hay un espacio para que sea yo —nosotrxs— quienes nos nombremos bajo nuestros propios términos? ¿Cómo es que unx se hace un lugar de enunciación a través del nombre propio?

Hombrecitx²⁷

Cuando mi papá se enteró de que en la escuela me juntaba con puras niñas me puso la madriza de mi vida. Con el lazo de la vaca, la banda del tractor o la cadena del corral... no recuerdo qué encontró primero.

²⁷ Fragmento reeditado del texto “La resiliencia como política de resistencia [o cómo los *gueis* (sobre)vivimos en los márgenes agropecuarios]”, publicado en mayo de 2017 en la revista Hysteria! <https://hysteria.mx/la-resiliencia-como-politica-de-resistencia/>

A mis escasos ocho años, mi padre, me prohibió cualquier forma de mariconería. Me dijo que me alejara de mi amiguito Enrique, al que siempre le hacían el feo por ser afeminado; seguramente le dijeron —también— que nos tomábamos de la mano de camino a casa, al salir de la primaria.

Mis manos quedaron congeladas ante el contacto con otro hombre. Mi voz calló ante cualquier conato de afecto. Mi padre, desarticulador de disidencias, tomó mis muñecas imaginarias y las arrojó por una rejilla que dio al olvido. Enterró mis gestos afeminados y mi andar torcido al lado de la ortiga que nunca más retoñó.

Mi padre, incauta víctima de la hombría del campo, implementó un complejo dispositivo para hacerme “hombrecito”. A mí, su único hijo “varón”, que era tan delicado, sensible y... maricón.

Los primeros días me enseñó a montar a caballo para arrear las vacas en el cerro. Después, me comenzó a levantar a primera hora de la mañana, cuando los gallos aún dormían en sus jaulas, para acarrear el estiércol en los corrales de los borregos, desenyerbar la zanja y sacar piedra de la milpa, llevar a cuestras las pacas de zacate mojado y, como principal castigo, me metió al equipo de fútbol de niños.

Especialmente esto último fue un grave error táctico, pues cada una de esas experiencias forjaron mi marica pueblerina.

Me recuerdo bien mirando a mis amiguitos correr en shorts cortos, imaginando lo que había debajo de ellos. Una trusa desgastada o tal vez solo un amigo que fuera como yo. Mi padre, inocente encarnación del dispositivo heterocolonial, no contaba con que disfrutaría de verlos sin playera, y que aprendería a dar buenos pases a gol para que, en su festejo, me abrazaran y pudiera sentir sus cálidos y menudos cuerpos mojando de sudor el mío. Ni siquiera yo imaginaba que entraría a la nopalera del homoerotismo juvenil. Apretones de testículos, nalgadas sorpresa, pellizcos de pezones y frotamientos de genitales en la cara del otro. Lo que para mis amiguitos significaba reafirmar su “hombría”, para mí fue mi despertar sexual, desviada, mi forma de atentar —a la vez— en contra de la masculinidad de mi padre... la que pretendía heredarme.

Judith

Judith me llevaba a la escuela y me cuidaba en las tardes desde que mamá comenzó a trabajar como maestra en una escuelita comunitaria. Cuando supo lo que sucedió con mi papá me abrazó y con su silencio me dijo las palabras que, en nuestra diferencia, aprobaban mi forma de ser, de querer.

Judith tenía unos 19 años, era morena, con rasgos faciales toscos, cuerpo ancho que le hacía ver más alta, cabello corto, usaba los pantalones y las playeras de su hermano que le quedaban bastante holgadas. Judith sabía, como yo, qué se siente no poder expresarte, vivir con el miedo de hacer algo anormal luego de un chingadazo; pensar una lujuria y que de inmediato nos vinieran las culpas.

Sin importarle el regaño de doña Alba, su mamá, Judith me llevó en la tarde a la fiesta patronal para animarme. Después fuimos a la mojiganga, una especie de carnaval en el que los varones del pueblo usaban pelucas y ropas de mujer para burlar novillos en la plaza de toros, donde Orlando era la reina y salía con el mismito vestido que tenía mi mamá, el que una vez Judith me cachó probando a escondidas.

Con ese gesto, Judith me dijo que estaba bien ser así.

Frida y Raquela

Orlando era el ahijado de mi mamá, quien había sido su madrina de bautizo, primera comunión y confirmación. De él y de su hermana Argelia, los hijos de doña Guillermina “la güera”, quien por una temporada vendió hamburguesas afuera de la casa de mi abuela.

En realidad, Orlando nunca fue Orlando, era Frida. A pesar de que, hasta la fecha, mi mamá y las personas del pueblo le siguen llamado Orla, dice ella que “de cariño”. Desde que tengo memoria, Frida, Orla, quien era como 15 años mayor que yo, era muy afeminadx. Aunque más bien ese “afeminadx” le quedaba corto, Frida iba más allá. Ella vestía regularmente con pantalones entallados, usaba botas de cuero hasta las rodillas y blusones que apenas dejaban entrever sus diminutos pechos. Tenía unos chinos amarillentos, abundantes, labial rosa intenso enmarcado por un delineador rojo que le hacía unos labios preciosos, y también un lunar en la mejilla donde se le dejaban ver unos pelillos mal rasurados. Pestañas enormes, unos ojos muy lindos y una cara finita, finita.

Frida se iba a los bailes en los que danzaba por horas con los pandilleros de pueblos aledaños. Siempre iba junto con Armando, o mejor conocido como “La Raquela” (sí, por la canción donde un chico descubre que la chica con la que baila tiene pene).

Raquela era muy alta, delgada, de piel trigueña y el cabello casi a los hombros. Siempre se paraba chueco, como formando una “s”. Ambas eran las reinas, no solo de la mojiganga, sino también de la noche, aunque la ruidosa moto en la que viajaban se les hacía calabaza a primeras horas de la madrugada. Al otro día se tenían que levantar temprano: una para ordeñar sus vacas y abrir la estética, la otra para irse temprano a la maquiladora o ir a enseñar vals de quince años.

El ropero

Yo
no salí del closet,
salí del ropero
de mi abuelita.

La invención de las jotas

Para mi familia y la gente de la colonia, Frida y Raquela eran *gueis*, aunque para mí siempre fueron Orla y Armando, quienes me saludaban entusiastas cuando nos encontrábamos en la calle o en el transporte público. Al regresar al Valle del Mezqueertal me preguntaba por qué nunca fueron llamadas por el nombre que eligieron. Por qué siempre fueron llamadas *gueis* y no hombres, como la gente asumía que eran; o mujeres, como ellas lo expresaban. Cuando entré a la Universidad y comencé a investigar más sobre diversidad sexual, me preguntaba por qué no les llamaban “mujeres transgénero”, como los libros me decían que debían clasificarse... o en última instancia chicos travesti. Por qué en la colonia no existían los homosexuales, sino *gueis* que forzosamente tenían que ser afeminados, por qué si se supone que Frida y Raquela eran *gueis*, sus parejas entonces eran hombres que no asumían la misma categoría. O los chicos de la colonia, que las sacaban a bailar y las besaban en lo oscuro, no dejaban de ser menos masculinos ante ello. Pero lo más importante, me cuestionaba... ¿por qué dentro en esos despliegues de masculinidad de la infancia el homoerotismo tenía una línea de permisibilidad muy lábil a la vez? ¿Por qué si me atraían sexualmente los chicos nunca me reconocí como *guei*, gay, homosexual o vestida? ¿Por qué si viví desde mi infancia muy cercana a Orla, Armando y Judith, nunca pude verme como en realidad era?

Todo esto me era muy difícil de procesar, incluso cuando —según— ya contaba con más “información”, pues de las clasificaciones que conocía para las personas no

heterosexuales, en ninguna encajaban Orla y Armando... o yo mismx. O aún, cuando leí por primera vez sobre teoría queer, que suponía abordar un espectro más amplio de sexualidades, tampoco alcanzaba (y hasta la fecha creo que no alcanza) para poder darle una lectura a estas vivencias que, hasta hoy me parecen tan fascinantes como complejas. Entendí que el saber de nuestra sexualidad, la verdad de nuestra disidencia de género no está en una teoría, sino en nuestra experiencia.

Como marica rural nunca me sentí identificada con el *Pride* y la bandera arcoíris. En parte porque no es un referente que estuviera presente en mi infancia, pero también porque —a la vez— viví nueve años en la ciudad y me familiaricé con la crítica queer al *pink washing* y la captura capitalista de las identidades sexogénicas. Esto me llevo a sentir aversión —incluso— a todo lo que tuviera que ver con los colores que me significaban la captura heteronormativa del mercado rosa... hasta que en una ocasión, en una de mis visitas al Mezqueertal, asistí a un partido de fútbol en el que lxs chicxs trans/maricas —que por cierto, organizaban Orla y Armando— entraban a la cancha portando orgullosxs la bandera arcoíris.

Me produjo un cortocircuito en la cabeza. Me dio vértigo, todo lo que suponía en relación a las clasificaciones LGBT+ volvía a perder el sentido al no encajar con las ideas que me había formado en mi experiencia académica en la ciudad. ¿Por qué usan la bandera del capitalismo rosa? Peor aún, escuché que se reivindicaban como “gays”... ¿Qué acaso no saben que gay es una identidad occidental y eurocentrada? —me decía—. Pero, en ese momento caí en cuenta de algo muy importante: a pesar de que es la misma categoría homófona, el “guei” rural no es el mismo que el “gay” cosmopolita de San Francisco.

Ahora que regresé a vivir en el Valle del Mezqueertal, a mi comunidad, veo con mucha lejanía, a kilómetros de distancia, la crítica queer citadina. Mientras que para ellxs lo gay es una identidad hegemónica, en muchos contextos rurales e indígenas guei es la categoría de resistencia sexo-genérica más radical. Lo queer, en tanto que palabra o nombramiento, no produce el mismo sentido que en su lengua de origen. Desde la sombra de un árbol de pirul veo en las redes sociales que —incluso— hay cierta hostilidad de los

grupos queer hacia lo gay, aversión de la que me comencé a desprender porque —desde luego— me siento más cercana a los gueis rurales que a lxs queers citadinxs.

¿Acaso los grupos queer de la ciudad asumen lo gay como una categoría universal, inmutable y ahistórica? En mi experiencia como turista de la escena queer de la Ciudad de México, noto que muchos colectivos que se posicionan como marginales y que sostienen su legitimidad en esta premisa, no dan cuenta de que paradójicamente también pueden ocupar un lugar de privilegio frente a otros grupos y colectivos que se encuentran a los márgenes de esos márgenes. No alcanzan a vislumbrar que si han logrado hacer una reapropiación crítica de lo queer/cuir en esos espacios es porque esto lleva implícito un privilegio de clase, pues la recepción de esta posición en Latinoamérica tiene su entrada principal en la Academia, de quién tiene acceso a ese saber. Me parece que la burbuja centralista de las delegaciones Cuauhtémoc y Benito Juárez de la Ciudad de México, de las disidencias de la colonia Roma, Condesa y Centro, no han entendido que la disidencia sexual está más allá de su escena y que en realidad las reapropiaciones de las categorías de enunciación son mucho más complejas que su dinámica interna.

A pesar de lo que en la Academia se ha problematizado de esta forma, lo queer en Latinoamérica va más allá de una recepción, traducción cultural o tropicalización de las políticas y teorías del Sur del Norte global a nuestros contextos. Como lo vemos en el ejemplo anterior, de las resistencias que se juran las más oprimidas en las colonias clasemedieras de la Ciudad de México, esto no solo funciona como la simple apropiación de estas categorías, sino que tiene que ver con la localización de cada una de las resistencias en la cartografía política de la modernidad-colonialidad.

¿Qué quiero decir con esto? Bueno, que mientras que en las ciudades lo queer suele sostener una crítica (vale decir, muy necesaria) a la lógica capitalista de consumo de las identidades sexogenéricas (véase, lo gay), la crítica de las maricas/gueis rurales e indígenas al capitalismo, por el lugar que ocupamos en la estructura del Sistema-Mundo Moderno/Colonial, está atravesada principalmente por vivencias de saqueo/despojo y la defensa del territorio, del agua y los ecosistemas, solo por mencionar un ejemplo. Es decir que nos atraviesa el mismo sistema capitalista, sin embargo, en esta diferencia

colonial que nos separa, las políticas que elaboramos son distintas por la desigualdad que hay en y entre nuestros contextos. El círculo Roma-Condesa no da cuenta —por poner otro ejemplo— que su discurso de disidencia se beneficia históricamente de la precarización del Valle del Mezquital como la condición de posibilidad de la Ciudad de México, como lo venimos señalando en esta investigación.

En pocas palabras, lo que los estudioslésbico-gay, pero tampoco la teoría y las militancias queer/cuir han alcanzado a ver del todo, es la colonialidad. Los cruces que esta tiene de manera g-local en cada geopolítica, en cada territorio y en cada cuerpo atravesado por el contexto en el que cobra sentido; pero también el lugar que estos discursos ocupan como perpetradores de esta lógica. La omisión de la lógica de la colonialidad en sus análisis de la (re)producción del género y la sexualidad normativa en Occidente, es cómplice silente de su operación. En el sentido de Dussel (2006), cómo es que históricamente la colonialidad ha quedado oculta de los análisis críticos de la modernidad, y cómo es que dicho ocultamiento es lo que hace posible su operatividad. El arcoíris, del glitter y la diamantina, la fiesta, el carnaval y el arrabal, es una forma de resistencia situada y a la vez la cara luminosa que oculta del proceso violento de imposición que lo sostiene y encarna, sobre todo, en la precarización de la vida rural que da sustento a la vida de la metrópoli.

Este señalamiento deviene en procesos mucho más complejos de lo que pensamos: mientras que en la ciudad es efectiva una crítica de las identidades gay de consumo, en la ruralidad aún hay procesos de reapropiación de lo gay (guei) como identidad estratégica disidente. Las políticas disidentes son situadas y lo que es hegemónico en una geopolítica puede ser subversivo en otra. No hay críticas, militancias y políticas universales al heterocapitalismo colonial, porque la forma en la que opera en cada localidad es simplemente distinta. Opera y se encarna en diferentes realidades situadas, parciales. No podemos seguir asumiendo que la única válida es la queer/cuir citadina, al menos la forma en la que lo conciben como una suerte de superioridad moral frente a lo gay (guei) rural, pues tal binomio queer-disidente vs gay-asimilado no existe más que como una falsa oposición.

Pensando-con Oyéronké Oyewùmi (1997), las categorías heteromestizas son una invención que se articula a la operación moderno-colonial. Pero —también— cada una de las categorías situadas de disidencia son una suerte de respuesta local al régimen global. Una producción política que se inventa y se reinventa constantemente en los diálogos, encuentros y desencuentros que se van tejiendo entre los contextos. ¡Las jotas que somos unas re-inventadas!

El velo

Muchas noches me lo he cuestionado, ahí estuvo todo el tiempo. Judith, Frida, Armando...El tío güero. Tal vez no estaba preparadx para verlo, aunque todo el tiempo estuvieron frente a mis ojos. El velo de la heterosexualidad obligatoria se puso frente mío, dirigió mi vida por mucho tiempo. Cerró mis ojos, apagó mi corazón.

Palimpsesto

Hace unos años escribía este texto para relatar las vivencias de nosotra(n)s, las jotas del Valle del Mezquital, de cómo sobrevivimos en los márgenes agropecuarios. Al filo de los últimos días del capitaloceno, en el follaje que brota junto a las aguas negras rebosando sus laderas. Los flujos mortíferos de la colonialidad-modernidad, donde los despliegues del género, en tanto que violencia epistémica —esto es, clasificatoria— sobre nuestros cuerpos y vivencias están legitimados por el orden necropolítico que nos mata lentamente. Nuestra subjetividad, experimento bio/necropolítico del Sistema-Mundo Moderno/Colonial.

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 maricones, putitos, jotas, marimachas y vestidas marginales.

No necesitamos tener denominaciones sofisticadas, pues generamos nuestros propios procesos de subjetivación. Nos deconstruimos, hacemos nuestros propios actos performativos... Subvertimos las normas que nos constituyen, producimos nuestras propias significaciones, nos sentimos orgullosas de ser las jotas agropecuarias que somos. También hemos generado nuestras propias estrategias para resistir ante las violencias, que en muchas ocasiones ni siquiera sabemos que son violencias. Hemos aprendido a punta de chingadazos a que todas esas cosas se nos resbalen. Pasamos de no saber que nos violentan, aunque sí saber que hay algo que nos impide aceptarnos por completo y expresar lo que sentimos... a vivir sin saber con esas palabras que, con nuestro orgullo y amor propio, estamos desarticulando esas estructuras y nos estamos fortaleciendo.

Eso es la resiliencia: tener la capacidad de sobreponerse a los embates de la vida, aprender a hacerles frente, superar las adversidades y trans-formarnos. Así como Judith lo hizo conmigo, hemos aprendido también a cuidarnos entre nosotrxs. Cuando pasamos por la calle nos miramos fijamente, nos reconocemos, nos saludamos con amabilidad y nos alegramos de no estar tiradas en el canal de aguas negras con un plomazo en la cabeza. Porque compartimos la burla de los machos, los desprecios de nuestras familias, los señalamientos de la señora religiosa, el abuso del vato que se sobrepasa con nosotrxs, el rechazo por nuestra imagen sucia, descuidada y afeminada cuando vamos a pedir trabajo. Nos acompañamos por los callejones oscuros, la mana que te protege de los gandallas y te dice cómo defenderte. Porque ese cálido saludo en la calle es un pacto secreto... de querernos, cuidarnos, procurarnos.

Existimos y buscamos un lugar, un nombre propio, resistimos. Nuestras subjetividades se van entretejiendo en colectivo, las redes que formamos se vuelven una estrategia política de supervivencia; nuestras vivencias personales son a su vez posturas políticas. Los límites entre ambos componentes —lo personal y lo político— se

desdibujan, ambos procesos se fusionan, se encuentran imbricados, articulados. Transmitimos nuestras estrategias a quienes nos preceden, abrimos paso barbechando alfalfa, sembrando maíces, pastoreando animales.

Desde esta perspectiva hacemos políticas de resiliencia, nos pensamos en un proceso, deviniendo agropecuarias. En estas coordenadas, en lo marginal de los márgenes, las agropecuarias cuidamos de sí, de nos, y hemos creado redes de resistencia, para confrontar desde diversos sitios la matriz de opresión. Porque no somos masculinos, vivimos al día, nuestras pieles son mestizas y morenas, casi no olemos muy bien y a veces somos algo burras para la escuela. Sabemos lo que es que te discriminen por ser pobre, morenx, indix, rural, y que a pesar de ello lxs mismxs pobres, morenx, indix y rurales te discriminen por ser un intento de vieja o un macho fallido, o que para tus congéneres, de otras latitudes más privilegiadas, ni siquiera existas.

...

No hace muchos años transitaba por la Ciudad de México en la búsqueda de un encuentro conmigo mismx, aunque a veces me detengo a pensar que esto fracasó porque estaba buscando en el lugar equivocado. El tugurio y el arrabal de República de Cuba, en el centro histórico de la Ciudad de México, no daba más con el paradero de mi identidad. No encontré en la diamantina, el *glitter* y la lentejuela algún rastro de mi sexualidad. Me ahogué en el inmenso mar de colores LGBTQ+, sin poder hallar un bote salvavidas que me llevara a la tierra prometida debajo del arcoíris.

Después de varios años de darme por vencidx, siento que quizá mi destino no era llegar a concretar un encuentro conmigo mismx, sino con lxs otrxs, en nuestra diferencia. Regresar de otra forma y reescribir nuestra historia. No era seguir el camino de los colores ciudadanos, sino reconocer cómo estos no son precisamente mis colores para así trazar mi propio camino, partiendo desde el lugar en el que mi (nuestra) historia comenzó a escribirse. No se trataba de tener un encuentro con lxs mismxs, sino con lxs otrxs, con nosotrxs.

Por esto apostamos a las micropolíticas como impulsoras de una revolución molecular, de habitar la ruralidad con dignidad. Resistir a la precariedad, no sucumbir a las filas del crimen organizado o detentar la violencia de muerte. Quedarse y seguir con el problema.

The Mixquiahuala letters

Escribo este texto en el futuro, con siete años de anticipación. Tengo 21 y la firme intención de romper con la vergüenza que me causa ir a la ciudad y decir de dónde provengo.

Nací en Mixquiahuala de Juárez, en una cañada que está al rededor de las milpas de maíz y alfalfa, donde pasa el canal Requena y la ruta del huachicol. Repito esto varias veces en mi cabeza y tomo valor cuando voy a entrar al salón de clases. Escribo este texto y ya no quiero sentirme inferior a los demás, tener que ocultar mis manos rasposas por el arado incesante de la parcela o sentir que mis compañerxs de la universidad se ríen de mis ropas viejas o mi forma anticuada de hablar.

Nací y crecí en la cañada, en el seno de una familia obrera en la que (sobre)viví (a) la desigualdad y la explotación de la clase trabajadora. Las carencias económicas, las ausencias, las extenuantes jornadas laborales y los múltiples accidentes de trabajo que tuvo papá y mamá... sin pensarnos en estos términos, nuestra cotidianidad era la encarnación de conceptos marxistas: proletariado, fuerza de trabajo, superestructura, conciencia de clase, economía política, plus de valor. Eso, a lo que Haraway se refiere con una teoría encarnada.

Soy maricón pero la primera vez que me entendí diferente no fue como afeminado, sino como sujeto feminizado. Precisamente, Haraway plantea una distinción entre ambos términos. Lo primero, ser afeminado, se refiere a una expresión de género, a los valores estéticos y cosméticos que se le adjudican a la feminidad; y lo segundo —más bien— a la precarización de las condiciones laborales: “[...] el término ‘feminizado’ significa ser enormemente vulnerable, apto a ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva [...] llevar una existencia que está siempre en los límites de lo obscuro, fuera de lugar y reducible al sexo” (Haraway, 1984, p. 22). Me asumo disidente, no diversx. Desertora de la ternomodernización de la ruralidad y la lógica del heteromestizaje, de la precariedad de la vida y la masculinidad necropolítica que me acecha día con día.

Mi padre, productor de muchos de mis malestares infantiles, militante del Sindicato Mexicano de Electricistas, punta de lanza de los movimientos obreros en Latinoamérica, me

enseñó también a defender mis derechos en colectivo y hacer política junto con lxs de mi clase. Perdonarle a él y a sus circunstancias fue para mí un proceso de sanación descolonial, un retorno a los lazos comunitarios y la genealogía política que ignoraba —a propósito— por el dolor que alojaba en mí los restos de esa masculinidad, el principal artefacto del régimen-heterocolonial-creador-de-subjetividades.

No es lo mismo asumir una disidencia al hetero-cis-patriarcado que ahora comprenderla en el complejo entramado moderno-colonial del Valle del Mezquital. Por eso escribo estas líneas que me causan dolor. Desde la herida colonial nombre-del-padre, el cyborg_maricón_tecnobrero en tiempos del capitaloceno. Imagino otras realidades posibles a esta que apenas puedo nombrar, un territorio en el que no tenga que esconderme más... ni por ser maricón, ni por tener los tenis llenos de estiércol, ni por admitir que ahora estoy en paz con lo que soy y con lo que hicieron de mí.

...

El Valle del Mezqueertal, la búsqueda de un nombre propio. El reconocimiento del complejo proceso colonial que ha sido el instalar categorías sobre nuestros cuerpos. La paradoja heteromestiza que nos alinea con Occidente y que —en el mismo movimiento— nos (re)apropiamos.

Queer, como una forma de reconocer las disidencias del Sur estadounidense, la prieta de Gloria Anzaldúa (1981), las cartas a Mixquiahuala de Ana Castillo (1994), las pedagogías de la oprimida de Chela Sandoval (2004), la *sister outsider* de Audre Lorde (2003). A la vez de reconocer el estatuto colonial que tiene su regurgitación académica, su blanqueamiento. La contradicción de la existencia, entre la imposición y la reapropiación: desde la frontera.

El Mezqueertal como la instalación de una nueva gramática de resistencia. No la sumisa aceptación de las nomenclaturas gringas, sino el reconocimiento de la inminente ola queer de los devenires minoritarios enredados. Un segundo giro a lo queer, *spin and drop* decolonial. Un retorno a las resistencias del sur del Norte, frente a un norte que ha dejado invisible al sur del Sur. Porque negar el movimiento epistémico del colonialismo interno en los sures sería invisibilizar —también— nuestra propia existencia en tanto que nos constituye.

Respondiendo a cierta Academia norteamericana buena-onda, que ha decidido arbitrariamente nombrar nuestras vivencias como queer, hemos decidido arrebatarles la palabra. Estas categorías, para nosotrxs, no solo son palabras que nombran una realidad otra para hacerla inteligible en la Academia, sino realidades que nos atraviesan, que encarnamos y padecemos a diario. Sin embargo, a conciencia de que un juego de palabras no basta para emprender un proceso de descolonización de la sexualidad, por el momento el Mezqueertal nos sirve como

referencia para situar nuestras coordenadas, entrar en el mismo campo epistémico de poder y disputar la posibilidad de que las academias queer del Norte global nos nombren así. Dislocar ese lugar de enunciación, retorcerlo, darle una vuelta más con la esperanza de que esta liga se rompa de una vez por todas, pero ahora desde los vientos del Sur... Habitar nuestras contradicciones.

Esto es el Mezqueertal, un intersticio. Entre el Xicuco y el Cerro del Elefante. El pulque y la barbacoa. La academia y la militancia. El proyecto hetero-colonial del mestizaje y la tecnomodernización de la ruralidad. El cuerpo enfermo y el deseo capitalista, patriarcal y colonial. La necroadministración de los cuerpos y la apuesta por hacer una vida más vivible. Sin optimismos exacerbados, pero tampoco sin dar la batalla por perdida. En la frontera del mezqueertal, donde pasan más cosas que solo cuerpos muertos en el río Tula.

En el corazón del Valle del Mezquital, futuro anterior a mayo de 2015

Norm Xoconostle

Una flor de buganvilia perdida en la nopalera.

Un colibrí posado encima de un xoconostle.

La sirena de aguas negras,
nadando contracorriente en el canal Requena,
sofocando las llamas de un mezquite.

Capítulo 8

Micropolíticas de la insurrección

¿Cómo recuperar el deseo por la vida?

Donna Haraway, el capitaloceno y la tecnomodernización de la ruralidad

“El capitaloceno es terraneo, no tiene por qué ser la última era geológica biodiversa que incluya también a nuestra especie. Aún quedan muchas buenas historias que contar, muchas bolsas de red para tejer, y no solo por los seres humanos”

Donna Haraway

La crisis socioambiental del Valle del Mezquital es parte de un proceso g-local, es decir, que se circunscribe a un diseño global pero tiene efectos locales singulares. Mientras se instaaura el sistema de aguas residuales más grande del mundo para resolver el problema de inundaciones en la Zona Metropolitana del Valle del México —en el marco del Sistema-Mundo Moderno/Colonial— el Valle del Mezquital es introducido a un proceso de explotación, expolio y contaminación, que son la base de la tecnomodernización de la ruralidad. La construcción del Valle del Mezquital como ruralidad fue un campo fértil para la instauración sistemática de una serie de industrias que se agencian del sistema de aguas negras ya instalado para vaciar sus desechos a los ríos y canales. Un ciclo de contaminación del suelo, el aire y el agua, que le valió al Valle del Mezquital la declaración de la Organización de las Naciones Unidas como la región más contaminada del mundo en 2005 (Redacción de *La Jornada*, 21 de enero de 2014).

Pensando con Donna Haraway (2019), en el Valle del Mezquital estamos padeciendo de esta última etapa del proyecto de modernización civilizatorio occidental que, además de introducir un modo de (re)producción capitalista a través de la industria petrolera y su coadyuvante modelo heteronormativo de familia, trajo como consecuencia —en un primer momento— la precarización de la vida a través de la explotación de la fuerza de trabajo en función de la categoría raza, la contaminación del aire y los mantos acuíferos, y —en una última fase— la violencia gore que vivimos con la llamada Guerra contra el Huachicol y la configuración de un imaginario necropolítico del género y la sexualidad que enmarca la producción de subjetividad en esta región.

A todas luces, los conflictos derivados de la quema de combustóleos y la violencia que vivimos actualmente reposan en la división colonial de la naturaleza/cultura en la que

Haraway es tan enfática. En su libro “Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno”, Haraway (2019) plantea una genealogía de los cambios antropogénicos que se han dado en la tierra a partir de la invención de la máquina de vapor en el siglo XVIII y el excesivo uso del carbón, lo cual ha dejado huellas ecológicas en la atmósfera, las aguas y las rocas. A este proceso que Michigan Eugene Stoermer llamó Antropoceno, le podemos adjudicar los primeros intentos por teorizar los efectos visibles que ha tenido la acción del hombre sobre la naturaleza, en la lógica colonial de dominación, extracción y saqueo de los recursos. A esto que Donna Haraway preferirá llamarle Capitaloceno²⁸, le encuentra una articulación importante —así— con el sistema heteropatriarcal:

La Especie Hombre no dio forma a las condiciones para Tercera Era del Carbono o de la Era Nuclear. La historia de la Especie Hombre como agente del Antropoceno es una repetición casi ridícula de la gran Aventura fálica, humanizadora y modernizadora, en la que el hombre, hecho a imagen y semejanza de un dios desvanecido, adquiere superpoderes en su ascensión sagrado-secular, solo para acabar en una trágica detumescencia, una vez más. El hombre auto-creado, autopoietico, descendió una vez más, esta vez en un trágico fallo del sistema, transformando los ecosistemas biodiversos en desiertos delirantes de esferas viscosas y medusas urticantes (Haraway, 2019, p. 84).

Siguiendo la línea de Haraway, consideramos —al igual que nuestra autora— que la ciencia moderna ha sido parte del mismo problema que ahora pretende resolver, en el que no se posiciona como uno de los principales responsables. Un problema originado en el pensamiento *autopoietico* del hombre blanco heterosexual de Occidente. Un pensamiento falocéntrico, que configura el paradigma del Antropoceno/Capitaloceno. Por lo tanto, si queremos apuntar a desmontar la casa del amo —parafraseando a Audre Lorde (2003)— esto no puede ser con las herramientas del amo. Comenta Haraway a partir de Brad

²⁸ Haraway reconoce que la concepción de Antropoceno está ya profundamente incrustada en los discursos científicos, por lo que no pude desentenderse de ella para reconocer el impacto que ha tenido la acción humana sobre la tierra. Sin embargo, en la medida de lo posible, decide separarse de ella porque es un discurso que apela a compromisos tecnocráticos y modernizadores, está a favor del excepcionalísimo humano y apunta a que la situación en la que vivimos actualmente es imposible cambiar, pues esto mina nuestra capacidad de imaginar y cuidar otros mundos, tanto los que existen bajo el dominio del colonialismo, como los presentes y futuros que podemos imaginar, que aún son posibles.

Werner, ingeniero en sistemas complejos: “la única acción científica que queda por hacer es ¡la revuelta! Los movimientos, y no solo los individuos, son críticos. Lo que se necesita es una acción y un pensamiento que no encajen en la cultura capitalística dominante” (Haraway, 2019, p. 82).

Es por lo que, en esta investigación, nos hemos esforzado por descolocarnos del lugar que ocupa la ciencia hegemónica falocéntrica. No como una moda académica o por el mero placer de transgredir los órdenes binarios de la ciencia occidental, sino porque necesitamos pensar de otras formas ante la urgencia en la que vivimos, como lo propone Haraway: en *simpoiesis*, es decir, a partir de la creación de conocimiento en colectivo. Hacer figuras de cuerdas y parentescos raros, que nos permitan no solo apuntar hacia otra forma de objetividad (transfeminista), sino a lograr un entendimiento multiespecie en el que podamos pensar-con otros seres humanos y no humanos. Ya no más desde una visión apocalíptica del fin del mundo, el *game over* de la ciencia occidental, el día cero en el que ya todo es irreversible y que solo podemos ir hacia la debacle y la devastación.

En el Valle del Mezquital estamos viviendo en la era del Capitaloceno y la quema de los combustibles fósiles en su expresión social y cultural más ríspida. Empero, lo que en este trabajo reconocemos como la tecnomodernización de la ruralidad. Sin embargo, esto no lo podemos ver de manera aislada como un mero problema ambiental, sino en la dirección del *Cyborg_Maricón@SurGlobal* como nuestra brújula epistémica, entendiendo que es un problema imbricado en la articulación del colonialismo, el capitalismo y el hetero(cis)patriarcado... y que los efectos de los imaginarios necropolíticos del género y la sexualidad que vivimos en esta región son el *b-side* del proyecto de modernidad eurocentrada que sostiene el bienestar del Norte global. Así, lo que creo que puede salvarnos por ahora es la poesía, la *poiesis*... la *simpoiesis*, en la búsqueda de otra forma de producción creativa que no esté cimbrada en la razón occidental, que es la base epistemológica que sostiene y posibilita la urgencia global en la que ahora vivimos.

Después de este recorrido, habremos de decir que hemos dado un primer vistazo a la operación del Sistema-Mundo Moderno/Colonial en el Valle del Mezquital. Sin

embargo, esto es apenas un primer vistazo a todo un sistema complejo que se actualiza constantemente y que habría que seguir explorando. Hoy, este proceso de colonialidad ha sido la base para que se instaure una última etapa de la tecnomodernización de la ruralidad que alcanza a articularse al género, es decir, a la producción de subjetividades binarias heteromestizas (hombre/mujer) en torno a la forma más recrudescida del capitalismo colonial en esta región: la necropolítica y la guerra contra el huachicol, lo que se traduce en altos índices de feminicidio... pero también una producción de subjetividades críticas que articulan resistencias. Algo que exploraremos en este capítulo para dar cierre a esta primera etapa del proyecto “Colonialidad, género, muerte y sexualidad en el Valle del Mezquital”.

Carta 1: Pensando-con el virus

En el corazón del Valle del Mezquital, domingo 5 abril de 2020

Queridxs todxs:

Estos últimos días he vuelto de nuevo a mi lugar de origen, donde el viento sopla más lento y la sana distancia se mide distinto. El señor que sale a pastorear nos saluda a lo lejos de la parcela, platicamos tranquilamente con lxs vecinxs que están hasta el otro lado de la calle, salimos a jugar con nuestras especies compañeras al patio y yo me siento a redactar esta carta a la sombra de un gran árbol de pirul, extrañándoles y esperando verles pronto.

Aquí a las 6 o 7 de la tarde se hace el silencio. Los animales del corral se duermen temprano y solo ladran los perros de vez en vez, como esperando que caiga la noche. Platicamos poco de la pandemia, imaginando —yo creo—, con escepticismo, que llegue ese virus letal a nuestra comunidad, a la que siempre llega todo tarde: los apoyos de gobierno, los servicios sanitarios, la señal de teléfono e internet. Por si las dudas me mantengo en mi burbuja. Me gusta pensar que dentro del “atraso” en el que vivimos, se pueda atrasar también la desarticulación de nuestras resistencias.

Les comparto que, hace unos días, escribía nuestrx compañerx Jorge Díaz, biólogx transfeminista chilénx acerca del virus:

¿Quiénes son lxs virus?

Las mujeres, las maricas, las trans, las lesbianas, las que tienen sida, las migrantes, las disidentes, las depresivas, las que alguna vez han tenido una ITS [...] Los virus, al igual que todas estas otras identidades, adquieren su condición a través de la validación de la vida biológica y la vida política. Todo quien no sea un hombre heterosexual, poderoso y validado, es un virus. De hecho, los virus han sido por siempre entidades inclasificables, están en una transición, entre lo vivo y lo no vivo, no han sido considerados ni siquiera como seres vivos porque necesitan de un hospedero para reproducirse. Se consideran parásitos porque desestabilizan la “higiene” de una nación. Lo que sí sabemos es que los virus contagian y desorganizan los equilibrios. [...] Los virus no tienen la culpa, la culpa es del capitalismo. Los virus no pertenecen ni a los salubristas, ni a los biólogos, ni a los filósofos. Los virus siempre han querido ser desaparecidos, aunque nunca se podrá. ¿Quiénes somos los virus?

Mientras leía esto, mi ánimo cambió mucho después de lo complejo que han sido estos primeros días de pandemia y encierro. ¡Qué miedo va a tener unx a la muerte, cuando ya sobrevivimos a diario a más de un virus que nos habita! Cuando para el Estado y las instituciones [nosotrxs], *los virus* como lo dice Jorge, somos a quienes le tienen miedo. Y aquí seguimos, mutando, cada que llega una nueva medida de contingencia heteropatriarcal, capitalista y colonial, cambiamos nuestras estrategias y nos hacemos más resistentes.

Alejarme un poco de la Academia me ha hecho pensar en que lo importante no es que se hable de nuestras vidas, sino atrevernos a hablar [nosotrxs] de nuestras realidades y contaminar así el higienismo civilizado. Nuestra apuesta es por la vida, a como [nosotrxs] la entendemos, de hacernos virales en las estructuras de poder/saber que nos han borrado sistemáticamente del mundo. De pensar a contrapelo. De invadir los cuerpos de investigación y propagar nuestra palabra en el torrente institucional del saber. De subvertir con amor el orden y el progreso de la modernidad -colonialidad.

Ellos, los de arriba, eligieron el peor momento de la historia para ser misóginos, diversifóbicos, racistas, clasistas y capacitistas.

Lo que sabemos también vale,
nuestra palabra también vale,
nuestras militancias también valen,
nuestros cuerpos y sexualidades también valen,
nuestras historias también valen,
nuestras vidas también valen.

¿Cómo responder a las políticas de muerte?

“La curación y el cuidado solo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética”

Paul B. Preciado

La pandemia mundial del Covid19 ha hecho evidente la operación de una serie de nuevos mecanismos y tecnologías del poder que se han desplegado para el control de la población. Escribe Paul B. Preciado que “las pandemias, por su llamamiento al estado de excepción y por la inflexible imposición de medidas extremas, son también grandes laboratorios de innovación social, la ocasión de una reconfiguración a gran escala de las técnicas del cuerpo y las tecnologías del poder” (Preciado, 2020, pp. 175-176). El encierro de nuestros cuerpos enfermos/desviados en las instituciones disciplinarias ha cambiado drásticamente para siempre, pues ahora, más que habitar estos espacios, son los dispositivos tecnológicos los que nos habitan. El teletrabajo y las clases en línea dan cuenta de una nueva forma de control biopolítico del cuerpo en el que las fronteras entre el espacio público y privado se han diluido. “Nuestras máquinas portátiles de telecomunicaciones son nuestros nuevos carceleros y nuestros interiores domésticos se han convertido en la prisión blanda y ultraconectada del futuro” (Preciado, 2020, p. 183).

No obstante, más allá de las políticas de confinamiento que nos han llevado a cambiar las formas de interacción social a través de la pantalla, habría que dar cuenta de las profundas desigualdades sociales que han determinado qué cuerpos merecen vivir o morir en esta contingencia mundial, esto es, quiénes tienen los recursos y el acceso a los servicios de salud de tercer nivel en caso de complicación por la enfermedad del covid19, así como qué países y qué clases sociales tienen prioridad para la adquisición y aplicación de vacunas. Estas prácticas de gubernamentalidad no se reducen a las políticas públicas

de los gobiernos Estatales para mantener el abasto de insumos y camas de hospital, sino en el sentido de Foucault, implican “las mil maneras, modalidades y posibilidades que existen de guiar a los hombres, dirigir su conducta, constreñir sus acciones y reacciones” (Foucault, 2006 p. 16). Es decir, que las miles y millones de muertes, así como la jerarquización de cuerpos y grupos sociales responden a una lógica de poder colonial que legitima a las clases dominantes y establece un ejercicio de soberanía política que, a decir de Achille Mbembe (2006), está basada en dar muerte a los sujetos.

Esto que para muchas personas ha sido una época de grandes cambios, para Preciado (2008) sería —más bien— un gran cambio de época que se ha echado a andar después de la segunda guerra mundial. El régimen farmacopornográfico, como también le llama, se funda en la producción del “sexo” a través de tecnologías hormonales y de entretenimiento. La píldora anticonceptiva, el viagra, las cirugías de reasignación de “sexo”, el porno de playboy, las terapias de modificación conductual para homosexuales y la mutilación genital a personas intersexuales, los tratamientos antirretrovirales para el VIH así como los estudios de John Money, Robert Stoller y Alfred Kinsey sobre la sexualidad, marcan el inicio de una nueva era del capitalismo que tiene como materia prima el placer (o *potentia gaudendi*) que reúne —al mismo tiempo— fuerzas somáticas y psíquicas para la (re)producción de los sujetos y la legitimación de dicho régimen (Preciado, 2008). En esta nueva época postindustrial intervienen tecnologías biomoleculares y semióticotécnicas directamente en las sociedades capitalistas, la cultura y las relaciones sociales a través de la producción de símbolos, lenguaje, información y afectos, en el sentido en el que lo plantean Hardt y Negri (2000), es decir, que no solo tienen impacto en la esfera financiera, sino que son productoras de subjetividad, como también lo apuntarán en su momento Deleuze y Guattari (2010).

Me parece imposible soslayar en una investigación de y desde la disidencia sexual el momento político que estamos viviendo, no solo porque es más que evidente que la muerte nos atraviesa, sino por la profunda relación que esta tiene con el deseo y la sexualidad. Siguiendo a Preciado, “tanto biopolítica (política de control y producción de la vida) como tanatopolítica (política de control y gestión de la muerte) funcionan como

farmacopornopolíticas, gestiones planetarias de la *potentia gaudendi*” (Preciado, 2008, p. 40). A propósito de estos cruces, escribía dos meses después de mi regreso al Mezqueertal, en mayo de 2020, el siguiente texto en el día mundial de lucha contra la homo/lesbo/bi/transfobia, pensando en cómo las disidencias sexuales hemos respondido históricamente a las políticas de muerte de este sistema colonial, capitalista y heteropatriarcal:

Carta 2: La sustancia contagiosa²⁹

Las diversidades sexuales y de género comprendemos —desde hace ya varias décadas— lo que significa vivir bajo las políticas del encierro y el distanciamiento social. En pleno auge del Movimiento de Liberación Homosexual, al inicio de la década de 1980, se desató una pandemia que causó la muerte paulatina de miles de homosexuales y transexuales —principalmente— alrededor del mundo. El Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) fue letal para muchas de nuestras comunidades, dejando a su paso no solo decesos, sino un estigma que prevalece hasta hoy y nos ha marginado sistemáticamente de los espacios sociales.

El silencio y la omisión de los gobiernos del mundo fueron la herramienta de exterminio de nuestras existencias. Las complicaciones de la enfermedad por el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) fungieron como castigo ejemplar para toda persona que desafiara al régimen heterosexual. Esta política de muerte fue —en su esencia— psicopolítica, pues si bien, al día de hoy, la ciencia ha mejorado la calidad de vida de las personas que viven con el virus y las poblaciones LGBT ya no encabezan las estadísticas de transmisión, quedó inserto en los imaginarios sociales lo letal que significa ser gay, lesbiana, bisexual o transgénero.

Esta idea nos obligó a vivir encerradxs en el closet por muchos años. Cuando desafiamos el confinamiento y salimos a la calle, la gente suele mirarnos con asco y toma distancia de nosotrxs. Esto en el mejor de los casos, pues sin miedo al contacto no falta quién nos agrede físicamente. El estatus ontológico de la enfermedad fue desplazado hacia nuestros cuerpos, inaugurando una cuarentena social que venimos sosteniendo, justamente, desde hace ya cuarenta años. Somos un fluido peligroso del que la gente teme contagiarse y en este desplazamiento

²⁹ La sustancia contagiosa, artículo publicado en Diario La Razón MX, 17 de mayo de 2020. <https://www.razon.com.mx/opinion/norman-ivan-monroy-cuellar-la-sustancia-contagiosa/>

ontológico pareciera que a quien habría que aniquilar es a nosotrxs. ¿Cómo subvertir este orden que nos coloca como el agente patógeno de la sociedad moralista y de buenas costumbres?

Tal vez la respuesta ya se encuentre en la pregunta, pues si insertarnos como un virus en las estructuras sociales se trata, seamos entonces como un virus. Y si bien podría aquí decir que, al igual que ellos, podemos atacar a las células homofóbicas y conservadoras de la sociedad, lo cierto es que esto no le haría justicia al virus. Pensar que tienen la capacidad de decidir por sí mismo es un error antropocéntrico. Un virus existe, se trasmite y se expande por su medio natural. No invade ni destruye, solo existe.

Así las diversidades sexuales, al igual que otros organismos de la sociedad, tratamos de sobrevivir en lo hostil que puede resultar el ambiente. No existen humanos saludables y agentes patógenos que les atacan, así como tampoco existe una sexualidad correcta y sujetos que la corrompen. La barrera imaginaria que se dibujó entre sociedad heterosexual y homosexual debe comenzar a borrarse, en aras del simple reconocimiento del otro como un sujeto más diferente a uno, como —al final— diferentes y singulares somos todxs.

Hoy, 17 de mayo se conmemora el Día Internacional contra la Homofobia, la Transfobia y la Bifobia a 30 años de que la Organización Mundial de la Salud (OMS) desclasificara a la homosexualidad de su lista de enfermedades mentales. Seamos congruentes con la Historia que nos ha mostrado lo inútil que resulta señalar como incorrecto aquello que —*de facto*— siempre formó parte de nosotrxs.

Un abrazo desde el confinamiento físico, pero nunca intelectual.

La muerte se respira en el Mezquital

Si los cálculos de Jorge, Paul y Norman del 2020 son certeros, podemos decir tres cosas:

1) La pandemia mundial del covid19, como ficción política, da cuenta de nuevos mecanismos y tecnologías biopolíticas y tanatopolíticas de producción de subjetividad. 2) Dichos mecanismos y tecnologías del poder se hicieron más visibles, recrudescieron y se normalizaron durante la pandemia, pero se han venido desarrollando después de la segunda guerra mundial en forma de tecnologías de telecomunicación (hormonales y de entretenimiento). 3) Freud no se equivocó, hay una profunda relación entre la sexualidad y la muerte. Lo vemos en el caso de la píldora anticonceptiva como proyecto eugenésico, de exterminio de poblaciones racializadas, “cura” para la homosexualidad y control de procesos biológicos como la menstruación; o la internet, que es ahora la herramienta

principal de comunicación, vigilancia y control de los sujetos y que fue maquinada desde el proyecto “Arpanet” como una tecnología de guerra (Preciado, 2008). Todos estos procesos que atraviesan los elementos principales de esta investigación: la colonialidad, el género, la muerte y la sexualidad.

Durante la contingencia sanitaria, compartía esta lectura del régimen farmacopornográfico a lxs participantes del curso-taller “Introducción a la teoría queer, transfeminismos y resistencias sexo-género disidentes”. Me interesaba hacer énfasis en el carácter situado de las teorías queer/transfeministas, así como de los mecanismos de poder específicos que operan en diversas geopolíticas. Plantear las diferentes genealogías que nos atraviesan como sujetos racializados, engenerizados y heteronormativizados, así como las confluencias que responden a nuestros propios contextos. Es decir, cómo es que estos regímenes de poder se instalan, operan y se traslapan unos a otros, en diferentes tiempos y espacios. Por ejemplo, desde el pensamiento de Preciado, podemos leer cómo es que en el contexto de la pandemia y la aplicación de vacunas hay un proceso biopolítico de administración de la población para este fin, al mismo tiempo en el que opera la lógica necropolítica que detenta el Estado para decidir quién puede vivir y a quién habría que dar muerte³⁰.

Así, a raíz de estas reflexiones, una de las preguntas que surgían era ¿cómo opera el régimen farmacopornográfico en América Latina? En el caso de nuestra investigación, ¿cómo operaría dicho régimen en el Valle del Mezquital?

Esta pregunta me mantuvo pensando durante mucho tiempo, pero no fue sino a través de un proceso de enfermedad, que me hizo enfrentar personalmente a la muerte, lo que me permitió comprender —de manera encarnada— cómo está íntimamente ligada con la colonialidad, el género y la sexualidad. Por el momento no compartiré todo este proceso acá (probablemente esto sea causa para escribir otro texto más adelante), pero sí puedo (y me interesa) compartir lo que sucedió en mi rehabilitación: El encierro para personas como yo, con el sistema inmune comprometido, fue contundente por ser parte

³⁰ Solo por poner un ejemplo, pues las lecturas que podríamos hacer de la imbricación de la bio/necropolítica son mucho más bastas y complejas.

de la población con más vulnerabilidad al contagio y a la muerte por enfermedad de covid19, misma condición que me llevó a contraer años atrás una infección oportunista que me dejó postrado en cama de manera intermitente desde 2018. En 2020, iniciado la pandemia, regresé a vivir con mis xadres al Valle del Mezquital para resguardarme y poder atravesar la enfermedad acompañadx. Este primer año fue complicado por las tres intervenciones quirúrgicas que tuve que afrontar. Mis días, además del encierro total, fueron de volver a estar postrado en cama mientras cubría mis responsabilidades en la maestría y comenzaba a abrir espacios virtuales.

Después de la última intervención quirúrgica, en 2021 comencé a correr. No sabía bien hacia dónde, pero por alguna razón decidí tomar el viejo camino de terracería que pasa detrás de mi casa. La ladera del canal Requena, la ruta del huachicol. Salía por las tardes con un montón de preguntas en la cabeza, esperando encontrar respuestas mirando las milpas que atraviesan este camino. Maíz, avena, alfalfa y cebada. Al cabo de varias semanas de seguir mi rutina, me comencé a percatar de cosas que durante los 27 años que tenía de vida en ese entonces, no había podido observar; al menos no con ese detalle. Los flujos de agua muerta que irrigan las milpas del Valle del Mezquital, lxs pastores y campesinxs que no paran de trabajar en el campo bajo la explotación de los grandes productores agrícolas, todos los desechos plásticos que ahora forman parte de las tierras de cultivo, el miedo que me paralizaba cada que pasaba una camioneta cargada de huachicol y la nube gris que cubre el cielo que en algún momento fue azul. Todo en un mismo (n)ec(r)osistema colonial.

Lo que inició como un ejercicio durante mi rehabilitación y una oportunidad para hacerme preguntas caminando —pensando-con la milpa— me permitió habitar de otro modo el Mezqueertal. Sospecho que difícilmente se hubiera podido concretar de no haber atravesado por la enfermedad en medio de una contingencia sanitaria a escala global. Todo este recorrido para dar cuenta de que el Valle del Mezquital se encuentra en una contingencia socioambiental permanente desde hace varias décadas. Con el paso del tiempo y las caminatas, de respirar el aire contaminado, de sentir la brisa de las aguas negras rosear mi cara y de perder gradualmente el miedo a la muerte, las preguntas que

me hacía fueron cambiando. Si al principio de este recorrido me cuestionaba cómo es que operaba el régimen farmacopornográfico en el Valle del Mezquital, ahora me pregunto — más bien— ¿cuál es el régimen de poder que (y cómo) opera en el Mezquital?

A pesar de esto, sospecho que tanto lo que plantea Preciado como lo que hemos elaborado en esta investigación responde a un mismo orden bio/necropolítico dentro del Sistema-Mundo Moderno/Colonial. La lógica de muerte que de alguna manera hace evidente la operación del proyecto moderno-colonial y los cruces que podría tener con las formas en cómo se administra la vida y se construye la subjetividad en el Norte global. No obstante, lo que logra avizorar Preciado es apenas la cara visible de la modernidad-colonialidad, lo que su sitio parcial de enunciación le permite ver en el horizonte crítico intra-europeo. Algo que sin duda tiene efectos de realidad en el Valle del Mezquital, lo que hemos podido constatar por medio de la administración de la pandemia —por ejemplo—, pero que no podemos tomar como un marco de referencia totalizante a los procesos locales del Sur que se enraízan en la diferencia colonial con el Norte global.

Mientras que Preciado advierte de un cambio de régimen después de la segunda guerra mundial, a través de la regulación de cuerpos y subjetividades por medio de tecnologías hormonales y de entretenimiento, en el Valle del Mezquital, durante la misma época, se consolida el proyecto de la tecnomodernización de la ruralidad. En la década de 1950, mientras que en el Norte global se sintetizaba la píldora anticonceptiva como uno de los dispositivos farmacopornográficos que cambiaría la forma en cómo se produce el “sexo”, en el Valle del Mezquital se construía la presa Endho, la fosa séptica a cielo abierto más grande del mundo y la puerta de entrada al sistema de aguas negras — también— más grande del mundo que sostiene el proceso de industrialización en la región.

Podríamos decir, entonces, que la tecnomodernización de la ruralidad es el *b-side* del régimen farmacopornográfico. Y en algún sentido, su condición de posibilidad. En el Valle del Mezquital, el proyecto moderno-colonial opera a través de flujos necropolíticos del deseo que ordenan la forma de ser y estar en el Mezquital. Lo que Preciado tiene a bien llamar *potentia gaudendi* en el Mezquital le llamaríamos el heteromestizaje. Ambas,

formas en las que el deseo es capturado y explotado por la lógica colonial-capitalística. Al igual que como lo hemos señalado con Foucault, me parece que hasta aquí la propuesta de Preciado nos alcanza para comprender la reverberación de ciertos mecanismos heterocoloniales que se han actualizado a partir de la pandemia. Sin embargo, más que querer encajar las categorías analíticas de Preciado o pensar en cómo opera el régimen farmacopornográfico en nuestro contexto, ha sido prioritario en esta investigación analizar de qué manera dicho régimen se acopla con la realidad local del Mezqueertal en el marco del Sistema-Mundo Moderno/Colonial.

Heteromestizaje: la captura del deseo y la potencia vital

A pesar de las diferencias que tiene nuestro planteamiento con el de Preciado, coincidimos en que existe una cooptación del deseo en función del acoplamiento de los cuerpos al modo de producción de subjetividad capitalística. Por una parte, Preciado propone la *potentia gaudendi* como la capacidad de los poderes hegemónicos para capturar el deseo, en tanto que fuerza orgásmica, para la explotación y comercialización de las tecnologías farmacológicas y pornográficas. Por otra parte, consideramos que en el Valle del Mezquital este mismo deseo fue (y sigue siendo) capturado a partir de la lógica del heteromestizaje y la división racial del trabajo, lo que introdujo a los sujetos al modo de producción de la tecnomodernización de la ruralidad. Estas diferencias están atravesadas por la colonialidad del deseo, sin embargo, Preciado se centra en la dimensión del placer, mientras que en nuestra propuesta entendemos el deseo —siguiendo a Suely Rolnik (2019)— en tanto que cooptación de la potencia vital bajo el orden colonial heteromestizo.

La introducción de los flujos de agua muerta en el Valle del Mezquital le circunscribe a una lógica colonial y necropolítica del deseo. El sistema de aguas negras coloca en el imaginario del Mezqueertal a la muerte como parte constitutiva de la subjetividad rural, en lo cotidiano, al tiempo que estos canales posibilitan la entrada de una serie de industrias que aprovechan dicha infraestructura como vehículo de desecho.

En este momento, el deseo se encauza a la configuración de identidades que replican el modelo heteronormativo/mestizo y así asegurar la fuerza de trabajo. Más adelante, la lógica de organización del deseo se repliega sobre una pulsión mortífera que se mantenía latente en el Valle del Mezquital con los canales de aguas negras y le lleva a uno de los momentos más violentos de su historia. Mientras la tecnomodernización de la ruralidad precariza sistemáticamente a los sujetos, sin muchas alternativas para cumplir con los mandatos coloniales-capitalísticos de progreso, ven en el crimen organizado (en este caso el huachicoleo) una salida disponible en un contexto necropolítico que ya operaba, de hecho, en el momento colonial.

Es decir, que hay dos momentos en el que la fuerza vital de los sujetos del Mezquital es encausada a la producción capitalística. Primero, en el proceso de heteromestizaje, la fuerza vital está circunscrita a la reproducción de la “raza” mestiza como subjetividad colectiva que configura sujetos dóciles al entonces nuevo panorama de progreso y modernidad agropecuaria e industrial. El segundo, existe un repliegue de la reproducción de la vida hacia la configuración de una subjetividad distópica que tiene el poder de dar muerte a otros sujetos. A la naturaleza a través de los procesos de tecnomodernización industrial, pero también a las mujeres y diversidades sexuales como propiedad privada en el seno del dispositivo de sexualidad hetero-colonial.

En algún momento me llegué a cuestionar fuertemente qué tan viable sería seguir dándole mayor importancia a la muerte en mis trabajos de investigación. Qué tanto mi lectura sobre la muerte en el Valle del Mezquital estaba delineada por los procesos de enfermedad que me atravesaban. Mi propio encuentro con la muerte. Sin embargo, algo que llegué a articular durante mi recuperación, elaborando en mi análisis personal, fue dar cuenta de la dimensión de la vida que también está presente. Y para esto, Suely Rolnik me dio mucha luz:

[...] el régimen colonial-capitalístico ejerce su seducción perversa sobre el deseo cada vez más violenta y refinadamente, llevándolo a entregarse aún más gozosamente al abuso. En este grado de expropiación de la vida, una señal de alarma se dispara en las subjetividades: la pulsión se pone entonces en movimiento y el deseo es convocado a

actuar. Y cuando se logra tomar las riendas de la pulsión, tiende a irrumpir un trabajo colectivo de pensamiento-creación que, materializado en acciones, busca hacer que la vida persevere y obtenga un nuevo equilibrio (Rolnik, 2019, p. 21).

En algún momento decidí retomar a Rolnik como una especie de tregua con el psicoanálisis. Pero también porque, a diferencia de Freud, quien entiende la pulsión en relación a un deseo mortífero, la psicoanalista brasileña la entiende como “la potencia de la creación en nosotros mismos: la naciente del movimiento pulsional que mueve las acciones del deseo en sus distintos destinos” (Rolnik, 2019, p. 32). Es decir, que el deseo mortífero de la pulsión no depende de una interioridad intrínseca del sujeto, sino que esta se manifiesta cuando el inconsciente colonial-capitalístico, como le denomina Rolnik, se apropia de las fuerzas vitales y les hace desfallecer. Pude hacer transferencia con su pensamiento porque ambxs asumimos el compromiso epistémico de desplazar la política de producción de subjetividad y el deseo dominante colonial-capitalístico, al tiempo que impulsemos la producción de conocimiento que permita reactivar la fuerza vital y desmontar la forma en la cual se ha configurado el poder centrado en la cooptación de la vida y la potestad de dar muerte.

Después de este recorrido, podríamos decir que en esta primera etapa de investigación hemos realizado un primer diagnóstico del Valle del Mezquital, en relación a los poderes colonial, capitalista y heteropatriarcal, así como sus implicaciones con la muerte. Pero ahora, desde una mirada vitalista, me pregunto ¿cómo podríamos recuperar la fuerza de vida en el Valle del Mezquital? ¿Cómo podríamos agujerear la lógica necropolítica de los huachicoleros, en tanto que disidentes del Estado, para reconducir esta fuerza hacia el deseo por la vida? ¿Qué políticas y qué nuevas narrativas podríamos construir en colectivo para introducir al Valle del Mezquital, del Mezqueertal, a la preservación de la vida en colectivo?

Siempre me había preguntado por cómo sobrevivir a un sistema de muerte, y ahora me pregunto más por cómo lograr un vivir bien.

El sujeto aendriago

La idea de hacer los cruces entre colonialidad, género, y necropolítica no es realmente nueva. Como ya lo hemos planteado, Sayak Valencia (2010), abonando al entendimiento de la necropolítica, da cuenta de la exacerbación de la violencia en México en el marco del estado de excepción que implicó la llamada Guerra contra el Narcotráfico de Felipe Calderón. A través de lo que denomina capitalismo gore, muestra que hay una configuración específica de sujetos del género en dicho contexto en el norte del país, que se encarna en las masculinidades precarizadas y que llevan a materializar la política de muerte que vivimos actualmente, en pos de los mandatos del género y el cumplimiento de los imperativos de éxito capitalista. Los sujetos endriagos, tomado como referencia la literatura medieval.

Además de los planteamientos de Foucault (2011) respecto a la sexualidad y sus condiciones de posibilidad en la colonialidad del género que propone María Lugones (2008), la tesis de la masculinidad necropolítica de Valencia nos ha ayudado a plantear el contexto g-local en el que se configuran las subjetividades en el Valle del Mezquital. Los procesos de subjetivación y la creación de ciertos imaginarios del género y la sexualidad dentro del Mezquital responden a un proyecto de orden global que configura una forma de ser y estar en el mundo, anudado al proceso de heteromestizaje y colonialidad del deseo. Por ello, en la tarea que emprendemos en los dos capítulos anteriores a este, de elaborar una otra historia (colonial) de la sexualidad, ha sido fundamental situarnos en esta problemática y producir narrativas que —desde estas coordenadas— aborden nuestra realidad singular, pues además de ser sujetos de violencia necropolítica como personas de la diversidad sexual, quienes hemos vivido en este contexto también atravesamos por procesos específicos que configuran nuestras identidades y por condiciones de vida precaria que violentan nuestro desarrollo y nuestra dignidad como sujetos.

...

Tengo claro que fue en 2015 cuando comencé mi transición sexogenérica. En un primer momento adopté la categoría “marica/maricón” como una plataforma política que me ayudara a desidentificarme de la masculinidad. Al inicio fue un proceso confuso, pues desde pequeño entendí la hombría como una imposición y consideré —como sería lógico para mí en ese momento— migrar hacia la categoría *mujer*. No obstante, pronto me di cuenta de que descolocarme de la masculinidad no tendría por qué llevar al supuesto contrario, es decir, transitar dicha categoría (con la cual tampoco me sentía identificad, muy a pesar de reconocermelo sujeto feminizado, que no es lo mismo).

Así pues, me asumí en un devenir no-binario. Siendo mi cuerpo asignado biopolíticamente hombre al nacer, decidí habitar ahora dicha categoría como la posibilidad de pensarme en un tránsito entre el género, la raza y la clase social. Es decir, este posicionamiento dentro del espectro trans, tal como en el Valle del Mezquital se van conformando las categorías sexo-genéricas, en los bordes, en las fronteras de las identidades heterocoloniales.

En un taller literario en la Fundación Arturo Herrera Cabañas de Pachuca inventé la palabra aendriago. En un ejercicio que nos puso Yuri Herrera, quien impartía el taller, nos pidió crear un neologismo. Nos sugirió que tomáramos una palabra que trajéramos en la mente y agregáramos un prefijo. En este devenir que cruzaba constantemente mis días, recordé el sujeto endriago de Sayak Valencia y solo se me ocurrió para re-articular su significado que no quería ser nunca más un hombre. En ese momento, entendiendo lo que un hombre me representaba: la violencia como la única salida posible para la masculinidad. Antepuse a la palabra el prefijo “a” que indica negación. Es decir, aendriago que sería la negación del sujeto endriago. Así, adopté la palabra no solo como mi *username* de Twitter, sino como un proyecto político de desidentificación con la masculinidad.

A diferencia de discursos como las “nuevas masculinidades”, aendriago no es una masculinidad alternativa, sino en todo caso una alternativa a la masculinidad. No se trata del esquema behaviorista de las nuevas masculinidades que alberga a hombres dándose golpes de pecho y tratando de solucionar el patriarcado lavando platos y cuidando hijos.

Es decir, siendo simplemente adultos funcionales que cumplen satisfactoriamente con sus necesidades básicas y las tareas mínimas que debería cumplir alguien que cohabita una vivienda. Eso no está ni cerca de ser suficiente para lograr una fisura real en el patriarcado.

Lo que me propuse desde entonces con aendriago fue traicionar a la masculinidad, sobre todo porque me interesaba recuperar este concepto de Sayak Valencia para recordar la construcción de la masculinidad en contextos necropolíticos, donde actualmente habito.

Entendiendo el endriago como un disidente del Estado y pienso en las máquinas de guerra de Deleuze-Guattari (2010) como formaciones sociales que lo conjuran pero que, en este movimiento, pueden devenir fascistas. En el contexto del huachicoleo del Valle del Mezquital, similar a lo que Deleuze-Guattari proponen, pensaría que estas disidencias que pretenden dismantelar al Estado devienen así necropolíticas. No obstante, a través de aendriago me interesa rescatar el elemento de disidencia de esta subjetividad articulada al crimen organizado, para reencauzar el deseo de muerte que le habita por un otro posicionamiento que posibilite —más bien— la vida.

¿Cómo recuperar el deseo por la vida? Es decir, este deseo que habita la subjetividad del huachicolero que se antoja mortífero, redireccionarlo a una disidencia —sí al Estado fallido—, pero ahora desde la organización comunitaria, la reconstrucción del tejido social y las alianzas posibles con otras resistencias que sostienen la vida en el Mezqueertal.

Pienso —por ello— mi proceso de transición en un ejercicio de contextualismo radical. Una transición de género, pero entendiendo el género en el marco de la colonialidad. Asumiendo una no-binariedad no solo de las dicotomías hombre/mujer, masculino/femenino, sino como una oposición crítica a los binarismos del pensamiento moderno-colonial, que se fijan en las categorías naturaleza/cultura, humano/no-humano, civilizado/incivilizado. El aendriago como una respuesta local a la construcción de masculinidad necropolítica y la apertura a otras salidas posibles de este régimen heterocolonial de la diferencia sexual, en la recuperación de la fuerza vital que, en algún

sentido que aún no puedo comprender y dimensionar del todo, apunta a arrebatarla de la lógica de muerte del crimen organizado.

¿Cómo recuperar el deseo por la vida en tiempos de urgencia?

Podemos decir que el pensamiento de Haraway apunta a la desarticulación de un binario primordial: naturaleza/cultura. Como ya lo hemos visto hasta ahora, nos interesa esta articulación con otros binomios como sexo/género, primitivo/civilizado, objeto/sujeto, pues bajo estas dicotomías se sostiene el Sistema-Mundo Moderno/Colonial. Sin embargo, además de estas operaciones que se encarnan en la forma en cómo producimos conocimiento, en esta investigación estamos apuntando —también— a la forma en cómo se instala esta lógica de apropiación de la naturaleza vía la cultura en nuestros contextos tercermundizados. En esta realidad en el que ya no solo operan tecnologías biopolíticas de regulación de la vida, sino que ahora vivimos en una realidad distópica signada por la biovigilancia cibernética que hizo evidente la pandemia del covid19 (Preciado, 2020) y la violencia del capitalismo gore, a decir de Sayak Valencia (2010), que parece recrudecerse en el Valle del Mezquital a través del aumento de desapariciones y feminicidios durante este periodo, nos hacemos la siguiente pregunta con Haraway:

¿Cómo podemos pensar en tiempos de urgencia sin los mitos autoindulgentes y autogratificantes del apocalipsis, cuando cada fibra de nuestro ser está entrelazada en, y hasta es cómplice de las redes de procesos en los que, de alguna manera, hay que involucrarse y volver a diseñar? (Haraway, 2019, pp. 66-67).

Si Haraway apunta a la desarticulación de los binarios que se encadenan en la dicotomía naturaleza/cultura, no solo es para dar cuenta del nivel de implicación que tenemos los sujetos en el sostenimiento de la narrativa moderno-colonial, sino —sobre todo— por los efectos palpables y tangibles que este discurso tiene en la debacle y el contexto de muerte que nos asecha. En el caso de los países del llamado primer mundo, los efectos de este enclave se pueden ver en la fantasía urbana de progreso, civilidad, modernización y

crecimiento económico; sin embargo, en los países tercermundizados es que lo (re/sobre)vivimos día con día en una historia colonial de saqueo, extracción y violencia exacerbada que nunca acaba y que sostiene el bienestar de las clases dominantes en el Norte global. Es decir, que las dicotomías que se articulan al patrón colonial de poder basado en la división naturaleza/cultura no solo operan tanto en el Norte como en el Sur, sino que son constitutivas de la diferencia colonial, a saber, lo que posiciona al segundo como la condición de posibilidad del primero.

Bajo este contexto, me ha parecido siempre importante poner en perspectiva las estrategias políticas que encarnamos en nuestros espacios situados. Por ejemplo, hace algunos años —y aún todavía— leía la propuesta de Preciado en Manifiesto contrasexual como una invitación a meternos dildos por el ano como una política performativa, estética y prostética, para hacer una fisura en el régimen heterosexual. Algo que, me imagino, en Europa debe ser relevante como una forma de desterritorializar el cuerpo. Sin embargo, este tipo de propuestas siempre me parecieron muy lejanas, no solo por el tinte capacitista que conlleva, sino porque me preguntaba si esta podría ser apuesta política colectiva que hiciera sentido en el contexto situado del Mezqueertal. Concluyo que no, al menos no es algo que responda a la urgencia que vivimos en el Valle. La forma en cómo opera el régimen heterocolonial en París-Barcelona no es igual a la forma en cómo lo hace en México. Y aún más, las diferencias coloniales que ya vemos entre México (véase, Ciudad de México) con el Valle del Mezqueertal reproducen esta lógica internamente.

Mientras la urgencia en estos territorios de los márgenes del Norte global y los centros urbanos del Sur global puede ser masturbarse con un dildo, en el Valle del Mezqueertal nos enfrentamos a la tecnomodernización de la ruralidad y la lógica del heteromestizaje. Aquí, está puesto en juego la oportunidad de accionar políticamente frente a este orden heterocolonial a través de la recuperación del deseo, no en los términos de autoerotismo, placer sexual o potencia orgásmica como lo entendería Preciado, sino en relación a la potencia de vida.

Suely Rolnik, haciendo énfasis en el Sur global latinoamericano y el poder del inconsciente colonial capitalístico, le llama el cafisheo de la vida. Nos dice:

Si bien la base de la economía capitalista es la explotación de la fuerza de trabajo y de la cooperación inherente a la producción para extraer plusvalía de ellas, dicha operación —a la que podemos denominar “proxenetización” o “cafisheo” para asignarle un nombre que diga más precisamente la frecuencia vibratoria de sus efectos en nuestros cuerpos— fue cambiando de figura con las transfiguraciones del régimen en el transcurso de cinco siglos que nos separan de su origen. En su nueva versión, es de la propia vida que el capital se apropia; más precisamente, de su potencia de creación y transformación en la emergencia misma de su impulso —es decir, en su esencia germinal—, como así también de la cooperación de la cual dicha potencia depende para efectuarse en su singularidad. La fuerza vital de creación y de cooperación es así canalizada por el régimen para construir un mundo acorde a sus designios (Rolnik, 2019, p. 28).

Retómanos esta idea de Rolnik porque nos permite entender el deseo en términos de potencia y porque nos sugiere que, así como esta es canalizada por el régimen colonial-capitalístico a un destino mortífero, así también la podemos reconducir hacia una política vitalista. Es decir, recuperar el deseo por la vida.

...

Pienso mucho en lo difícil que resulta sobrevivir en un régimen de muerte y tener las agallas para desobedecerlo eligiendo día con día la vida.

El Valle del Mezqueertal

Cada que puedo
imagino
un mundo en el que no duele
ser yo

Un lugar,
donde en vez de espinas
brotan los garambullos,
y los xoconostles
son más dulcecitos

Imagino un río
en el que no corren aguas
ennegrecidas,
y mi cabellera de trapo
se estremece al viento libre
de plomo

Un valle,
repleto de gerberas moradas
y mezquites interespaciales,
muñecas de mazorca
y trajineras de zacate

Donde la herida
en mi culo
está bien,
donde mis riñones
están bien,
donde mis alas rotas
vuelan bien

Donde las palabras
que marcaron mi cuerpo,
mi queerpo,
ya no queman,
ni explotan al contacto
de un ducto en llamas

Un valle,
que me toma
entre sus tierras,
y me revela
los secretos del elefante.

Micropolíticas del Mezqueertal: el Valle in-su-recto

Cuando se piensa en el Valle del Mezquital, regularmente, se piensa en Ixmiquilpan. El bastión de resistencia del Mezquital. Un territorio habitado por las contrainsurgencias ñhãñhu, con una propuesta vigente de organización política comunitaria, autodefensa y economía colectiva autogestiva. Sin embargo, algo que he podido entender gracias a Javier Acevedo Mota, anfibio transmutante, artista transdisciplinarix de Tezontepec de Aldama y gran amigx, es que los cerros como barreras naturales no solo contienen elementos como el aire y el agua, sino también los efectos mortíferos del capitalismo colonial. Pareciera ser que, gracias a estos bordes naturales el Valle del Mezquital contiene el deseo mortífero, lo va depurando de tal manera que organiza de una forma particular al Mezquital en varias regiones: De la entrada de los canales de aguas negras al Xicuco como la zona de Tula, del Xicuco al Elefante como la zona de la Mizquiyahuala, del Elefante a Ixquimilpan/Tasquillo como la zona de resistencia ñhãñhu, en medio de las primeras dos, la cuenca de Zimapán; así como el Valle de Actopan y Ajacuba, contiguo a las últimas dos. En este orden, en la lógica de la dirección en la que corre el agua del río Tula, precisamente, desde la zona de Tula, pasando por la Mizquiyahuala y desenvocando en Ixmiquilpan. Más allá de las divisiones políticas por municipios, que están en la lógica del Estado regulador.

Este deseo mortífero, que se encarna en los canales de aguas residuales, entra con toda su fuerza por la Ciudad de México y se va debilitando al tiempo en que los desechos comienzan a quedarse en las tierras de cultivo que las filtran, a la vez que los cerros parecen contener las grandes nubes de contaminación que provienen de la zona industrial. Esta ecología en el sentido de Guattari (2004), que es natural pero también subjetiva en

su conjunto, naturocultural, en la lectura que he podido articular después de este recorrido, no solo configura realidades semiótico-materiales específicas, como por ejemplo la tecnomodernización de la ruralidad y el huachicoleo en las zonas de Tula y la Mizquiyahuala; sino también procesos de resistencia singular en cada sub-región del Mezquital, como por ejemplo, el proceso de resistencia al heteromestizaje en la cultura ñhãñhu de la región de Ixmiquilpan/Tasquillo.

Cada una de las resistencias apela a una localización en dicha ecología, a la intensidad con la que se decanta este deseo mortífero y la capacidad de las barreras naturoculturales que le contienen. No es coincidencia que, por ejemplo, la región de Ixmiquilpan tenga una historia de resistencia en relación a la defensa del territorio, la lengua y la cultura, frente al poder del colonialismo que, a través de la tecnomodernización de la ruralidad como condición material y la lógica del heteromestizaje como mecanismo semiótico-técnico, en conjunto, den como resultado que en la región de Tula el avance del proceso industrial, el expolio cultural y la precarización de la vida sea casi inminente.

Y digo casi inminente, porque tal como nos lo advierte Foucault (2011), donde hay poder hay resistencia. Y así como en los últimos años la tecnomodernización de la ruralidad ha alcanzado una de sus fauces más hoscas, así también los procesos de resistencia que se están gestando. Tal es el caso de los movimientos feministas que detonaron hace unos meses (y como lo hemos revisado en el capítulo 5) debido a la violencia colonial feminicida, en medio de la Guerra contra el Huachicol, así como las organizaciones comunitarias después de las inundaciones en Tula. Pero también quisiéramos inscribir a esta red de resistencia del Valle del Mezqueertal al *Cyborg_Maricón* y al *aendriago* como ficciones micropolíticas, así como el trabajo de Javier Acevedo y muchxs otrxs artistas del Campamento de Investigaciones Especulativas (CINVESPEC) como una resistencia no-binariix: en la lógica de la naturaleza/cultura, sexo/género, masculino/femenino, homo/hetero, civilizado/primitivo. Una salida posible a la debacle, para seguir con el problema.

Ya habrá un momento más adelante en esta investigación para seguir los procesos de subjetivación y resistencia que se tejen entre estas regiones del Mezquital, pero por el momento apuntamos a este entendimiento geopolítico y epistémico del Mezqueertal, desde la Mizquiyahuala, para comprender —así— el carácter profundamente situado de esta investigación. Para cerrar este último ensayo, dejaremos abierta la posibilidad para comprender la lógica de la colonialidad del deseo y la recuperación del deseo por la vida en relación a una ética mutante multiespecie.

Una ética multiespecie: lo que nos enseña el Mezqueertal

Si bien en esta investigación nos hemos agenciado de la tesis del Sistema-Mundo Moderno/Colonial para dar luz a las operatorias del poder en el Valle del Mezquital, esto ha sido incorporando a la matriz colonial de poder que propone Aníbal Quijano (2000) la pospuesta de la colonialidad del género de María Lugones (2008), entendiendo los diálogos y los desencuentros que este andamiaje teórico tiene con las propuestas de la biopolítica de Foucault (2006) y la Necropolítica de Mbembe (2006). Hemos planteado, por una parte, el diseño global del horizonte moderno occidental, pero también al Mezqueertal como un proceso local en este marco. Es decir, enfocándonos en lo que Pablo González Casanova (2006) llamaría el colonialismo interno. En el lado A, el de la modernidad, la instalación de un proyecto hidráulico que tiene como sede al Mezquital, que funciona como una resolución al problema de inundaciones de la Ciudad de México y a la vez como un proyecto productivo en esta región catalogada como incivilizada desde el discurso del Estado. En el lado B, el de la colonialidad, el régimen heterocolonial basado en la destrucción de la naturaleza, la exploración y el expolio, así como el recrudescimiento de los mecanismos de poder disciplinarios, soberanos y biopolíticos que se disparan durante la Guerra contra el Huachicol.

Sin embargo, esto que entendemos —siguiendo a igual que Patricia Hill Collins— como una matriz de dominación, donde biopolítica (Foucault, 2006) y necropolítica (Mbembe, 2006) se articulan en lo que Haraway (2019) entiende como el Antropoceno-

Capitaloceno, o por su parte Guattari (2004) como el Capitalismo Mundial Integrado, Suely Rolnik (2019) como el régimen globalitario o Sayak Valencia (Vul & Valencia, 2021) como régimen glotaritario en el marco del Capitalismo Gore... todas estas propuestas como herramientas teóricas que nos han ayudado a ubicar las coordenadas de la tecnomodernización de la ruralidad y la lógica del heteromestizaje en el Valle del Mezquital, como un proceso de colonialismo interno. Todos estos sistemas de poder y dominación coexistiendo. Más allá de las disputas teóricas por nombrar de alguna u otra manera esta matriz de regímenes, habremos de entender su complejidad como sistemas que se encuentran imbricados, en geopolíticas distintas, operando de maneras diferentes y simultáneas. A manera de rizoma. Con vasos comunicantes entre sí que se retroalimentan.

Así, en el campo de lo político, no solo hemos dado luz a la dominación, sino también a los procesos de resistencia, que como lo planteamos en este último capítulo de la primera parte de esta investigación titulada “Colonialidad, género, muerte y sexualidad en el Valle del Mezqueertal”, tienen que ver con las micropolíticas y la insurrección cotidiana. Pero también con mi propio recorrido. Primero como turista de la escena disidente de la Ciudad de México, cuando hace unos años, deslumbrada por el glitter y la diamantina, asumía que en Valle del Mezquital no se hacía política porque no había marchas multitudinarias o *ball rooms*. Y después, mi experiencia pensando-con la milpa, recorriendo la ruta del huachicol, que es una experiencia que me permite entender que hay diferentes agenciamientos que el Mezqueertal tiene para afrontar los flujos mortíferos del deseo.

La capacidad que tiene la tierra del Mezqueertal para regenerarse, hacer de los desechos compost. En el sentido de Haraway, de aprender a vivir en un planeta herido, en las ruinas del capitalismo. El Valle florece. En las laderas del canal el pasto reverdece y aparecen flores amarillas. Colores de la esperanza. Pero también florece en las erupciones de vitalidad inesperada con las resistencias militantes y artísticas. Necesitamos contar esta y muchas historias más del Mezqueertal. Donde la narrativa necropolítica se ha apoderado del imaginario, y la narrativa gubernamental › al Valle como una zona

productiva, “tierra de trabajo”... lo cual nos hace pensar que nada está pasando, que todo está bien.

Importa qué historias cuentan historias, y en las historias del Valle del Mezqueertal las jotas, las mujeres montadas a caballo, los mezquites interespaciales y las especies invasoras son las protagonistas de una nueva ética mutante multiespecie.

Fuerza vital

A veces
me cuestiono mucho si,
en mi caso,
"mi existencia es resistencia"

Hasta cuándo acaba
la política de subjetivación
y comienza eso
por lo que luchamos:
una vida vivible

Hasta qué punto
centrarnos en la política
nos disocia
de nuestra condición de vivientes

A veces,
solo a veces,
pienso que: si el poder
ya tiene calculadas
nuestras resistencias,
tal vez
lo que nos queda,
es pensar en otras formas de vivir

Y vivirlas

Y eso, tal vez,
solo tal vez,
no lo tenga tan calculado
el poder.

REFERENCIAS

- Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas. *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(3). 9-32. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/rgn/20161009044331/alvarado-mariana-epistemologias-femeninas.pdf>
- Amigot, P. y Pujal, M. (2009). Una lectura del género como dispositivo de poder. *Sociológica*, 70, 115-152. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v24n70/v24n70a5.pdf>
- Ángeles, S. (2003). Los efectos del TLCAN en los cambios de la organización de la industria eléctrica en México. *Coloquio Internacional "Energía, Reformas Institucionales y Desarrollo en América Latina"*. Universidad Autónoma de México, 5-7 de noviembre de 2003. <https://www.depfe.unam.mx/p-cientifica/coloquio-erdal/11DSarahiAngelesLtt.pdf>
- Anzaldúa, G. (1981). La Prieta. En Moraga, C. & Castillo, A. *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass: Persephone Press.
- _____. (2016). *Borderlands: La frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing.
- APA. (2002). *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales DSM-IV-TR*. Barcelona: Masson.
- Araiza, A. (2009). *Conocer y ser a través de la práctica del Yoga: Una propuesta feminista de investigación performativa* [Tesis doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona, Cataluña, España.
- _____. (2017). *Ciencia, subjetividad y poder. Claves feministas para la construcción del conocimiento*. UAEH.
- Araiza, A., Vargas, F. y Medécigo, U. (2020). La tipificación del feminicidio en México. Un diálogo entre argumentos sociológicos y jurídicos, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 6(1), 1-35. El Colegio de México. Doi: <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v6i0.468>

- Aréchiga, E. (2004). El desagüe del Valle de México, siglos XVI-XXI. Una historia paradójica. *Revista Arqueología Mexicana*. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-desague-del-valle-de-mexico-siglos-xvi-xxi-una-historia-paradojica>
- Ayllón, M. (2000). De lo global a lo local: perspectiva de catalejo. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 69.
- Badillo, D. (30 de mayo de 2020). Termoeléctrica de Tula: el caldero del “infierno ambiental” de Hidalgo. *El economista*. <https://www.economista.com.mx/politica/Termoelectrica-de-Tula-el-caldero-del-infierno-ambiental-de-Hidalgo-20200530-0020.html>
- Barbosa, A. (1994). *Sexo y conquista*. UNAM.
- Barrera-Roldán, A., Saldívar, A., Nava, M., Ortiz, S., Aguilar, S. & Villaseñor, E. (2004). Índice de sustentabilidad industrial. Refinería “Miguel Hidalgo”. *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, 35(137), 77-93. <https://www.redalyc.org/pdf/118/11825947006.pdf>
- Bartholomew, D. (2010). *Diccionario del ñhāñhu (otomi) del Valle del Mezquital*. México: Instituto Lingüístico de Verano, A. C.
- Belmont, E. (2011). Luz y Fuerza del Centro: política energética y resistencia electricista. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 70, 126-157. <https://www.redalyc.org/pdf/393/39357730008.pdf>
- _____. (2013). La comunidad electricista de Necaxa (Puebla) tras el cierre de Luz y Fuerza del Centro: espacio social y marcos referenciales en juego. *Intersticios Sociales*, 3, 1-32. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421739499007>
- Braidotti, R. (1998). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa Editorial.
- Bullard, R. (1993). *Confronting Environmental Racism. Voices from the Grassroots*. South End Press.
- Bunge, M. (1980). *Epistemología. Curso de actualización*. Siglo XXI.

- Butler, J. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- _____. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- _____. (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- _____. (2015). Violencia, no violencia. Sartre sobre Fanon. En *Los sentidos del sujeto* (215-247). Herder.
- Castillo, A. (1004). *Las cartas de Mixquiahuala*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tábula rasa*, 6, 153-172.
- Castro-Gómez y R. Grosfoguel (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Chahim, D. (20 de septiembre de 2021). La tragedia de la inundación de Tula fue una decisión política. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/09/20/tula-inundaciones-rio-causas-hidalgo-mexico/>
- Crenshaw, K. (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.
- Collins, P. H. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro & C. Stimpson (coords.), *¿Qué son los estudios de las mujeres?* (99-134). Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2000). *Black Feminist Thought*. Routledge. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600607.pdf>
- CONAGUA. (2005). *Sistema Cutzamala. Agua para millones de mexicanos*. Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales. <http://www.conagua.gob.mx/conagua07/publicaciones/publicaciones/sistema-cutzamala.pdf>

- CONEVAL. (2020). *Informe de pobreza y evaluación 2020. Hidalgo*. CONEVAL. https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Hidalgo_2020.pdf
- Córdova, D., Sáez, J. & Vidarte, P. (Eds.) (2005). *Teoría queer. Políticas bolleras, Maricas, Trans, Meztizas*. Barcelona: Egales.
- Cumes, A. (2021). La dualidad complementaria y el popol vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. Entrevista por Yásnaya Aguilar. *Revista de la Universidad de México*, 18-25. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha lésbica/En la frontera.
- _____. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa, D. Gómez & K. Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (325-334). Universidad de Cauca.
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- De la Garza, E. (1989). Historia de la epistemología, la metodología y las técnicas de investigación en la sociología mexicana. *Revista Mexicana de Sociología*, 51(1), 103-133.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Denzin, N. (2003). The call to performance. *Symbolic Interaction*, 26(1), 187-207.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2012). *Manual de investigación cualitativa vol. 1: el campo de la investigación cualitativa*. Gedisa.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

- _____. (2018). Introducción a las epistemologías del sur. En M. P. Meneses & K. Bidaseca (Coords.), *Epistemologías del sur* (25-62). CLACSO.
- Domínguez-Ruvalcaba, H. (2019). *Latinoamérica Queer. Cuerpo y política queer en América Latina*. Ariel.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en el Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta.
- Edelman, L. (2004). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12.
- _____. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica de la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Praxis*, (10)3, 2007-2032.
- Evans, A. (2017). *Brujería y contracultura gay. Una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla*. Pensaré Cartoneras.
- Falconi, D. (2014). De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portera. *Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, 10, 95-113.
- Fanon, F. (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal Ediciones.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Fernández, S. & Araneta, A. (2014). Genealogías trans(feministas). En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (45-58). Txalaparta.
- Feyerabend, P. (1975). *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tecnos.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.

- Forbes. (2019). Hidalgo es el líder en huachicoleo, práctica que creció 173% en la entidad. <https://www.forbes.com.mx/hidalgo-sigue-de-lider-en-huachicoleo-practica-que-crecio-173/>
- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXI(228), 391-422. <https://www.redalyc.org/pdf/421/42149082017.pdf>
- Foucault, M. (1979). Verdad y poder. En *Microfísica del poder* (179-189). Ediciones de la Piqueta.
- _____. (2007a). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2007b). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- _____. (2011). *Historia de la sexualidad vol. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Gamio, M. (1952). *Informe sobre el Valle del Mezquital*. Instituto Nacional Indigenista.
- García, B. (2004). La gran inundación de 1629. *Revista Arqueología Mexicana*. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-gran-inundacion-de-1629>
- García-Salazar, E. (2020). El agua residual como generadora del espacio de la actividad agrícola en el Valle del Mezquital, Hidalgo, México. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 29(54). http://www.scielorg.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2395-91692019000200106
- Garza, V, Fernández, I, Badii, M, Flores, A, Hauad, L & Villarreal, L. (2001). Evaluación de riesgo a la salud en la comunidad de Loma Blanca (Distrito de riego 009) Valle de Juárez (México), por exposición a aguas residuales no tratadas. *RESPYN, Revista de Salud Pública y Nutrición*, 2(3). <https://www.medigraphic.com/pdfs/revsalpubnut/spn-2001/spn013d.pdf>

- González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación*, 185-205. CLACSO.
- González, G. (2016). Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América Latina frente a las y los pensadores de la disidencia sexogenérica. *De Raíz Diversa*, 5, 179-200.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Grijalbo.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de sueños.
- Guerrero Mc Manus, S. (2018). Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto de saber. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 4, 1-16.
- Haidar, J. (2017). El estudio de la economía gremial. El caso del sindicato argentino Luz y Fuerza Capital Federal (1943-2003). *Espiral (Guadalajara)*, 24(70). 137-179. <http://www.espiral.cucsh.udg.mx/index.php/EEES/article/view/6432>
- Haraway, D. (2004). *Testigo Modesto @ Segundo Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoración®*. Editorial UOC.
- _____. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (313-346). Ediciones Cátedra.
- _____. (1984). Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (251-312). Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia. (1995).
- _____. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. consonni.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Ediciones Morata.
- _____. ¿Existe un método feminista? En E. Bartra, *Debates en torno a una metodología feminista* (9-34). PUEG, UNAM; UAM.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Imperio*. Ediciones de la cueva.

- Hernández, M. (2020). *Percepción social del riesgo por contaminación ambiental a causa de las cementeras y caleras, en Atotonilco de Tula, Hidalgo y Apaxco, Estado de México*. [Tesis de Licenciatura] Universidad Autónoma del Estado de México. <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/109418>
- Hernández-Sampieri, R. Fernández, C. & Baptista, P. (1997). *Metodología de la investigación*. McGraw Hill.
- Hernández-Navarro, L. (2012). Acteal: impunidad y memoria. *El Cotidiano*, 172, 99-115.
Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/325/32523118012.pdf>
- Hernández-Moreno, A. (2020). *Modelado de impactos transcuencia en escenarios de cambio de combustible para la generación de energía. Estudio de caso Termoeléctrica "Francisco Pérez Ríos"* [Tesis de licenciatura]. UAM.
- hooks, b. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer?: Mujeres negras y feminismo*. consonni.
_____. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de sueños.
- Juárez, A. (2020). Impacto antropométrico del cambio de dieta entre los otomíes del Valle del Mezquital. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 15(30), 1-19. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/2110/211064236007/html/index.html>
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I. (1978). *La metodología de los programas de investigación*. Alianza Editorial.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Lara, H. & García, E. (2020). Prevalencia de enfermedades asociadas al uso de agua contaminada en el Valle del Mezquital. *Entreciencias: diálogos en la sociedad del conocimiento*, 7(21). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-80642019000300091
- Lechedevirgen Trimegisto (2014). Pensamiento puñal. *Teatro queer latinoamericano, Revista TRAMOYA*, 120.

- Letra S. (Abril de 2016). Informe Crímenes de Odio por Homofobia. <http://www.letraese.org.mx/proyectos/proyecto-1-2/>
- Levins, A. (2004). Intelectual orgánica certificada. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (63-70). Traficantes de sueños.
- López, S. (2021). El gran conflicto ambiental: aguas residuales en el Valle del Mezquital. Festival Internacional de la Imagen, FINI, UAEH. <https://www.youtube.com/watch?v=Cr9VEX3bABM>
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. JC Producción gráfica.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, 73-101.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Malpica, J. (3 de mayo de 2017). Hidalgo, una potencia en la pesca y acuacultura en México en aguas interiores. *México Ambiental*. <https://www.mexicoambiental.com/hidalgo-una-potencia-en-la-pesca-acuacultura-en-mexico-en-aguas-interiores/>
- Martínez, F., Castillo, G. & Salgado, A. 11 de octubre de 2009. “Decreta Calderón la extinción de Luz y Fuerza; es inconstitucional: SME”, *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2009/10/11/politica/005n1pol>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal.
- _____. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Monárrez, J. (2010). Las diversas representaciones del feminicidio y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, 1993-2005. En Monárrez, J., Cervera, L., Fuentes, C. y

- Rubio, R. (Coords.), *Violencia contra las mujeres e inseguridad ciudadana en Ciudad Juárez* (253-398). El COLEF/Miguel Ángel Porrúa.
- Monroy, N. (2017). *Política(s) de resiliencia, historias de resistencia y la construcción de sujeto desde la disidencia sexogenérica*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- _____. (2019). *¿Puede hablar el maricón? Patologización, violencia epistémica y precarización de las sexualidades diversas en el discurso médico-científico*. DUBIUS.
- _____. (2020). La construcción de cuerpos y subjetividades sexo-género disidentes en Latinoamérica. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 52, 100-128.
- Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson & Co.
- Montarcé, I. (2017). Tensiones entre el derecho y la política: la impartición de justicia laboral en los conflictos de Luz y Fuerza del Centro y Compañía Mexicana de Aviación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 62(230), 51-74. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/57339>
- Montoya, Juan. 15 de agosto de 2020. “Unas mil 500 mujeres protestaron contra feminicidios, en Hidalgo”, *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/08/15/unas-mil-500-mujeres-protestaron-contr-feminicidios-en-hidalgo-9782.html>
- Moraga, C. & Castillo, A. (1981). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass: Persephone Press.
- Nájar, A. (22 de enero de 2019). Explosión en Hidalgo: qué originó la tragedia de Tlahuelilpan y otras 3 incógnitas que quedaron por responder en México, *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46954992>
- Núñez, A (2015). Caracterización de la problemática de las aguas residuales en Ixmiquilpan Hidalgo. [Tesis de licenciatura] Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. http://dcsh.izt.uam.mx/licenciaturas/geografia_humana/wp-content/uploads/2015/09/Tesina-Ana-Laura-Nu%C3%B1ez-2015.pdf

- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa-Miñoso, D. Gómez & K. Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- OMS. (1992). *CIE-10. Décima revisión de la clasificación internacional de las enfermedades, trastornos mentales y del comportamiento. Descripciones clínicas y pautas para el diagnóstico*. Madrid: Ed. Méditor.
- Ovalle, J. (2007). La nacionalización de las industrias petrolera y eléctrica. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 40(118). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-86332007000100006
- Oyewùmi, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Parrini, R. & Brito, A. (2012). *Crímenes de odio por homofobia. Un concepto en construcción*. México, D.F.: Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A. C. <http://www.clam.org.br/uploads/archivo/Informe%20Crímenes%20de%20odio%20M%C3%A9xico.pdf>
- Pérez, R. (30 de septiembre de 2021). La ciudad monstruo y su metabolismo destructor. *Nexos*. <https://labrujula.nexos.com.mx/la-ciudad-monstruo-y-su-metabolismo-destructor/>
- Perlongher, N. (2016). *Los devenires minoritarios*. Diacasa.
- Preciado, P. B. (2008). *Testo Yonki*. S.L.U. Espasa Libros.
- _____. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Anagrama.
- _____. (2020). Aprendiendo del virus. En *Sopa de Wuhan* (163-185). Editorial ASPO.
- Presidencia de la República. (1989). DECRETO de reformas a la ley del servicio público de energía eléctrica. *Diario oficial de la Federación*, (Viernes 10 de noviembre de 1989). <http://cronica.diputados.gob.mx/Iniciativas/54/073.html>
- Presidencia de la República. (2009). DECRETO por el que se extingue el organismo descentralizado Luz y Fuerza del Centro. *Diario oficial de la Federación*,

- (Domingo 11 de octubre de 2009). <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regla/n237.pdf>
- Proceso. (2005). El corredor de Tula, cloaca de las ciudades. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2005/3/2/el-corredor-de-tula-cloaca-de-las-ciudades-primera-de-dos-partes-51065.html>
- _____. (2009). SME, mentiras y fibra óptica. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2009/10/13/sme-mentiras-fibra-optica-19539.html>
- Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, 4(7).
- Raziel, Z. (11 de noviembre de 2021). Conagua y Sacmex descargaron e inundaron con aguas negras a Tula; se planeó así para salvar al Valle de México. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2021/11/conagua-sacmex-inundaron-aguas-negras-tula-valle-mexico-cdmx/>
- Redacción de *Animal Político*. (20 de enero de 2019). Explosión en ducto en Tlahuelilpan, Hidalgo, por toma clandestina ha dejado 79 muertos y 81 heridos, *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2019/01/ducto-tlahuelilpan-hidalgo-toma-clandestina/>
- Redacción de *La Jornada*. (21 de enero de 2014). Castigan 140 empresas al Valle del Mezquital, *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2014/01/21/politica/003n1pol>
- Rich, A. (1984). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Revista d'Estudis Feministes*, 15-42.
- Rincón, E. (15 de septiembre de 2021). Aguas negras del Río Tula dañaron 10 balnearios en Hidalgo. *Excelsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/aguas-negras-del-rio-tula-danaron-10-balnearios-en-hidalgo/1471760>
- Rodríguez, J. (2013). Luz y Fuerza del Centro, su déficit presupuestario y la recomendación de la Auditoría Superior de la Federación. *Revista Ex Lege*, 3(16). http://bajio.delasalle.edu.mx/delasalle/contenidos/revistas/derecho/numero_7/docentes_luz%20y%20fuerzadel%20centro_su%20deficit.html

- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo. En M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (35-97). PUEG-UNAM/Porrúa, 1996.
- Russell, B. (1988). *El panorama de la ciencia*. Editorial Ercilla.
- Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodologías de los oprimidos. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (81-106). Traficantes de sueños.
- Segato, R. (2014a). Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociedade e Estado*, 29(2), 341-371. https://www.redalyc.org/pdf/3399/Resumenes/Resumen_339932122003_1.pdf
- Segato, R. (2014b). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Revista Estudios Feministas*, 22(2), 593-616. <https://www.redalyc.org/pdf/381/38131661012.pdf>
- SEMARNAT. (2012). *El Túnel Emisor Oriente duplicará la capacidad del drenaje profundo del Valle de México*. SEMARNAT. <http://www.conagua.gob.mx/CONAGUA07/Publicaciones/Folleter%C3%ADa/TunelEmisorOriente.pdf>
- Scott, J. W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075. <https://www.jstor.org/stable/1864376>
- Solís, A. (5 de agosto de 2019). Hidalgo es el líder en huachicoleo, práctica que creció 173% en la entidad, *Forbes*. <https://www.forbes.com.mx/hidalgo-sigue-de-lider-en-huachicoleo-practica-que-crecio-173/>
- Spivak, G. (1985). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 257-364.
- _____. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Akal.

- Stone, S. (2015). El imperio contraataca. Un manifiesto postransexual. En P. Galofe & M. Missé (eds.), *Políticas trans. Una antología de textos sobre los estudios trans norteamericanos* (31-66). Egales.
- Transrespeto versus Transfobia en el Mundo. (2016). *Un estudio comparativo de la situación de los derechos humanos de las personas trans*. Recuperado de: http://transrespect.org/wp-content/uploads/2015/08/TvT_research-report_ES_.pdf
- UAM Cuajimalpa. (2019). *Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante: Yásnaya Elena Aguilar*. <http://www.cua.uam.mx/news/misclanea/los-pueblos-indigenas-no-somos-la-raiz-de-mexico-somos-su-negacion-constante-yasnaya-elena-aguilar>
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- _____. (2012). Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, 19, 83-102. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5115>
- _____. (2017). Del Queer al Cuir: Ostranénie geopolítica y epistémica del sur global. En F. Lanuza & R. Carrasco (comps.), *Queer & Cuir, políticas de lo irreal* (19-37). Ed. Fontamara.
- _____. (2018). El Transfeminismo no es un Generismo. *Pleyade: Revista de humanidades y ciencias sociales* 22, 27-43.
- Valdivia, J. (2020). Desabasto, oportunidades, pérdidas, mentiras y muerte en la guerra contra el huachicol. *Análisis plural, ITESO*. https:// analisisplural.iteso.mx/2019/10/30/desabasto-oportunidades-perdidas-mentiras-y-muerte-en-la-guerra-contra-el-huachicol/#_ftn*
- Vargas, F. (2018). *La violencia feminicida como dispositivo de poder necropolítico. Experiencias activistas feministas*, [Tesis de maestría] Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Vázquez, R. (2017). Salir del sujeto. En M. A. Castañola & M. González (coords.), *Decolonialidad y psicoanálisis*, (49-70). Ediciones Navarra.

- Villeda, F. (15 de agosto de 2020). Protestan en región Tula contra feminicidios, piden alto a la violencia, *Milenio*. Recuperado de: <https://www.milenio.com/politica/tula-marchan-femicidios-piden-alto-violencia>
- _____. (12 de junio de 2021). Se extiende sequía en el Valle del Mezquital; piden mejorar la distribución del agua. *Milenio*. <https://www.milenio.com/politica/comunidad/hidalgo-sequia-se-extiende-en-el-valle-del-mezquital>
- von Wright, G. (1971). *Explicación y comprensión*. Cornell University Press.
- Vul, M. & Valencia, S. (2021). Régimen glotaritario y gestión de los afectos en el contexto de la pandemia de Coronavirus. En I. Rivera, *Pandemia. Derechos humanos, sistema penal y control social (en tiempos de coronavirus)* (343-370). Tirant Editorial.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296.
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI.
- _____. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI.
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.