

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Instituto de Ciencias de la Salud
Área Académica de Psicología



“Política(s) de resiliencia, historias de resistencia y la construcción de sujeto desde la disidencia sexogenérica”

T E S I S

Que para obtener el grado de
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

Presenta:

NORMAN IVAN MONROY CUELLAR

Directora:

Dra. Dayana Luna Reyes

Pachuca de Soto, Hgo., Octubre de 2017



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
 Instituto de Ciencias de la Salud
 School of Health Sciences
 Área Académica de Psicología
 Department of Psychology

31 de octubre de 2017
 Asunto: Autorización de impresión formal

DRA. REBECA MARÍA ELENA GUZMÁN SALDAÑA
 JEFA DEL ÁREA ACADÉMICA DE PSICOLOGÍA
 Head of academic psychology area

Manifestamos a usted que se autoriza la impresión formal del trabajo de investigación del pasante **Norman Ivan Monroy Cuellar**, bajo la modalidad de Tesis cuyo título es: **“Política(s) de resiliencia, historias de resistencia y la construcción de sujeto desde la disidencia sexogenérica”** debido a que reúne los requisitos de decoro académico a que obligan los reglamentos en vigor para ser discutidos por los miembros del jurado.

“AMOR, ORDEN Y PROGRESO”

Nombres de los Docentes Jurados	Cargo	Firma de Aceptación del Trabajo para su Impresión Formal
Dr. Jorge Gonzalo Escobar Torres	Presidente	
Dra. Dayana Luna Reyes	Primer Vocal	
Dr. Santos Noé Herrera Mijangos	Segundo Vocal	
Dra. Alejandra Araiza Díaz	Tercer Vocal	
Mtra. María Eugenia Zaleta Arias	Secretario	
Lic. Edgar Vertty Rodríguez	Suplente	
Lic. Luis Alfonso Munive Valencia	Suplente	



Circuito Ex Hacienda La Concepción S/N
 Carretera Pachuca Actopan
 San Agustín Tlaxiaca, Hidalgo. México; C.P. 42160
 Teléfono: 52 (771) 71 720-00 Ext.5104, 5118 y 4313
 psicologia@uaeh.edu.mx

www.uaeh.edu.mx

“Aquellos que hemos sobrevivido a las pruebas más difíciles,
los que hemos enfrentado el monstruo del horror, del dolor y de la locura,
sabemos que lo que nos trajo de regreso al mundo, con los otros,
es el amor”

Aurora Fernández Cornejo

A mi Esperanza, quien me dio la vida dos y más veces.
Mi ejemplo de resiliencia, resistencia y feminismo

A mi Sol, aliada, hermana y compañera de vida.
Mi orgullo

A Miguel, por ser y estar en todo momento.
Mis abrazos en los momentos más oscuros

Lxs amo siempre

AGRADECIMIENTOS

A Felipe, Vycktorya y Albertx... por la voluntad del encuentro y la valentía de compartirse. Por ayudarnos a comprender que somos más libres de lo que creemos ser.

A César, May, Fantasía, Ramona, Ilse, Sergio, Carlos, Ofelia, Rubí, Emmanuel, al pequeñx Norman... y a todas las personas que compartieron sus historias de resistencia.

A Víctor y Bosque, por abrirme las puertas de la mariconería citadina. A Sandra, Lorena, Areli, Joyse, Wen, Mariel... por acompañarme y ser parte de esta travesía.

A la Dra. Dayana... por la sonrisa y la emoción que me recibe al cruzar la puerta de su cubículo... y por hacer del cubículo trinchera. Por aceptar acompañarme en este camino y por el esfuerzo para descifrar y reconocer este lenguaje torcido.

A la Dra. Alejandra Araiza... por el abrazo sincero, las palabras que me han hecho sentir acompañadx y el apoyo entusiasta para culminar este trabajo. A Alfonso Munive... por las pláticas de pasillo y el entusiasmo para leer. Al Dr. Noé Santos... por acompañar este trabajo. Al Dr. Jorge Escobar, la Mtra. Eugenia Zaleta y a Edgar Vertty... por su lectura y por los comentarios que han enriquecido este trabajo.

A tía Aurora, por darme lugar y obsequiarme un espacio en el que nuestras singularidades son posibles. A tío Félix, por su cariño y apoyo incondicional.

A mi Ninde, por invitarme al mundo de lxs *pornicornios* y las *bilenchas*. Por tu valentía, tus fuerzas y tu cariño. Por las palabras siempre reconfortantes a distancia y los cálidos abrazos al encontrarnos.

A mi Teremike, por compartirnos procesos e invitarme a la calma de mirar dentro de mí. Por tu ternura, preocupaciones y cuidados. Por respaldar mis mariconerías y ser mi cómplice antipatriarcal.

A Lupita y Harami... por su confianza y cariño. Por su escucha y por creer en mí.

A Claudia, por tu apoyo y tus comentarios en este trabajo. Por alentarme a continuar en este camino en el que nos hemos cruzado. A Diana, por las risas y los llantos. Por enseñarme que se aprende sólo cuando has caído. A Marilú, por tu escucha y tus consejos. Por soportar mi radicalidad y abrazarnos en nuestras diferencias.

A todxs mis compañerxs y maestrxs de la licenciatura... en especial a lxs sociales. Ha sido una grata experiencia conocerles y cruzar camino.

A todxs ustedes... las y lxs que abrieron sendas en tacón, con una mano torcida al aire y la otra en la cintura. Su historia es mi historia, gracias por hacer de este mundo un lugar más habitable.

ÍNDICE DE CONTENIDO

RESUMEN	11
ABSTRACT	12

INTRODUCCIÓN

Pre-Textos	14
La J-otredad.....	15
Textualidades	18
Con-Textualizando	20
En el Texto.....	23

CAPÍTULO 1

Del Movimiento de la Diversidad Sexual

[Antecedentes y luchas vigentes]

1.1 ¡Sin maricones no hay revoluciones!	27
1.2 El Movimiento de Liberación Homosexual.....	29
1.3 Visibilización de la diferencia.....	33
1.4 Lucha contra el VIH-SIDA y el estigma.....	36
1.5 Derechos Humanos y políticas públicas.....	38

CAPÍTULO 2

La Construcción de Sujeto desde la Disidencia Sexogenérica

[Colonialismo, Políticas Queer y Subjetividades Otras en Latinoamérica]

2.1 Donde lo personal se hace político.....	41
2.2 Tecnologías del poder y la construcción de los sujetos sexualdiversos.....	42
2.3 Políticas queer: de la sujeción a la subversión	51
2.3.1 Desarticular lo queer	57
2.4 La disidencia sexogenérica: subjetividades otras en Latinoamérica	58
2.5 Aprender (o descolonizar) lo queer en nuestros contextos	67

CAPÍTULO 3

La Osadía de Disentir Saber-es-Otros

[Posicionamiento epistémico para re-pensar la diversidad y la resiliencia]

3.1 Fingir heterosexualidad a merced de la validez y confiabilidad	71
3.2 Homofobia epistémica: políticas de verdad en el enunciado científico.....	73
3.3 Resiliencia: sobreponerse a la adversidad.....	83
3.4 La resiliencia como política de resistencia	88

CAPÍTULO 4

La Voluntad de Encontrar-nos y Compartir-nos

[Acompañamiento metodológico y epistemológico feminista]

4.1 Una metodología transfeminista.....	94
4.2 Etnografía de la comunidad intangible	99
4.2.1 El primer acercamiento a los escenarios	101
4.2.2 La reconstrucción del dispositivo.....	104
4.2.3 La sistematización y análisis del dato cualitativo	109
4.2.4 Los aspectos éticos de la investigación	114
4.3 Claves de un abordaje feminista para la diversidad	115

CAPÍTULO 5

Arcoíris Distópico: Alberta Cánada y la Comunidad LGBT

5.1 Liosas en disputa del discurso LGBT	118
5.2 Arcoíris distópico: la marcha del orgullo	123
5.3 ¿Para ti qué significa luchar?.....	135
5.4 La historia de Alberta Cánada.....	144
5.4.1 Alberto, un niño muy jotillo: el comienzo de una disidencia.....	145
5.4.2 ¡La comunidad gay no existe!: categorías de control	149
5.4.3 Empoderamiento en tacones: rompiendo estructuras	152
5.4.4 Cuerpo y artivismo: Albertx y Proyecto 21.....	156
5.4.5 Lo político se hace personal: resistir y sobreponerse	159

Perder el miedo	161
-----------------------	-----

CAPÍTULO 6

Lechedevirgen Trimegisto: No todos podemos elegir en qué infierno arder

6.1 Pecado: Usurpando el templo de Dios metiéndose frutas por el ano	163
6.2 Abominación en la Sodoma cosmopolita, o del primer encuentro con lo aberrante.....	167
6.2.1 Infierno: Maricas y vestidas ardiendo en vida	170
6.3 Confesión: La entre-vista, entre oxo's y santuarios churriguerescos	181
6.4 Génesis disidente: Nacer marica en la viña del Señor	185
6.6 Apostasía: Renunciar a la dominación y regresar al cuerpo	190
6.7 La Parusía, arte y subversión.....	195
6.7.1 Sacrilegio: Magia, brujería y saberes ocultos	199
6.8 Purificación: Los campos del dolor, la enfermedad y la cura.....	204
6.8.1 Apocalipsis: La vida que se nos derrama.....	208
Asunción: Levantarse y continuar	214

CAPÍTULO 7

Una Vycktorya Letal sobre la heteronormatividad

7.1 Mujercitos Queer Dance Night and Perreo Cochinote: entrada al ambiente underground.....	216
7.2 Werk mama at the Colectivo Sol.....	220
7.3 Una victoria sobre la heteronormatividad	222
7.4 Vestida de poesía: Arte y transform(ismo)ación.....	227
7.5 LET'S HAVE A KIKI	232
7.6 Strike a pose... Cultura Vogue!	233
7.7 En el luchar está la verdadera trans-formación.....	239
Lo letal de la obviedad.....	244

CAPÍTULO 8
Hacia una Política de Resiliencia
[Últimas articulaciones]

8.1 Hacia las últimas articulaciones.....	246
8.2 Sobre el discurso LGBT y la disidencia sexogenérica	246
8.3 Sobre los procesos de subjetivación	250
8.4 Sobre la construcción de una política de resiliencia.....	256
8.5 Sobre la investigación como acción performativa	259
8.5.1 Alcances y limitaciones.....	260
8.6 Sobre las implicaciones metodológicas y epistemológicas	261
8.6.1 Implicaciones metodológicas	261
8.6.2 Implicaciones epistemológicas	263
8.7 Sobre el cierre de un proceso	264
REFERENCIAS	266

ANEXOS

Anexo 1	274
Anexo 2.....	277
Anexo 3.....	278
Anexo 4.....	279
Anexo 5.....	280
 Anexo 6 (en CD)	

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Periodos del Movimiento de Liberación Homosexual.....	33
Tabla 2: Dispositivo metodológico 1.....	101
Tabla 3: Alberta Cánada.....	110
Tabla 4: Lechedevirgen Trimegisto.....	111
Tabla 5: Vycktorya Letal.....	112

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Implantación de verdades en torno a los saberes de la diversidad sexual.....	81
Figura 2: Disposición de enfoques, métodos, técnicas e instrumentos en la reconstrucción del dispositivo de investigación.....	108
Figura 3: Acomodo de la sistematización de la información por rutas, informantes clave y escenarios.....	109
Figura 4: Ejes para el análisis del dato cualitativo.....	113
Figura 5: Dinámica de los discursos y los procesos individuales-colectivos en la Marcha del Orgullo LGBT.....	247
Figura 6: Cinco momentos en los procesos de subjetivación de lxs disidentes sexuales y de género.....	252
Figura 7: Procesos de subjetivación de Lechedevirgen Trimegisto.....	254
Figura 8: Procesos de subjetivación de Albertx.....	255
Figura 9: Procesos de subjetivación de Vycktorya Letal.....	255
Figura 10: Esquema de políticas de resiliencia.....	258

RESUMEN

Título: Política(s) de resiliencia, historias de resistencia y la construcción de sujeto desde la disidencia sexogenérica

El presente trabajo de investigación pretende hacer un acercamiento a la comprensión de los procesos de resiliencia y las prácticas de resistencia de la disidencia sexogenérica en la construcción de sus procesos subjetivos. Se propone en pensar la *resiliencia* como una política de *resistencia* en tanto que un conjunto de estrategias y tácticas dentro del campo del poder que la disidencia sexual ha empleado para sobrevivir en contextos de violencia interseccional, y que a su vez permite a los sujetos transformarse y fortalecerse.

Las historias que se presentan están localizadas en el centro del país (Ciudad de México, Estado de México, Querétaro e Hidalgo). Se analizan escenarios dentro del discurso LGBT como la “Marcha del Orgullo” (en la CDMX y Pachuca, Hgo.) y el “Besotón contra la Homofobia” (ambos en su edición del 2015), en contraste con otras expresiones alternativas de la disidencia sexual como festivales de *postporno*, fiestas *queer*, performances y la escena Vogue. Las historias de resistencia giran en torno a tres personajes: Alberta Cánada -sic-, Lechedevirgen Trimegisto y Vycktorya Letal. Se problematizan teorías feministas, queer y decoloniales para pensar la construcción del sujeto sexualdiverso y de la disidencia sexual en nuestros contextos latinoamericanos.

Se trata de un trabajo de investigación de corte cualitativo, basado en la etnografía multilocal desde metodologías feministas. Se emplea la observación participante, entrevistas basadas en los relatos de vida, narrativas visuales y se incluyen elementos autoetnográficos. Es una apuesta por la producción de conocimientos situados para pensar en otras formas de hacer y habitar el mundo.

Palabras clave: Disidencia Sexual, Resiliencia, Resistencia, Procesos de la subjetividad

ABSTRACT

Title: Resilience Politics, Resistance Stories and the Subjectivity Construction of Sexual Dissidence

The aim of this research is to get closer to the understanding of resilience and its process, the practices of resistance related to sex-gender dissidence and how both phenomena affect the construction of the subjective processes. Thinking the resilience as a policy of resistance since strategies and tactics are necessities in order to survive the intersectional violence is one of the most important parts of this work. Furthermore, the resilience allows the subject to transform and strengthen itself.

The stories portrayed in this work are located in Mexico City, the State of Mexico, Queretaro and Hidalgo. Scenarios are analyzed within the LGBT discourse as the “Pride March” (in Mexico City and Pachuca City) and “Besotón contra la homofobia” (both in their edition of 2015). The comparison is held between these and other alternative expressions of sexual dissidence like post porn festivals, queer parties, performance art, and the vogue scene. Stories of resistance revolve around three characters: Alberta Cánada -sic-, Lechedevirgen Trimegisto, and Vycktorya Lethal. Feminist, Queer and Decolonial theories are problematized to think about the construction of the sexual diversity and sexual dissidence subject in our Latin American contexts.

This is a qualitative research work, based on multi local ethnography from feminist methodologies. Participant observation, interviews based on life stories, visual narratives and are also included autoethnographic elements. This work is a commitment to the production of situated knowledge to think about other ways of doing and inhabiting the world.

Key Words: Sexual Dissidence, Resilience, Resistance, Subjective Processes

INTRODUCCIÓN



historias de resistencia y la construcción de sujeto

desde la disidencia sexogenérica

*Recortes de fotografías de Hache Herani, Gilberto Pixeles y Eduardo Loza

Pre-Textos

La jota que escribe, describe, transcribe y circunscribe historias otras que en algún momento deseó contar. Dichas historias no sólo tratan de las historias que se cuentan, sino por quién, desde dónde y cómo se cuentan. Plasma un verso de la realidad y se abre a la posibilidad de multiversos que van más allá del espacio-tiempo, realidades que superan su propia ficcionalidad.

El estilo de este texto reta a la escritura *cientificista* de tecnicismos y vocablos patologizantes que se basan en la sistematización rigurosa de datos estadísticamente significativos. La autorx cuestiona y disiente -en su versatilidad y discontinuidad- de la posible dislocación del sitio donde son producidos los saberes y, por lo tanto, de una lógica secuencial-progresista. Estas líneas son un *bufe* epistémico, *le cantan el precio* a las ínfulas de objetividad y le tira *shade* a los textos que acuñan verdades universales. Apuesta más por una profundidad *anal* que teórica, esto es, a una práctica sexual-política en tanto que cotidiana, lúdica y performativa, menos que en la solemnidad de complejos entramados retóricos que perpetúan las estructuras de poder en la academia, pero sin subestimar en la escritura la inteligencia de su interlocutorx. Satiriza con elocuencia lo protocolario y despliega un paroxismo textual que denuncia en su des-estructura la opresión en el lenguaje que se legitima como científico [como verdad] sobre sus “sujetos de estudio”. Se trata de un *cuerpo parlante* que denuncia en forma de texto. Se escribe enojo, hartazgo, incomodidad; pero también se plasma transformación y reivindicación.

El texto es una apuesta a la voluntad de encontrarnos y compartirnos, desentendiéndose de cualquier explicación o supuesto a establecer. Es, también, una invitación a mirar-nos en transferencia con el otro... hay que tener cuidado al introducirse en esta lectura en la que, ya desde ahora, te invita al encuentro con el/la/le/lo diferente.

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 del no ser, desde la precariedad, vulnerabilidad ficticia, trinchera de resistencia: *la j-otredad*.

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*, *maricona*, *puñal*, *mariposón*, *homosexual*, *afeminado*, *pasiva*, *muerdealmoheadas*, *loca*, *chacal*, *brincona*, *sodomita*, *abominable*, *lencha*, *bollera*, *tortillera*, *trailerera*, *machorra*, *bicicleta*, *vestida*, *transformer*... esa otra que no es como tú, *jota*.

Soy la *jota* que pasea por las celdas en Lecumberri, cuyo único delito cometido 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 de los *gueys* de la esquina de mi colonia y soy las *vestidas* en la mojiganga de la feria patronal.

Soy *jota* rural, marginal; porque crecí pastoreando borregos 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, después de masturbarse oyendo mis encuentros sexuales, me condenó al infierno 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 pene. Porque nadie se iba a querer 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 no hay más que de dos: o ser una descerebrada irreflexiva o un neomachista homofóbico.

Soy aprendiz indirecta y heredera bastarda de lxs performancerxs centralizadx post-periféfixs; 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, es colocarme 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 cobarde.



La Jotredad. Fotografía de Norman Monroy por Areli Vázquez. Zempoala, Hidalgo, México, 2015.

Adaptación de “La j-otredad” de Norman Monroy, reapropiación de The King Kong Theory de Virgine Despentes y Pensamiento Puñal de Lechedevirgen Trimegisto. El texto forma parte de la performance “El show de la j-otredad y sus vulvas periféricas”, Diciembre de 2015.

Textualidades

Antes de comenzar, deseo escribir algunas palabras a ti que nos estás leyendo [a nosotres y a nuestras historias] en este texto. Una parte fundamental en esta escritura es el proceso que se encuentra detrás de estas líneas por dos cosas: la primera porque es necesario que identifiques [tal vez no sea así en una primera lectura] los hilos que van tejiendo este reporte de investigación; la segunda es para que tengas las coordenadas para situar este discurso, pues parte de la apuesta de este texto es abonar a los *saberes situados* que profundicen nuestras singularidades desde el lugar donde se enuncian.

También es necesario brindarte algunas claves [o advertencias, según sea el caso] para que te sea más fácil acudir a nuestro encuentro y tengas una idea más clara de cómo está estructurado el texto. Ante la imposibilidad de separarme de una temática que me desborda -y saltándome cualquier formalidad y estándar para un reporte de investigación- te estoy escribiendo en primera persona del singular. Esta redacción estará presente cuando te comento algo en lo que solamente yo me encuentro implicado, aunque dentro de un sentir colectivo también escribo en plural cuando me refiero a nosotrxs lxs sexualdiversxs. Pero también estaré hablando en tercera persona para hacer referencia a un sitio del que me descoloco... hablando de los heterosexuales, por ejemplo. Asimismo, te encontrarás con una escritura en modo impersonal en tanto que esté refiriendo debates teóricos o compartiendo datos históricos.

Aquí los límites del género se encuentran ambiguos y en algunas ocasiones desdibujados. Se escribe con “x” o con “e” cuando las vocales inscriben a *lxs cuerpxs* en lógicas binarias. En todo caso, preferimos nombrarnos en femenino [como reapropiación y sitio estratégico] que aludir a la “neutralidad” masculinista. Tal vez no estés tan familiarizadx con algunas palabras, por ello te comparto al final de este trabajo un glosario de términos que están presentes en el texto (ver Anexo 1).

La estructura es una forma estratégica de acomodo de ideas, por ello, no tiene necesariamente una secuencia racional o una importancia jerárquica. Asimismo, tienes que ser consciente de que estas ideas fueron producidas incluso hace años y otras son más recientes, por lo que también se encuentran situadas en contextos sociales, políticos,

históricos y procesos personales distantes entre sí. Incluso pensando que en algún momento pueden ser contradictorias. Hay que trazar *genealogías*.

Como acotación, también es importante señalar que algunos de los nombres aquí presentados, tales como los de lxs informantes principales, se presentan con previa autorización. En otros casos, se utilizan seudónimos para proteger la identidad de lxs participantes; ya sea porque se evalúa necesario o a petición propia.

¿Que desde sus inicios el texto se puede tornar en algo muy personal y no es tan adecuado para un trabajo de tesis? Sí, totalmente de acuerdo contigo, pero es un riesgo que deseo tomar; *lo personal es político*. Por último, quiero insistir en que, a pesar de las formas o estructuras en las que decidí presentarlo, el texto y sus argumentos no pierden su validez; muy por el contrario, es una apuesta por complejizar y dar lugar a la producción de saberes otros.

Con-Textualizando

«Nos están matando»

México es reconocido como el segundo país de Latinoamérica con mayor índice de crímenes de odio por homofobia (Letra S, 2009), siendo que de 1995 a 2013 fueron registrados 887 asesinatos a personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans (género/sexuales/vesti) e Intersexuales (LGBTI)¹, según una aproximación de la Comisión Ciudadana Contra Crímenes de Odio por Homofobia (CCCOH, 2014). No se tienen cifras oficiales debido a que los datos son sólo aproximaciones que hacen los medios de comunicación y organizaciones no gubernamentales, las cuales, calculan que por cada asesinato registrado se cometen dos más.

Estos números son muestra de la falta de atención que se ha puesto en el tema, ya que tampoco se cuenta con herramientas jurídicas que configuren un crimen lgbt-fóbico², que muchas veces es tipificado como crimen pasional; dando cuenta así de la mirada heterosexista del Estado y la sociedad machista que lo perpetúa y que, a su vez, legitima la invisibilidad de las sexualidades periféricas y la violencia que se nos ejerce.

El 17 de mayo de 2016, a dos años de que el Gobierno Federal instituyera el Día Nacional de Lucha Contra la Homofobia, el actual presidente de México, Enrique Peña Nieto, anuncia una serie de reformas constitucionales en materia de Matrimonio Igualitario e Identidad de Género. Con esto, señalaba el mandatario, se pretendía “garantizar el respeto y protección de los derechos humanos y la erradicación de la discriminación” en el marco del Plan de Desarrollo Nacional 2012-2018 que establece como meta un “México en paz”. Un México que recientemente vivía la impune desaparición forzada de los normalistas de Ayotzinapa, la matanza en Tlatlaya, asesinatos a periodistas “incómodxs”, las 7 mujeres que son asesinadas a diario, los crímenes de odio por lgbt-fobia... todas estas cifras sumadas a las más de 60 mil muertes en lo que va del sexenio

¹ A partir de aquí se utilizarán estas siglas para nombrar a este conjunto de identidades sexo-genéricas, con sus derivados: LGBT, LGBTI, LGBTTTI, etc., según sea el caso.

² Lesbofóbico, homofóbico, bifóbico, transfóbico. No todas las violencias que se ejercen sobre las identidades no heterosexuales pueden ser encasilladas en la homofobia, pues es necesario nombrar y señalar las violencias específicas que se detentan por las características genéricas de cada identidad.

(hasta la fecha que señalo). Medidas que pretenden teñir de arcoíris el río de sangre que nos inunda en la grave crisis de derechos humanos en la que vivimos y que saltan prioritariamente lo urgente: nos están matando.

A pesar del *pink washing*³ mexicano, el respeto y la aceptación hacia la diversidad sexual no se dio –evidentemente– de manera instantánea; todo lo contrario, desató una ola de discursos de odio en contra de la diversidad sexual. Precedida por algunas otras manifestaciones similares, principalmente en Jalisco y Ciudad de México, el 10 de septiembre de 2016 el llamado Frente Nacional por la Familia convoca a la “Marcha por la Familia” donde se sumaron cerca de 20 estados en “defensa de la familia natural”. En su doble discurso, abogaban por el “derecho” de los niños a tener un padre, una madre y la revocación del matrimonio igualitario que rompe con esta estructura tradicional. Todo, alentado por autoridades de la Iglesia Católica y otras congregaciones Cristianas.

Así como las instituciones gubernamentales y religiosas han propiciado un clima de violencia basado en la discriminación, el discurso científico se articula y sostiene esta situación. Históricamente, cuando se comienza a estudiar la homosexualidad se hace desde un punto de vista médico-patologizante que legitima a los discursos de odio que posicionan a las sexualidades diversas como *anormales*. Aún en sí mismo, el hecho de investigar el origen o los rasgos característicos de las sexualidades se constituye desde una postura diversifóbica, donde se plantean las sexualidades periféricas en ostracismo a la centralidad heterosexual: por eso habría que estudiar lo “raro”, para controlarlo [asimilarlo o en su caso instituirlo consumista].

Lxs sexualdiversxs nos criamos en un entorno profundamente machista y heterosexista, donde las expresiones distintas a la norma son etiquetadas como “raras”, “abominables”, “perversas”, etc. y se excluyen o se tratan de ocultar. Datos de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (CONAPRED, 2010) revelan que 1 de cada 2 personas lesbianas, homosexuales o bisexuales consideran que el principal problema al que nos enfrentamos es la discriminación, seguido de la falta de aceptación, las críticas y burlas; de igual forma, poco más de la mitad de las y los mexicanos no permitiría que una persona homosexual viva en su casa y el 83% reportó que sus derechos no han sido respetados a causa de su preferencia sexual.

³ Término acuñado en países del medio oriente que son considerados un “paraíso lgbt” por la alta “aceptabilidad social” y el gran avance en materia de políticas públicas dirigidas a la diversidad sexual, pero que –al igual que México– viven una grave crisis política y social.

Todo esto en un marco normativo que configura y reafirma la heterosexualidad como sexualidad “correcta” y estigmatiza a las sexualidades llamadas *periféricas*, desdibujando los límites de lo que es discriminatorio o no y, por tanto, dejándonos a lxs no-heterosexuales sin herramientas para afrontar estos actos. Ante este panorama tan hostil, la pregunta me surge casi de manera inmediata:

«¿Cómo es que lxs sexualdiversxs hemos sobrevivido en este sistema de muerte?»

Esta pregunta en realidad refiere dos cosas a la vez: en primer lugar, cuestiona qué herramientas sociales hemos desarrollado para afrontar esta situación y resistir a las violencias que se nos ejercen de manera sistemática; en segundo lugar, trata de explorar en los procesos personales que dan paso a la generación de estas herramientas. La respuesta a ambas preguntas es compleja y esta investigación pretende elucidar una comprensión desde nuestras singularidades.

Por ello, propongo pensar la *resiliencia* como una oportunidad en los sujetos sexualdiversos para afrontar, transformarse y salir fortalecidos en las adversidades. Pero también articular la resiliencia como una política de *resistencia*, en tanto que un conjunto de estrategias y tácticas dentro del campo del poder que la disidencia sexual ha empleado para sobrevivir en contextos de violencia interseccional.

El objetivo de este trabajo es realizar un acercamiento a los procesos de resiliencia y las prácticas de resistencia de la disidencia sexogenérica en la construcción de sus procesos subjetivos. Esto, a partir de un acompañamiento cualitativo, basado en la etnografía multilocal desde metodologías feministas. Se emplea la observación participante, entrevistas basadas en los relatos de vida y narrativas visuales. Gracias a estas características, pude insertarme en escenarios estratégicos que me permitieron alcanzar los objetivos sin dejar de lado mi implicación, pues en todo momento me situó en un *devenir marica* e incluyó elementos autoetnográficos.

Situando el campo de investigación, éste fue desarrollado a través de historias y escenarios localizados en el centro del país (Ciudad de México, Estado de México, Querétaro e Hidalgo), donde se analizan escenarios dentro del discurso LGBT como la “Marcha del Orgullo” (en la CDMX y Pachuca, Hgo.) y el “Besotón contra la Homofobia” (ambos en su edición del 2015), en contraste con otras expresiones alternativas de la

disidencia sexual como festivales de *postporno*, fiestas *queer*, performances y la escena Vogue.

Asimismo, se problematizan teorías feministas, queer y decoloniales, tejiendo con nuestras historias de vida, apuntando a la construcción del sujeto sexualdiverso y de la disidencia sexual en nuestros contextos latinoamericanos. Este texto es la resulta de un trabajo de investigación trata de ser una de muchas respuestas a la pregunta inicial, apostando por la producción de conocimientos situados y metodologías performativas para pensar en otras formas de hacer y habitar el mundo.

En el Texto

En cada capítulo encontrarás el siguiente contenido:

En el primer capítulo, planteo una breve historia, como lo dice su nombre, *Del movimiento de la diversidad sexual en México*. Al margen de una efervescencia política global-local, surgen las primeras manifestaciones públicas de homosexuales, lesbianas y trans en Estados Unidos y Europa; en este marco nace también el Movimiento de Liberación Homosexual en nuestro país. Después de su disolución en la crisis sanitaria del VIH-SIDA, lxs militantes se avocan en la defensa de los derechos humanos y la creación de políticas públicas. Estos acontecimientos construyen los cimientos de la escena actual de la diversidad sexual en la Ciudad de México y son un espacio para pensar la construcción de un sujeto político, sin embargo, desde otras perspectivas esto no se limita sólo a los movimientos sociales.

Por esto, en el segundo capítulo hablo de *La construcción de sujeto desde la disidencia sexogenérica*. Un sujeto que disiente de una verdad heterosexual implantada en las sociedades occidentales, las cuales, gestionan la vida para el funcionamiento de una economía política; sujetos que agencian procesos que subvierten los discursos hegemónicos para resignificar su subjetividad. Este es un debate protagonizado por la Teoría Queer, que cuestiona la heterosexualidad obligatoria y abre la posibilidad para

pensar en una diversidad de procesos de subjetivación disidentes de la matriz de opresión. No obstante, al final de este apartado, discuto las implicaciones que tiene hablar de/desde lo *queer* en nuestros contextos latinoamericanos, pues de cierta forma deviene colonial. Situó la postura y la utilización de las teorías de la disidencia sexual en esta investigación.

Ya en el tercer capítulo, *La osadía de disentir saber-es-otros*, continúo pensando en las tecnologías del poder, pero ahora en la construcción del discurso científico. Propongo una revisión de la construcción de los saberes en torno a la homosexualidad [y a las sexualidades disidentes] como una patología, pues a través de este discurso se articula una representación estigmatizada de las sexualidades no heterosexuales. Esto al margen de un sistema que implanta una “verdad” acerca de la sexualidad en tanto que conserve la homeostasis social de las sociedades modernas. Por otra parte, hago extensa esta revisión a la construcción de la resiliencia desde conceptualizaciones positivistas y sus posibles conexiones con la concepción de resistencia, para pensar ambas concepciones como procesos imbricados en la disidencia sexogenérica.

Después de esta discusión teórica, en el capítulo cuatro, *La voluntad de encontrarnos y compartir-nos*, planteo un abordaje metodológico específico para la disidencia sexogenérica desde propuestas feministas. Hablo de cómo tomé esta decisión y qué implicaciones epistemológicas tiene en el trabajo de campo realizado. De manera concreta, expongo el dispositivo metodológico cualitativo-etnográfico, los objetivos, escenarios, técnicas, instrumentos, métodos, estrategias para la sistematización del dato cualitativo y aspectos éticos en la investigación. Producto de esto, al terminar el capítulo enlisto una serie de consideraciones para situarme en el mismo plano crítico de lxs informantes.

En los siguientes capítulos, procedo a la presentación del trabajo de campo. La estrategia de sistematización para este apartado está basada en la presentación de tres capítulos, donde cada uno encierra procesos muy específicos de lxs tres informantes principales, para profundizar en cada uno de sus contextos y sus historias. Cada capítulo fluctúa entre la experiencia de inserción al campo, las notas de mi diario en las que me involucro en esta experiencia etnográfica, así como la presentación de las historias, en algunos momentos narradas por mí, en algunos otros narradas por ellxs mismxs.

Así, en el capítulo cinco comparto mi experiencia en la Marcha de Orgullo LGBTTTI de la Ciudad de México y otras expresiones de la diversidad sexual, donde se hacen presente algunas de las voces que hacen de este acontecimiento algo diverso en identidades, pero también en posturas políticas. También, presento la historia de Alberta Cánada, quien forma parte del colectivo Proyecto 21 y quien nos comparte su experiencia en las luchas sociales y los procesos personales de quien encarna su personaje. Se

entretrejen historias en torno a las artes escénicas, el activismo, el género, la etnia y la clase social.

El capítulo seis está dedicado a la historia de Lechedevirgen Trimegisto, artista de performance originario de la ciudad de Querétaro. A través de su obra artística, Lechedevirgen narra sus procesos de vida que están atravesados por la imposición de la masculinidad, los sistemas religiosos, la espiritualidad y el enfrentamiento a una enfermedad terminal. A través de la magia, el chamanismo y el arte vivo, Lechedevirgen hace una curaduría que le permite transformarse y sujetar de otra manera sus circunstancias.

Ya en el último capítulo del trabajo de campo, el número siete, presento mi experiencia en escenarios de la disidencia sexual de la CDMX, como el voguing y fiestas queer. En estos ámbitos se va elaborando la historia de Vycktorya Letal, activista y showsera, como ella se reivindica, a través del cabaret, la danza, el canto, la performance y el burlesque. Vycky va lidiando con los avatares que implican una transición no binaria, la pérdida de un ser querido y construir un lugar donde su arte pueda sostenerle.

Para finalizar este reporte de investigación, en el capítulo ocho, *Hacia una política de resiliencia, últimas articulaciones*, discuto los puntos de encuentro y desencuentro los procesos psicosociales de cada escenario y de cada participante, así como las últimas consideraciones teórico, metodológicas y epistemológicas a saber. De igual forma, y especialmente para estos últimos capítulos, te recomiendo revisar a la par el CD anexo para ver las galerías de fotos y videos que comparto y que fueron recuperados durante este viaje.

Después de todas estas consideraciones, te invito a presenciar esta travesía.

CAPÍTULO 1

Del Movimiento de la Diversidad Sexual en México

[Antecedentes y luchas vigentes]



"Durante mucho tiempo, los homosexuales, lesbianas, transgénéricos y bisexuales hubieron de vivir y morir ocultando su diferencia, soportando en silencio persecuciones, desprecios, humillaciones, extorsiones, chantajes, insultos, golpes y asesinatos. Lo diferente tuvo que soportar el ser reducido en su calidad humana por el simple hecho de no ser según la normalidad sexual inexistente, pero fingida y convertida en bandera de intolerancia y segregación.

No más. No hay nada que esconder. Ni la preferencia sexual ni la rabia por la impotencia ante la incomprensión de un gobierno y un sector de la sociedad que piensan que todo lo que no es como ellos es anormal y grotesco. ¿De qué tienen qué avergonzarse lesbianas, homosexuales, transgénéricos y bisexuales? ¡Que se avergüencen quienes roban y matan impunemente siendo gobierno! ¡Que se avergüencen quienes persiguen al diferente!"

Fragmento de la carta del Subcomandante
Marcos a la comunidad lésbica, gay,
transgénérica y bisexual.
Junio de 1999

CAPÍTULO 1

Del Movimiento de la Diversidad Sexual

[Antecedentes y luchas vigentes]

1.1 ¡Sin maricones no hay revoluciones!

Conocí a César el día 17 del mes de mayo del año 2015. Eran cerca de las cinco de la tarde en el palacio de Bellas Artes, hacía un sol tremendo y los ruidos de los carros que pasan por el Eje Central de la Ciudad de México no paraban de sonar. Había un montón de gente reunida en la explanada, llevaban muchas banderas arcoíris, el amaneramiento pasaba desapercibido ante el resto de la gente que –al parecer– se encuentra habituada a estos actos. Estábamos en el “Besotón contra la Homofobia”, que fue organizado por jóvenes que cargaban un par de megáfonos y no soltaban sus *iPhone* para transmitir lo que sucedía a través de sus redes sociales. En el marco del “Día Internacional Contra la Homofobia y Transfobia”⁴, se estaban exigiendo los derechos de la comunidad “LGBTTTTIQ”⁵... Frente a Bellas Artes (¿?)... César sólo miraba sigiloso a lo lejos.

Del lado de la calle de Madero, César estaba plantado a varios metros de distancia de la nueva generación de *actimismas*⁶. Me acerqué a platicar con él, pues de alguna manera algo me decía que su perspectiva podría abrirme a una lectura distinta de lo que estaba sucediendo. Y bueno, también por su vestimenta tan peculiar, pues con unos shorts cortos y entallados, una playera morada de cuello “v”, varias pulseras de colores que le llegaban casi a los codos y una pequeña arracada del lado derecho o izquierdo-ya-no-me-

⁴ IDAHOT, por sus siglas en inglés: International Day Against Homophobia and Transphobia. Se celebra a nivel mundial el 17 de mayo, en conmemoración a la salida oficial de la homosexualidad como patología en la lista de enfermedades mentales de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en la década de los 90.

⁵ Comunidad de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Transgénero, Travesti, Intersexuales y *Queer* (este último introducido de manera errónea, considero, pues las posturas queer se alejan de las nociones de identidad en la lógica de estas siglas).

⁶ *Las actimismas*, esas “líderesas sociales de siempre, con los mismos discursos declamados ante la misma audiencia que consideran que el acceso al recurso público es un derecho humano, al igual que los tour revolucionarios por las capitales del asqueroso capitalismo y usualmente viven de problematizar agendas y agendar problemas” (Feliciano, 2014, pp. 93).

acuerdo, llamó mi atención en ese cuerpo de antaño. Me llevé una grata sorpresa al reafirmar mis sospechas:

“¿Puedo presumir? –me dijo en un tono jocoso-. Estás hablando con uno de los pioneros del movimiento de hace quinientos años. Mis amigos no vinieron porque a ellos sí se les nota los setenta y dos años... todo esto es ciencia ficción, por eso lo gozo mucho, ponerme las pulseras de colores y todo eso, los bares...

¿A qué voy?, no sabemos de cómo inició esto. Quizá desorganizado, nadie nace sabiendo, pero es empezar a hacer algo [...] la primera marcha, no sé si sepas, aquí en México fue en 1978 para conmemorar los 10 años del 68. Nos anduvimos moviendo con los ferrocarrileros, los estudiantes, todo eso y, ¿sabes qué?, nadie nos quería. Sí, muy comunistas, muy socialistas, muy parejos... sí, sí, sí, pueden participar, pero ¿atrás de quién?... para no hacerte el cuento largo -ya no me acuerdo, te estoy hablando de hace doscientos años- iban todos los contingentes... “a ustedes les toca en tal lugar” –les ordenaron-. Éramos unas doscientas locas...

...y entonces un espacio, digamos unos 10 metros nosotros y otros 10 metros los electricistas... ¡Para que no nos vayan a confundir!... para que te des cuenta de eso. La marcha, como la que va a haber el próximo mes, la primera fue en el 79; nos mandaron por una paralela, no sé si conozcas la Ciudad de México –me explicaba con entusiasmo-, se llama Río Lerma. Nadie nos vio, íbamos como 80 locas, nada más... te voy a exagerar, unas 15 cuadras y terminamos. ¿Y qué onda?, nadie nos dijo en qué iba a terminar, como la marcha de ahora, ¿ves?”

(Conversación con César en Besotón contra la homofobia, CDMX; Mayo de 2015).

Recorriendo un camino bastante espinoso, César militó en el Movimiento de Liberación Homosexual. En contraste con lo que estaba sucediendo en ese momento en Bellas Artes, a él y a sus compañerxs les tocó confrontar una época de tensión en el escenario político y social del país. No obstante, estas acciones abrieron camino a una multiplicidad de expresiones colectivas que actúan hasta el día de hoy, ya sea por parte de las organizaciones que trabajan en materia de políticas públicas o ámbitos comunitarios, o de los grupos disidentes que intervienen críticamente en el espacio público o la academia, por ejemplo.

Apenas unas semanas después, me encontré con May en la Marcha del Orgullo LGBTTTI. En lo que parecía una pequeña isla en el ese inmenso mar de arcoíris, resonaba en la calle un grito al multísono, con rabia y determinación: “*¡Sin maricones no hay revoluciones!*”. Envuelto entre las voces que disienten, las que gritan sangre en el vacío, conocí a May con el puño izquierdo retorcido en el aire y en pose la otra mano en la cintura. May se cuestionaba la asimilación de lo gay:

“...el movimiento inicialmente en los años setenta inicia como un movimiento anarquista y socialista y poco a poco se fue despolitizando... Actualmente tenemos una marcha que se ha mercantilizado, estamos entrando en esta lógica donde los homosexuales se convierten en un nicho más del mercado rosa... entonces, pues, creo que es importante también ser críticos de que estamos siendo también presa del capitalismo...”

(Conversación con May en Marcha del Orgullo LGBTTTTI, CDMX; Junio de 2015).

Comprender la marcha del orgullo es algo muy complejo, decía May, pues hay una diversidad inmensa no sólo de personas sino también de posturas depositadas en la multitud. Yo creo que no sólo la marcha, sino también todas las expresiones que pudiéramos considerar parte de este movimiento son sumamente contrastivas. Pensar en el movimiento de César y después en el de May es como dar un salto cuántico en la historia. La pregunta que me hago es: ¿qué procesos, qué discursos o qué verdades se jugaron en la edificación este movimiento?

Para poder responder esta pregunta, quiero señalar algunos aspectos relevantes que dieron cabida a la aparición de la diversidad sexual en la esfera pública en México y que –me parece– proporcionan elementos para comprender los orígenes, las tensiones, divergencias, las luchas, logros y las implicaciones políticas que dan como resultado la escena de la diversidad sexual actual. En este caso, específicamente en la Ciudad de México donde se entretajan las historias de este trabajo de investigación.

1.2 El Movimiento de Liberación Homosexual

La década de 1960 fue un momento de alta efervescencia política, pues durante estos años se gestaron importantes cambios *globales-locales* que se traducían en la movilización ciudadana y en los llamados *nuevos movimientos sociales* (Touraine, 2006). Movilizaciones como las feministas, afroamericanas, migrantes y estudiantiles, luchaban por sus derechos y reivindicaban lo que sería el nacimiento de nuevas identidades sociales en la acción colectiva, ya sea por la vía de la desobediencia civil pacífica, las manifestaciones masivas o incluso los enfrentamientos con cuerpos de violencia del Estado. El caso de la diversidad sexual no fue la excepción.

El movimiento homosexual, comenzó a plantear como problemas a considerar en la agenda política valores de su vida cotidiana, el hacer público lo privado, el

autoafirmarse como sujetos homosexuales en la sociedad. Esto último suponía una reversión identitaria en la categoría de interpelación definida como homosexual, que, de ser el término médico para clasificar una enfermedad pasó a ser una categoría política afirmativa de la diferencia. (Figari, 2010, pp. 227)

Esta constante reivindicativa tuvo lugar en distintos puntos del mundo.

En la madrugada del 28 de junio de 1969 cayó una redada en el bar de *Stonewall Inn* en *Greenwich Village*, Nueva York (Armstrong & Crage, 2006). En una década donde los actos homosexuales eran penados por la ley de Estados Unidos, los policías del lugar amotinaron el bar donde gays y lesbianas se reunían para expresarse de forma clandestina. Después del intento de detención y de la resistencia de las travestis que trabajaban en el lugar, las autoridades comenzaron a ejercer violencia mientras las metían a la fuerza en camiones. Sin más, a las afueras del bar se conglomeró una multitud de gente y, ante ello, los policías terminaron por atrincherarse en el bar.

Los ánimos acrecentaron y la muchedumbre rompió las ventanas del bar mientras atacaban las unidades policiacas, por lo que la redada se tornó en toda una revuelta entre policías y simpatizantes de lo gay. Sin embargo, las cosas no quedaron así, ya que desde la tarde de ese mismo día siguieron las manifestaciones afuera de Stonewall Inn. Cientos de gays y lesbianas se manifestaron expresando sus afectos, mientras que otros grupos cometieron actos vandálicos, provocando nuevas riñas con los cuerpos policiacos. Incluso estuvieron a punto de incendiar las oficinas de los periódicos que distorsionaban los acontecimientos y reforzaban la estigmatización hacia gays y lesbianas (Suasnavas, 2011).

Las manifestaciones se extendieron días después, aunque con menos intensidad; los llamados disturbios de Stonewall fueron la base para que grupos activistas se apropiaran del espacio público y perdieran el miedo a expresar su sexualidad. Paulatinamente se fue concretando el *Gay Liberation Front*⁷, convirtiéndose en el *mito de origen* del movimiento gay (Armstrong & Crage, 2006).

⁷ Frente de Liberación Gay. Me parece importante entender la palabra “gay” como una fuerza reivindicativa sobre la palabra “homosexual”, que surge de los discursos médico-psiquiátricos para señalar una forma de perversión o desviación de la norma heterosexual. Es decir, entendiendo “orgullo gay” como una reapropiación de la palabra que subvierte el discurso patologizante y posiciona a lxs sexualdiversxs como sujetos [distinto de objetos] de enunciación de su propia realidad. En este sentido, también considero importante tomar en cuenta la maleabilidad de estos discursos (Foucault, 2011), pues así como en su momento lo gay ha sido una reivindicación, en estos tiempos podríamos pensarlo [incluso desde hace mucho tiempo atrás] como un nicho de mercado en tanto que cooptación capitalista, tal como lo señalaba May, plegado ahora al discurso capitalista.

Ya en Francia, a principios de 1970, se formaba el FHAR (*Front Homosexuel d'action révolutionnaire*⁸). El 10 de marzo de 1971 harían su primera manifestación pública en contra de una radiodifusora que presentaba contenido homofóbico. El movimiento, que sería uno de los más destacados en Europa⁹, estaba conformado principalmente por lesbianas que convergían en el movimiento feminista. En 1974 con la aparición de los *Groupes de libération homosexuelle*¹⁰ el FHAR se diversificó y se vio una ruptura importante con grupos feministas. A finales de la década se formaba el *Comité d'Urgence Anti-Répression Homosexuelle*¹¹ para hacer frente a las leyes discriminatorias y el 4 de abril de 1981 se lleva a cabo la primera marcha del orgullo en el país (Noir, 2010).

En el caso de Alemania, después de un contexto homófilo, se crea la *Deutsche Aktiongemeinschaft Homosexualität*¹² en 1972, año en el que también tiene lugar la primera manifestación de orgullo gay, inspirada en los sucesos de Stonewall. Este movimiento se reivindicaba desde injurias y tenía bases anticapitalistas y de izquierda, a diferencia de las manifestaciones homófilas que tenían una postura conservadora (Herrero Brasas, 2001). Por su parte, en España se dieron las primeras reuniones del Movimiento Español de Liberación Homosexual en 1971 al margen del régimen franquista y en contraposición de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social que criminalizaba la homosexualidad (Monferrer, 2003).

Latinoamérica tampoco fue la excepción. En Argentina surge “Nuestro Mundo”, el primer grupo de Sudamérica autodenominado como homosexual-político. Unos años después, en 1971, surge el Frente de Liberación Homosexual (FLH) quien en el año de 1973 publica la revista “SOMOS”, la primera en América Latina con orientación homosexual. En 1973, debido a la violencia de la dictadura militar el FLH se disolvió. En Brasil las movilizaciones estudiantiles y las huelgas obreras abrieron la oportunidad para en 1978 se establecieran las primeras organizaciones políticas homosexuales. Mientras que algunas reflexionaban desde una línea anarquista autónoma, otras lo hacían en una

⁸ Frente Homosexual de Acción Revolucionaria.

⁹ Recordemos que en Europa, después de la segunda guerra mundial, se venían gestando manifestaciones del llamado movimiento homófilo (Noir, 2010). Antecedente para tomar en cuenta, pues ya desde estas fechas se daban los primeros esbozos de actos políticos a favor de las y los homosexuales [palabra que agrupaba tanto a hombres y mujeres en esa época]. En un afán de reivindicación, científicos (como Kinsey, por ejemplo) producían investigación que demostrara que la homosexualidad no era una patología, para lograr su normalización en el ámbito académico y jurídico. Sin embargo, para hablar como tal de un movimiento social es necesaria la ocupación del espacio público en un ámbito de participación ciudadana (Touraine, 2006).

¹⁰ Grupos de liberación Homosexual. Cada uno de ellos con relativa autonomía en distintas ciudades de Francia. Algunos con orientaciones radicales o conservadores, incluso, otros antifeministas.

¹¹ Comité de Urgencia Antirrepresión Homosexual.

¹² Comunidad de Acción Homosexual de Alemania.

ideología marxista con la disolución de clases sociales. Una de las más destacadas fue el “Grupo de Acción Lésbica Feminista” influenciado por las crecientes organizaciones feministas. Ya en 1970 en Bogotá, Colombia, se fundaba el Movimiento por la Liberación Homosexual (Figari, 2010).

A pesar de que podríamos dar lectura a la asunción de estos movimientos desde la *estructura de oportunidad política* (Kriesi, 1992, en Funes & Monferrer, 2003) que pretende explicar el nacimiento de los movimientos sociales a partir de las posibilidades que se configuran en su propio contexto, estos movimientos no dejan de resultar algo más complejo que el simple acomodo de las estructuras sociales. Parafraseando a Melucci, esto es porque hablamos de “la suma de una serie de movimientos sociales que confluyen estratégicamente en una serie de acciones y demandas más o menos conexas y organizadas a partir de sus intereses comunes” (1991, en Salinas, 2012, p. 5). Es decir, nos enfrentamos a procesos que se tejen en el espacio público, en escenarios particulares en la especificidad de momentos histórico-políticos. Por tanto, resultaría imposible dar una lectura completa o única de estos fenómenos.

En este sentido, pensar en la existencia de una historia lineal del Movimiento de Liberación Homosexual sería caer en un error en tanto que quisiéramos condensar el tiempo en etapas sucesivas que, además, ciñeran un mito fundacional y resaltaran jerárquicamente ciertos acontecimientos y actores en vez de otros. No obstante –ya en el caso de México– autoras han propuesto lecturas diversas para comprender este movimiento, por ejemplo, desde el estudio de los movimientos sociales (Diez, 2011), las representaciones sociales (Laguarda, 2007), desde el activismo (Brito, 2010), en el marco de las instituciones gubernamentales (Salinas, 2012) o desde la misma politización de las identidades (Argüelles, 2013), entre otras. De esta forma complejizando aún más la lectura.

En este capítulo, más que establecer causalidades o generar hipótesis en torno a este movimiento, me interesa resaltar algunos acontecimientos históricos que sugiero relevantes para dar cuenta de la politización de los sujetos sexualdiversos y su aparición en el espacio público. Aludiendo a lo inadecuado de instituir etapas, prefiero pensar este movimiento en torno a tres discursos centrales que se sitúan en periodos consecutivos y que, por ende, implicaron un conjunto de acciones que respondían a demandas propias de su momento. Intentando conciliar las propuestas de Diez (2011) y Argüelles (2013), me baso en los cortes periódicos que realizan:

Tabla 1*Periodos del Movimiento de Liberación Homosexual en México*

Periodo		Autores	Discurso
Antecedentes	1971 a 1978	Argüelles: Procesos precursores	Reflexión en torno a la situación de lxs sexualdiversos, impedimento de acción
Visibilización de la diferencia	1978 a 1984	Diez: Del closet a la liberación: no hay libertad política si no hay libertad sexual	Primeras manifestaciones públicas, despatologización de las identidades
	1978 a 1983	Argüelles: La construcción pública de los avatares del Movimiento de Liberación Homosexual	
Lucha contra el VIH SIDA y el estigma	1984 a 1997	Diez: De la liberación a la introspección: el debilitamiento del movimiento	El replanteamiento del movimiento, divergencias y lucha contra el VIH y el estigma
	1985 a 1993	Argüelles: Los momentos políticos institucionalizados, el VIH SIDA y las alianzas feministas	
DDHH y políticas públicas	1997 a 2010	Diez: La reivindicación de la identidad a través de la diversidad sexual	La procuración por políticas públicas y la creación de organizaciones LGBT
	1994 a 2010	Argüelles: Sociedad civil, diversidad y consecución de derechos	

Nota: Información tomada de Diez (2011) y Argüelles (2013).

1.3 Visibilización de la diferencia

La emergencia del Movimiento de Liberación Homosexual en México sería el resultado de los cambios sociales de la década de 1960, tales como la movilización estudiantil, los altos niveles de educación, urbanización, la reciente secularización y las nuevas estructuras familiares producto de la liberación sexual por el uso de anticonceptivos (Diez, 2011). Un acontecimiento que pudiera considerarse como catalizador en la Ciudad de México es el despido de un empleado de *Sears* en 1971 debido a su “supuesta conducta homosexual”, pues abrió el debate en torno a las sexualidades además de un boicot hacia la tienda (Salinas, 2012).

Estas acciones tuvieron resonancia en los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde Nancy Cárdenas, Carlos Monsiváis y Luis Prieto invitaban a generar reflexión en torno a los recientes acontecimientos que vulneraban a las minorías sexuales (Argüelles, 2013). Justo en ese año, se comenzaron a conformar los primeros

grupos de reflexión en torno a esta problemática. Se daba lectura a las trayectorias de los primeros activistas, se compartían las experiencias de los integrantes que viajaban a Estados Unidos para conocer las acciones que se realizaban y se discutía la forma de adecuarlas al contexto mexicano (Argüelles, 2013).

Las y los primeros militantes, como se autonombraban, se reunían de manera periódica y casi en secreto en el departamento de Nancy Cárdenas¹³, pues justamente en ese periodo –en el mandato de Luis Echeverría– se respiraba un ambiente de represión a cualquier forma de disidencia¹⁴, por lo que por el momento la intención de estos grupos era fomentar una actitud diferente hacia los homosexuales, sin mucha oportunidad de saltar a la acción (Diez, 2011)¹⁵. Ya para ese entonces se sentaban las bases del Frente de Liberación Homosexual (FLH) como decidieron bautizarlo en sintonía con sus símiles en otros países.

A pesar de la disolución del grupo de reflexión en 1973, para el año de 1978 se consolidaban tres principales bloques:

-*FHAR* (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), conformado casi en su mayoría por hombres homosexuales quienes comulgaban con ideologías comunistas y anarquistas.

-*Grupo LAMBDA de Liberación Homosexual*: conformado por hombres y mujeres de clase media quienes asumían ideas un tanto más conservadoras, de derecha.

-*OIKABETH* (Ollying Iskan Katuntat Bebeth Thot, acrónimo que en maya significa Mujeres Guerreras que Abren Paso Derramando Flores) conformado por lesbofeministas. (Diez, 2011, p. 695)

La primera aparición de un colectivo lésbico-gay en el espacio público fue el 26 de Julio de 1978. El FHAR salió [del closet] a las calles para expresar sus demandas en torno a la liberación sexual en la marcha que conmemoraba la revolución cubana. Las otras dos organizaciones ya mencionadas, LAMBDA y OIKABETH, dieron cuenta de la existencia del FHAR y decidieron unirse meses después en el décimo aniversario de la matanza de Tlatelolco para marchar el 2 de Octubre de ese mismo año (Diez, 2011). Sin embargo, fue

¹³ Nancy Cárdenas es un emblema del movimiento de liberación homosexual, pues no solamente prestaba su departamento para estas reuniones, sino que también fue una importante líder del movimiento hasta su disolución. Nancy estudió teatro en la Universidad de Yale, teniendo la oportunidad de realizar ese intercambio cultural entre el movimiento estadounidense y el mexicano.

¹⁴ Recordemos que se encontraba reciente la matanza de los estudiantes en Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968.

¹⁵ Cabe resaltar que, si bien no se concretaron acciones públicas en este periodo en torno al asunto lésbico gay, varios militantes formaban también parte de otros movimientos sociales en los que ya se habían generado acciones políticas.

hasta un año después, en 1979, cuando el ya consolidado FLH se organizó para la primera “marcha del orgullo”¹⁶ (Diez, 2011).

El discurso del MLH comenzaba a aglutinarse con otros discursos que conformaban frentes más amplios con el feminismo, el socialismo y la liberación sexual, por ejemplo (Argüelles, 2013). Además, el discurso intelectual y cultural se sumaba a estas manifestaciones. Por mencionar algunos, del lado de la literatura figuraba Luis Zapata¹⁷, en el teatro Luis Antonio Alcaraz producía “Y sin embargo se mueven” y en la música Mario Rivas creaba MCC (Música y Contra Cultura), todas expresiones abiertamente homosexuales. Con esta influencia, es como se crea la Semana Cultural Gay de la Ciudad de México¹⁸.

Cada grupo comenzaba a tener agendas y estrategias políticas distintas, pero con objetivos en común. El FHAR se dedicaba a lanzar boletines, cartas de descontento y generó alianzas nacionales e internacionales, así como congresos académicos. Por su parte, LAMBDA, que estaba ligado a Sex Pol (Sexo político, colectivo) tocaba más bien temas psicológicos de autoconciencia y autoayuda. Por otro lado, OIKABETH se comenzaba a interesar por reivindicar el lesbianismo sobre la homosexualidad (Argüelles, 2013). A pesar de sus notorias diferencias, durante esta época el MLH -como en la mayoría de los nuevos movimientos sociales- encontró un punto de coyuntura que le permitía tener objetivos similares en la consolidación de una identidad colectiva (Touraine, 2006).

La alianza para contrarrestar el desprestigio y la estigmatización de la homosexualidad, así como la denuncia de los discursos científicos que la patologizaban¹⁹

¹⁶ Tal como lo mencionaba César, en ese año el gobierno de la Ciudad de México niega la autorización –por el repudio social que se gestaba- para realizar la marcha por Paseo de la Reforma, una de las avenidas principales de la ciudad. Por esto, se realiza el recorrido por Río Lerma que es una calle lateral a esta avenida. A pesar de esto, quienes estudian el movimiento coinciden en que fue un logro importante en tanto se ganó visibilidad en el espacio público, algo que probablemente en años anteriores sería difícil de pensar.

¹⁷ Luis Zapata publica en 1979 “El vampiro de la colonia Roma”, una novela clásica de la literatura gay mexicana y un referente muy actual para contextualizar en la cotidianeidad del estilo de vida gay en la época. Novela que, por cierto, fue acreedora de numerosos galardones como el Premio Grijalbo. Esto sin mencionar el camino ya recorrido por escritores como Salvador Novo y Xavier Villaurrutia, precursores de la literatura como parteaguas de la literatura en este género. No olvidemos, también, las anteriores y valiosísimas intervenciones culturales de Carlos Monsiváis y Luis Gonzáles de Alba en el manifiesto del MLH “Contra la práctica del ciudadano como botín policiaco” donde se reafirmaba que la liberación de los homosexuales era también una forma de liberación social (Diez, 2011).

¹⁸ Celebración que se encuentra vigente, ahora con el nombre de FIDS o Festival Internacional de la Diversidad Sexual, donde se siguen dando a conocer y se reconocen expresiones emergentes en este ámbito durante el mes de junio en varios puntos emblemáticos para la cultura LGBT+ de la Ciudad de México

¹⁹ Que, dicho sea de paso, la homosexualidad como categoría más bien proviene del discurso científico médico psiquiátrico que patologizaba a la diferencia para reincorporar a las sexualidades otras al binario de género.

fueron un punto de encuentro y de unión entre las corrientes del movimiento. Esto sin importar la represión hacia los grupos homosexuales, como las razias policiacas a lugares *de ambiente*²⁰ que “atentaban contra la moral y las buenas costumbres”, las detenciones policiacas arbitrarias “por llevar ropas femeninas”, pues tales acontecimientos generaron un contexto favorable para la acción colectiva y la creación de estrategias y recursos políticos para hacerles frente (Argüelles, 2013).

Tal vez la diferencia más grande se produjo desde la vigencia de la categoría de género, pues el FHAR abogaba por la diversidad de homosexuales y tenían más bien un compromiso con la masculinidad mientras que en LAMBDA militaban homosexuales sin *performar*²¹ femineidad. Oikabeth se comenzaba a inclinar más bien en temas feministas y la reivindicación de la femineidad (Argüelles, 2013). Situación que, paulatinamente, comenzó a ser un elemento que dejaba asomar la fragmentación del FLH.

1.4 Lucha contra el VIH-SIDA y el estigma

La crisis económica, que devino en la más grande devaluación del peso frente al dólar en el año de 1982 durante el mandato del presidente José López Portillo, fue un factor de inestabilidad social en nuestro país. Al respecto, las rencillas que ya se asomaban en cuestión de género se remarcaron por las posturas en torno a esta crisis: mientras que el FHAR estaba más inclinado a un cambio revolucionario, LAMBDA abogaba por un cambio reformista en el sistema. En el caso de OIKABETH, ya se encontraba más presente su incursión dentro del movimiento feminista (Diez, 2011).

Bajo este panorama, el movimiento feminista²² –por ejemplo- logró plegarse a los discursos de protesta por la crisis social. Por su parte, los militantes del MLH no lograron dar una respuesta crítica debido al miedo a perder el empleo por ser homosexuales y la necesidad de los jóvenes a volver al closet en sus casas (Diez, 2011). Sin embargo, el golpe más fuerte del MLH lo sufrió a finales de 1983 cuando se desata el pánico social por la

²⁰ Hablar del “ambiente” hace referencia a la cultura gay. “Ser de ambiente”, por ejemplo, es sinónimo de ser abiertamente gay. Un “lugar de ambiente”, entonces, sería un espacio abiertamente gay.

²¹ En el sentido de la teoría de la performatividad de la que hablaré más adelante.

²² Cuando hago referencia al “movimiento feminista” es en conciencia de su heterogeneidad. Es decir, entendiendo también que sería complejo hablar de un movimiento feminista como tal y en concordancia con las propuestas de hablar más bien de feminismos (en plural) para hacer referencia a las geopolíticas en donde surgen cada uno de los movimientos. En este caso, el movimiento feminista del que hablo sería más bien el que se gestó en la Ciudad de México en esa época y que en sí mismo también es diverso.

aparición del Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) y por ende del Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA)²³.

Por estas razones y por el desconocimiento acerca del VIH-SIDA -que se traducía en muertes aparentemente inexplicables de hombres homosexuales- es como el FHAR cesa de las filas del MLH. Es decir, el discurso de los militantes homosexuales se repliega para combatir la crisis sanitaria que afectaba principalmente a esta población. Por esta pandemia, el FHAR tuvo que cambiar de posición debido a las nuevas demandas y preocupaciones que se centraron en la búsqueda de servicios de salud y la cercanía que mantuvieron las nacientes ONG's con el gobierno (Salinas, 2012).

Es así como surgen los primeros grupos de apoyo, tales como “Colectivo Sol” y “Guerrilla Gay”, que trabajaban para buscar y compartir información de la entonces desconocida enfermedad y recaudar fondos para dar atención médica a los compañeros enfermos. El movimiento pasa de la búsqueda de liberación a la supervivencia (Diez, 2011). La enfermedad y la muerte, así como la estigmatización por el llamado “cáncer rosa”, “la epidemia de los homosexuales”, “castigo de dios/de la vida depravada”, entre otros discursos de odio, definen la lucha de los hombres gays. Esto dio paso a una fragmentación ya más notoria y, por tanto, la visibilización de los discursos lésbico y trans que se encontraban, hasta el momento, invisibilizados por el protagonismo masculinista (Argüelles, 2013).

Ya para 1984 la disolución del Movimiento de Liberación Homosexual fue inminente y por tanto la desaparición de los grupos pioneros. Justamente la temática de ese año, en la que sería la 6ta Marcha del Orgullo, giró en torno a motivos fúnebres, denunciando las muertes, la violencia y la represión hacia los miembros del MLH. En este acto, el FHAR anunciaba la “eutanasia al movimiento lilo”, marcando un antes y un después en el movimiento con las fracturas y el cambio de objetivos y estrategias por la crisis sanitaria (Argüelles, 2013).

²³ Es importante hacer esta distinción, pues aún existe cierta confusión al respecto de ambos términos. De manera sencilla, el VIH se refiere al virus o el agente biológico que se instala en el cuerpo debilitando el sistema inmunológico, mientras que el SIDA se refiere al cuadro clínico que podría desarrollarse a causa del virus (si no se atiende a tiempo por medio de la terapia antiretroviral).

1.5 Derechos Humanos y políticas públicas

Rumbo al año de 1993 el discurso de la sociedad civil en la Ciudad de México tomó otro rumbo. Comenzaron a darse una serie de cambios sustanciales que abrieron nuevas oportunidades en el ámbito político. Justo en este año se creó el Distrito Federal y un año después se constituía la primera asamblea local. Además, se promulga la Ley de Participación Ciudadana en 1995 y 1998, y ya para el 2004 se da la alternancia de la “izquierda” en el gobierno del DF con el mandato de Cuauhtémoc Cárdenas por el Partido de la Revolución Democrática (Argüelles, 2013).

Además de esto, en el ámbito académico la UNAM, a través del PUEG²⁴, abre su seminario sobre diversidad sexual. Esto influenciado, en parte, por la reciente publicación en 1992 de “El género en disputa” de Judith Butler, pues de alguna manera la *Teoría Queer* proporcionaba un sustento teórico a las nuevas expresiones sexualdiversas, dándole relevancia al tema (Diez, 2011). En el ámbito internacional, el “fin” de la guerra fría puso sobre la mesa –en la Organización de las Naciones Unidas (ONU)- la discusión sobre los Derechos Humanos; asimismo, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) estipulaba la construcción de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (Diez, 2011).

Durante la década de 1990, el discurso liberacionista del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) le da un respiro importante a las luchas que se vienen gestando en el país, incluyendo la de la diversidad sexual. En 1999, el Subcomandante Marcos suscribe a la “comunidad de lesbianas, gays, transgénicos y bisexuales” una carta abierta donde reconoce su lucha y su dignidad como seres humanos. En este sentido, el ahora conocido Movimiento LGBT+²⁵ se reapropia del discurso de diversidad [sexual, en este caso] y retoma una nueva identidad colectiva que funge como eje movilizador (Diez, 2011).

Estas coordenadas situaban al renovado Movimiento de la Diversidad Sexual en un lugar favorable en materia de Derechos Humanos y la creación de políticas públicas (al menos en la Ciudad de México). Rápidamente el movimiento ganó terreno en el ámbito político-jurídico por medio de las nuevas organizaciones no gubernamentales y las

²⁴ Programa Universitario de Estudios de Género, hoy Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG).

²⁵ El “+” refiriéndome a las identidades que se asientan en este acrónimo de manera –yo considero- inestable o arbitraria. En un primer momento siendo LG (Lésbico-Gay), después LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans), más tarde LGBTTTI (Derivando la “T” en Transgénero, Transexuales, Travesti y anexando a Intersexuales). LGBTTTIAQXYZ (Para hacer referencia también a lo queer y aliados).

reformas que se veían inevitables por estas coordinadas y por la serie de tratados internacionales en los que se ha involucrado el país.

En Mayo de 1998 se da el Primer Foro de Diversidad Sexual en la Asamblea Legislativa del DF y unos meses después en Agosto se da el Primer Encuentro Metropolitano de Lesbianas y Lesbianas Feministas en México, en 2003 se publica la Ley Nacional Contra la Discriminación y en 2006 se crea el Consejo Nacional para Prevenir y Elimina la Discriminación (CONAPRED), un año después en 2007 se lanza la Ley de Sociedades de Convivencia en el DF y en 2010 se legisla la adopción para el matrimonio gay (Diez, 2011).

En la actualidad, esta lucha por los llamados derechos de la diversidad sexual sigue. Desde el 2014 se debate el tema del matrimonio igualitario: mientras que en algunos estados, incluida la Ciudad de México, ya está reformado en el código civil, en otros estados ha sido necesario interponer recursos jurídicos para que las personas, que así lo deseen, puedan casarse y acceder a los derechos que confiere esta institución²⁶. De igual forma, en 2015 se consiguió en la CDMX un acceso más favorable al cambio de identidad genérica en documentos oficiales. A pesar de los derechos ganados en materia de políticas públicas, lo cierto es que a nivel social las violencias lgbt-fóbicas siguen presentes y se han despertado una serie de manifestaciones por parte de grupos conservadores como el llamado Frente Nacional por la Familia, que han desembocado en más y más crímenes de odio.

En resumen, la diversidad sexual como movimiento social, ha pasado de ser una expresión colectiva por el reconocimiento y el respeto del sujeto sexualdiverso a una lucha que se extiende a los Derechos Humanos y las políticas públicas que garanticen el bienestar de las personas no heterosexuales. En este movimiento podemos pensar en el surgimiento de una identidad colectiva y en la construcción de un sujeto sexualdiverso, no obstante, ¿será ésta la única forma de subjetivación para pensar en un sujeto político dentro de la diversidad sexual?

²⁶ El tema del matrimonio igualitario ha sido uno de los más polémicos en los últimos años incluso dentro de la “comunidad gay”, pues mientras algunas personas consideran que es una adhesión a la norma heterosexual y al modelo de familia monogámica, tampoco se puede negar la subversión de la institución matrimonio como exclusiva de un hombre y una mujer [que no implica necesariamente que las prácticas homosexuales se reproduzcan heteronormativamente] y la lucha por la igualdad de derechos y beneficios para todas las personas sin importar su orientación sexual, estén de acuerdo y conscientes o no de las implicaciones políticas.

CAPÍTULO 2

La Construcción de Sujeto desde la Disidencia Sexogenérica

[Colonialismo, Políticas Queer y Subjetividades Otras en Latinoamérica]



*“Mi hombría fue
morderme las burlas
Comer rabia para no matar
a todo el mundo
Mi hombría es
aceptarme diferente
Ser cobarde es mucho más duro
Yo no tengo la otra mejilla
Pongo el culo, compañero
Y esa es mi venganza”*

Pedro Lemebel
Fragmento del manifiesto
“Hablo por mi diferencia”, 1986

*Recorte e intervención en fotografía retrato de Pedro Lemebel

CAPÍTULO 2

La Construcción de Sujeto desde la Disidencia Sexogenérica

[Colonialismo, Políticas Queer y Subjetividades Otras en Latinoamérica]

2.1 Donde lo personal se hace político...

Hasta el momento me he servido de mencionar ciertos aspectos que considero relevantes para comprender el contexto actual de las expresiones de la diversidad sexual en la Ciudad de México, siguiendo algunas puntualizaciones históricas del el Movimiento LGBT+. Esto para dar cuenta, como lo mencioné en el capítulo anterior, de la politización de las sexualidades diversas en el llamado Movimiento de Liberación Homosexual. Sin embargo, esto no quiere decir que antes del movimiento no hayan existido otras expresiones que mostraran los procesos de politización de los sujetos en torno a su sexualidad.

De manera adelantada a cualquier movimiento social, algunas expresiones incluso ya le antecedían al relato central [que podría devenir en cierto momento en hegemónico] y expresaban cierta conciencia de transgresión a la norma social y de género. Estos actos no siempre tienen un lugar como políticos [al menos no de manera convencional] pues no son manifestaciones multitudinarias, pero considero son igual de importantes, pues así podemos dar cuenta de las formas de resistencia a las violencias que el sujeto se agencia desde la *microfísica del poder* (Foucault, 1979a), es decir, desde la cotidianeidad, donde actúan las fuerzas sociales que se juegan entre el poder y la resistencia.

De estas cuestiones quiero hablar en este capítulo, en torno a la construcción de los sujetos sexualdiversos a través de prácticas políticas que subvierten las normas de género. Con esto pretendo dar pauta teórica para leer y analizar las historias que presentaré en capítulos subsecuentes. Hablaré de las *tecnologías del poder* y su relación con la construcción de sujeto, para después analizar algunas propuestas de la *Teoría Queer* para comprender la construcción del sujeto sexualdiverso, así como los debates que problematizan su incursión en México y Latinoamérica desde otras teorizaciones en torno a los feminismos y la disidencia sexogenérica.

2.2 Tecnologías del poder y la construcción de los sujetos sexualdiversos

Michel Foucault hace patente su interés por el estudio de dos nociones: *el sujeto y el poder* (1988). En el texto que lleva este mismo nombre, argumenta la relación que encuentra entre las dos. Sostiene que el sujeto es en tanto que se encuentra sujeto a otro por control y dependencia, pero también sujeto [y constreñido] a su propia identidad. Es decir que, por una parte, el poder categoriza a los sujetos en individuos, pero también los inscribe al reconocimiento de una ley superior en la que son reconocidos a su vez por los otros; acto seguido, subordina al sujeto a los otros y lo ata a su propia individualidad. En este sentido, para Foucault, pensar en el sujeto sería pensar también en el poder en tanto que lo constituye.

En sus formulaciones, Foucault (2011) disiente de la concepción jurídica del poder que, en últimos términos, remite a las nociones de represión y prohibición y, por tanto, a efectos de obediencia en una relación lineal. “Sería un poder que sólo tendría la fuerza del ‘no’; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites [...] en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer” (pp. 80-81). Bajo estos términos, el poder descansaría, entonces, en la soberanía del Estado como unidad de dominación²⁷; sin embargo, para Foucault, esta formación hegemónica no es más que una forma terminal del poder, donde se materializa.

En su estudio sobre las *sociedades disciplinarias*, Foucault considera que, a diferencia de las concepciones jurídicas, el poder se encuentra en todos lados, es omnipresente; no es un objeto que se tenga, que se adquiera, se traspase de un sujeto a otro... más bien, “el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (2011, p. 88), es decir, como un campo de interrelación. De manera más concreta, comprende el poder como una “multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte” (p. 87). El poder no existe por sí solo, sino que existe a través de las tecnologías que se articulan arbitrariamente en las relaciones que establece con el sujeto; es una red de mecanismos que controlan y regulan la subjetividad (Foucault, 1988).

En este orden de ideas, luego entonces, los aparatos que ejercen el poder son la resulta de una serie de discursos estratégicamente articulados y constantemente sostenidos por los enfrentamientos en el mismo campo que los constituye [el campo de poder]. La prohibición

²⁷ Esta noción del poder como jurídico tiene que ver con el poder del soberano. Es decir, el poder que ejerce el soberano se centra en la muerte (como una necropolítica). El soberano tiene el poder de “dar muerte y dejar vivir”, a diferencia del biopoder, que mencionaré más adelante, donde “se da vida y se deja morir”.

en la que se basa la concepción jurídica del poder sería sólo uno de muchos mecanismos que se encadenan estratégicamente como dispositivo de control.

El poder, a diferencia del modelo jurídico que se aproxima más bien a una relación únicamente vertical, no actúa de manera *cínica* sobre los sujetos [ni siquiera de forma indirecta], sino que actúa sobre las acciones de los otros bajo cierta aceptación (Foucault, 2011). Por tanto, si el poder se ejerciera únicamente a través de la coerción del Estado, esto sólo daría la posibilidad al sujeto de obedecer y nada más. El *ejercicio de poder*, luego entonces, no sería imposición, aunque tampoco un consenso, sería más bien la acción de gobernar [dirigir] la acción de otros, en otras palabras, estructurar su posible campo de acción (Foucault, 1988).

Esta posibilidad de acción en las estructuras de poder implica pensar también en la libertad, pues Foucault (1988) sostiene que el poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres. Se necesita de libertad -dice- para ejercer poder, la cual desaparece cuando éste es ejercido. Sin embargo, la libertad debe existir como apoyo permanente del poder, ya que sin la posibilidad de resistencia -por mínima que pareciera- el poder sería igual a la imposición física sin la libertad de movilizarse [como sería el caso de la esclavitud]. Por esta razón, Foucault piensa que “vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible” (p. 7).

En *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Foucault (2011) hace una genealogía de los saberes que establecen la verdad sobre la sexualidad en la sociedad moderna occidental como mecanismo de poder. Se trata de discursos estratégicamente implantados en instituciones de regulación como la religión, la ciencia y la pedagogía que establecen un orden social. Sin embargo, estas regulaciones de la sexualidad se encuentran problematizadas en la decencia de la familia burguesa y en su autoreafirmación como clase dominante. Es decir, la “sexualidad correcta” se establece con base a estas normas y, por tanto, excluye a las sexualidades que disienten de *la normalidad*. Sin más, a través de ciertos mecanismos se mantiene la homeostasis social desde este dispositivo.

Por ejemplo, desde la religión se implementa el mecanismo de la confesión, en donde el sujeto deposita, en una figura de superioridad, un saber detallado de sus deseos en un marco de clandestinidad. Es decir, lejos de reprimir estos deseos que se portan en secreto, el mecanismo de operación tiene que ver con un saber meticuloso de la sexualidad para reglamentarla a través de la moral cristiana y emplear la culpa para convertir a los sujetos en *policías del sexo*, desaprobando, en función del pecado, la propia sexualidad y la de los otros²⁸.

²⁸ Una función que podemos observar en la noción de disciplina que menciono más adelante.

En este caso, se introdujo como dispositivo de normalización –entre otros- el matrimonio [heterosexual] y la monogamia (Foucault, 2011).

Desde la pedagogía, ya hablando de otra institución, se gestionaba un control de la sexualidad infantil. A través de la culpa, como en el discurso religioso²⁹, se suprimía cualquier indicio de deseo sexual en los niños y se les aplicaba correctivos³⁰. Parte del dispositivo implementado en este caso respondía a la regulación de la convivencia y de los espacios en función del sexo, como en los dormitorios de los internados y las aulas de clase. A diferencia de la pedagogía, en el discurso científico no se suprimían los deseos, sino más bien se les clasificaba y especificaba. Por ejemplo, en el caso de “las histéricas”, se configuró como una categoría patológica del deseo descontrolado que no se subordinaba a la función masculina; o en el caso de los homosexuales, que fue construida como una categoría “perversa” que transgredía la norma heterosexual (Foucault, 2011).

Esta noción del poder, como mecanismo constitutivo del sujeto, abre la puerta a una lectura compleja de las relaciones de poder. Sin embargo, el objetivo de Foucault no fue el estudiar el poder por sí mismo, sino más bien –dice- “elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos” (1988, pp. 1). Los locos, los presidiarios, los enfermos, las mujeres, los homosexuales, etc., son para él claras muestras del ejercicio del poder sobre los sujetos. En estos puntos de *resistencia*, encuentra también nuevas formas de subjetivación, por ello, los estudios de Michel Foucault se centran en las resistencias como punto de partida para develar las relaciones de poder, los métodos y los discursos en los cuales son constituidos los sujetos.

Con el fin de situar las reflexiones que hace sobre el poder, es importante mencionar que para Foucault éste opera de formas distintas. Por una parte, en las que llama *sociedades disciplinarias* el ejercicio del poder se enfoca en los cuerpos. En este caso, se apela al empleo de la exclusión y el encierro como forma de normalización a través de modelos institucionales (como el psiquiátrico y la cárcel) en los que se recluía a los sujetos para castigarlos/corregirlos. Bajo estos mecanismos, se establecía una “verdad” e interiorizaba en el sujeto un dispositivo similar al del panóptico de las cárceles (Foucault, 2009), en el que el sujeto fuera vigía de sí mismo y de los otros, asegurando así el orden social.

²⁹ Recordando que estos discursos que se cristalizan en instituciones de regulación se articulan y refuerzan para generar formaciones hegemónicas (Foucault, 2011).

³⁰ Incluso se le negaba en sí mismo como sujeto de deseo sexual, la supuesta asexualidad del niño. Es entonces como Foucault concede la radicalidad del discurso freudiano en la época victoriana al darle lugar a la sexualidad infantil.

Por otra parte, Deleuze (1987) señala en su lectura de Foucault el paso de un régimen *disciplinario* a uno de *control* [cuestión de la que habla Foucault, aunque no en esos términos]. Esto implica un cambio en los mecanismos de poder empleados en las ahora llamadas *sociedades de control* en las que opera más bien la regulación de la población. En estas sociedades ya no hay necesidad de reclusión, pues a través de la llamada *biopolítica* [o bien, una política de gestión de la vida] se asegura esta constitución del sujeto a través de mecanismos más sutiles, en la cotidianeidad.³¹

Este paso se da a la par del desarrollo de las sociedades industrializadas. Es decir, este poder sobre la vida (*biopoder*) como lo sostiene Foucault (2011), administra los cuerpos y gestiona la vida para asegurar que la población sea un aparato de producción funcional a los requerimientos del sistema capitalista. Por medio de mecanismos estadísticos internalizados en el sujeto, tal como la natalidad y la morbilidad, esta biopolítica opera en las poblaciones controlando y modificando los procesos de la vida no sólo a través del estudio de la población para lograr su regulación, sino de manera imbricada a las disciplinas del cuerpo ya implantadas.

Tomando en cuenta que esta normatividad de la sexualidad, en un primer momento, es implantada como un modelo heterosexual, monógamo, con fines de procreación, basado en la familia burguesa (en una clase social específica), estos señalamientos de Foucault apuntan a la construcción de sujetos sexuales en el marco de una economía política. Así, se garantiza la dominación de estos discursos de verdad sobre la sexualidad a través de la segregación de los sujetos que no resultaban funcionales al modo de producción, es decir, quienes hacían uso de su sexualidad fuera de la (re)producción y, por tanto, atentando al modelo de familia que lo perpetua; para, en un segundo momento, asimilarlos para su regulación.

Entrando en este debate y retomando a Foucault en sus investigaciones, Beatriz Preciado (2010) da cuenta de nuevas formas de control político del sujeto y su sexualidad ya en recientes fechas, en el siglo XX después de la segunda guerra mundial³². A diferencia de los

³¹ Cabe destacar que, a pesar de este paso de una sociedad disciplinaria a una de control, las tecnologías disciplinarias no dejan de operar, sino que ahora, más bien, tanto éstas como el biopoder, operan de manera imbricada y estratégica sobre los sujetos.

³² Estas reflexiones que hace Preciado (2008) en torno a los mecanismos de producción subjetiva tienen un valor performativo, pues a través de la experimentación en su propio cuerpo es como introduce la noción de régimen farmacopornográfico. Beatriz o Paul Preciado escribe *Testo Yonqui*, un texto que fluctúa entre una genealogía en torno a la hormonización y la pornografía en el siglo XX y sus vivencias personales, pues por medio de la autoadministración de testosterona produce sus reflexiones que, como ella misma dice, le dan golpes de feminismo a Foucault. El texto logra vislumbrar elementos muy interesantes para pensar en la desarticulación de la concepción “tradicional” del género como una construcción social a partir del cuerpo sexuado, pues desde su lectura el género sería más bien un dispositivo biopolítico que opera a través de tecnologías de la post-guerra.

mecanismos del régimen disciplinario que circulan en torno al sexo y a la reproducción, el nuevo régimen que denomina *farmacopornográfico* se introduce a través de tecnologías hormonales y de entretenimiento que dan fin a la sociedad disciplinaria. Es decir, piensa en la introducción de un nuevo régimen basado en mecanismos desarrollados en tiempos de guerra.

En su libro titulado *Testo Yonqui*, Preciado (2008) hace una genealogía política del sexo, encontrando su construcción como un *sistema de telecomunicaciones* a través del uso de las hormonas, pues señala que en 1947 se logra sintetizar esta tecnología [la hormonal] por medio de la creación de la píldora anticonceptiva como dispositivo al servicio de la biopolítica. Ésta se introduce -denuncia- como una técnica eugenésica, pues lo que empezó como un proyecto -financiado por la iglesia católica- para mejorar la fertilidad terminó en un presunto genocidio, pues se pretendía su aplicación para exterminar a las comunidades de “raza” negra. Otro de los usos que se le pretendía era la eliminación de la menstruación y la cura de la homosexualidad, es decir, ser productora de procesos biológicos. “Ya no habitamos espacios disciplinarios, sino que somos habitados por ellos por medio de prótesis biológicas” (Preciado, 2010).

Preciado devela que el género fue introducido como una categoría psiquiátrica de regulación³³ y los binarismos se reprodujeron bajo estas tecnologías. Dentro del régimen disciplinario se crea la categoría homosexual como patológica frente a la heterosexualidad como verdad de la sexualidad, mientras que en el régimen farmacopornográfico las oposiciones se dan entre la categoría *trans* como una reapropiación de las tecnologías hormonales frente a lo *biosexual* (biohombre/biomujer) como el supuesto sexo natural (Preciado, 2010). El productor de estos mecanismos, es decir, el discurso médico psiquiátrico, comienza a dar cuenta de la multiplicidad de sexos y aplica también técnicas quirúrgicas para preservar este binarismo biosexual, pues la diversidad de cuerpos atentaba a la estabilidad del modo de producción. Por esta razón, ya desde 1963, se violentaban a los cuerpos nacidos intersexuales para asignarlos arbitrariamente en cualquiera de las dos categorías de género impuestas y preservar la verdad sobre el sexo (Preciado, 2008).

No obstante, además de las tecnologías hormonales se introdujo también la pornografía en articulación estratégica³⁴. Mientras que en régimen anterior se señalaba la

³³ A diferencia de lo que se podría pensar, la categoría de género no es original del movimiento feminista, Preciado hace énfasis en que su introducción fue en el ámbito médico psiquiátrico hiperconstructivista para sostener la sexualidad como un binomio y justificar la asignación arbitraria de un sexo (tal como se violentan a los cuerpos intersexuales que son mutilados).

³⁴ Preciado hace referencia a la revista *Playboy* como la imagen introductoria de esta industria y a la vez de este régimen, donde comienzan a mostrarse imágenes que se vuelven emblema de los mecanismos de control que se insertan bajo una lógica farmacopornográfica.

masturbación como práctica que atentaba a la finalidad reproductiva de la sexualidad, justo en el marco de la implantación del régimen farmacopornográfico la masturbación se convierte en fuente de capital en la industria de la pornografía (Preciado, 2010). En otras palabras, este mecanismo disciplinario -en términos generales- pasa a ser obsoleto y en vez de castigar estas prácticas sexuales las alienta, las reapropia y las explota en el marco de una política económica, a través de una industria que, por si fuera poco, reintroduce a los sujetos a una sexualidad que sostiene al capitalismo, a la vez que consume y reproduce los binarismos de género.

Bajo estos términos, Beatriz Preciado se cuestiona los objetivos que persigue el feminismo, pues en muchas ocasiones se excluye la cuestión *trans* y otras subjetividades como parte de éste. Para Preciado, el sujeto del feminismo tendría que apuntar hacia nuevos retos que puedan vislumbrar no sólo a los mecanismos de configuración de la categoría mujer, sino también a las subjetividades que son producidas a sus márgenes y que son excluidas del feminismo pues, como ella lo considera, las *biomujeres* son construcciones de una economía política y de técnicas hormonales tanto o más que las personas trans que se reapropian de esos mecanismos hormonales. ¿Serán sólo las mujeres, como categoría de opresión/ficción política, sujeto del feminismo? ¿Se puede abrir este espacio a otras formas que nos permitan generar estrategias de contrataque dentro y fuera del feminismo?

Este debate ya se venía dando desde hace unos años atrás, muestra de ello, Judith Butler (1999) al inicio de su libro *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* abre un cuestionamiento parteaguas: ¿Quién es el sujeto del feminismo? Para Butler, justamente, la categoría mujer deviene en una esencia que no ha sido problematizada del todo. Es decir, la construcción política del sujeto se realiza con objetivos legitimadores y excluyentes, pues ya sea en el caso de “la mujer” o “las mujeres” esta categoría es edificada sobre una visión patriarcal que además opera desde los binarismos de género. En palabras de Foucault, esta concepción jurídica de poder, que a su vez denuncia Butler en una representación universal de “la/s mujer/es”, dificulta su emancipación, pues el poder jurídico sólo puede producir lo que afirma representar y, en este caso, no habría sitio de autonomía pues se estaría legitimando la norma del ser mujer.

Butler se cuestiona qué es ser mujer y todo lo que esto implica, pues esta categoría -por sí misma- estaría falta de una conciencia de *interseccionalidad*, es decir, por todos los atravesamientos que constituyen al sujeto mujer en su experiencia más amplia, como el género, clase social, raza, etnia, nacionalidad, etc. En este sentido, el hablar de la mujer/las mujeres, implicaría pensar en una idea monolítica que, en su representación hegemónica,

alude a la mujer blanca, heterosexual, cisgénero³⁵, clase media-alta y toda una serie de privilegios propios de las concepciones centrales del feminismo; por tanto, el aceptar a la mujer como sujeto inamovible del feminismo sería aceptar un sujeto estático, la existencia de un patriarcado universal y, por tanto, de una sola forma también de confrontarlo.

Butler no está de acuerdo con ello, ya que consideraría que la experiencia de ser mujer no es todo lo que la constituye como sujeto, pues el género es una construcción que se edifica en un contexto histórico distinto donde se entrecruzan ciertas características como la raza, la clase social, la etnia, el sexo, etc., que hacen muy diferente la experiencia de ser mujer en cada contexto. Con ese debate, Judith Butler abre las puertas en su texto a diversas concepciones no solamente del sujeto del feminismo, sino también hace una invitación a virar a las diversas subjetividades que se producen dentro y fuera del sistema sexo-género³⁶ y que para ella le atañen al feminismo.

Las ideas de Butler también dejan ver una crítica a las nociones identitarias esencialistas que reproducen el sistema binario y sostienen al patriarcado que –empero- le atañen al feminismo. Quizá uno de los aportes más relevantes en las formulaciones teóricas de Butler para desarticular la visión de estas identidades sea la *performatividad*, pues con esta noción pone en duda, al igual que Preciado, que el género sea por sí mismo una categoría social al exponer su concepción de sujeto desde la sexualidad. Dentro de las propuestas teóricas que retoma para articular esta teoría:

La interpretación ideológica de Althusser sirve a Butler de marco donde considera la formación del sujeto sexuado/sexual. La *interpelación* es el mecanismo por el cual los aparatos de dominación actúan sobre los individuos para convertirlos en sujetos de su propia estructura de poder (lo que equivale en este caso a decir: sujetos a su estructura de poder). Por medio de este mecanismo, el individuo es llamado a situarse en el lugar que se le ha asignado y a asumir los contenidos asociados al mismo en lo que se refiere a prácticas y significados sociales. La interpelación de la ley produce al sujeto a la vez que genera la ilusión de que este sujeto ya estaba constituido antes de su operación, produce un sujeto

³⁵ La palabra cisgénero viene de la raíz griega “cis” que significa “de este lado”, en oposición a raíz “trans” que significa “del otro lado”. La categoría cisgénero se refiere a las personas en las que su sexo de nacimiento se encuentra alineado a su género asignado. Es decir, macho-masculino, hembra-femenino.

³⁶ Gayle Rubin (1975) introduce la noción del sistema sexo-género. Esta concepción hace notar el binario de género que se establece como orden cognitivo y social. En su trabajo *The traffic in women: notes on the political economy of sex*, Gayle Rubin argumenta que el sexo y el género no se encuentran esquiados, sino que ambos forman parte de un “sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas”. En otras palabras, el hecho de pensar al sexo como una determinación biológica y al género como su construcción social e histórica nos introduce a una lógica binaria donde se sostienen y reproducen las asimetrías generadas por este dualismo en los binomios “hombre-mujer”, “macho-hembra”, “masculino-femenino” que son inseparables y devienen esencialistas.

que ya desde siempre ha estado allí. La operación ideológica de la interpelación y constitución subjetiva es pues un mecanismo doble. Acto de reconocimiento por el cual el sujeto es interpelado y se identifica con aquello a lo que es llamado a identificarse. Pero a la vez, acto de desconocimiento del propio mecanismo ideológico que lo constituye en tanto que sujeto: es el acto de reconocimiento el que hace del sujeto aquello con lo que se identifica y que considera como lo que ya-desde siempre había sido. (Althusser, 1970, en Córdova 2003, p. 89)

Este mecanismo que se resguarda bajo la idea de *interpelación* de Althusser hace referencia a la producción de sujetos esencialistas pues, como se menciona en el párrafo anterior, se genera la ilusión de un sujeto anterior a la ley que le constituye y no como una producción de las prácticas y significados que ha asumido en ese llamamiento. En estos términos, Butler (1999) piensa la naturalización del sujeto como heterosexual, pues este es llamado [interpelado] a responder a la sexualidad “verdadera” a través de las acciones que despliega en las normas que asume y, en su reiteración, lo produce, dando un efecto de su sexualidad hetero como verdadera y anterior a su misma constitución.

En otras palabras, para Butler (1999) el género es *performativo*, pues este es construido a través de actos repetidos que establece una norma y que son constitutivas del sujeto. Es decir, que el sujeto de género se construye a través de su propio hacer, mediante una serie de actos constantemente repetidos que lo significan, pero que a la vez están regulados por normas inteligibles, en este caso, las de la heterosexualidad. Esta concepción de performatividad no es fortuita, pues la retoma de Austin (1962, en Butler, 1999) quien piensa en los verbos performativos como formas de acción que se concretan -valga la redundancia- en la acción misma de su enunciación, es decir, su significación es producida en una palabra en tanto que discurso a su vez que una acción.

En estos términos, podemos dilucidar una conexión con Foucault para entender al acto performativo como un discurso que constituye al sujeto político, en el poder. Así, desde la teoría de Butler como desde Foucault podemos pensar en los actos performativos como discursos que significan al sujeto [de los que se sujeta] y que en su definición estos discursos son susceptibles de reivindicación. Por tanto, en la libertad que caracteriza al sujeto, éste tiene la capacidad de subvertir el orden de esos actos reiterativos de sujeción que lo significan para reivindicarse desde un discurso que vaya desplazando, de la misma forma, a esas normas reiterativas que lo constituyen, introduciéndose, pues, a un proceso de subjetivación donde él

mismo determine, a través de sus actos, nuevas significaciones [o bien, desde Lacan, hacer un corte para la resignificación en una nueva cadena significante³⁷].

En estas palabras es como describiríamos a la *capacidad de agencia* (Butler, 1999) en conjunto con la posibilidad de resistencia como *práctica de libertad* del sujeto (Foucault, 2011). Es decir, pensar los actos performativos en un marco que contemple los discursos como despliegues de poder y a la inscripción de los sujetos a estas formas como dispositivo de dominación. Me parece importante hacer esta conexión entre las nociones de ambos autores, pues podríamos caer, como lo señala Claudia Briones (2007), en una *performatividad cliché*:

En principio, performatividad y *performance* devienen casi sinónimos. Esto provoca un doble problema. Si todo hacer es *performance*, el mismo concepto de *performance* pierde potencia para dar cuenta de cómo ciertas escenificaciones y no cualquier actuación buscan explícitamente impactar en el espacio público de modo de refrendar o disputar significados con base en conductas restauradas que apuestan fuertemente a la dimensión estética, a la capacidad de significación alojada en las formas más que en los contenidos. A su vez, si todo hacer es performativo con similar intensidad, se pierde un sentido que Austin visualizaba con claridad al ver a los verbos performativos como un tipo particular y no como metonimia del conjunto de las acciones. Si lo pensamos en el campo de la representación/encarnación de las reglas que regulan las pertenencias, confinar la idea de «hacer» a la de acción social, consecuentemente, la de «hacedor» a la de actor, y ver toda acción como igualmente performativa nos saca de nuestro campo de visión el conjunto de dispositivos y ordenamientos no discursivos que también contribuyen a inscribir esas reglas. (Briones, 2007, p. 67)

Es decir que reducir la noción de performatividad a la de *performance*³⁸ o a toda acción cualquiera sería un error. Por este motivo, Butler (2002) insiste que la fuerza performativa de las reivindicaciones lo adquiere en la invocación repetida de la palabra que opera como forma de degradación [y que es susceptible de reivindicación]. Por ello, la noción de género de Butler se aleja de los roles de género, pues pensar de esta manera implicaría una libre elección del

³⁷Como lo señalo en esta última acotación, también podemos dilucidar una conexión muy interesante entre Butler y Lacan, pues desde el psicoanálisis -el lacaniano- se puede pensar la significación del sujeto en la cadena significante a la que se sujeta y que, en este caso desde la clínica [aunque con la propuesta que hago sobre la resiliencia, de la que hablaré más adelante, no necesariamente sólo en estas circunstancias], apuntaría a que pueda darse un reacomodo de la cadena significante y, por tanto, el sujeto logre descolocarse de esos significantes que de alguna forma le han sido dados para producir los propios significados.

³⁸ En este caso como en el del párrafo anterior entendiendo *performance* como la voz anglosajona para nombrar un acto, una acción.

género como si éste se redujera a elegir una prenda de ropa; más bien ella considera que el sujeto de género es constituido a través de un complejo de relaciones de poder que se basa en mecanismos de regulación y disciplina que nos obligan a ser heterosexuales, y que esto es afirmado en la repetición de rituales sociales, pues esta repetición le da estabilidad al sistema binario de género.

El discurso heterosexual depende de una relación lineal [de causa y efecto] entre sexo, género y deseo, donde los hombres se construyen masculinos, las mujeres femeninas y ambos deseen al sexo-género opuesto (Butler, 2002). De ahí que la afirmación discursiva de la identidad lésbica o del homosexual afeminado devengan en una desestabilización de este sistema, que es una de las lecturas centrales de la llamada *Teoría Queer*.

Estas ideas anteriormente expuestas, que ofrecen una aproximación al sujeto sexualdiverso y a su construcción relacionada al poder, además de muchas otras, han sido retomadas por la Teoría Queer para pensar de otra manera su constitución a través de un discurso que por sí mismo tenga un *valor performativo* (Briones, 2007) en tanto que desplace las normas que han configurado una verdad sobre los *sujetos queer* como anormales/desviados y así les confiera el lugar de enunciación para hablar de sí mismxs.

Pero, ¿a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de lo *queer*?, ¿dónde y cómo surge? Si esta apuesta por la performatividad no refiere a la acción como un supuesto preestablecido, ¿qué implicaciones tiene hablar desde lo queer en contextos distintos a los de su origen? A continuación, siguiendo estas nociones, en el siguiente apartado quiero poner en discusión la Teoría Queer y otras propuestas de la disidencia sexogenérica dentro del debate de la construcción de sujeto.

2.3 Políticas queer: de la sujeción a la subversión

Para comenzar este apartado, quiero expresar lo complejo que me resulta hablar de la Teoría Queer. Seguramente esto puede notarse en la ambivalencia de mi discurso que fluctúa entre una constante des-identificación de entidades que me generan extrañeza [como lo es la Teoría Queer en ciertos momentos] y un proceso de resignificación de las teorías sobre mi propio cuerpo [algo “muy queer”]. Me representa un trabajo constante de crítica en un nivel epistemológico y de autocrítica en un sentido ético-experimental [no positivista], lo que me lleva, inevitablemente, a tomar postura frente a este debate teórico-práctico. En todo caso, estaría compartiendo desde esta disputa mi lectura trans-queer [trans en un sentido dialógico, más bien transfeminista] de la Teoría Queer.

Pues bien, para pensar “lo queer” habría que tener presente que, en este campo tan amplio y tan divergente, hacemos referencia a un proceso de subjetivación que deviene en una postura política [individual y/o colectiva], y a una teoría en tanto que un conjunto de saberes que responden a una forma particular de producción de conocimiento. Estos elementos, me parece, son dos ejes desde los que podemos pensar esta propuesta. Sin embargo, en su construcción, ambas esferas están profundamente relacionadas y no podríamos pensar una sin la otra. Explico.

La palabra queer como tal es un anglicismo que deriva del alemán ‘que’, que significa “torcido” o “desviado” (López Penedo, 2008). Precisamente este significante ha sido desplegado sobre los sujetos no heterosexuales, quienes no están conformes con el determinismo normativo del sexo-género, pues la palabra ha sido empleada como un dispositivo que opera para estigmatizar a las llamadas *sexualidades periféricas*³⁹. En el inglés tiene varios usos, tanto como sustantivo, verbo y adjetivo:

Como sustantivo significa ‘maricón’, ‘homosexual’, ‘gay’; se ha utilizado de forma peyorativa en relación con la sexualidad, designando la falta de decoro y la anormalidad de las orientaciones lesbianas y homosexuales. El verbo transitivo *queer* expresa el concepto de ‘desestabilizar’, ‘perturbar’, ‘jorobar’; por lo tanto, las prácticas *queer* se apoyan en la noción de desestabilizar normas que están aparentemente fijas. El adjetivo *queer* significa ‘raro’, ‘torcido’, ‘extraño’... (Fonseca & Quintero, 2009, p. 45)

A pesar de que esta palabra tiene una connotación peyorativa, ha fungido como una plataforma de reivindicación para las identidades abyectas. Retomando a Butler (1999), la resignificación de la palabra queer es un acto performativo, pues las normas que constituyen al sujeto a través de su estigmatización son subvertidas, generando un proceso donde el sujeto se reapropia de la fuerza de la injuria para autonombrarse y, por tanto, da un significado distinto de sí mismo. Dicho de otra forma, lo queer refiere a las sexualidades desviadas de la norma que resisten a la sexualidad hegemónica para generar su propio proceso de subjetivación.

Fue en la década de 1920 donde la palabra adquirió esta connotación de estigma a los sujetos no heterosexuales y comenzó a popularizarse entre los varones homosexuales norteamericanos como una forma de autodenominarse, hasta que una década después dejó de ser tan popular por la aparición de la categoría “gay” (López Penedo, 2008). El grupo *Queer Nation* fue de los primeros colectivos en reivindicar el término queer en el activismo de la

³⁹ Se refiere a las expresiones “que traspasan la frontera de la sexualidad aceptada socialmente: heterosexual, monógama, entre personas de la misma edad y clase, con prácticas sexuales suaves, que rechazan el sadomasoquismo, el intercambio de dinero y el cambio de sexo” (Fonseca & Quintero, 2009, p. 44).

década de 1990 en la lucha contra el VIH, generando estrategias para defender sus derechos civiles teniendo como base la ocupación de la esfera pública⁴⁰.

En estos términos, buscaban desmontar la idea de que la sexualidad era algo exclusivamente privado y llevaron sus afectos a espacios públicos para visibilizarse, tal como en las llamadas “besadas”, que consistían en besarse con otra persona del mismo sexo en lugares donde se les discriminaba. “A principios de los noventa, el término ‘queer’ resurge de sus cenizas para servir como concepto articulador de una oposición al término gay” (López Penedo, 2008, p. 9) alejándose de la asimilación de esta identidad⁴¹, forjando así una postura política, “una práctica que refleja la transgresión a la heterosexualidad institucionalizada que constriñe los deseos que intentan escapar de su norma” (Mérida, 2002, en Fonseca & Quintero, 2009, p. 46). Es decir, a diferencia del discurso gay que se pliega a una forma de inclusión heteronormativa, las políticas queer apuntan más bien a un cambio radical y subversivo:

Definir el término ‘política’ es fundamental para este análisis en la medida en que el uso de este término en la mayoría de los trabajos de la Teoría Queer no coincide con una interpretación habitual del mismo, ya que está sobre todo vinculado al concepto anglosajón *politics* en tanto que procesos y conductas individuales y colectivas, relacionados íntimamente con la cuestión de la identidad o de las identidades (sexuales, de género, étnicas, raciales y, en menor medida, de clase). Se distancia, por lo tanto, del tradicional concepto de «política» entendido como la práctica que se ocupa de gestionar, de resolver los conflictos colectivos y de crear coherencia social, siendo el resultado de sus decisiones obligatorias para todos [...] De tal forma que si las prácticas sexuales son prácticas políticas, practicar el sexo es practicar la política. La reivindicación de las sexualidades marginales, además de dar voz a colectivos marginales considerados como sujetos de estudio, pero nunca como agentes de cambio social, tiene un potencial político porque sirve para contestar y subvertir lo normativo. Este tipo de resistencia tendría así, para los teóricos queer, posibilidades de cambio social. (López Penedo, 2008, p.7)

Personas, grupos y colectivos disidentes se refugiaron bajo esta terminología para generar políticas basadas en estrategias de resistencia ante la norma heterosexual-racista-clasista. No obstante, retomando la *Historia de la sexualidad* de Foucault (2011) quien menciona que la verdad sobre la sexualidad ha sido sostenida por el discurso científico, lo queer fue acogido como una trinchera no sólo en el activismo, sino también en la academia, pues “durante la década de 1990 su uso fue elegido conscientemente por los académicos y activistas estadounidenses, sobre todo como un acto performativo, como un arma política para

⁴⁰ Otros grupos que seguían esta postura: Act Up, Radical Furries, Lesbian Avengers y Fierce Pussy (Vargas, 2014).

⁴¹ Aludiendo a la asimilación capitalista como un nicho de mercado, como lo mencionaba en el capítulo anterior.

reapropiarse de la denigración que este término implicaba” (Vargas, 2014, p.162). De esta forma:

Ser diferente se toma como una categoría de análisis para denunciar los abusos que se presentan desde la misma ciencia, ya que los textos científicos han sido por lo general elaborados por personas de género masculino, de raza blanca, de preferencia heterosexual, de clase media y de religión cristiana. Dejándose invisibles a otros colectivos como las mujeres, los negros, los indígenas, los homosexuales, los transexuales, los pobres, los musulmanes, los panteístas, y un largo etcétera. Es por ello que la Teoría Queer intenta dar voz a estas identidades que han sido acalladas por el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de la ciencia. (Fonseca & Quintero, 2009, p. 44)

Así “los estudios gays y lesbianos, y el activismo que los acompaña, se centraron en la reivindicación de los derechos civiles que les eran negados a este sector de la sociedad. [...] Intentaban convertirse así en un movimiento de liberación” (López Penedo, 2008, p. 10). Por ello es que se considera que “el trabajo académico queer tomó impulso teórico a partir del activismo político” (Werner, 2012, en Vargas, 2014, p. 162). Lo cierto es que la aparición de la Teoría Queer en la academia, según lo comenta Preciado (2010), generó un cuestionamiento dentro de las universidades anglosajonas, pues se replanteó el hablar de estudios gays y lésbicos para pasar a hablar ahora de Teoría Queer. Incluso también sacudió a los estudios de género y en algunas instituciones se reinventaron como estudios de la mujer y/o estudios feministas.

Por esta razón, podemos dar lectura a lo queer como una forma de activismo llevada a la academia, o la teoría misma como una práctica política de sujetos queer que intervienen en ella, pero también como un dispositivo que opera desde varios sitios (en el activismo y en la academia, entre otros) dentro de un mismo movimiento. De esta forma, la Teoría Queer se fue posicionando como una teoría política, en el sentido de que el objetivo de sus postulados viraban hacia la despatologización de las sexualidades periféricas y, por tanto, al cuestionamiento del lugar de producción del conocimiento, pues este discurso de reivindicación pretendía que lxs mismxs sujetos sexualdiversxs fueran quienes produjeran saberes desde sí mismxs para, así, en un sentido performativo, se desplazaran las teorías objetivistas que describían como patológicas estas identidades anormales (Briones, 2007).

En este sentido, considero que las nociones foucaultianas del sujeto, poder y resistencia, junto con la intención de Butler (2006) por desarticular las determinaciones entre sexo-género-deseo desde actos performativos, devinieron en una postura ante el sistema

heteropatriarcal desde la academia. Bajo esta terminología, podemos notar la influencia y articulación del feminismo y del *posmodernismo* al discurso de la Teoría Queer, donde en esta intersección podríamos situar a la misma Judith Butler o a otras autoras como Donna Haraway y Sandra Harding⁴².

Además de esta postura, otras corrientes en el debate feminista como el lesbofeminismo y los feminismos chicanos y de color, le dieron impulso a la Teoría Queer. Tenemos como antecedente, por ejemplo, la propuesta de Monique Wittig (2006) respecto a que las categorías del sexo no son naturales, sino que están socialmente construidas: es decir, en un primer momento, las categorías de género (masculinidad y femineidad) son expectativas culturales a cumplirse, luego entonces, es por ello que el sexo biológico (hombre y mujer) se constituye como natural al legitimarse a través del género. También, hace referencia a la transgresión de la categoría lesbiana en tanto que se aleja de la definición de mujer, que se conforma en relación de subordinación al hombre, para definirse lesbiana, más bien, por sus prácticas sexuales y afectivas en relación a otras mujeres. Por esta razón las lesbianas -dice Wittig- “no somos mujeres”. De la misma forma, podemos virar hacia el pensamiento de Adrienne Rich (1996) en torno a la *heterosexualidad obligatoria* y a los correlatos que reproducen la dominación heterosexual como un sistema que hace uso de la sexualidad únicamente con fines reproductivos.

Probablemente las teorías feministas que más han influido en la Teoría Queer son las que sugieren la *reivindicación del hecho diferencial que supone pertenecer a una raza distinta a la blanca*. Los trabajos de las feministas de color, que se hacen en la década de 1990, develan que la situación de las mujeres afroamericanas y latinas no es sólo la suma de las desventajas entre género, raza y clase social, sino que es una matriz de múltiples opresiones en la que interactúan y se refuerzan en conjunto (López Penedo, 2008). Un ejemplo de esto podrían ser las experiencias plasmadas en *This bridge called my back*, una antología recopilada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (1981), que van más allá de la construcción de una identidad lésbica por sí misma, pues exploran en la representación de la lesbiana de color y la lesbiana chicana, quienes luchan contra la internalización de estas opresiones. Es decir, contra los códigos de representación de la sexualidad y a la vez los de su raza, cultura y clase social. Por esta razón, estas últimas ideas devienen en una crítica directa al feminismo hegemónico, pues estos trabajos denuncian la imposibilidad de asumir el discurso feminista blanco⁴³.

⁴² De estas últimas dos autoras, así como del feminismo postmoderno, hablaré con mayor profundidad en capítulos subsecuentes.

⁴³ Es importante señalar que esta crítica de los feminismos radicales es contemporánea o anterior al planteamiento de Butler en cuanto al sujeto del feminismo, pues cada cuál desde sus sitios, los feminismos

Esta noción que retoma la Teoría Queer sobre una política feminista interseccional implica una problematización desde el sujeto, que se distingue de los estudios que privilegian la identidad como categoría de análisis. López Penedo comenta al respecto:

Los teóricos queer reniegan de la categoría de identidad porque entienden que es excluyente y tiene sólo en cuenta una variable del individuo, cuando el individuo está marcado por diferentes componentes identitarios que pueden intersectarse o combinarse. Optar por una identidad u otra implica el silenciamiento o exclusión de importantes experiencias para los individuos. Plantear la posibilidad de interrelacionar aspectos como la raza, la etnia y la clase social con los de sexualidad y género supone una interesante línea de trabajo, que podría ayudar a superar las limitaciones de los movimientos identitarios y profundizar en los análisis de la subjetividad y los procesos de subjetivación. (López Penedo, 2008, p.4).

Aludiendo a este debate identitario, es importante señalar que no todas las concepciones de la identidad funcionan de la misma forma, pues otras propuestas que son retomadas en la Teoría Queer tienen que ver con identidades estratégicas. Tenemos, por ejemplo, a Deleuze y Guattari, quienes hablan del *esquizo* como un sujeto que escapa a la lógica de dominación de las *máquinas despóticas* (el Estado y el capitalismo). Ellos piensan que hay que buscar resquicios dentro de estos aparatos para fijar puntos de resistencia (1985, en García, 2013). También podemos rescatar la concepción de las *identidades nómadas* de Derrida pues, como lo plantea, existen puntos de fuga que permiten al sujeto escapar del determinismo identitario, pues fluctuamos entre un proceso de *deconstrucción de la identidad*, es decir, de des-identificarnos y posicionarnos en cierta identidad de manera estratégica, a sabiendas de que estas son pasajeras. Es decir, la propuesta de Derrida va de una forma identitaria móvil de resistencia (1989, en García, 2013).

Por su parte, tenemos la proposición del *cyborg* de Donna Haraway (1984). Desde esta concepción, pretende hacer un vínculo entre la naturaleza y la tecnología, un híbrido que dote al sujeto feminista de un significado personal del yo personal y el yo colectivo a la vez, que desdibuje los límites de los opuestos que le subyugan. Es decir, que el *cyborg* funja como una herramienta política de socialización anatómica, que logre cuestionar los presupuestos epistemológicos que apartan a los sujetos subalternos de la posibilidad de enunciar sus realidades; un compuesto organismo-máquina que parodie las tecnologías de guerra, reapropiándose de estas como trinchera. Esta experiencia del *cyborg* tiene que ver con

chicanos y de color disienten del discurso feminista blanco institucional que pretende imponer objetivos centrales pensados desde sus privilegios de raza y clase.

evidenciar el carácter ficcional-político de las identidades en la ciencia al servicio del sistema de producción.

Hasta este punto quiero dejar el debate en torno a las identidades, pues tal como se pudiera advertir, el sitio de producción de estas propuestas, que pugnan por diversificarlas y desestabilizar las formas esencialistas que encierran, es muy particular y nos llevaría a preguntarnos hasta qué punto son funcionales en otros contextos. En este sentido, después de algunas precisiones finales, quiero continuar con el siguiente apartado con dos cuestionamientos: ¿Ha sido la Teoría Queer la teoría fundacional de la disidencia sexual? Si fuese así, ¿es igualmente aplicable a todos los contextos que no sean los de su origen?

2.3.1 *Desarticular lo queer*

A manera de resumen, podemos decir que la Teoría Queer se ha nutrido de diversas propuestas feministas, retomando, entre otras cosas, el cuestionamiento a la heterosexualidad como sistema de producción de sujetos; la interseccionalidad como una necesidad de poner de relieve las múltiples opresiones imbricadas por género, raza y clase social (principalmente) y señalar los esencialismos de las identidades que excluyen a otras, que no generan una postura política o son asimiladas como herramienta al sistema heteropatriarcal-capitalista. A su vez, haciendo converger estos saberes desde el cuestionamiento posmoderno de la producción de saberes y subjetividades, como ya lo comentábamos con Foucault, en las relaciones de poder y resistencia⁴⁴.

Aun así, puede resultar difícil hablar de manera general de una Teoría Queer en tanto que *corpus* teórico por dos cosas: la primera porque lxs autorxs que convergen dentro de ésta tienen diversos posicionamientos teóricos que incluso podrían ser contradictorios entre sí. La segunda es porque una de las posibilidades que abre la Teoría Queer es partir del sujeto mismo

⁴⁴ Otra de las influencias está en el psicoanálisis, pues dentro de la Teoría Queer hay una fuerte corriente que apuesta por la teorización del deseo y el erotismo como forma de legitimación de las identidades abyectas (López Penedo, 2008). Pensemos en la conceptualización del fetiche en Freud, donde se puede hablar de la lesbianidad como una separación del deseo masculino, pues desde Lacan y la introducción de los tres registros, la noción de falo se desprende de una concepción anatómica que más bien tiene implicaciones simbólicas. De esta misma forma, en la propuesta lacaniana del *objeto a* podemos leer una desnaturalización del deseo como heterosexual, pues esta noción piensa en la multiplicidad de este deseo en varios objetos, ya no desde el imperativo genital que encierra el mito reproductivo/penetrativo de las relaciones sexuales. De igual forma, podemos pensar el tabú del incesto de Freud (2011) como un dispositivo de la sexualidad para conservar el principio reproductivo del sexo en la familia burguesa, como lo plantea Foucault (2011) en su Historia de la sexualidad.

para hablar de sus procesos, lo que diversificaría aún más las propuestas que se hacen en torno a sus principales reflexiones.

Lo queer pretende ser en sí mismo una herramienta política, un término performativo. Al apropiarse del término queer se pretende establecer una relación entre lenguaje y subjetividad, por esta razón, una acción que opere en el discurso. Asimismo, no existe una sola forma de ser, aprehender, comprender o producir desde lo queer. Cada sujeto lo hace desde su propia experiencia, en su propio contexto, sus propias vivencias y genera su propia postura política. Lo queer como un espacio en blanco, como una plataforma donde los límites de lo personal y lo político se desdibujan.

Sin embargo, esta noción, a pesar de ser una propuesta crítica, en nuestros contextos latinoamericanos deviene hegemónica y colonial, pues trabajar la Teoría Queer desde aquí, sin situar su origen y sus alcances, podría invisibilizar las expresiones sexualdiversas que ya se gestaban desde mucho antes de su aparición en occidente. Además de que, en muchas ocasiones, el uso que se le da a la teoría -paradójicamente- es elitista y excluyente.

2.4 La disidencia sexogenérica: subjetividades otras en Latinoamérica

Cuando tenía apenas ocho años recuerdo haber escuchado por primera vez la palabra “gay”. Estaba con mis padres viendo en la televisión uno de esos programas de “comediantes”, cuando la palabra saltó en un “chiste”. Resulta que en la historia que relataba un tipo con cola de caballo y un diente de oro, un chico le decía a su papá –Papá, soy gay. A lo que el padre atónito le preguntaba, para confirmar que había escuchado bien –¿Pero qué estás diciendo, hijo? Decidido, el chico le dijo –Sí, papá, lo que escuchaste: soy gay. –A ver, a ver, mijito. Le respondió el padre, –¿tienes una casa en Miami? –No. –¿Manejas un *BMW*? –No. –¿Tienes una cuenta en el banco con más de un millón de dólares? –No. –Entonces no eres gay, mijo, eres un *jotito* del montón.

Recuerdo que después de ese “chiste” todos en la sala se rieron bastante. Yo no entendía ni siquiera un poco qué era ser gay, ni *jotito*, ni por qué era tan graciosa la situación que se relataba en el “chiste”. En el momento, hábilmente deduje que un gay era una persona exitosa y de dinero, por tanto, el *jotito* sería una persona “humilde”, como el de la familia del “chiste”. De ahí lo gracioso, ya que el niño *jotito*, al ser de un origen humilde, no podría llegar al poder adquisitivo del gay. Aun así, me desconcertaba bastante que los adultos se rieran tanto. Cabe

destacar que, desde niño, con mis rasgos obsesivos y ansiosos -como me diagnosticó la sociedad- era bastante analítico y me gustaba profundizar en las cosas que me causaban curiosidad. Por alguna razón, mi raciocinio me dijo que no debía hacerlo en esa ocasión, y quedarme con la duda del significado de gay en el “chiste” [sí, volviendo a hacer énfasis en las comillas]. Tal vez un mecanismo de defensa a lo que probablemente sabía, pero no sabía que sabía.

En fin. Años más tarde, jugando con mis amigos, en esas vivencias de la niñez en las que había un despliegue de masculinidad tremendo: entre las luchitas, las carreras del que nadie quería ser niña por llegar al último, el futbol, las rodillas raspadas cuando te caías de la bicicleta o la avalancha, de ser el que aguantaba más montando borregos o trepando los árboles más altos de la milpa. En alguno de esos juegos, quisiera recordar cuál, un amiguito me dijo que él era gay. Situación que de momento no me fue del todo ajena, pues de inmediato recordé esa escena familiar que me tuvo intrigado por días, casi igual que cuando mi papá me regañó cuando se enteró que en la escuela me juntaba “con puras niñas” e inmediatamente me prohibió que lo hiciera. Me dijo que me alejara de ellas y de mi otro amiguito, Emmanuel, que siempre le hacían el feo por ser afeminado (cosa que entendí hasta muchos años después, en ese entonces, pensaba que era sólo porque tenía una voz chillona).

Supongo que algo muy en el fondo me decía, con esa forma tan tajante de violentar mi derecho a elegir mis amistades y expresar mis afectos, que ese tipo de cosas tampoco se deberían de hablar. Decidí salirme de dudas y preguntarle a mi amigo qué era ser gay. Cuando se lo pregunté me di cuenta de que estábamos en las mismas, pues su respuesta fue “no tengo idea, pero mis primos de México dicen que Pepe es gay y pues me cae bien y yo quiero ser cómo él”. Ese día, en ese juego que ya no recuerdo, los dos éramos gays. En mi asociación eso significaba ser muy buena onda y tener mucho dinero, entonces sí, ese día quería ser muy gay. Cuando los papas de Emmanuel, nos escucharon decir tal barbaridad, corrieron a callarlo y regañarlo severamente. Se lo llevaron a su casa y me dijeron que me fuera a la mía. Estaba todavía más que confundido, ¿no que ser gay era algo bueno?, ¿por qué ahora nos regañaban por eso? Mis razonamientos se aclararon un poco más cuando tuve la edad para comprender la situación de Omar, aunque de hecho creo que no se aclararon, se confundieron más.

Omar era hijx de una amiga de la familia, quien frecuentaba mucho la casa de mi abuela. Pues resulta que Omar nunca fue Omar, era Ofelia, aunque hasta la fecha mi mamá y las personas del pueblo le siguen llamado Omar. Desde que tengo memoria, Ofelia u Omar, como más bien le tengo presente, pues era el nombre por el que todos la llamaban, era muy afeminado. Aunque más bien ese “era afeminado” le quedaba corto, le desbordaba... se vestía con pantalones muy entallados, usaba botas de cuero hasta las rodillas, blusones que apenas

dejaban entrever el poco pecho bien depilado que tenía, tenía unos chinos amarillentos, abundantes, un labial rosa intenso que era enmarcado por un delineador rojo que le hacían unos labios preciosos, un lunar bajo la nariz, en el área donde se le dejaban ver unos pelillos mal rasurados, unas pestañas enormes y unos ojos muy lindos en la cara tan fina que tenía.

Omar se iba a los bailes en los que danzaba por horas con los pandilleros de las colonias aledañas. Siempre iba junto con Abel, o mejor conocida como la Rubí. Ambas eran las reinas de la noche, aunque al otro día se les acabara el hechizo y se tuvieran que levantar temprano: una para ordeñar sus vacas y abrir la estética, y la otra para irse temprano a la maquiladora o ir a las casas a enseñar vals de quince años.

Para mi familia y la gente de la colonia, Ofelia y Rubí eran *gueis*, aunque para mí siempre fueron Omar y Abel, que siempre me saludaban entusiastas cuando nos encontrábamos por la calle o en el transporte público. Por esta variedad de denominaciones, en ese entonces nunca entendí por qué si ser gay, o sea, rico y buena onda, era algo bueno, me regañaron junto a mi amigo por jugar a serlo. O si es algo deseable ser así, cuál era la razón por la que la palabra era utilizada de forma despectiva para llamar a dos chicos que se travestían y que, si bien eran buena onda, no eran ni ricos, ni tenían casa en Miami ni coche del año. O por qué siempre fueron llamados gays y nunca hombres como lo que siempre asumí que eran, o mujeres como ellas lo asumían. O cuando ya tuve un poco más de información sobre diversidad sexual, cuando entré a la Universidad, no se les llamaba “mujeres transgénero”, o en última instancia chicos travesti. O por qué en la colonia no existían homosexuales, sino gays que forzosamente tenían que ser afeminados, por qué si se supone que Ofelia y Rubí eran gays, sus parejas que eran hombres y venían de las grandes ciudades, eran de dinero y probablemente buena onda no eran gays, su pareja era hombre ¿o mujer? ¿transgénero? ¿travesti? O los pandilleros que las sacaban a bailar y las besaban en lo oscuro, no dejaban de ser menos masculinos que antes de ello. Y lo más importante, lo que me interpela: porqué si viví dentro de esos despliegues de masculinidad, el homoerotismo tenía una línea de permisibilidad muy delgada, porqué si me atraían sexualmente los niños desde temprana edad nunca me reconocí gay, u homosexual, o vestida por tomar a escondidas la ropa de mi mamá en esa misma edad y siempre jugaba en soledad a ser mujer, maestra, científica, ama de casa, agricultora, etc.

Toda esto me era imposible de procesar, incluso según cuando ya contaba con más información, pues de las clasificaciones que conocía (LGBTTTI) para las personas no heterosexuales, en ninguna encajaban Ofelia y Rubí, o yo mismx. O aún, cuando hace unos años leí por primera vez sobre la Teoría Queer, que se supone que abordaba un espectro más amplio para pensar las sexualidades, tampoco alcanzaba (y hasta la fecha creo que no alcanza)

para poder darle una lectura a estas situaciones que, hasta hoy me parecen fascinantes por su complejidad.

¿Cómo nombrar las transgresiones homo/lésbica/bi/trans/a/sexuales (LGBT) en el caso de América Latina si los modelos importados no responden -por lo menos no completamente- a las realidades de los sujetos que intentan definir?. (Arboleda, 2010, p. 111)

Es la pregunta que lanza Paola Arboleda al principio de su texto *¿Ser o estar 'queer' en Latinoamérica?* Y me parece una pregunta muy atinada para comenzar a problematizar la cuestión de la Teoría Queer en nuestros contextos que la desbordan, que van un paso adelante. Pues bien, en esta pregunta podemos retomar dos elementos para generar dicha problematización: el primero tiene que ver con una imposibilidad de yuxtaponer una teoría producida en “primer mundo”, muy lejana a los pueblos y barrios latinoamericanos, para pensar nuestra diferencia; el otro elemento tiene que ver con decidir qué hacer: si desechar dichas teorías que en cierto momento devienen hegemónicas, retomar ciertos elementos o definitivamente generar nuestras propias teorizaciones independientes. Por último, otro que agregaría y que tiene que ver con ambas, ¿por qué la Teoría Queer, si es una teoría crítica, que en otros espacios tiene una fuerza performativa y subversiva impresionante, en nuestros contextos puede ser hasta cierto punto intrusiva o impositiva.

La disidencia sexual ha encontrado en la teoría queer su corriente hegemónica de pensamiento, sin embargo, a pesar de tratarse de un pensamiento subversivo, los espacios de reflexión en torno al tema han llevado a cabo una fuerte crítica a dicha teoría, sobre todo porque la misma ha sido utilizada por formas de ser homosexual desde lugares de privilegio en las sociedades no occidentales. (González, 2016)

Precisamente este devenir hegemónico que comento, que es una constante similar en los feminismos, en el encuentro con discursos que se despliegan como dominación, es el primer hilo a desenredar. Desde su pronunciación, al tener una relación lingüística performativa, lo queer es problemático en el español, pues no tiene una traducción literal. En nuestros contextos, probablemente, el llamado feminismo posmoderno como herramienta de análisis es más aceptado que la Teoría Queer, aunque tienen una estrecha relación discursiva y académica, por no decir que por denominación lo queer se asumiría postfeminista o que el postfeminismo trabaja casi siempre desde la teoría queer. En este sentido:

Diversos grupos feministas se han pronunciado contra el uso del prefijo post, ya que esto implicaría que el sujeto del feminismo se ha superado. Un ejemplo de dichos grupos, son las transfeministas españolas, que prefieren el sufijo trans en la idea de diálogo, intercambios y articulaciones entre feminismos, que incluyen a las feministas transexuales. (González, 2016, p. 6)

En el caso de España, del que compartimos el idioma y ciertas características en tanto que relación colonizador-colonizado, surge la propuesta transfeminista para dar respuesta al problema del sujeto del feminismo que cuestiona la Teoría Queer. Es decir, desde el transfeminismo no se acepta la concepción estática de la mujer (no interseccional) como categoría central del feminismo, pues se tiene claro que esto invisibiliza al resto de los feminismos. En el prefijo “trans”, que alude a un diálogo, problematiza la aprehensión de lo queer desde el feminismo crítico que ya se viene dando en un contexto post-franquista. Nace así el transfeminismo, como una propuesta que tiende un puente ente la disidencia sexual que está influida por la teoría queer y los feminismos críticos que se cuestionan tanto el sujeto inamovible del feminismo (abriendo la puerta a la cuestión trans que en algunos grupos lesbofeministas separatistas no se acepta) y su contexto político-social post-dictatorial (Fernández & Araneta, 2014).

Un antecedente relevante para el transfeminismo en España tiene que ver con la problematización de una posible traducción para pensar las políticas queer que generan los sujetos abyectos en este contexto. Algunxs autorxs ya pensaban dicha traducción como la teoría “rarita” o “torcida”, sin embargo, esta traducción va más allá de un sentido literal, va de una traducción cultural que logre hacer un sincretismo entre lo queer y las expresiones que ya se gestaban en el contexto. De ahí surge lo “trans-marico-bollera” (Córdova, Sáez & Vidarte, 2005) como una aproximación a lo queer, pero desde las políticas y significados del contexto español postfranquista que tienden una genealogía con el anarquismo y el comunismo.

Por su parte, en Latinoamérica el término que tal vez podría pensarse más cercano al sujeto queer es la llamada disidencia sexual: “Se ha preferido utilizar el término disidencia sexual sobre el de homosexualidad para dar cuenta de un espectro más amplio de preferencias o conductas sexuales respecto a la heterosexualidad normativa” (González, 2014, p. 5). En este sentido, lo que también pretende la disidencia sexual es evitar la invisibilización del lesbianismo que se ve relegado en los grupos LGBT. Aunque aquí, tal vez, lo problemático de lo queer no tenga tanto que ver con una traducción lingüística o cultural, sino con el mismo contexto subalternizado por los despliegues de poder-saber colonial de las teorías eurocéntricas:

En América Latina, queer choca con las posturas decoloniales, ya que ha perdido su origen popular y ha sido adoptado por las élites bilingües, en estas tierras se convierte en lo que avala la normalización de la diferencia (que no disidencia) sexual, pierde en la frontera norte/sur su confrontación a los estudios gays y lesbianos como había sucedido en Estados Unidos e Inglaterra, para convertirse en una extensión tropicalizada. (González, 2014, p. 4).

La teoría queer nace como subversión de las grandes teorías para pensar géneros y sexualidades pero deja su lugar de teoría marginal rápidamente y se populariza en todo el mundo a partir de su desarrollo en los países sedes de la producción de conocimiento hegemónico. (González, 2014, p. 2)

Desafortunadamente, la introducción de la teoría queer en la academia latinoamericana también replanteó sus objetivos como sucedió en Estados Unidos y Europa, como lo comentaba Preciado (2010). Y digo desafortunadamente porque con su pronta popularización y efervescencia se utilizó sin tanta conciencia de su lugar de enunciación, dándose esta *tropicalización* que no tiene un impacto significativo, ya que es producida en contextos distintos, y aún más, asimétricos en el llamado “tercer mundo”.

En este orden de ideas, el pensamiento decolonial ha producido variadas críticas a lo queer. Un señalamiento que hace Julieta Paredes (Paredes & Guzmán, 2014), feminista comunitaria y decolonial, es respecto a la “idea queer” de performar con elementos estéticos de masculinidad si se es mujer o con formas femeninas si se es hombre, es decir, que por medio de la estética se inviertan los “roles de género” como un acto presuntamente subversivo. Sin embargo, la crítica que realiza Paredes es que esta propuesta no es una solución real al problema latinoamericano, pues a pesar de estos actos, las formas de dominación heteropatriarcal siguen intactas.

Y es que otra polémica advertida entre lo queer y los feminismos latinoamericanos y descoloniales tiene que ver, precisamente, con la materialidad. Mientras que una de las grandes críticas que se le hacen a Butler (1999) es que su propuesta performativa gira en torno a lo semiótico, la base de los feminismos del Abya Yala⁴⁵ (Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014) tiene que ver con la cuestión material, *las cuerpas*⁴⁶ que resisten a las dominaciones de clase, raza, etnia, que se encarnan en ellas, que llevan signados en sus pieles morenas, rasgadas, sangrantes, la lucha por las tierras, por la dignidad, algo que no sucede ni en los entornos más vulnerados del llamado primer mundo:

Las pensadoras lesbianas se cuestionan acerca de la desestabilización de identidades propuestas por lo queer, ya que, en las luchas políticas de la disidencia sexual, las minorías lesbianas pobres, indias o negras han luchado por construirse una. [...] De tal forma que diáspora, interseccionalidad, colonialidad, modernidad, articulación y reciprocidad se

⁴⁵ Abya Yala es el nombre con el que algunos pueblos originarios denominaban al llamado continente americano. Múltiples organizaciones (incluidas feministas) reivindican este nombre para llamar así al continente, pues el nombre de “América” viene de una posición colonizadora/eurocéntrica.

⁴⁶ La expresión es utilizada para nombrar la reapropiación consciente de la cuerpo, una forma de desterritorializar el cuerpo en tanto que organismo. Nombre desde el que algunas mujeres reivindican la homogenización en masculino del castellano.

tornan conceptos claves de resistencia y construcción de realidades distintas a las del modelo liberal capitalista heteropatriarcal. (González, 2014, p. 6)

Este rechazo de lo queer, en torno a la producción y legitimación de los saberes, se da principalmente por parte de los feminismos locales, pues la lucha que han llevado durante muchísimos años se ve opacada por lo que representa lo queer, que es un contexto neoliberal. De esta forma se ven amenazadas y “se cambian las luchas originarias, supliéndolas por la necesidad de reconocer la diferencia en el ámbito público de formas corporales y sexuales hasta entonces privatizadas” (Jodor, 2014, p. 4).

Por otra parte, dentro de la literatura latinoamericana podemos encontrar claves interesantes para pensar en una descripción de nuestras propias formas de disidencia sexual a partir de las obras de autorxs como: “Perlongher (Argentina), Pedro Lemebel (Chile), Reinaldo Arenas (Cuba), José Joaquín Blanco (México), Norma Mongrovejo (México), Yuderkis Espinosa (República Dominicana), Rafael Ramírez (Puerto Rico), Rubén Ríos Ávila (Puerto Rico)” (Arboleda, 2010, p. 113). Las obras de estxs autorxs hacen una invitación a pensar en un *proyecto queer latinoamericano* que problematizan las situaciones políticas y sociales, que han vivido y que también les atraviesan; cuestión que no sucedería si alguna persona que desconoce de estas genealogías pretendiera aplicar la Teoría Queer sin tomar en cuenta estos elementos.

El chilénx Pedro Lemebel podría ser un ejemplo de la resistencia latinoamericana al modelo *gay imperialista norteamericano*, pues a través de su obra, que también se extendía al arte de la performance, exaltaba la femineidad y el *mariconaje*. De la misma forma, su propuesta del *devenir loca* tiende un puente con la cuestión del feminismo para pensarse, tal cual, “loca”, que es como se estigmatiza a las mujeres. Esta última idea de articulación feminista que también retoma la argentina Néstor Perlongher, fija un punto de intersección entre varios devenires y abre la posibilidad a lo que llamaba “puntos de subjetivación” como un conjunto de devenires que logren construir “agenciamientos colectivos” (Arboleda, 2010). Ambas propuestas hacen frente a la homonormatividad que representa el movimiento homosexual norteamericano y que sitúa a las subjetividades latinoamericanas a los márgenes de este discurso.

Los devenires minoritarios en Latinoamérica se van articulando como lugares políticos de enunciación y de resistencia ante las injusticias. Tal cual, estas características específicas de América Latina dotan de un sentido político a las expresiones disidentes que, como otra característica, parten del amor. Este hombre que asume siempre el rol dominante/penetrador durante los intercambios homoeróticos (pero, sobre todo, su aceptación dentro de los grupos homosexuales como heterosexual), es tal vez uno de los

retos más grandes que la realidad LGBT en el contexto latinoamericano presenta a la teoría *queer*. (Arboleda, 2010, p. 121)

En América Latina, como puede verse en la literatura, ya se problematizaba la cuestión de género desde antes del nacimiento de la Teoría Queer. En el *maricón de barrio*, donde la estigmatización ya estaba imbricada su sexualidad con la raza y la clase social, se puede dar cuenta de esta intersección. “La disidencia sexual popular en Latinoamérica va a acompañada de la marca de la loca, la marca del travestismo, de la exageración barroca en el vestir, el peinar, el hablar que las condena a una vida -y muerte- mísera” (González, 2014, p. 10). En México, me parece, también es interesante pensar lo queer por su cercanía y la posibilidad de diálogo con Norteamérica y, a su vez, sus similitudes con Latinoamérica. Sin embargo, debe considerarse también que la construcción del sujeto sexualdiverso en México y en Estados Unidos, se gestó en ámbitos muy particulares:

El proceso de subjetivación del gay que salió del closet a partir de Stonewall en Nueva York, difiere del homosexual que salió en solidaridad con un movimiento estudiantil en México. Los gays salieron a marchar orgullosos de su identidad sexual en las calles de Nueva York, mientras que los homosexuales y lesbianas salieron orgullosamente a protestar en las calles de México en solidaridad con los movimientos políticos. (Vargas, 2014, p. 157)

Con esto quiero decir que cada proceso social y cada construcción de sujeto se ha generado desde una singularidad que los distingue, por lo tanto, advierten que no pueden ser leídos de la misma forma, incluso, invitan a cuestionar si es posible analizarlos con las mismas herramientas teóricas. Considero importante tener esto en cuenta, ya que sospecho que el Movimiento de Liberación Homosexual en México podría entenderse como una extensión de Stonewall y, en la misma lógica, la disidencia sexogenérica en nuestro contexto como una tropicalización de la Teoría Queer. No obstante, esto sería ignorar las características específicas -empero- de nuestros procesos locales, los cuales vienen de genealogías incluso anteriores a estos movimientos norteamericanos/europeos, pues dan cuenta de una construcción del sujeto sexualdiverso anterior a estas propuestas extranjeras.

Por ejemplo, ya desde tiempos del Porfiriato podríamos rastrear algunas prácticas que se aproximan a estas nociones en nuestro país, pues en la madrugada del 17 de noviembre de 1901 se dio una redada en el número 4 de la calle La Paz de la Ciudad de México. Se trataba del *baile de los 41*⁴⁷, homosexuales que fueron arrestados esa noche, la mitad vestidos de “mujer”

⁴⁷ Se considera -en la mayor parte de las versiones- que en realidad el número 42 (número par que daba como resultado las parejas completas) era una mujer que se encargaba de organizar y subastar a un jovencito cada vez que se reunían. Sin embargo, los rumores decían que el número 42 sería nada menos que Ignacio de la Torre y Mier, yerno del entonces presidente Porfirio Díaz. Evidentemente la historia no se hizo oficial, pues se piensa que

y la otra mitad vestidos de “hombre”. Estos sucesos fueron todo un escándalo en el México conservador, por ello, en días consecutivos los diarios publicaban encabezados como “*Aquí están los maricones, muy chulos y coquetones*” o “*La aristocracia de Sodoma*”, resaltando las penas obtenidas en el orden del castigo y la tortura (Barrón, 2010).

El ámbito periodístico parecía ser, también, una constante reproductora del estigma “homosexual”. Encontramos otro caso, ya en la década de los 70’s, en la revista *Alarma!*. Esta publicación de nota roja presentaba una sección, la de los *Mujercitos*, donde se exhibían a homosexuales y *vestidas* que captaban en fiestas clandestinas. “*Nadie detiene el homosexualismo!*”, “*Asquerosa depravación sexual!*”, decían en letras grandes los encabezados de la revista (Vargas, 2014). Estas descalificaciones, tanto en el caso de los 41 como en el de los *Mujercitos*, señalaban con injuria a los otros no heterosexuales en su diferencia, reflejando los mecanismos mediante los cuales operaba la homofobia en la época.

Pensemos también en el ámbito penitenciario, como el caso del *Palacio de Lecumberri*. Esta cárcel, que era también conocida como “El palacio negro”, fue inaugurada a principios del siglo XX; era de las más temidas. Se albergaba una amplia gama de infractores de la ley que eran clasificados en celdas signadas por letras. Justamente en la celda “J” se encontraban los homosexuales que habían sido aprehendidos por *prácticas sodomitas*; razón por la cual, se dice, surge la palabra “joto” como denostativo hacia los homosexuales. Estos varones afeminados que se encontraban reclusos en la cárcel, dan cuenta de las prácticas de resistencia a las normas de género en un régimen disciplinario (Butler, 1995; Foucault, 2009), no solo por el hecho de encontrarse doblemente segregados [por ser delincuentes y por ser homosexuales], sino también por lo que implicaba llegar a ese sitio. Es decir, a pesar de los mecanismos disciplinarios que advertían un castigo por ser diferente, ellos se resistieron tanto a las normas jurídicas como a las de género para validar su identidad abyecta.

Los *Mujercitos*, por ejemplo, posaban “descarados” para las fotos donde a través de su performance subvertían la realidad portando joyas y vestidos elegantes “propios” del género femenino y de cierta clase social. Por tanto, podemos dar lectura a los procesos de subjetivación insertos en esta lógica disciplinaria, pero también pigmentocrática dentro de las jerarquías socioculturales mexicanas (Vargas, 2015). Su performance sería bien una forma de resistencia a las violencias y discursos homofóbicos de la época, pues *la pose* en contextos y lugares reproductores de las violencias homofóbicas fungía como la reafirmación de la identidad de las *vestidas*, un sitio *donde lo personal se hace político*.

muchos de los hombres ahí presentes formaban parte del círculo de poder de la clase alta de la época. En este sentido, se dice que quienes no contaban con el estatus social serían trasladados a Yucatán a pagar su pena.



Recorte de publicación de la revista *Alarma!*. Fotografía tomada de "Mujercitos!" de Susana Vargas. CDMX, 2014.



"Homosexuales detenidos en una comisaría". Fotografía de Agustín Víctor Casasola. Ciudad de México. C. 1935.

2.5 Aprender (o descolonizar) lo queer en nuestros contextos

Esta brevísima genealogía nos ayuda a comprender con más claridad los entrecruces que constituyen al sujeto sexualdiverso en México, que no sólo tienen que ver con una cuestión de sexo y género, sino también de clase social, raza-color de piel, etnia⁴⁸ y, podríamos también agregar, construcción colonial. En este sentido, las asimetrías de la *modernidad-colonialidad* (Grosfoguel, 2013) en nuestro país operan de forma distinta que en Estados Unidos o en países europeos. Estas distinciones las podemos notar en la significación del "ser gay", tal como Susana Vargas lo comenta:

Un sujeto gay en México no es el maricón, el joto, la jota o incluso el puto de ambiente, lo cual no quiere decir que no haya gays en el país, sino que estos términos han tenido historias y geografías particulares. El acto performativo de salir del closet en México es diferente al de Estados Unidos, ya que la enunciación "soy gay" solo la pueden asumir quienes tienen el poder de la movilidad y el capital cultural, los más blancos de las clases media y alta, mientras que la enunciación "soy maricón", "soy puto", "soy travesti", o "soy de ambiente" está reservada a los de clases media baja y baja, frecuentemente con tonalidades de piel oscuras. (Vargas, 2014, p.160)

⁴⁸Entre la raza y el color de piel hago una distinción, pues considero que lo pigmentocrático gira en torno a las asimetrías "raciales" en tanto que color de piel, sin embargo, no problematiza todos los alcances que refiere el análisis racial que también toca la etnicidad y la clase social como un mismo dispositivo imbricado de opresión.

Precisamente de esto va el señalamiento que hago respecto a la problematización de la Teoría Queer en nuestros contextos, pues en las categorías identitarias anglosajonas con potencial subversivo, podemos notar que -evidentemente- nos enfrentamos a significaciones que están atravesadas por entrecruces distintos. Mientras que la palabra “Queer” tiene una gran fuerza performativa en contextos angloparlantes, en el idioma español esto no es así, pues la palabra por sí misma no tiene una traducción lingüística como tal. Incluso, tratar de hacer una traducción cultural devendría en una posición colonizadora pues, como ya lo mencionaba anteriormente, los actos políticos de los sujetos en nuestros contextos ya existían antes y no exclusivamente después de cualquier teoría que los quiera nombrar.

Esta cuestión, me parece, es uno de los principales obstáculos que se topa, o trampas que encierra, la introducción de la Teoría Queer en nuestros contextos. Para cerrar este breve análisis, recapitulemos:

Como primer punto, respecto a la cuestión de la traducción, estoy de acuerdo con Gonzales cuando menciona que “lo queer debe pensarse como contextual y político, por lo que debe respetarse la fonética angloparlante” (2014, p. 3). Esto porque la palabra contiene el significado que se acuña y porque atiende a cierta inteligibilidad. En este sentido y, por otra parte, hay que tomar en cuenta que también que:

A pesar de esto, no es posible desechar elementos teóricos que pueden resultar útiles para analizar la exclusión y proyectar la emancipación. Más allá de un simple trasplante teórico o un rechazo ciego a lo extranjero, me parece que los conceptos de la teoría queer como performatividad o desestabilidad de identidades, nos ayudan a recordar que ·lo queer, como todo lo demás, no es nada necesaria y esencialmente, sino más bien lo que queramos y podamos hacer con ellas. Mantener una vigilancia atenta a esta flexibilidad del término va a ser parte de nuestra tarea política. (González, 2014, pp. 6-7)

De la misma forma, como lo plantea Jodor (2004), concuerdo en que es importante “localizar y situar los conocimientos que nos colonizan intelectualmente, la mera aplicación de estos sin re-significación alguna, logra excluirnos aún más” (p. 8). Sin embargo, no sólo es importante generar esta localización, sino que también fomentar “la construcción como sujeto-agente que ‘aprehende’ la teoría, lo que no solo implica conocerla en términos científicos y de aplicabilidad, sino también transformarla, adecuarla, a la realidad propia del espacio en el cual la misma se aplica” (Jodor, 2014, pp. 9-10). En otras palabras, dar lugar a un proceso donde se puedan producir nuevos significados que, ahora en el sentido inverso, cuestionen las teorías que podrían devenir hegemónicas.

De igual forma, hay que tomar en cuenta de que, en cada uno de los contextos, donde se producen las teorías, se juegan mecanismos de poder que delimitan la acción del sujeto (Foucault, 2011) y, por tanto, habría que poner en duda si los actos políticos que se generan en determinado sitio son funcionales en otro. Estos actos performativos que ya se gestaban en contextos mexicanos, incluso antes de la revolución, nos invitan a cuestionar a la Teoría Queer pues, sin ir tan lejos, en mi propio contexto, en muchas maneras, el uso que se le da funge como un instrumento político de legitimación de ciertos personajes que se posicionan al centro de la escena de la disidencia sexo-genérica, dejándonos a lxs que geopolíticamente nos encontramos en *los márgenes de los márgenes*, sin la posibilidad de posicionarnos en esta forma de divergencia. Sin abundar tanto en el tema, en el encuentro con esta clase de personajes me he visto relegadx por no pertenecer a estos círculos elitistas que, irónicamente, se dicen marginales.

Por último, mostrando la postura que adopto dentro de esta investigación, considero importante darles la ponderación justa a las teorías, en este caso la Teoría Queer, frente a nuestras realidades. Aprender las concepciones que nos sean útiles, cambiarlas, modificarlas a nuestras formas de vida, discutir las, contradecirlas y producir nuestros propios saberes. Esto implica también, (des)afortunadamente, una lucha constante para no permitir que una teoría crítica caiga en *juegos de verdad* y se transforme en un arma del hetero-patriarcado-capitalista, por el uso que se le dé. Hay que problematizarlas, situarlas y someterlas a una revisión crítica constante.

Por todas estas razones, y adicional a esto, considero importante también problematizar la relación que versa entre *poder-saber* en la construcción no sólo del sujeto sexualdiverso, sino también en la representación que se ha forjado de éste en un marco patológico, para repensar mi lugar como investigadorx de/en la diversidad sexual. En el siguiente capítulo, escribo sobre esta relación y lo articulo a una mirada-otra de la resiliencia como política de resistencia, pensando en otro sitio de producción de conocimientos situados que desarticule los determinismos positivistas para, posteriormente, plantear un abordaje metodológico con estas características.

CAPÍTULO 3

La Osadía de Disentir Saber-es-Otros

[Posicionamiento epistémico para re-pensar
la diversidad y la resiliencia]



"El problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, e institucional de la, producción de verdad"

Michel Foucault
En "Verdad y poder", 1979

*Recorte e intervención de fotografía "Homosexuales presos fuera de su celda en Lecumberri" por Agustín Victor Casasola

CAPÍTULO 3

La Osadía de Disentir Saber-es-Otros

[Posicionamiento epistémico para re-pensar la diversidad y la resiliencia]

3.1 Fingir heterosexualidad a merced de la validez y confiabilidad

Generar una estrategia metodológica podría tornarse un asunto bastante complicado, pues no existen manuales que indiquen la ruta más adecuada para abordar problemáticas específicas. Como investigadoras, tendríamos que adecuar las técnicas de recolección a nuestro campo de estudio o, de ser necesario, generar nuevas formas de aplicarlas. Lamentablemente esto no siempre es posible, ya sea por razones institucionales, la *cerrazón* de ciertos enfoques ortodoxos o simplemente por el desconocimiento de otras alternativas.

En ocasiones, pareciera que debemos de adaptar la realidad para que encaje en nuestros presupuestos teóricos/metodológicos, olvidándonos de que el centro de nuestras investigaciones se encuentra en el campo de estudio, mas no en los dispositivos académicos con los que lo abordamos. Hago referencia a esto porque uno de los primeros obstáculos a los que me enfrenté en este trabajo fue, precisamente, el enfoque de investigación.

Al inicio, mi idea de investigación se concretó con la necesidad de elegir un tema para la asignatura de Seminario de Tesis, la cual, forma parte de la currícula de la licenciatura que se imparte desde un *enfoque cuantitativo*. Como mencionaba, tuve la libertad de elegir el tema, en este caso, me interesaba conocer la forma en cómo las personas de la diversidad sexual afrontamos la homofobia. Sin embargo, los problemas surgieron cuando se me requirió buscar *instrumentos estandarizados* como única posibilidad de *recolección de datos*, lo que implicaría adaptar mi idea a una *variable* previamente construida y modificar las características sociodemográficas de la *muestra* de acuerdo a la validación de tal instrumento.

Tuve que adecuarme a los requisitos de la asignatura, pues en ese momento era sujeto de evaluación. Por esto, mi idea terminó reducida a *constructos* ya existentes: *resiliencia y afrontamiento*. Se trataba de un estudio comparativo de estas dos variables en “hombres y mujeres homosexuales”, en donde las experiencias de las y los participantes se veían relegadas a números que representaban una supuesta verdad sobre el fenómeno.

A pesar de la satisfacción que se supone debía de sentir al haber obtenido resultados *estadísticamente significativos*, no me parecía estar profundizando ni en las cuestiones de diversidad sexual ni en el fenómeno de resiliencia. Muy por el contrario, a pesar del especial cuidado que guardé en generar un discurso científico que aportara algo significativo a las sexualidades diversas esto resultó imposible, pues el mismo enfoque me conducía a reproducir *formas heteronormativas de conocimiento*⁴⁹.

Mi intención siempre fue producir investigación desde y para la diversidad sexual y que esto, a su vez, consiguiera tener un impacto positivo para nosotres. No obstante, una de las premisas básicas en las formas que nos han impuesto para investigar es no verse involucrado con el objeto de estudio... ¡Esto me resultaba imposible! ¿Acaso podría desprenderme de algo de lo que soy parte? ¿Qué sentido tenía abstenerme de mí, invisibilizarme y *fingir heterosexualidad a merced de la validez y confiabilidad*? ¿No existía alguna otra forma de hacer las cosas? Estas interrogantes me confrontaban a lo largo de este proceso y cuestionaban, a su vez, mi práctica como investigadora.

Afortunadamente, andando por este largo camino, tuve un acercamiento con otras metodologías. Entré de forma extracurricular a un curso de *técnicas cualitativas*, donde me encontré con otras posibilidades de generar investigación. Al principio, la intención era complementar la investigación *cuantitativa* con un acercamiento *cualitativo* a través de entrevistas y observación participante, por lo que así reivindicaría el “acartonamiento” de mi trabajo anterior. No obstante, desde mi primer acercamiento al campo me sentí en la libertad de establecer y moldear las técnicas que consideraba adecuadas, por lo que el proceso giró de ser *explicativo* a ser *comprensivo*. Al final, tomé la decisión –y el riesgo que me representaba en ese momento– de realizar esta investigación completamente desde un enfoque cualitativo.

“Sin advertirlo, me estaba sumergiendo en la espesa inmensidad del espacio. Conocí mundos completamente nuevos que, como un extraño fenómeno estelar, se alineaban con el mío... en algún momento me instalé como huésped para explorarlos y aprendí de ellos y de mí al mismo tiempo. En estos espacios de colisión y resistencia, las fuerzas se juegan desde otras lógicas. Se desafía a los centros de gravedad y a cualquier ley establecida... incluso las físicas. Los fenómenos ya no eran números, sino actores dentro de escenarios complejos, que son nómadas, que mutan, que devienen y que para nada eran los ‘sujetos sin rostro’ del trabajo anterior”

(N. Monroy, Diario de Campo, octubre de 2015).

⁴⁹Me refiero a una forma de ver a la diversidad sexual desde una óptica heterosexual, cuestión de la que hablaré más adelante.

Ahora me enfrentaba a una dificultad aún más compleja que la anterior: adaptar la metodología, la teoría y generar una línea epistemológica que respondiera a las necesidades del campo y las prácticas políticas de los actores que se desenvolvían en los distintos escenarios, proceso en el cual mi sitio como investigadora cambiaría a la par, pues gracias a aproximaciones Feministas, Descoloniales y de la Psicología Social Crítica en las que me empecé a introducir, existía la posibilidad de contemplarme también dentro del mismo campo de acción.

Por estas razones es en este capítulo que quiero hablar de la concreción del campo epistémico desarrollado para esta investigación. En un primer momento, hago mención a las *tecnologías del poder-saber* en torno al enunciado científico sobre la diversidad sexual como discurso de verdad que la sitúa patológica. En un segundo momento, hago referencia a la forma en cómo se ha estudiado la resiliencia para, en un tercer momento, ubicar un sitio distinto para re-pensarla en tanto que una política de resistencia del sujeto de la disidencia sexual.

3.2 Homofobia epistémica: políticas de verdad en el enunciado científico

Como ya lo apuntaba hace un momento, mi idea de investigación surgió a partir de un planteamiento *cuantitativo-positivista* y respondía a la enseñanza de una asignatura que privilegiaba dicho enfoque. Esta situación es un antecedente importante para mí, pues durante este proceso se fueron sumando algunas otras situaciones –tanto académicas como personales– que me permitieron cuestionar la producción de conocimiento de la diversidad sexual y las *tecnologías del poder-saber* (Foucault, 2011).

Uno de estos sucesos fue el examen EGEL⁵⁰, pues en este se evalúa a los egresados –al menos en el caso de psicología– por “competencias” envainadas en el funcionalismo moderno. Situación que interpela mi lugar como investigadora en conciencia de los diversos atravesamientos que me conforman, pues los discursos científicos alrededor de la diversidad sexual –que han sido protagonizados desde estos saberes hegemónicos– me resultan doblemente aplastantes como *investigadora-investigada*:

⁵⁰El Examen General de Egreso a la Licenciatura es una prueba dirigida por el Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior (CENEVAL). Dicha prueba evalúa habilidades y competencias de los egresados de la Licenciatura en Psicología bajo tres rubros: Evaluación, Intervención e Investigación. Los tres, desde una mirada positivista, cuantitativa y cognitivo-conductual.

“...me veo en la imposibilidad de desprenderme de mi campo de investigación, pues mi postura política se sitúa dentro de la diversidad sexual. Me atañe una molestia constrictora, pues además de resentir los efectos de la investigación como sexualdiverso desde estos enfoques, me siento obligada a reproducir estas formas heteronormativas de investigar, que ya en sí me hacen sentir aplastada”

(N. Monroy, Diario de Campo, septiembre de 2015).

Llegó un punto en donde me cuestionaba si era posible desprenderme de estas lógicas. Con malestar, cuestionaba fuertemente el someterme a este tipo de evaluaciones:

“Sinceramente me molesta mucho, incomoda y entristece estar obligada a someterme a una evaluación de ‘competencias y habilidades’ a las que rehúso adscribirme...”

En primer lugar, porque se vende la idea de un conocimiento único, válido y confiable que deben de poseer todos los egresados de la licenciatura. Es la imposición de un sólo enfoque de entre muchísimos más que hay. Si me hubiese inscrito a una licenciatura en psicología con enfoque cuantitativo/cognitivo-conductual/psicométrico estaría de acuerdo, ya que en esos rubros oscila la evaluación. Pero no fue así, mi formación y mi experiencia fue otra.

En segundo lugar, porque ese críptico positivismo me enferma, me clasifica, me encasilla, me valúa por un estándar, me inserta a la norma, me controla. Porque no es coincidencia o mera afinidad que este enfoque sea el que nos evalúe a todos, pues esta psicología ha sido el dispositivo más poderoso para los sistemas de dominación.

En tercer lugar, porque no estoy de acuerdo en seguir alimentando epistemes que están al servicio de un sistema de muerte, que enferma individuos, excluye, deshumaniza, destruye procesos. Porque los seres humanos no somos un número, un trastorno, un nivel, un modelo explicativo, un experimento, una estadística, un psicométrico, un parámetro... La sociedad de control necesita conocer bajo esos términos a las vidas que tiene a su disposición. Yo no.

Porque para quienes estamos comprendiendo y abrazando otras realidades, para quienes estamos en nuestras pequeñas trincheras nos aplasta, nos impone, nos invisibiliza, nos desacredita, nos traga.

Me tiene cansado, herido, marcado, sometido, enfadado, un discurso del que muchos tratamos día con día de desarticular. Me resisto a ser evaluada por este dispositivo que me ha medido y etiquetado toda mi vida como homosexual, insuficiente, enfermo, gordo, sin clase, desaliñado, desadaptado, depresivo, ansioso, imperfecto.

Porque también sé que en algún momento mi resistencia se agotará y estos discursos me alcanzarán... hasta que haya que generar nuevas estrategias de lucha”

(N. Monroy, Diario de Campo, diciembre de 2015).

Esta molestia que me produce el abordaje de las sexualidades desde ópticas hegemónicas no sólo se debe a una visión reduccionista de lxs cuerpxs diversxs, sino también a los efectos que he podido constatar en mí como sujeto de estas *políticas del enunciado científico* como regímenes que constituyen verdades (Foucault, 1979b), las cuales, son constructoras de realidad desde el ejercicio del poder.

Por ello, estoy de acuerdo con Michel Foucault (2011) cuando plantea que “si la sexualidad se constituyó como campo a conocer, tal cosa sucedió a partir de las relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible” (p. 92). Es decir, que la implantación de los discursos sobre la sexualidad se introdujo como verdades inapelables desde instituciones que la regulan; instituciones como la religión y la ciencia –articulándose y reforzándose entre sí– establecieron estos discursos hegemónicos como verdades que sostenían a la heterosexualidad –en tanto que *economía política*– como un sistema que establece, a su vez, el orden social.

Sería ingenuo pensar que la conformación de la sexualidad como campo de estudio se generó de forma espontánea, libre de intereses sociopolíticos, pues como Foucault (2011) considera, los focos locales de saber-poder portan en sí formas de sujeción y esquemas de conocimiento. En otras palabras, la producción de estas realidades está dada por el lugar de poder desde donde se generan estos saberes y, en este caso, los discursos institucionales establecieron el orden que a su vez legitiman el poder que detentan sobre las sexualidades que resultaban desviadas a esta norma.

El *dispositivo psi*⁵¹ sería el encargado de la configuración de las representaciones de las sexualidades otras como patológicas. Desde entidades gnoseológicas como la histérica, que concentra una sintomatología de deseos inadecuados para la moral victoriana, es como la sexualidad en occidente se configura a través de la norma de la familia burguesa [tal como lo menciono en el capítulo anterior]. Los discursos sobre la sexualidad se implantaron como perversos para establecer una política conservadora que mantuviera la estabilidad del modo de producción (Foucault, 2011). Curiosamente, la homosexualidad⁵² no fue, ni ha sido

⁵¹ Entendiendo aquí a la Psiquiatría como el centro de producción de discursos patologizantes de la sexualidad, pero que a la vez [estos discursos] son reforzados y reproducidos por la Psicología y muchas veces por el Psicoanálisis.

⁵² Entendiendo la concepción de homosexualidad en el contexto de su surgimiento, a partir de estudios experimentales que la configuran como una categoría de estudio por ser distinta a la norma heterosexual. Es decir, englobando –en el sentido simplista-binario– a todas las entidades “anormales” que a recientes fechas conocemos (p.e. lesbianas, gays, bisexuales, trans, etc.) y no sólo refiriéndose a los varones afeminados o con atracción erótica-afectiva al mismo sexo.

suprimida como pudiera pensarse, sino más bien clasificada, especificada y solidificada para su estudio y, por tanto, para su regulación y consumo⁵³.

La búsqueda de una cura para la homosexualidad tuvo un desprendimiento importante en el campo de la salud mental. Desde estos discursos se pretendía, por una parte, caracterizar una sintomatología homosexual y a su vez determinar su origen para, por otra parte, hallar una cura a esta desviación por medio de estudios experimentales faltos de ética. Cientos de pacientes fueron sometidos a terapias aversivas desde el conductismo, castración química, electrochoques, lobotomías, e incluso, amputación de genitales (Preciado, 2010).

Por mucho tiempo la homosexualidad fue clasificada como una enfermedad mental desde los manuales diagnósticos de las asociaciones de Psicología y Psiquiatría norteamericanas, así como en la lista de enfermedades mentales de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Desde 1952 aparece la categoría de “Homosexualidad” como enfermedad mental –y sin evidencia empírica- en la primera edición del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-I) de la Asociación de Psiquiatría Americana (American Psychological Association, 2008). El 15 de diciembre de 1973, esta asociación eliminó a la homosexualidad del DSM-II, siendo hasta 1975 que la Asociación Norteamericana de Psicología se sumó⁵⁴, sin embargo, esta categoría en realidad sólo fue sustituida con el nombre de “Perturbaciones de la Orientación Sexual”.

A continuación, cito la caracterización de tales patologías:

000-x63 Desviaciones Sexuales

“Este diagnóstico está reservado para desviaciones sexuales, las cuales, no presentan síntomas de otros síndromes como la esquizofrenia y las reacciones obsesivas. El término se incluye en la mayoría de los casos antes clasificado como “personalidad psicótica con sexualidad patológica”. El diagnóstico especificará el tipo de conducta patológica, como la homosexualidad, travestismo, pedofilia, fetichismo y sadismo sexual (incluyendo violación, asalto sexual, mutilación)”

(DSM-I, 1952, pp 38-39). *Traducción propia del inglés.*

⁵³ Sirviendo, pues, al sostenimiento del mismo sistema capitalista.

⁵⁴ Cabe resaltar la época en donde se dieron estos acontecimientos, pues desde los disturbios de Stonewall en 1969 y gracias a cientos de grupos activistas, es que estas asociaciones se ven presionadas a eliminar de sus manuales a la homosexualidad como una categoría diagnóstica, es decir, como una enfermedad mental.

302 Desviaciones Sexuales

“Esta categoría es para individuos que tienen intereses sexuales dirigidos primordialmente sobre otros objetos, más que en gente del sexo opuesto, sobre actos sexuales no usualmente asociados con el acto del coito, bajo circunstancias bizarras como necrofilia, pedofilia, sadismo sexual, y fetichismo. A pesar de ello, algunos encuentran sus prácticas desaprobatorias, son incapaces de sustituir estos por prácticas sexuales normales. Este diagnóstico no es apropiado para individuos que tienen sexualidades desviadas porque los objetos sexuales normales no están disponibles para ellos.

- 302.0 Homosexualidad
- 302.1 Fetichismo
- 302.2 Pedofilia
- 302.3 Travestismo
- 302.4 Exhibicionismo
- 302.5 Voyerismo
- 302.6 Sadismo
- 302.7 Masoquismo
- 302.8 Otras desviaciones sexuales
- 302.9 Desviaciones sexuales no específicas”

(DSM-II, 1968, pp. 44) Traducción propia del inglés.

Para la tercera edición (DSM-III), en 1980, es incluido el diagnóstico de “Homosexualidad Egodistónica” que, si bien no se refería a la homosexualidad como tal, sí a las personas homosexuales que sentían *displacer* con su orientación⁵⁵. En 1986, se realiza una revisión del manual (DSM-III-TR) donde esta categoría es eliminada definitivamente. Cuatro años después, el 17 de mayo de 1990⁵⁶, la OMS elimina la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud en su décima versión [C.I.E. 10] (OMS, 1992). Cabe señalar que, a pesar de estos avances, la patologización de las *identidades trans* sigue presente desde concepciones como *disforia de género*.

⁵⁵ Parece que esta categoría no deja de patologizar a la homosexualidad en general, pues centra su atención en el malestar de la persona homosexual sin cuestionar a la sociedad homofóbica, pues es en esta última donde se gesta el rechazo a la diferencia, no en el rechazo a sí mismo *per se*, como se plantea.

⁵⁶ En recuerdo a esta fecha es que se conmemora desde 2004 el IDAHOT (International Day Against Homophobia and Transfobia). En México se conmemora desde 2014, por decreto presidencial, como el Día Nacional de Lucha contra la Homofobia, Lesbofobia, Bifobia y Transfobia.

Aquí muestro algunos ejemplos de las clasificaciones que se encuentran en los manuales antes mencionados:

F64.x Trastorno de la identidad sexual [302.xx]

“Los adultos con trastorno de la identidad sexual muestran el deseo de vivir como miembros del otro sexo. Esto se manifiesta por un intenso deseo de adoptar el papel social del otro sexo o adquirir su aspecto físico, ya sea mediante tratamiento hormonal o quirúrgico. Los individuos con este trastorno se sienten incómodos si se les considera como miembros de su propio sexo o si su función en la sociedad no es la correspondiente al otro sexo. La adopción del comportamiento, ropa y los movimientos del otro sexo se efectúan en diferentes grados. En privado, estos individuos pueden pasar mucho tiempo vestidos como el otro sexo y esforzándose para conseguir la apariencia adecuada. Muchos intentan pasar en público por personas del sexo opuesto. Vistiendo como el otro sexo y con tratamiento hormonal (y para los varones, electrolisis), muchos individuos con este trastorno pasan inadvertidamente como personas del otro sexo. La actividad sexual de estos individuos con personas del mismo sexo se encuentra generalmente restringida, porque no desean que sus parejas vean o toquen sus genitales”

DSM-IV, (APA, 1996, p. 546).

F65.1 Fetichismo Transvestista [302.3]

“Los fenómenos transvestistas comprenden desde llevar ropa femenina en solitario y de forma ocasional hasta una involucración extensa en la subcultura transvestista. Algunos varones llevan una pieza de ropa femenina (p- ej., ropa interior o lencería) bajo su vestido masculino; otros visten completamente como una mujer y llevan maquillaje. El grado con el que el individuo transvestido parece ser una mujer varía y depende de los gestos, el hábito corporal y la habilidad para transvestirse. Cuando el individuo no se encuentra transvestido, por lo general tiene un aspecto completamente masculino. Aunque la preferencia básica es heterosexual, estas personas tienden a poseer pocos compañeros sexuales y en ocasiones han realizado actos homosexuales. Un rasgo asociado a este trastorno puede ser la presencia de masoquismo sexual. El trastorno empieza típicamente con el travestismo en la infancia o a principios de la adolescencia. En muchos casos el acto transvestista no se efectúa en público hasta llegar a la edad adulta. La experiencia inicial puede suponer un transvestismo parcial o total; cuando es parcial progresa a menudo hasta un transvestismo completo”

DSM IV, (APA, 1996, p. 543).

Trastornos de la personalidad y del comportamiento adulto

F64 Trastornos de la Identidad Sexual

F64.0 Transexualismo

“Consiste en el deseo de vivir y ser aceptado como un miembro del sexo opuesto, que suele acompañarse por sentimientos de malestar o desacuerdo con el sexo anatómico propio y de deseos de someterse a tratamiento quirúrgico u hormonal para hacer que el propio cuerpo concuerde lo más posible con el sexo preferido”

CIE-10 (OMS, 1992).

Al realizar esta revisión de la literatura en torno a la diversidad sexual, reflexionaba que...

“A pesar de que algunos trastornos se han eliminado como tal, estas formas de investigar la diversidad sólo han cambiado de método, pues el discurso de enfermedad sigue latente. Si bien la homosexualidad ya no es considerada una enfermedad, en la actualidad, desde la psicología positivista, se relaciona a la diversidad sexual con variables como alcoholismo, drogadicción, ansiedad y depresión, perpetuando así –aunque desde otros mecanismos- la imagen patológica del no ser heterosexual”

(N. Monroy, Diario de Campo, Enero 2016).

Aquí muestro algunos ejemplos de estudios que relacionan a la diversidad sexual con variables negativas:

F64.x Trastorno de la identidad sexual [302.xx]

Síntomas y trastornos asociados

“Algunos individuos se dedican a la prostitución, lo que les expone muy fácilmente a contraer la infección por el virus de inmunodeficiencia humana (VIH). Los intentos de suicidio y los trastornos relacionados con sustancias se encuentran frecuentemente asociados a este cuadro. Los niños con este trastorno de la identidad pueden manifestar, al mismo tiempo, trastorno de ansiedad por separación y síntomas depresivos. Los adolescentes están predispuestos a sufrir depresión, a pensar ideación suicida y a cometer intentos de suicidio. En los adultos puede haber síntomas de ansiedad y de depresión. Algunos varones adultos tienen una historia de fetichismo transvestista, así como otras parafilias. Los trastornos de la personalidad asociados son más frecuentes en los varones que en las mujeres (según observaciones realizadas en centros especializados)”

DSM-IV, (APA, 1996, p. 547).

**Influencia de la opresión internalizada sobre la salud mental de bisexuales,
lesbianas y homosexuales de la Ciudad de México**

“Los resultados del estudio mostraron que la población BLH (bisexuales, lesbianas, homosexuales) tienen problemas de salud importantes como la ideación y el intento de suicidio y el alcoholismo en el caso de las mujeres BLH. Además, las tres formas de opresión internalizada (homofobia internalizada, percepción del estigma por homosexualidad y ocultamiento) se asociaron con mayor riesgo de presentar ideación suicida, intento de suicidio, trastornos mentales y alcoholismo”

(Ortíz-Hernández, 2005, p. 2).

Hasta este punto es importante mencionar que estos últimos ejemplos que muestro, y en general los estudios que se avocan a variables negativas sobre la diversidad sexual, aparentemente no están patologizando a las identidades sexualdiversas como tal. Incluso, se me podría decir que, muy por el contrario, están develando las afectaciones sobre estos sujetos, lo que permite tener evidencia empírica para la posible intervención. Sin embargo, el problema aquí es representacional, pues estas muestras de la psicología individualista sólo ponen de relieve el sufrimiento del sujeto, pero no problematizan el contexto social que le produce estos malestares psíquicos; por tanto, se genera una representación social negativa de la diversidad sexual como la “culpable” de su mismo padecimiento -como si este se diera de manera espontánea-. Se perpetúa su *anormalidad*.

Se prefiere señalar al sujeto sexualdiverso como patológico y susceptible de una cura/reintegración a la sociedad normal heterosexual, ignorando [supuestamente, empero] que esta sociedad es quien le causa estos “trastornos”. El dispositivo psi, como forma institucional, se ha valido de una serie de discursos estratégicamente articulados para la conservación de la homeostasis social, a través de técnicas móviles y polimorfos que regulan de la vida, como lo sostiene Foucault (2011).

Las diversas cabezas del positivismo⁵⁷ apuestan por la objetividad como único medio para establecer un razonamiento válido a la luz de la generalización de resultados que perpetúa un orden universal. Tal cual, identifico que los mecanismos por los cuales se ha implantado el

⁵⁷ Conductismo, cognitivo-conductual, medicina conductual, psicología experimental, neuropsicología, programación neurolingüística, cognoscitismo, entre otros enfoques.

positivismo como enfoque hegemónico son parecidos a la implantación de la homosexualidad como sexualidad verdadera:

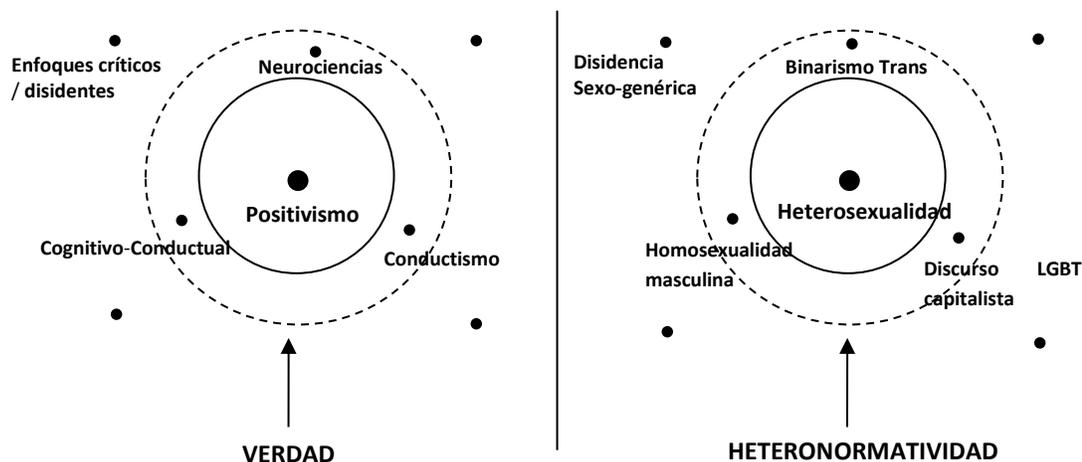


Figura 1: Implantación de verdades en torno a los saberes de la diversidad sexual. Elaboración propia

Con este diagrama, se puede dar cuenta de que los mecanismos de implantación de verdad son similares en la ciencia y en la sexualidad, pero también que ambos se retroalimentan, pues es bajo ciertos intereses que apelan a la legitimación de una economía política como modelo impositor desde una sexualidad conservadora que se favorece el desarrollo del capitalismo (Foucault, 1979b). Es justo por estos mecanismos que –en el campo de poder– estos enfoques se han articulado como los dominantes en la psicología, ya que son funcionales a la inmediatez del modo de producción; descalificando, en este proceso, a cualquier otra forma de producción que no se someta al “rigor” del método científico.

Desde Grosfoguel (2013) podemos entender esta situación con lo que llama *racismo/sexismo epistémico*. De acuerdo como lo plantea, el conocimiento en ciencias sociales y humanidades está fundamentado en la cosmovisión y la experiencia de hombres de países de occidente⁵⁸, el cual, pretende aplicarse bajo el disfraz de universalidad en geopolíticas espacial-temporalmente distintas. Por esto, los saberes locales son menospreciados –en el

⁵⁸ Basado en Boaventura de Sousa Santos (2010, en Grosfoguel, 2013), desde cinco países de primer mundo: Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. En el pensamiento decolonial, la universidad se encuentra occidentalizada, pues a pesar de encontrarnos en contextos del sur globalizado, se pretende aplicar conocimientos producidos en el norte.

sistema-mundo capitalista- cuando lo producen sujetos-no-blancos y mujeres⁵⁹. Es decir, que este racismo/sexismo imbricado, es la refleja académica de las desigualdades sociales pero que paradójicamente tienen un efecto que perpetúa los lugares de inferioridad-superioridad.

En este sentido, estoy de acuerdo con Escobar (2012) en pensar en un *pluriverso*, es decir, múltiples versos de la realidad, no una sola. Esto implica desarticular la idea de un saber universal en tanto que verdad inapelable, pues desde los enfoques positivistas se legitiman estas supuestas verdades sólo por ser producidas a través de sofisticados métodos matemáticos.

Abonando a este debate, Enrique Dussel (1974) señala que el dualismo cartesiano se ha implantado como un método hegemónico que establece una verdad absoluta desde *el ojo de dios*, donde el hombre [como categoría “neutra” del ser humano] en el *pienso, luego existo*, se sitúa geopolíticamente como el ser omnipotente productor de conocimiento. Es decir, el método científico que se auto-legitima como objetivo se construye desde una lógica a-situada y a-temporal, como un ojo que todo lo ve, que puede situarse en todos lados a la vez, que es anónimo y válido. Sin embargo, desde esta filosofía, esta forma de producir conocimiento no admite su lugar de enunciación que no es neutral y produce “verdades científicas” desde una parcialidad que goza de privilegios de género, raza y clase social.

Por ello es que propongo hablar también de una *homofobia epistémica*⁶⁰, pues la diversidad sexual tampoco encajaría con el estándar del hombre-heterosexual-cisgénero productor de conocimiento⁶¹, además de que la representación de la diversidad sexual, desde estos enfoques dominantes, violentan desde su mirada heterosexista a las expresiones diversas de la sexualidad. De acuerdo con la noción de Spivak (1985) de *violencia epistémica*, que emplea para nombrar de forma específica a las imposiciones académicas occidentales hacia el *Otro que espera ser explicado* y que no tiene *ni voz ni poder*, podemos denunciar los saberes que son impuestos por los enfoques dominantes-occidentalizados, pues estos no sólo producen la supuesta verdad acerca de la homosexualidad como perversa, sino que también colocan a los saberes producidos por lxs sujetos sexualdiversos interseccionales como inválidos, al no pasar por el filtro heterosexual-cisgénero-blanco-de clase alta para su aprobación.

⁵⁹ Como se puede advertir, se está haciendo referencia al hombre-blanco-heterosexual-cisgénero que se denuncia desde algunos feminismos, entendiendo esta posición de poder en la cúspide, desde donde se domina y excluye a la vez por el género, la raza, etnia y sexualidad.

⁶⁰ Homofobia que más es homo-lesbo-bi-transfobia, sin embargo, la señalo como homofobia en la lógica dicotómica de esta clase de enfoques positivistas que le colocan en contraposición de la heterosexualidad.

⁶¹ Cuestión de la que hablaré un poco más adelante en referencia a la epistemología feminista.

Haciendo visible estas formas violentas de producción de conocimiento, estoy de acuerdo con Antoine Rodríguez (2015) cuando sostiene que los estudios sobre la diversidad sexual parten de una presuposición homofóbica, pues el hecho de estudiar la homosexualidad viene de la naturalización de la heterosexualidad como la norma⁶². Esta molestia, al sentirme como una categoría de estudio desde estos enfoques inscritos en la lógica heterosexual, se convirtió también en preocupación ante la posibilidad de reproducir formas diversi-fóbicas [racistas y clasistas] de estudiar a la diversidad sexual. Una especie de homofobia internalizada que se refleja y sostiene en supuestas verdades incuestionables, es decir, *formas heteronormativas de conocimiento*. Por ello, me empeñé en abrir la posibilidad de pensar desde otros sitios la diversidad sexual, para desarticular las lógicas de saberes hegemónicos.

3.3 Resiliencia: sobreponerse a la adversidad

La mayoría de lxs sexualdiversxs nos hemos criado en una cultura machista, misógina y lgbt-fóbica, donde las expresiones distintas a la norma son castigadas, segregadas y estigmatizadas como “raras”, “abominables”, “perversas”, etc. Esto, como ya lo señalaba en el capítulo anterior, dentro de un marco normativo que configura y reafirma a la heterosexualidad como sexualidad “correcta” y subalterniza a las sexualidades otras, desdibuja los límites de lo que es discriminatorio o no en su legitimidad y, por tanto, nos deja a lxs no-heterosexuales sin herramientas para afrontar la violencia que vivimos sistemáticamente día con día.

Este panorama tan hostil -y en ocasiones desalentador- hizo que me cuestionara cómo es que *jotos, lenchas y trans* hemos sobrevivido a este sistema de muerte que es legitimado por el discurso científico. Si bien en la academia se ha trabajado por develar los mecanismos de poder por los cuales se subordina y se violenta a la diversidad sexual, mi interés se ha abocado no sólo a estos mecanismos, sino también a la susceptibilidad de ser reapropiados por lxs disidentes del sistema sexo-género como forma de afrontar estas violencias y las historias que se encuentran detrás de estos actos. Algo que encuentro en la resiliencia.

En este esfuerzo por identificar el ejercicio de poder en la construcción de los saberes sobre la diversidad sexual, me di cuenta que en el caso de la resiliencia sucedía algo similar en tanto que saberes adscritos al positivismo. Por ello, en la segunda parte de este capítulo hablo de la construcción teórica de la resiliencia, para después hacer también en este corpus teórico

⁶² Es decir, que estudiamos a lo “desconocido”, lo “raro”, pues damos por sentada la incuestionabilidad de la heterosexualidad como la sexualidad correcta.

un breve análisis desde las relaciones de poder-saber y dar paso a otras formas de concebir la resiliencia en relación con la noción de resistencia en Foucault.

La resiliencia es un término relativamente nuevo. Para comenzar a definirla, me parece importante recurrir a su etimología: se sabe que la palabra proviene del verbo *resilio*, que es originario del latín y significa saltar hacia atrás, rebotar [rebondir], repercutir (Theis, 2010). Se trata de una palabra que denota una acción que regresa al mismo sitio donde fue hecha, es decir, la reacción de algo que es cambiado de su sitio y vuelve al mismo. La resiliencia es una metáfora que se ha introducido tanto de las ciencias naturales como en las sociales.

El término fue acuñado por primera vez en la Física para hacer referencia a la capacidad que tienen algunos materiales para volver a su forma original después de ser sometidos a un impacto o a una fuerza. En este sentido, es lo que en español podríamos traducir como *elasticidad*, sin embargo, se conserva el anglicismo resiliencia por la significación de su etimología. Posteriormente, en Psicología se retoma esta noción para referirse a los procesos en los que las personas *rebotan* y vuelven a su estado original después de haber enfrentado dificultades [impactos] en su vida (Tarragona, 2012).

Antes de que se adoptara este término en Psicología, ya figuraban otras nociones que dieron pie a esta concepción. Es el caso del *coping* [*to cope with*], que en español podría traducirse como *hacer frente, arreglárselas, no derrumbarse* (Tomkiewics, 2004) ante un hecho traumático⁶³. El afrontamiento es un concepto que se refiere a la forma en que los seres humanos hacen frente a los problemas y desafíos que se presentan de manera cotidiana (Casullo & Fernández Liporace, 2001). Eventualmente, este concepto ha sido empleado para explicar cómo las personas se relacionan con los sucesos generadores de *estrés* en el medio, así como la forma en la que se pueden evitar efectos nocivos en la salud (Contreras, Esquerria, Espinoza & Gómez, 2007).

Everly (1989) define al afrontamiento como “*un esfuerzo para reducir o mitigar los efectos nocivos del estrés, esfuerzos que pueden ser psicológicos o conductuales*” (p. 44). En esta misma línea, Frydenberg y Lewis (1996) lo conciben como “*las estrategias conductuales y cognitivas para lograr una transición y una adaptación efectivas*” (p.13). Tal vez la acepción más popular es la de Lazarus y Folkman (1991), quienes lo conceptualizan como “*aquellos esfuerzos cognitivos y conductuales constantemente cambiantes que se desarrollan para*

⁶³ Un hecho traumático entendiéndolo como un fuerte golpe o una situación de adversidad, alejada de la concepción del trauma como el origen de un trastorno.

manejar las demandas específicas externas o internas que son evaluadas como excedentes o desbordantes de los recursos del individuo” (p. 164).

En este hilo de ideas, Lazarus y Folkman (1988, en Belloch, Sandín & Ramos, 2008) proponen dos tipos de afrontamiento: el que está *dirigido a la acción*, en donde se engloban todas aquellas actividades orientadas a modificar o alterar el problema; y el afrontamiento *dirigido a la emoción*, donde se encuentran las acciones que ayudan a regular las respuestas emocionales ante los problemas. Dentro de estos dos tipos se ubican ocho estrategias de afrontamiento:

La *confrontación* que consiste en acciones dirigidas hacia la situación, por ejemplo, ir hacia la persona causante del problema o tratar de que la persona responsable cambie de idea. El *distanciamiento* que es tratar de olvidarse del problema, negarse a tomarlo en serio y comportarse como si nada hubiera ocurrido. El *autocontrol*, que incluye guardar los problemas para uno mismo y procurar no precipitarse. La *búsqueda de apoyo social* que tiene que ver con pedir consejo o ayuda a un amigo, hablar con alguien que puede hacer algo correcto, contar a una familia el problema, etc. *Aceptación de la responsabilidad*, o disculparse, criticarse a sí mismos, reconocerse causante del problema, etc. *Escape-avoidance*, como por ejemplo esperar a que ocurra un milagro y evitar el contacto con la gente. La *planificación de solución de problemas* que sería establecer un plan de acción y seguirlo o cambiar algo para que las cosas mejoren. Y, por último, la *reevaluación positiva* que es cambiar una idea anterior por una nueva o tener la idea de que el suceso dejó una enseñanza (Lazarus & Folkman, 1988, en Belloch, Sandín & Ramos, 2008).

Estas ocho estrategias corresponden tanto al afrontamiento enfocado a la acción (confrontación y planificación de solución de problemas), como también enfocadas a la emoción (distanciamiento, autocontrol, aceptación de la responsabilidad, escape-avoidance y reevaluación positiva), mientras que la búsqueda de apoyo social se encuentra en ambos rubros (Belloch, et al., 2008).

Invulnerabilité [Invulnerabilidad] es otra concepción anterior a la resiliencia. Este término de origen anglo francés fue empleado por los psiquiatras Koupernik y Anthony para referirse al resultado del *encontronazo entre la personalidad del sujeto y la agresión de la que es víctima* (Tomkiewics, 2004). Una metáfora para explicar este término sugiere que el sujeto queda representado por una muñeca que puede estar hecha de vidrio, lana o acero; la agresión queda representada por la caída, que se caracteriza por su intensidad (altura) y por la índole del suelo (cemento, arena, etc.). La muñeca de vidrio se rompe, la de lana o caucho se deforma, la de acero (que en este caso representa la invulnerabilidad) resiste, incluso en el caso de que caiga sobre concreto, con la condición de que la altura no sea excesiva.

Si bien estos conceptos hacen énfasis en la acción de afrontar las situaciones adversas, dejan de lado los procesos de transformación del sujeto que ejecuta dicha acción⁶⁴. Por lo tanto, sólo significan resistencia⁶⁵, es decir, una relación lineal entre un estímulo o situación específica y una respuesta inmediata. La resiliencia, en contraste con estas concepciones estáticas, implica *un efecto duradero y un proyecto de vida*; es dinámica (Tomkiewiks, 2004).

Ya en la década de los 80's la psicóloga estadounidense Emmy Werner pasa de hablar de invulnerabilidad y afrontamiento a introducir la noción de resiliencia. Realizó un estudio con 700 niños nacidos en una zona marginada en una pequeña isla de Hawái, dándoles seguimiento hasta la adultez. 200 de ellos fueron educados en familias monoparentales, alcohólicas, psiquiatrizadas, eran maltratados, carecían de cuidados elementales y de afecto; es decir, todas ellas eran vulnerables en el más alto grado y se esperaba que siguieran el mismo patrón familiar. El hallazgo fue que después de tres décadas, cerca del 30% no sólo no desarrollaron patologías, sino que lograron realizar una *vida plena de sentido*: a estos niños bautizó como resilientes (Tomkiewics, 2004).

A partir de este precedente sentado por Werner, se generan nuevas ideas respecto a este fenómeno. Kreisler, por ejemplo, define la resiliencia como la capacidad de un sujeto para superar las circunstancias de especial dificultad, gracias a sus cualidades mentales, de conducta y adaptación (Manciaux, 2010). Otras teóricas como Grotberg (2006) consideran que además de ser la capacidad del ser humano para hacer frente a las adversidades de la vida, también es la capacidad de aprender de ellas, superarlas y además ser transformado por estas. Una definición más amplia -considero- es como la que propone Walsh (2006) que enfatiza en la capacidad de recuperarse tras la adversidad, donde la resiliencia implica salir fortalecido de las dificultades, incluso, con más recursos.

En este sentido, Mrazek y D. Mrazek (1987, en Palomar & Gómez, 2010) describen doce habilidades que poseen las personas resilientes: una respuesta rápida al peligro, madurez precoz, desvinculación afectiva, búsqueda de información o la preocupación por aprender todo lo relacionado al entorno, obtención y utilización de relaciones que ayuden a subsistir, anticipación proyectiva positiva o capacidad de imaginar un futuro mejor al presente, decisión de tomar riesgos, la convicción de ser amado por los demás, idealización del rival o identificar al oponente, la reconstrucción cognitiva del dolor, el altruismo, y el optimismo y la esperanza.

⁶⁴ Sin mencionar, además, de que se encuentran adscritos a un esquema teórico funcionalista/utilitarista.

⁶⁵ Resistencia en el sentido de permanecer o mantenerse fuerte, distinto al sentido en el que se emplea en las ciencias sociales o políticas que hace referencia al encuentro de fuerzas en el campo del poder.

Por su parte, Tarragona (2012) menciona que la resiliencia se caracteriza por tres aspectos: tener buenos resultados en el desarrollo a pesar de pertenecer a un grupo de alto riesgo, mantener un buen nivel de capacidad y competencia ante las amenazas, y la capacidad de recuperarse después del trauma. En este mismo sentido, Saavedra (2005) considera que hay tres factores que propician el desarrollo la resiliencia. *Factores personales*: tales como el nivel intelectual alto, la disposición al acercamiento social, un sentido del humor positivo y un equilibrio en el estado biológico. *Factores cognitivos y afectivos*: entre los que están la empatía, la autoestima, la motivación de logro, el sentimiento de autosuficiencia y la confianza en que se resolverán los problemas. *Factores psicosociales*: tales como un ambiente familiar agradable, madres que apoyan a sus hijos, una comunicación abierta, una estructura familiar estable y una buena relación con los pares.

Incluso, Suárez y Autler (2006) llevan la resiliencia a una concepción comunitaria y proponen cinco pilares fundamentales. *Autoestima colectiva*: que es el sentimiento de orgullo y satisfacción que se siente respecto al lugar donde vivimos. Implica reconocer que se es parte de una sociedad. *Identidad cultural*: donde el grupo social adquiere un sentido de igualdad y comunidad que lo ayudan a afrontar y superar una amplia gama de circunstancias hostiles. *Humor social*: que es la capacidad de un grupo de hallar lo cómico en medio de la tragedia al enfrentar los fenómenos que lo afectan. *Adecuada gestión gubernamental*: la cual implica la existencia de una conciencia grupal que condena la deshonestidad de los funcionarios públicos y de la población en general. *Espiritualidad*: siendo un realismo que busca una comprensión más profunda de la vida y nos permite aceptar la tragedia como una prueba o desafío.

De manera casi homogénea, se piensa la resiliencia como la capacidad que tienen los sujetos para sobreponerse a la adversidad y transformarse en este proceso, lo que pone al sujeto en un lugar de agenciamiento, frente a otras concepciones que le colocan en un lugar de pasividad. No obstante, las cuestiones metodológicas y prácticas con las cuales se ha desarrollado y aplicado esta teorización no coinciden del todo con la postura de esta investigación, pues se ha construido a base de ciertos presupuestos que esconden resquicios del positivismo lógico.

3.4 La resiliencia como política de resistencia

La resiliencia ha puesto especial atención en grupos vulnerables pues, como ya lo menciono en repetidas ocasiones, se interesa en los procesos de fortalecimiento en la adversidad; es decir que su campo de estudio apunta a los sujetos [aparentemente] con menores recursos o posibilidades para hacer frente a situaciones difíciles. De manera acentuada, el discurso teórico de la resiliencia ha centrado su atención en la búsqueda de factores protectores, características y habilidades que la fomenten. Por ejemplo, en el caso de enfermos crónicos se recurre a la resiliencia ya que “está comprobado” que un “mayor nivel de resiliencia” propicia una mayor actitud de apearse a su tratamiento médico (Quiceno, Vinaccia & Remor, 2011 & Quiseno & Vinnacia, 2012). También, para hallar variables predictivas de la resiliencia en el ámbito escolar, aludiendo a otro ejemplo, se “ha encontrado” una relación entre la resiliencia y el alto rendimiento académico (Villalta, 2010, Varas, 2011 & Gaxiola, González & Contreras, 2012).

Incluso, en estos términos, organismos internacionales han desarrollado metodologías que privilegian la resiliencia como una forma de intervención. Tenemos como ejemplo el *Manual de identificación y promoción de la resiliencia en niños y adolescentes* publicado por la Organización Panamericana de la Salud y la Organización Mundial de la Salud (1998), también está el *Manual para Educadores y Educadoras Guías: Un programa para la recuperación psicoafectiva de niñas, niños y adolescentes en situaciones de emergencia y desastres* que forma parte del programa *Retorno a la alegría* del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2010), o el *Desarrollo de ciudades resilientes* que es una campaña mundial de la Organización de las Naciones Unidas (UNISEF, 2012). Es decir, las nociones explicativas de la resiliencia han sido las ideales para generar proyectos y campañas que den sustento a los discursos institucionales.

Sin embargo, cuando hablamos de estos modelos explicativos entramos en un campo espinoso. Si bien -por una parte- este abordaje da luz a una forma de intervención y se antepone a la incertidumbre del “qué hacer” y “cómo hacer” en nuestras intervenciones, también es cierto que se está coartando la posibilidad del sujeto de construir su propio proceso personal, pues bajo estos argumentos se recurre al tutelaje y a los imperativos que colocan al sujeto en subordinación al Otro que le indica cómo ser resiliente, deviniendo en un mecanismo de regulación de la subjetividad⁶⁶. En otras palabras, estos estudios están inclinados a un tipo

⁶⁶ A pesar de que se considere “buena voluntad” del discurso científico por hallar una explicación sobre este fenómeno como algo positivo, habría que cuestionar los intereses encubiertos en la producción de este discurso, quién y desde dónde se enuncia y hasta qué punto resultaría violento. Empero, aunque se considere éticamente algo “positivo” para el sujeto no deja de ser un mecanismo de control que regula su subjetividad al ser enunciado en un discurso que imperativamente sentencia lo que está “bien” ... ¿Según quién o quiénes? ¿Bien para el sujeto o en beneficio para quién o quiénes?

de intervención que, de primer momento, sitúan a los sujetos como vulnerables para después proporcionarle herramientas “validadas” que les haga resilientes, sin atender de manera prioritaria las condiciones estructurales que vulneran la integridad y el desarrollo humano de “lxs más desprotegidxs”. *Aquellos sujetos que esperan ser explicados*, como lo denuncia Spivak.

Esto sin mencionar la lectura que podemos darle a la resiliencia como un mecanismo de sujeción capitalista. Por ejemplo, el *Institute on Child Resilience and Family* (ICCB, 1994) conceptualiza la resiliencia como “*la habilidad para resurgir de la adversidad, adaptarse, recuperarse y acceder a una vida significativa y productiva*”. Teniendo el respaldo de las organizaciones internacionales, en este caso, la resiliencia es definida en términos de funcionalidad, fomentando la construcción de un sujeto que logre vencer las adversidades siempre y cuando sea para insertarse a una lógica de productividad. Es decir que estas instituciones validan y refuerzan una forma estandarizada de ser resiliente en tanto que pueda ser un mecanismo para asegurar el funcionamiento del sujeto en el marco de una economía política. Se apela, pues, a la inmediatez que se exige en un sistema capitalista al imponer formas estandarizadas de –en este caso– ser resilientes⁶⁷.

En la construcción de este concepto podemos dar cuenta de las relaciones de poder presentes en la producción de estos saberes en el marco de una economía política (Foucault, 2011), así como su despliegue a través de los mecanismos de sujeción que proponen a un sujeto resiliente en función de la misma. Por esta razón, y con el interés de mirar la resiliencia desde otro sitio, considero importante regresar un poco a las ideas que he revisado durante este capítulo. Justamente, apelando a las nociones del sujeto y el poder, es en la *resistencia* donde encuentro similitudes y puntos de articulación con la resiliencia, empezando por la *capacidad de transformación* que señala Foucault (2011) en el sujeto que resiste.

En las relaciones de poder, la resistencia desempeña “*el papel del adversario*” de las fuerzas dominantes (Foucault, 2011, p. 90). Sin embargo, esto no quiere decir que la resistencia tenga un papel pasivo o de simple reacción en las relaciones del poder, pues cuando Foucault dice que “*donde hay poder hay resistencia*” (2011, p. 99), la coloca como una fuerza autónoma; en otras palabras, como una fuerza activa por sí misma. En este sentido, Foucault (1988) piensa que la resistencia se ubica diseminada de manera irregular en el campo de poder, como

⁶⁷ Pero también, además de minar la capacidad de acción del sujeto para construir de manera autodidacta sus propios procesos, desde estos abordajes que se basan en un conocimiento generalizable se pretende generar “un cambio” donde se deja de lado la singularidad del sujeto y todos los entrecruces que le hacen único. En este hilo de ideas, se considera al sujeto como un ser estático/esencial y a los saberes como una producción a-espacial, a-temporal y a-histórica [situación en la que profundizaré más adelante].

múltiples rupturas del espeso tejido institucional de sujeción; es móvil, transitoria y se sitúa - al igual que las fuerzas hegemónicas- de manera estratégica.

Esta articulación entre poder y resistencia que retomo da una pauta para pensar en la posibilidad de un sujeto capaz de subvertir las relaciones de poder a través de estrategias propias del campo que le constituyen. “Cada relación de poder, implica en última instancia, en potencia, una estrategia de lucha, en las cuales las fuerzas no están súper-impuestas, no pierden su naturaleza específica, no se vuelven confusas. Cada una constituye para la otra un tipo de límite permanente, un posible revés” (Foucault, 1988, p. 6). Por ello, las estrategias propias del poder, dice Foucault (1988) constituyen modelos de acción sobre las posibles acciones de los otros. En este orden de ideas, si los mecanismos de poder se articulan estratégicamente en el campo, las resistencias se anteponen igualmente como estrategias para hacerle frente a las fuerzas dominantes.

Por esta razón, concibo las *estrategias de afrontamiento*, a diferencia de los conceptos propuestos por Lazarus y Folkman, como aquellas tácticas discursivas que son empleadas desde las resistencias para hacer frente a las formaciones sociales dominantes. Así, dejando entrever un punto de encuentro con Foucault (2011) cuando hace mención a que las rupturas que se generan desde las resistencias suscitan reagrupamientos, “abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remoldeándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y en su alma, regiones irreductibles” (p. 90), pues en ese sentido se estaría vislumbrando, en las estrategias que surgen en la resistencia, una transformación subjetiva [del sujeto].

Por otra parte, cuando hablamos de resistencia no solo lo hacemos para nombrar de manera abstracta a esos focos locales que se generan en el ámbito del poder, sino que, materialmente, también hacemos referencia, por ejemplo, al activismo, a los movimientos sociales y toda una variedad de actos políticos en la *microfísica del poder*. En estas luchas, como en los colectivos a los que haré referencia en este trabajo, se hallan de manera casi imperceptible estos procesos personales, pues los actores que se encuentran en escenarios de lucha social se enfrentan a obstáculos que minan su desarrollo personal que, por tanto, signan de manera importante su historia personal.

En este sentido, pretendo poner distancia de las conceptualizaciones de resiliencia que implican fomentar un modelo estático del sujeto como unidad funcional a no-sé-qué-intereses, para acercarme una comprensión de la resiliencia más bien como un proceso entretejido con la resistencia en el campo social. Muy parecido a lo que señala Rutter (1992) cuando menciona que:

La resiliencia se ha caracterizado como un conjunto de procesos sociales e intrapsíquicos que posibilitan tener una vida ‘sana’ en un medio insano. Estos procesos se realizan a través del tiempo, dando afortunadas combinaciones entre los atributos del niño y su ambiente familiar, social y cultural. Así la resiliencia no puede ser pensada como un atributo con que los niños nacen o que los niños adquieren durante su desarrollo, sino que se trata de un proceso que caracteriza a un complejo sistema social, en un momento determinado del tiempo. (p. 89)

Esta perspectiva de la resiliencia que propone Rutter, resalta la importancia de pensar la resiliencia como un proceso, lo que implica darle cabida a la singularidad del sujeto en coordenadas muy específicas; pero también poner de manifiesto que tanto los procesos individuales [o personales] como los sociales [y políticos] se relacionan en la construcción de la resiliencia. Para ejemplificar esto, regreso retomo la historia de César, donde podemos echar un vistazo a estos procesos políticos en el entrecruce, también, con los procesos de subjetivación. César me contaba la forma en cómo se sobreponía a la violencia sistemática que había para con los *raros* no solo en las expresiones colectivas, sino también en el día a día:

*“A mi me llegaron a bulear cuando pasaban lista en el servicio militar, te daban el nombre... - 219... y tenías que decir tu apellido -¡Estrada! Y alguien por ahí dijo -Estada *imitando afeminado*. Y alcé la mano -era prohibidísimo-. -¿Qué le pasa? que no sé qué [le gritó el sargento] -¡¿El que me imitó quién es?! [Respondió César alterado]... silencio... el valiente dura hasta que el cobarde quiere...”*

(Conversación con César en Besotón contra la homofobia, CDMX; Mayo de 2015).

Esto que me compartía César tiene un componente político pues, como ya lo comentaba en capítulos anteriores, los acontecimientos históricos que vivió en el Movimiento de Liberación Homosexual representan uno de los primeros momentos en que grupos sexualdiversos se reapropiaban del espacio público y se hacían visibles para denunciar en colectivo las violencias que sufrían. Pero también se asoma un componente personal, donde existe toda una historia de vida que se encuentra detrás de esos actos en los que se deja ver, también, un proceso de transformación y reapropiación. Y viceversa, las acciones que emplea para afrontar la homofobia son, desde esta perspectiva, un acto político; así como sus experiencias en el activismo resultaron acontecimientos que transformaron su hacer cotidiano.

En resumen, y para fines de esta investigación, quiero hacer hincapié en la reivindicación de dos de los conceptos centrales. Por una parte, hablo del sujeto de la

“disidencia sexogenérica” como agente, apelando al sujeto *queer*, pero problematizando sus implicaciones en nuestros contextos y respetando sus procesos situados. Desde la disidencia sexogenérica, estoy pensando en un sujeto que es capaz de dar cuenta de los procesos de sujeción y los correlatos desde los que ha sido construido (a través de tecnologías disciplinarias, de control y farmacopornográficas) pero que, a diferencia del sujeto sexualdiverso (LGBT+), es capaz de subvertir estos discursos para generar sus propios procesos de subjetivación al margen de los discursos de asimilación heteropatriarcal/capitalista.

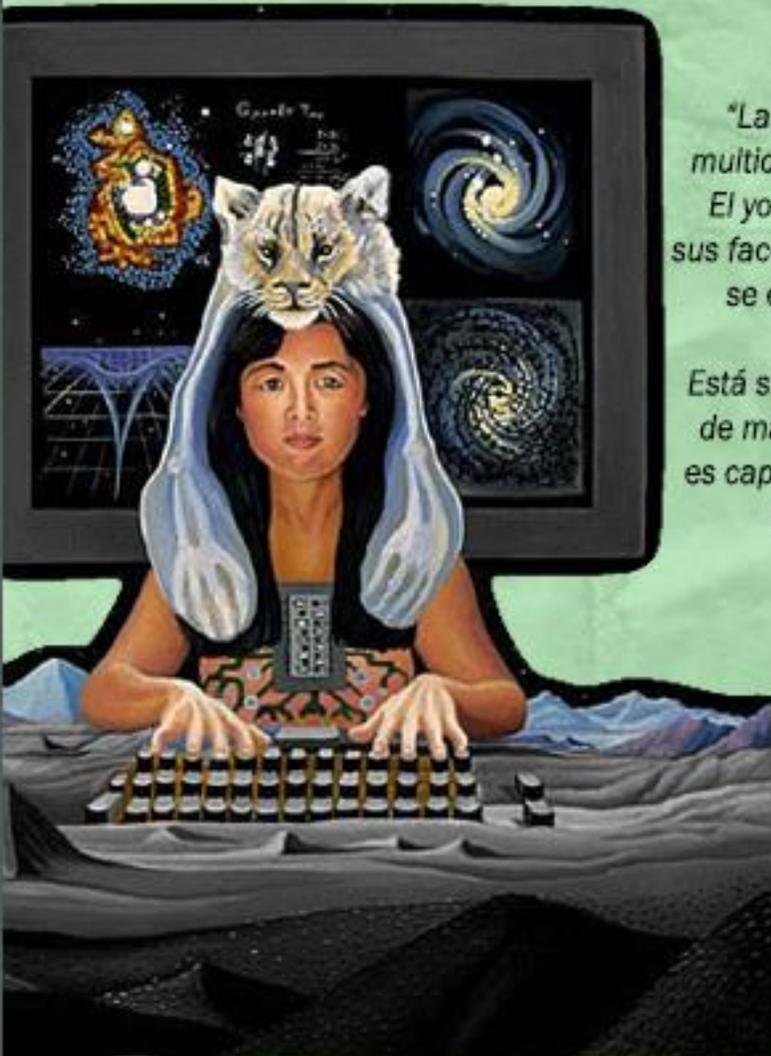
Por otra parte, la resiliencia, como una política de resistencia, sería uno de estos procesos que se genera en la disidencia sexogenérica. Un proceso en donde lo personal se hace político, es decir, donde los procesos sociales en los que el sujeto lucha constantemente por desprenderse de las prácticas hetero-patriarcales-coloniales (que representa una adversidad en su historia de vida), devienen en un proceso personal de transformación en el que, además de superar los embates, se fortalece y se transforma. Es decir, pensando la resiliencia como una posibilidad del sujeto de la disidencia sexogenérica para hacer políticas de resistencia a la dominación que le permitan transformarse y fortalecerse a pesar de vivir en un medio hostil.

A continuación, una vez problematizados los conceptos principales de esta investigación en concordancia con la postura epistémica que sostengo, presento de manera concreta la propuesta de abordaje metodológico.

CAPÍTULO 4

La voluntad de encontrar-nos y compartir-nos

[Acompañamiento metodológico y epistemológico feminista]



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

Donna Haraway
en Ciencia, cyborgs y mujeres.
La reinversión de la naturaleza

*Recorte e intervención de la ilustración "Cyborg" de Lynn Randolph

CAPÍTULO 4

La Voluntad de Encontrar-nos y Compartir-nos

[Acompañamiento metodológico y epistemológico feminista]

4.1 Una metodología transfeminista

Después de los cuestionamientos anteriores, lo más inadecuado era retomar el tema desde formas coloniales de investigar [y controlar] para analizar algo tan cambiante y complejo como lo es la diversidad y la resiliencia. Ahora el reto era partir de lo desconocido, de la incertidumbre, y hallar las herramientas necesarias que me permitieran construir una ruta metodológica que guiara este recorrido. La pregunta seguía siendo más o menos constante: ¿Cómo/desde dónde ver un campo de investigación en el que me encuentro inmerso? El primer paso que di fue anclarme a la idea de partir de mí mismx.

Sé perfectamente que, en la lógica positivista, se me podrá cuestionar “en dónde queda la objetividad y la validez de tu estudio” o “qué hay de la rigurosidad científica para no sesgar lo que propones”. Y sí, tendrán toda la razón, me es imposible hablar desde fuera, desde un lugar imparcial, pues estoy dentro. Con el tiempo, la respuesta que me planteaba respecto a desde qué lugar mirar comenzó a obviar y a dejar de ser menos inverosímil: habría que tomar postura. En mi necesidad u obstinación [no importa tanto ahora] fue como decidí *hablar desde adentro para los que nos ven desde afuera*, tratando de romper así con los discursos hegemónicos de verdad. Estudiar *de abajo hacia arriba*, y no de arriba hacia abajo (Harding, 1987).

Como lo menciona Donna Haraway (1995), esta es una tarea complicada, pues los conocimientos producidos desde sujetos subyugados son desvalorizados por las perspectivas dominantes que son las que han construido “verdades” a través de sus discursos, los cuales, se esconden bajo la máscara de la universalidad para legitimar el lugar de poder que ocupan. Sin embargo, esta posición de poder es altamente cuestionable, pues como lo considera Haraway, la visión de los subyugados [por raza, sexo, género y clase social] es necesaria para profundizar de manera crítica en las problemáticas que vivimos, pues desde los discursos hegemónicos del *hombre-blanco-heterosexual* la realidad es tergiversada y se nos excluye como *sujetos productores de conocimiento*.

Estas formas de producción desde el feminismo⁶⁸ van de un sentido político, pues su finalidad no es explicar un hecho en sí, sino más bien develar y denunciar las formas de opresión, jerarquización y dominación interseccional de las mujeres [y, por tanto, de los grupos vulnerados] (Harding, 1996). Se trata de generar teoría que sirva de base para la acción, pero también, al mismo tiempo, de subvertir los discursos hegemónicos que son parte del dispositivo de dominación, los cuales, se escudan en aras de una visión omnipotente⁶⁹.

En este sentido, estoy de acuerdo con Haraway (1995) cuando menciona que no hay un conocimiento neutral, pues su producción se encuentra parcializada por el sitio desde donde se ve cierto fragmento de la realidad. Es decir, que las pretensiones de un conocimiento universal de la realidad son una *falacia*, pues para tener una comprensión profunda de la realidad habría más bien que articular cada una de las miradas que la construyen. De ahí, la gran aportación que hace Haraway al proponer los *conocimientos como situados*, pues los sesgos androcéntricos [heterosexuales] son incapaces de comprender la naturaleza real de nuestras formas de vida.

Los conocimientos situados son herramientas muy poderosas para producir mapas de conciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcadas categorías de raza y de sexo, tan exuberantemente producidas dentro de las historias de las dominaciones masculinistas, racistas y colonialistas. (Haraway, 1995, p. 187)

Desde estos mapas de conciencia, es como declaro y especifico las coordenadas desde dónde genero las siguientes *difracciones*, es decir, pensando más bien en la producción de conocimiento de distintas realidades donde se puede complejizar en las dimensiones de la realidad. Esto distinto de las formas objetivistas que pretenden el conocimiento como una generalidad que puede ser aplicable y que muchas veces no toman en cuenta todos los atravesamientos socioculturales, históricos y políticos que conforman las realidades que estudian.

Me sitúo deviniendo dentro de la diversidad sexual en conciencia de mi vulnerabilidad frente a la heterosexualidad como mi lugar de enunciación, no por ello dejando de ser una perspectiva menos válida que otras, al contrario, siendo tan válida en función de haber sido producida en el propio contexto como lo han sido otras perspectivas. Así, construyendo la

⁶⁸ De manera más puntual, hablando desde el feminismo postmoderno, que cuestiona los metarrelatos discursivos de la ciencia y denuncia los dualismos (sujeto/objeto, racional/irracional, etc.) en estos discursos que imperan desde el punto de vista fálico/masculino. Se adscriben al proyecto postmoderno (siguiendo algunas ideas de Foucault, Derrida, Deleuze, etc.) pero discutiendo las cuestiones del género como clave para introducir en estos estudios una política feminista (Aguilar, 2008).

⁶⁹ En el sentido decolonial que menciono anteriormente con Dussel.

posibilidad de una crítica que desestabilice las ideas presupuestas e “incuestionables” en torno a la diversidad sexual... desde adentro hacia afuera y de vuelta hacia adentro⁷⁰.

Ahora bien, reedificando un poco la pregunta, ¿cómo abordar la cuestión de la diversidad desde una perspectiva feminista? De entrada, creo que para hablar de feminismo – incluso desde lo académico– hay que empezar en nuestra práctica, en el día a día, pues como lo considera María Lugones (2008), “la experiencia de vida funge como una fuente de conocimiento que nosotras mismas interpretamos” (p. 8).

El feminismo descolonial (Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014; Lugones, 2008, 2011; Marcos, 2014) nos ha proporcionado pautas de cuestionamiento a partir de esta situación pues, como algunas teóricas lo consideran, es desde la experiencia propia como podemos vislumbrar la articulación de la llamada *matriz de dominación* (Collins, 1998; Curiel, 2014b), en la que no sólo se encuentra el género, sino que se integra el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo como una misma forma imbricada en la que operan las opresiones. Es decir, que desde nuestra *interseccionalidad* o los atravesamientos que nos caracterizan como sujetos, es como se puede analizar los mecanismos que nos constituyen.

En este sentido, Patricia Hill Collins (1998) considera cuatro características de nuestra experiencia que permiten develar esta matriz de dominación:

- Elementos estructurales, tales como los marcos jurídicos-políticos de nuestras sociedades.
- Aspectos disciplinarios, o la autoregulación de nuestros cuerpos.
- Elementos hegemónicos o ideas e ideologías.
- Aspectos interpersonales, como la experiencia misma de haber sido discriminada.

Esta conciencia feminista sobre la realidad material, tanto como la experiencia misma, se encuentra atravesada por la manera en cómo se experimenta, problematiza y se actúa en torno a esta matriz de dominación. Estas nociones sugieren, pues, que “hablar de nosotras mismas”, como investigadoras, lejos de ser una falta de “objetividad” es más bien una puerta para la comprensión a profundidad de problemáticas específicas que nos atraviesan y, por lo tanto, una producción de conocimiento complejo.

⁷⁰ Es decir, teniendo una doble función: como una forma de mostrar una perspectiva interna a quienes pretenden estudiar a la diversidad desde fuera, pero sin dejar de lado el poder transformacional mismo que tiene el generar un discurso que disiente y que genera cambio a su vez.

Por esto, puedo considerar que este proceso se comenzó a gestar desde mucho antes de plantearme la cuestión de la diversidad sexual como un tema de investigación, pues desde mis vivencias como activista, trabajando en Organizaciones No Gubernamentales, alimentándome de los aportes y objeciones de mis amigas y compañeras feministas y confrontándome -desde temprana edad- a las violencias y a los machismos en mi núcleo social primario, es como se han generado cuestionamientos alrededor de mi devenir feminista:

“En mi caso, esto ha implicado un arduo proceso personal, de encuentros y desencuentros, de duelos patriarcales; conciencia de ser violentadorxs y haber sido violentadxs, de luchar por abolir nuestros propios privilegios; de cuestionar mi sexualidad, mi expresión de género y mis prácticas erótico-afectivas; aprender de la lucha feminista, callar, reflexionar, respetar espacios y compartir estos aprendizajes en los espacios que no lo son”

(Norman, Diario de Campo, Mayo de 2016).

A pesar de que podríamos tomar el feminismo académico como una forma entre muchas otras que existen para analizar lo social, considero que es fundamental vivirlo como una *praxis*, pues podríamos pensar la academia misma como una práctica feminista de reivindicación del sexismo científico. Este planteamiento feminista descolonial, ha permitido cuestionarme constantemente en ambas esferas, sin embargo, trae consigo una disputa de orden ontológico.

En pocas palabras, la situación en la que me coloco no cesa de ser polémica, pues el adscribirme al feminismo no ha dejado de ser algo que cause escozor y rechazo entre grupos radicales [aunque no por ello esto es menos válido de pensar]. Sin embargo, no quisiera abundar en las *políticas de representación del sujeto feminista* (Butler, 2007)⁷¹, pues de alguna forma he estado compartiendo a lo largo de este trabajo mi vivencia en procesos acompañados por el feminismo, y porque el problema no radica en reclamar o legitimarse en un calificativo [del ser o no ser feminista], sino más bien en ocuparse por producir visiones de los fenómenos que no se encuentren distorsionados por el sesgo heteropatriarcal (Harding, 1987).

Entonces, ya de manera más concreta, ¿cómo aterrizar mi investigación [en torno a la diversidad sexual] desde una metodología feminista? El primer problema que se asoma, y con justa razón, es el hecho de que las metodologías feministas se han generado como una herramienta para develar y denunciar los problemas de las mujeres. Por esto, no pretendo

⁷¹ Me refiero al cuestionamiento que abre Butler sobre quién puede ser el sujeto político del feminismo. Es decir, qué corporalidades y subjetividades podrían pensarse como el sujeto de enunciación de las políticas feministas, dicho de otra forma, en qué subjetividades el feminismo se ocuparía.

yuxtaponer las problemáticas de las mujeres a las problemáticas de lxs sexualdiversxs⁷² pensando en que comparten cuestiones similares sólo por tratarse de grupos vulnerados, sino más bien estar en sintonía con los aportes críticos/teórico-epistemológicos, que se han producido desde los feminismos: el cuestionamiento del lugar de poder del hombre-blanco-heterosexual y la imbricación de opresiones por género, raza y clase social, que son temáticas que también se debaten desde los estudios queer/transfeministas.

Por esto, las metodologías feministas, entendiéndolas como una teoría de los procedimientos a seguir en una investigación, así como la manera de aplicar los métodos de recogida de datos y la forma de analizarlos (Harding, 1987), son un punto central en el abordaje desde esta perspectiva. Lxs “informantes” y el papel que juegan son, por sí mismxs, el pilar que sostienen esta tesis, menos que cualquier interpretación que intente desplazar la fuerza de sus narrativas, marcando un posicionamiento particular en mi sitio de enunciación:

“La topografía de la subjetividad es multidimensional, y también la visión. El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Haraway, 1995, pp. 331-332).

Considero esta visión del sujeto como un parteaguas en la metodología, pues a diferencia de los estudios positivistas, la propuesta feminista es una invitación a colocarse como investigadora/teórica, en el mismo plano crítico que los sujetos de estudio (Harding, 1987). Situarse junto con el otro, en *la voluntad de encontrarnos y compartirnos*, pero también de vernos y reconocernos, más allá de los formalismos académicos, como iguales y distintos entre sí, compañerxs de lucha, andantes de caminos que se cruzan, sujetos signados por los mismos atravesamientos, aunque en distintas vivencias. *Vernos no como categorías analíticas, sino como realidades vividas* (Lugones, 2008).

Con estas palabras paso al siguiente apartado donde explico, siguiendo el hilo argumentativo de estas reflexiones teórico-epistemológicas, cómo es que aterrizo esta forma de pensar la investigación en un dispositivo metodológico.

⁷² Cuestiones que a la vez no están contrapuestas, sino que en todo caso se articulan y que en cierto momento histórico se acompañaron muy de cerca, en el movimiento feminista con el movimiento lésbico-gay.

4.2 Etnografía de la comunidad intangible

En este apartado quiero ser lo más concretx posible y aterrizar en el encuadre metodológico y las rutas trazadas en el desarrollo del trabajo de campo. Como ya lo mencioné en la introducción a este capítulo, opté por generar esta investigación desde un *enfoque cualitativo*, en sintonía con *propuestas feministas*, desde una *aproximación etnográfica multilocal*, siendo la propuesta, a mi parecer, más apropiada [y enriquecedora] para enmarcar este proceso. Como lo dice Ochy Curiel (2014a), *partiendo de nuestros propios lugares de producción de conocimiento*.

Hablando de metodología, pareciera que, ineludiblemente, habría que profundizar en el debate entre investigación cuantitativa y cualitativa... sin embargo, no deseo abundar en tal cuestión para intentar superar este binarismo académico, aunque no quiero dejar de mencionar mi postura al respecto en razón, más bien, de las implicaciones ético-políticas por las que decidí descolocarme [en esta ocasión] de las aproximaciones cuantitativas-positivistas⁷³ que me llevaban una y otra vez a reproducir *formas heteronormativas de conocimiento*.

De acuerdo con Lupicinio Íñiguez (2004), “en los últimos años, los paradigmas dominantes en las Ciencias Sociales han entrado en crisis, y una de sus consecuencias ha sido la apertura a otras comprensiones de la realidad social y, consecuentemente, a otras estrategias para estudiarla” (p. 2). En este sentido, la metodología cualitativa, como una puerta a otras formas de conocer y comprender la(s) realidad(es), hace una crítica constante al positivismo principalmente desde dos ejes:

- a) La crítica a la medida en Ciencias Sociales, ya que toda medida implica segmentación; no obstante, el comportamiento social no puede ser ni segmentado ni dividido, puesto que es un flujo.
- b) La crítica al *empiricismo*, es decir, la (sobre)producción de datos cuantitativos que adquieren un valor de *verdad* en razón de haber sido obtenidos mediante procesos muy elaborados y un riguroso y sofisticado análisis, verdad que se sustenta por sí misma, en la validez irrefutable que presupone la evidencia empírica.

(Íñiguez, 2004, p. 3)

⁷³ Que considero importante señalar que cuantitativo, por sí mismo, no es directamente proporcional a positivismo. Ni que lo cualitativo esté exento de trabajarse con tintes positivistas, experimentales o hipotéticos.

Justamente estos dos puntos que menciona Íñiguez, en torno a la suposición estática de lo social y la legitimación del conocimiento basado en la generalización estadística, son elementos importantes para este trabajo. Aunado a ello, la incompatibilidad política que suscribo y, como ya lo mencionaba, la falta de consistencia en el abordaje de la diversidad sexual y la resiliencia desde lo cuantitativo, es decir, donde los estudios que se desarrollan desde lo positivista no van más allá de medir variables [casi todas patológicas] en esta población, fueron motivos suficientes para descolocarme de tal perspectiva. Por otra parte, si bien en el caso de la resiliencia/afrontamiento se pueden encontrar algunos estudios que les aborden, generalmente reducen los fenómenos a un conjunto de factores/predisposiciones; distinto a algo que se construye y constituye al sujeto, que es como lo planteo.

Así pues, de manera puntual, Tayloy y Bogdan (1986) identifican a la metodología cualitativa como una forma de comprender a las personas dentro de su mismo marco referencial, así mismo, proponen ver a los escenarios y a las personas desde una perspectiva *holística*, es decir, considerarlas como un todo y no una simple reducción de variables, estudiándolas en su contexto y en las situaciones en las que se hallan. En otras palabras, profundizando en *comprender* un fenómeno en particular, *no explicándolo*, como es el caso de lo cuantitativo.

En este sentido, elegí acompañar esta investigación desde una metodología cualitativa, no como una forma inmediata de colocarme en el polo opuesto, sino como una oportunidad de desarticular los *discursos de verdad* que nos reintroducen -a lxs sexualdiversxs- a las normas de etiquetaje estadístico como sujetos *subalternos* que legitiman lo heterosexual. Pero también como la vía más adecuada para profundizar en lo que, desde lo cuantitativo, no dejaba de ser más que un número que aportaba poco o nada a la comprensión de mi campo de estudio. Para esto, la perspectiva feminista fue un parteaguas.

Como lo menciona Sandra Harding (1987), no hay un método feminista como tal, pues no existen técnicas específicas que caractericen a la investigación feminista. En este caso, más bien, estaríamos hablando de una *metodología feminista*, es decir, un procedimiento muy particular a seguir, cómo se aplican las técnicas y cómo son analizados los datos. Por tanto, tampoco existe una metodología feminista como única, tendríamos que hablar entonces de metodologías feministas (en plural). En este hilo de ideas, a pesar de que algunas metodologías feministas -dice Harding- tendrían en común ciertas características como subvertir los discursos hegemónicos en torno al género y demás características que señalaba en el apartado anterior, cada una es totalmente distinta, pues es una construcción propia de la investigadora y las necesidades del campo.

Esto implica, pues, la necesidad de utilizar las técnicas de investigación de una forma en la que nos alejemos del sesgo heterosexual/patriarcal y, en dado caso, generar nuevas formas [más flexibles] de investigar para desarticular estas estructuras que permean en la academia. Gracias a esta perspectiva llegué a todas estas elucidaciones, pues de lo contrario no hubiese trabajado mi *implicación* durante el proceso de investigación, ya que las miradas objetivistas no me permitían ir más allá. No obstante, ahora me enfrentaba a la problematización del mi “objeto de estudio” para generar las estrategias de inserción y recolección de datos más adecuadas.

¿Con quién o quienes tenía que acudir primero? ¿Serían las personas LGBT o “la comunidad” como tal? ¿A quién o quienes tendría que entrevistar? ¿En dónde les encontraría, cómo debería de abordarlas? Al principio, estas cuestiones me mantenían en incertidumbre, pues no existe como tal una comunidad LGBT en la que geográficamente pudiera introducirme, ni siquiera podríamos hablar de una sola forma de representar a la diversidad sexual o una forma menos inadecuada de abordar a una persona más que presuponiendo su orientación sexual, juzgando por su apariencia y expresión de género. Afortunadamente, en mayo de 2015 -que es cuando “oficialmente” daba por iniciado mi trabajo de campo- se estaba conmemorando el Día Internacional de Lucha Contra la Homofobia, además de que, en junio, se celebra el mes de la diversidad; por ello, me di a la tarea de elegir espacios de “expresión LGBT” en donde no fuera necesario hacer presuposiciones y, con más “naturalidad”, pudiera abordar a mis posibles informantes.

4.2.1 El primer acercamiento a los escenarios

Los escenarios a los que me introduje, en un principio, fueron los siguientes:

Tabla 2

Dispositivo metodológico 1

Fecha y Lugar	Escenario	Técnicas	Instrumentos	Datos recabados
17 de mayo de 2015	“Día mundial de lucha contra la homofobia”	Observación participante	Guía de observación/de entrevista	Diario de campo Fotografías y video Notas de campo
Ciudad de México	-Música contra la homofobia -Besotón contra la homofobia	Antropología visual Entrevistas	Cámara fotográfica/video Grabadora de audio	(audio)

30 de mayo de 2015 Pachuca, Hidalgo	“Marchas LGBT Pachuca” -Marcha por una causa -Marcha LGBT	Observación participante Antropología visual Entrevista	Guía de observación/de entrevista Cámara fotográfica/video Grabadora de audio	Diario de campo Fotografías y video Notas de campo (audio)
25 de junio de 2015 Pachuca, Hidalgo	“Primera Jornada Cultural Hidalguense de la Diversidad Sexual”	Entrevistas Observación participante	Guía de observación/de entrevista Cámara fotográfica/video	Diario de campo Fotografías y videos
27 de junio de 2015 Ciudad de México	“Marcha del Orgullo LGBTTTI de la CDMX”	Observación participante Antropología visual Entrevistas	Guía de observación/de entrevista Cámara fotográfica/video Grabadora de audio	Diario de campo Fotos y videos Audios y transcripciones de entrevistas

Esta fue la forma en la que armamos⁷⁴ el *dispositivo metodológico* por primera vez en el Seminario de Investigación Cualitativa. Preparamos una guía de observación y de entrevista (ver Anexos 2 y 3) de acuerdo a la teoría y a mis propias vivencias, intentando indagar en dos cuestiones. La primera: las experiencias de homofobia que habían sufrido las personas y la forma en cómo la habían afrontado; la segunda: el papel de la comunidad como una forma de propiciar la resiliencia.

Conseguí una cámara profesional y otra semiprofesional para tomar fotografías y video respectivamente. Las grabaciones de audio las realicé desde una grabadora electrónica y siempre llevaba mis anotaciones en una libreta que también servía como diario de campo, en la cual escribía mis impresiones, experiencias y demás, regularmente en los camiones de regreso a casa, al finalizar los eventos, y llegando hasta altas hora de la noche. Había corrido con suerte, me decía, pues tenía una gran cantidad de información y me había tomado apenas un par de meses conseguirla, sin embargo, acontecieron situaciones que no preví.

⁷⁴ Lo digo en plural porque, a pesar de que llevé la responsabilidad y la toma de decisiones en el proyecto, siempre me sentí respaldado por quienes coordinaban el seminario, la Dra. Dayana Luna y el Dr. Noé Herrera. Me daban consejos y me recomendaban materiales para mejorar mi práctica, pero también me cuestionaban fuertemente dentro de lo que siempre vi como un proceso de formación, pues con el Dr. Noé tomé anteriormente un seminario de investigación donde concreté mi idea de trabajar con resiliencia y diversidad sexual, así como también trabajamos nociones relativas a la investigación antropológica; y con la Dra. Dayana tomé un par de materias donde ya trabajaba mi tema, pues me sugirió orientar los contenidos de las asignaturas a mi tesis (donde, por cierto, estaban los feminismos y un acercamiento al enfoque decolonial).

Apenas un par de semanas después de las marchas a las que asistí en Pachuca (las cuales menciono en la tabla anterior), sentía que no estaba “encontrando” lo que esperaba. A pesar de que asistir a estos eventos habían sido una experiencia muy emocionante, desde preparar los instrumentos, insertarme, familiarizarme con los asistentes, hacer anotaciones de audio, tomar fotografías y abordar a las personas y entrevistarlas, existía en mí cierta desilusión de los grupos a los que me había introducido, pues fui encontrando ciertos intereses económicos y partidistas en sus líderes que opacaban la causa que decían apoyar.

Aunado a esta situación, en esos días tuve problemas con el funcionamiento de mi computadora [en donde guardaba toda mi información], por lo que la llevé con un conocido para que la reparara. Acto fallido, como le llaman los psicoanalistas, pues no tuve cuidado de hacer un respaldo de mis datos y gran parte de mi información fue eliminada. Prácticamente estaba obligada a empezar desde cero, situación que me angustiaba, pero a la vez, me dio la oportunidad de replantear mis ideas.

Con esta anécdota, afortunadamente, lo único que se perdió fue la información, pues considero que gané la experiencia de adentrarme de manera formal al campo y aplicar un dispositivo previamente construido. Para mí resulta un antecedente importante no sólo porque me obligó a ir más allá de las expresiones de la diversidad que ya conocía, sino que esta nueva perspectiva del campo me dio una plataforma para trazarme nuevas metas. Me hizo estar más atento a lo que pasaba a mi alrededor, pero también a lo que pasaba en mi interior y que de cierta manera trataba de ignorar al querer adentrarme en el papel del investigador objetivo que mantiene inmaculada la información, alejada de sus opiniones o puntos de vista.

Fue en ese momento en el que me permití transgredir esa barrera imaginaria. Me di cuenta de que mi proceso se había desplegado desde mucho tiempo antes de la formalidad académica, pues el hecho de que mi idea de investigación haya surgido dentro de mi implicación en la diversidad sexual ya sugiere estar inmerso en el *campo-tema*⁷⁵. Como lo menciona Peter Spink (2005):

⁷⁵ Spink (2005) refiere como campo-tema –siguiendo la teoría de Kurt Lewin– a una visión más compleja del campo de investigación, en donde las contribuciones no se limitan a escenarios específicos donde se realizan etnografías, sino que todo el tiempo, en nuestro quehacer cotidiano, estamos construyendo y reformando nuestras ideas acerca de nuestro tema. Es decir, que nuestras reflexiones no brotan de la nada o de manera automática en la recogida de datos, sino que también son producto de nuestra implicación en el tema y de eventos en distintos lugares, espacios y tiempos que también constituyen el campo-tema.

Formar parte de un campo-tema no es un fin de semana de observación participante en un lugar exótico, sino al contrario, es una convicción ético-política que como psicólogos sociales estamos en el campo-tema porque pensamos que las palabras que componen la idea da una contribución, que ayudan a re-describir las cuestiones de un modo que es colectivamente útil y que pensamos tener, como psicólogos sociales, algo para contribuir. (p. 5)

En mi caso, no fue necesario trazar nuevas rutas para replantear mi proyecto, pues sin percatarme ya me encontraba con un buen tramo recorrido en el camino. Esto me permitió reconstruir el dispositivo, ahora contemplando nuevos escenarios y, por tanto, nuevos objetivos y otras perspectivas para analizarlos; los describo a continuación.

4.2.2 La reconstrucción del dispositivo

Como lo comentaba al final del capítulo anterior, me centré en la relación que podría guardar la resiliencia con la resistencia, pues ahora me interesaba conocer las historias que se encontraban detrás de los actos políticos, consideraba que si ya era complicado lidiar con devenir sexualdiversx en la sociedad, sería aún más interesante conocer los procesos que se gestan en sus prácticas y qué les hace tomar la decisión, a lxs disidentes sexuales, de resistir y estar comprometidos con una lucha, ir contra corriente... saber qué les sostiene, qué los hace ser resilientes en la resistencia.

Por tanto, la pregunta que me planteé, ya de manera más formal, fue: ¿Qué relación tienen los procesos de resiliencia con las prácticas de resistencia de los sujetos sexo-género disidentes⁷⁶ y cómo significan su construcción desde los escenarios donde se desenvuelven? En esta sintonía, los objetivos a perseguir en esta nueva ruta fueron los siguientes:

Objetivo general: Comprender los procesos de resiliencia y las prácticas de resistencia de la disidencia sexogenérica, a través de las significaciones producidas en su construcción de sujeto, en el marco de los procesos psicosociales que le atraviesan.

⁷⁶ Pensando en esta reconstrucción del dispositivo, mi sujeto de estudio también cambiaría. Ya no eran como tal las personas de la diversidad sexual, entendiendo que los procesos que pasan las personas sólo por su diferencia no implican por sí mismos la posibilidad de pensar en un sujeto político. Por ello, y de acuerdo con las características de mis informantes clave, paso a hablar de sujetos en el marco de la disidencia sexogenérica, lo que implicaría resaltar la capacidad de agencia del sujeto para generar un proceso político, como lo comento en los capítulos anteriores.

Objetivos específicos:

- Describir los procesos de resiliencia y transformación personal de lxs disidentes sexuales y de género
- Identificar las prácticas de resistencia, las posturas políticas y las estrategias de afrontamiento de lxs disidentes sexuales y de género
- Conocer las significaciones que se producen en los procesos de subjetivación de lxs disidentes sexuales y de género en torno a la resiliencia en tanto que política de resistencia
- Analizar los escenarios donde se desenvuelven lxs disidentes sexuales y de género, así como los procesos sociales y políticos que le atraviesan

Como sucedía en el dispositivo anterior, los escenarios que fui integrando requerían de un tratamiento especial, dado que sus características imposibilitaban generar una descripción etnográfica como tradicionalmente se le conoce, que implica “la descripción o reconstrucción analítica de escenarios y grupos culturales [...] recrean para el lector las experiencias compartidas, prácticas, artefactos, conocimiento popular y comportamientos de un grupo de personas” (Goetz & LeCompte, 1988, p. 28). Para estos fines, muchos investigadores (as) se introducen en una comunidad por cierto tiempo para lograr dichos objetivos. No obstante, en mi caso esto no podría darse.

En este sentido, la perspectiva de la *etnografía multilocal* (Marcus, 2001) fue de gran ayuda, pues sería imposible insertarme por un largo tiempo en un sitio determinado, como suele suceder en los trabajos etnográficos tradicionales. Por ello, tuve que recurrir a otras formas de hacer etnografía para construir mi objeto de estudio, que más bien resultaba ser *contingente y múltiplemente situado*; como él mismo lo señala:

La investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía.

Las etnografías multilocales definen sus objetos de estudio partiendo de diferentes modalidades o técnicas. Éstas pueden entenderse como prácticas de construcción a través (de manera planeada u oportunista) del movimiento y rastreo en diferentes escenarios de un complejo fenómeno cultural dado e inicial de una identidad conceptual, que resulta ser contingente y maleable al momento de rastrearla. (Marcus, 2011, p. 118)

Discutiendo las adversidades metodológicas de abordar la diversidad sexual y poniendo de relieve la inexistencia de una comunidad geográficamente tangible, hice más bien –como lo señala el autor- un rastreo de escenarios distintos entre sí, pero que guardan una relación en torno a un fenómeno cultural complejo (como lo es la disidencia sexual) de una identidad conceptual (en este caso la resiliencia y la resistencia).

El retomar estos elementos implica señalar, también, que se trata de una etnografía menos intensiva como las convencionales, rompiéndose la *mística* alrededor de la inserción a un sitio exótico/desconocido por un largo periodo de tiempo y la creencia inherente de ser, por tanto, un trabajo de calidad por sí mismo. Sin embargo, “las etnografías multilocales son inevitablemente el producto de conocimientos de varias intensidades y calidades” (Marcus, 2001, p. 114), es decir, que la validez que tenga esta investigación nada tienen que ver con la duración temporal de la misma, pues son numerosos los factores que intervienen en la calidad del trabajo de campo, no sólo la experiencia del asentamiento prolongado en una comunidad geográfica.

Para las etnografías multilocales, la construcción metodológica suele ser flexible y novedosa, pues de acuerdo a las necesidades del campo se pueden seguir a las personas, objetos, metáforas, conflictos, historias/tramas y vidas/biografías. Para este trabajo, las historias en especial juegan un papel fundamental para el análisis del campo, pues:

Las historias de vida [...] son guías potenciales en la delimitación de espacios etnográficos dentro de sistemas formados por distinciones categóricas que de otra forma harían estos espacios invisibles (aunque pueden ser más claramente revelados en las historias de vida subalternas), pero que son formadas por asociaciones inesperadas o novedosas entre sitios y contextos sociales sugeridos por las historias de vida. (Marcus, 2001, p. 121)

Es decir, que las historias de vida revelan en sí mismas la yuxtaposición de contextos sociales mediante la experiencia que es narrada por el sujeto. De ahí que sean pieza importante en el proceso, pues a través de estas historias también se abrieron las puertas para conocer nuevos escenarios y comprenderlos a profundidad, desde la mirada de cada una de las informantes. De manera más estricta, por las características de la recogida de datos, el método para analizar estas historias está basado en los *relatos de vida*, que como lo menciona Ana Lía Kornblit (2004):

Son narraciones biográficas acotadas por lo general al objeto de estudio del investigador. Si bien pueden abarcar la amplitud de toda la experiencia de vida de una persona, empezando por su nacimiento, se centran en un aspecto particular de esa experiencia. [...] Por regla general, se realiza una entrevista a un número variable de personas que han transitado por la misma experiencia. (p. 16)

Luego entonces, bajo el método de los relatos de vida, que implica pensar las historias de lxs informantes alrededor de sus experiencias en torno al fenómeno a investigar (en este caso la resiliencia y la resistencia), al igual que los objetivos de investigación, los ejes de la guía de entrevista se modificó de la siguiente forma: en un primer lugar abordaba las formas de violencia que habían vivido mis informantes y la manera en cómo las han afrontado; en segundo lugar, indagaba en el ámbito político para saber más de sus acciones y la historia que se encontraba detrás (ver Anexo 4). A pesar de que estos dos ejes eran constantes en las tres entrevistas, en cada una de lxs informantes se configuraba de manera muy diferente, permitiendo así profundizar más en algunos puntos que en otros.

Por otra parte, me deshice de la idea de generar una guía de observación como tal, pues ya había estado en algunos eventos que, en un principio, no consideré como parte del tema y, por tanto, no analizo a través de ejes rígidos a delimitar. Por ello, decidí generar una observación sin rubros prefabricados, para evitar llevar una idea anticipada a lugares en los que prefería poner más atención a mi sentir y a la *energía* que se genera, pues como lo consideran Goetz y LeCompte (1988), la observación participante “sirve para obtener de los individuos sus definiciones de la realidad y los constructos que organizan su mundo” (p.126), no un *check-list*⁷⁷ de conductas o comportamientos que presenten lxs participantes.

Las disposiciones metodológicas para la observación participante en la etnografía fueron bastante rigurosas y estuvieron planeadas con cautela. En el caso de los escenarios, se aseguró con anticipación el buen uso de las cámaras y grabadoras como apoyo en el registro audiovisual, así como la carga y memoria que se consumía. Realicé las anotaciones teórico-prácticas antes, durante y después las visitas, las estrategias de inserción, la administración de los recursos económicos, materiales y humanos, la localización y la ubicación de los escenarios como tal y las vías de transporte, así como la estricta escritura del diario de campo después de las visitas.

En el caso de las entrevistas que se realizaron en el campo, se optó por la modalidad de *entrevista informal* (McMillan & Schumacher, 2005), pues las preguntas realizadas fueron surgiendo del contexto inmediato y las circunstancias sin que existiera una guía o formulación anterior. También realicé anotaciones antes, durante y después de los encuentros, así como planeé con anticipación la movilización y la llegada a los espacios donde se llevaron a cabo los eventos como parte de esta disposición *observación participante-entrevista informal*.

⁷⁷ Lista de chequeo.

Ya en cada escenario fui conociendo a *informantes clave* (Goetz & LeCompte, 1988), que son participantes en el proceso de investigación que nos comparten información valiosa para darle sentido a la etnografía. A tales informantes se les propuso realizar una *entrevista a profundidad*, modalidad que sirve para “obtener datos sobre *los significados* del participante: cómo conciben su mundo los individuos y cómo explican o dan sentido a los acontecimientos importantes de sus vidas” (McMillan & Schumacher, 2005, p. 458). Se audiograbaron las entrevistas y posteriormente las transcribí. Todo esto con la autorización previa de lxs informantes a través de un consentimiento informado (ver Anexo 5).

Otra forma de familiarización con mis informantes y, por lo tanto, de recolección de datos que considero importante señalar, fueron las *redes sociales* como *Facebook* y *YouTube*. Ya que a través de éstas conocí parte de su trabajo artístico y de sus prácticas políticas. Si bien no realicé una *etnografía virtual* o *netnografía*, la internet, considerada desde algunos feminismos como una herramienta de reivindicación, visibilización y denuncia, fue parte importante para rescatar datos e información que enriquecieron las historias; asimismo, facilitó el contacto con las informantes. No considero éstas una “fuente secundaria” para la recolección de información, como se podría considerar desde otras metodologías, sino como un espacio de expresión donde pueden dilucidarse procesos de construcción del sujeto.

De manera general, la configuración de enfoques, métodos, técnicas e instrumentos para esta investigación, sería la siguiente:

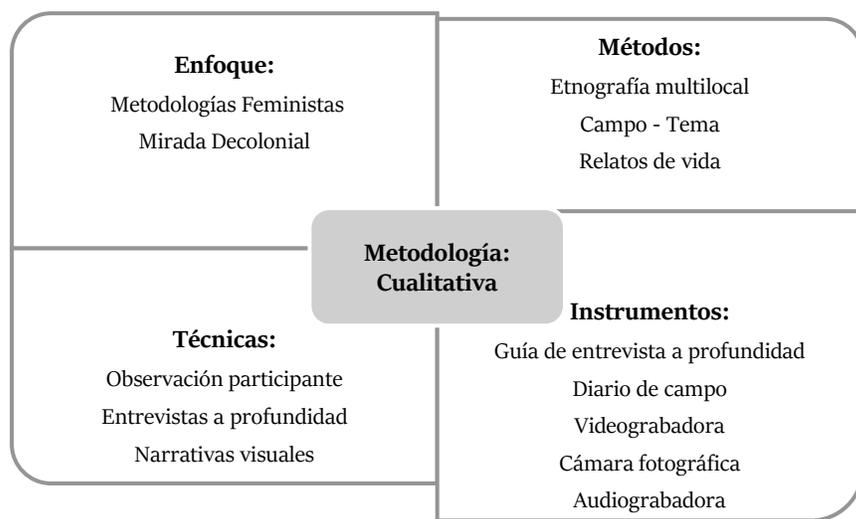


Figura 2:
Disposición de enfoques, métodos, técnicas e instrumentos en la reconstrucción del dispositivo de investigación.

4.2.3 La sistematización y análisis del dato cualitativo

Así como lo acabo de contar hace algunas líneas, comencé a asistir a eventos y a contactar con *informantes clave*; esto sin algún orden o estructura específica, pues como lo mencionaba, este proceso se tornó más flexible. Por ello, comencé a hacer el recuento de los escenarios para la sistematización del dato cualitativo, rescatar el material que ya tenía e ir planeando las siguientes rutas a seguir. De hecho, aún me parece complicado darle un orden cronológico, por lo que, si pudiera aterrizarlo, sería de la siguiente manera:

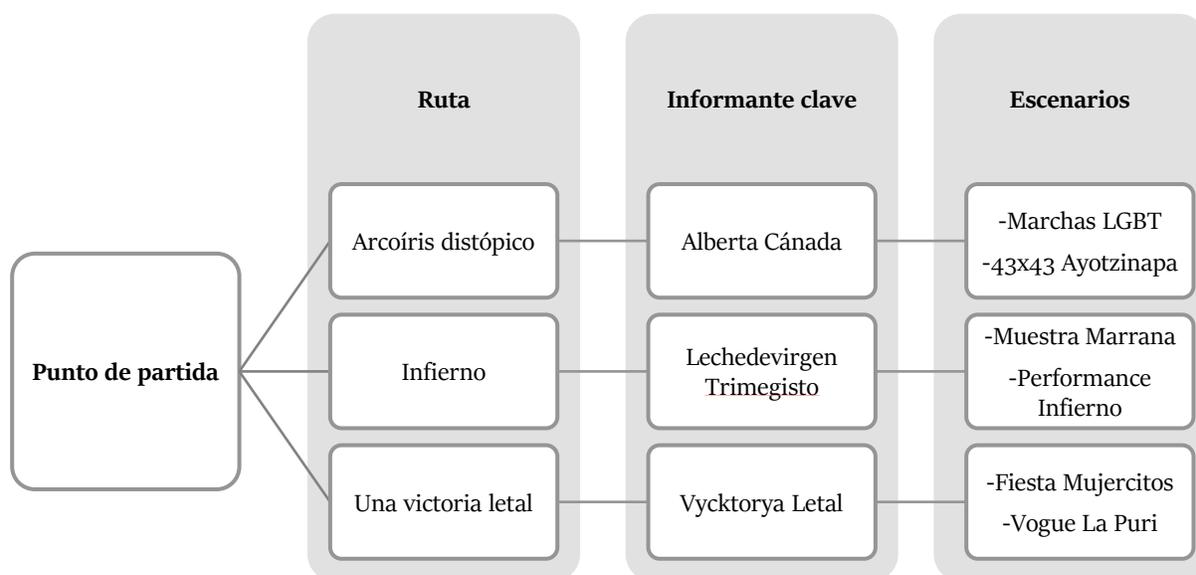


Figura 3: Acomodo de la sistematización de la información por rutas, informantes clave y escenarios

Para efectos de la sistematización de datos, recupero parte del dispositivo anterior, pues algunos escenarios se relacionan y les coloco junto a los nuevos escenarios como parte de mi estrategia para su análisis. La disposición de la información quedó asentada en las tres rutas que planteo para el segundo dispositivo, el cual, describo en las siguientes tablas:

Tabla 3
Alberta Cánada

Fecha	Escenario	Técnicas	Instrumentos	Datos recabados
17 de mayo de 2015	<p>“Día mundial de lucha contra la homofobia”</p> <p>-Música contra la homofobia</p> <p>-Besotón contra la homofobia</p> <p>Amberes y Bellas Artes, CDMX</p>	<p>-Observación participante</p> <p>-</p> <p>Antropología visual</p> <p>-Entrevistas</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Guía de observación</p> <p>-Cámara de fotografías y video</p> <p>-Grabadora de audio</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Notas de campo (audio)</p> <p>-Fotografías y videos (perdidos)</p> <p>-Transcripción de entrevistas</p>
30 de mayo de 2015	<p>Marchas LGBT Pachuca</p> <p>-Marcha por una causa</p> <p>-Marcha LGBT</p>	<p>-Observación participante</p> <p>-</p> <p>Antropología visual</p> <p>-Entrevistas</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Guía de observación</p> <p>-Cámara de fotografías y video</p> <p>-Grabadora de audio</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Notas de campo (audio)</p> <p>-Fotografías y videos</p>
27 de junio de 2015	<p>Marcha del Orgullo LGTTTTI – CDMX</p>	<p>-Observación participante</p> <p>-</p> <p>Antropología visual</p> <p>-Entrevistas</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Cámara de fotografías y video</p> <p>-Grabadora de audio</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Audios y transcripción de entrevistas</p> <p>-Fotos y videos</p>
1 de octubre de 2015	<p>Entrevista: Alberta Cánada</p> <p>Salto de Agua CDMX</p>	<p>Entrevista</p>	<p>-Diario de campo</p> <p>-Guía de entrevista</p> <p>-Grabadora de audio</p>	<p>-Audio y transcripción de entrevista</p> <p>-Diario de campo</p> <p>-Notas de campo</p>

Tabla 4*Lechedevirgen Trimegisto*

Fecha	Escenario	Técnicas	Instrumentos	Datos recabados
3-5 de junio de 2015	La Muestra Marrana – Ex Teresa arte actual – CDMX	Observación participante Antropología visual	-Diario de campo	-Diario de campo -Fotografías (propias y de Facebook)
19 de junio de 2015	“Inferno varieté”, performance por Lechedevirgen Trimegisto – Museo Universitario del Chopo – CDMX	Observación participante	-Diario de campo -Cámara de fotografías y video -Grabadora de audio	-Diario de campo -Registro en audio -Fotografías de Facebook
30 de junio de 2015	Entrevista: Lechedevirgen Trimegisto Querétaro	Entrevista	-Guía de entrevista -Grabadora de audio -Diario de campo	-Transcripción de entrevista (reconstruido por pérdida) -Diario de campo
14 de octubre de 2015	2da Entrevista Lechedevirgen Trimegisto – Plaza de Santo Domingo CDMX	Entrevista	-Guía de entrevista -Grabadora de audio -Diario de campo	-Audio y transcripción de entrevista -Diario de campo -Fotografías de Facebook -Videos YouTube -Notas web y blog personal

Tabla 5
Vycktorya Letal

Fecha	Escenario	Técnicas	Instrumentos	Datos recabados
16 de mayo de 2015	Mujercitos Queer Dance Night – Baía Bar – CDMX	-Observación participante - Conversaciones - Antropología visual	-Diario de campo -Cámara de fotografías y video -Grabadora de audio	-Diario de campo -Notas de campo (audio) -Fotografías (tomadas de Facebook por pérdida de fotografías propias) -Videos (tomados de YouTube por pérdida de videos propios)
9 de febrero de 2016	Entrevista con Vycktorya Letal CDMX	Entrevista	-Diario de campo -Guía de entrevista -Grabadora de audio	-Diario de campo -Audio y transcripción de entrevista -Fotografías de Facebook y Videos YouTube (por recomendación de entrevistada)
10 de febrero de 2016	Edición especial de Noches Transitadas – La Gozadera – CDMX	- Antropología visual -Observación participante	-Diario de campo -Cámara de fotografías y video -Grabadora de audio	-Notas y diario de campo -Fotos y videos
24 de marzo de 2016	Mini Ball de marzo House of Apocalipstick – La Puri CDMX	-Observación participante - Antropología visual	-Diario de campo -Cámara de fotografías y video -Grabadora de audio	-Notas y diario de campo -Fotografías y videos -Fotos (Facebook)

Esta nueva forma de distribuir los escenarios, como lo comentaba, coincide con la estructura propuesta para la sistematización de datos. Es decir, las tablas anteriores corresponden también a la estrategia que generé para el análisis del dato cualitativo, pues cada una de ellas corresponde a los capítulos subsecuentes que constituyen el segundo bloque de esta investigación. Todos estos datos fueron minuciosamente seleccionados de manera estratégica, para posteriormente ordenarlos por carpetas en un archivo electrónico, además de que se digitalizaron los documentos y otros materiales físicos recabados en el trabajo de campo.

Este *análisis comprensivo* que propongo lo planteo a través de ejes ligados a los objetivos específicos, los cuales me permitieron dar cuerpo a cada uno de los capítulos que integran la presentación del trabajo de campo. De manera sintetizada, la estrategia para la redacción y análisis del campo contiene los siguientes elementos:

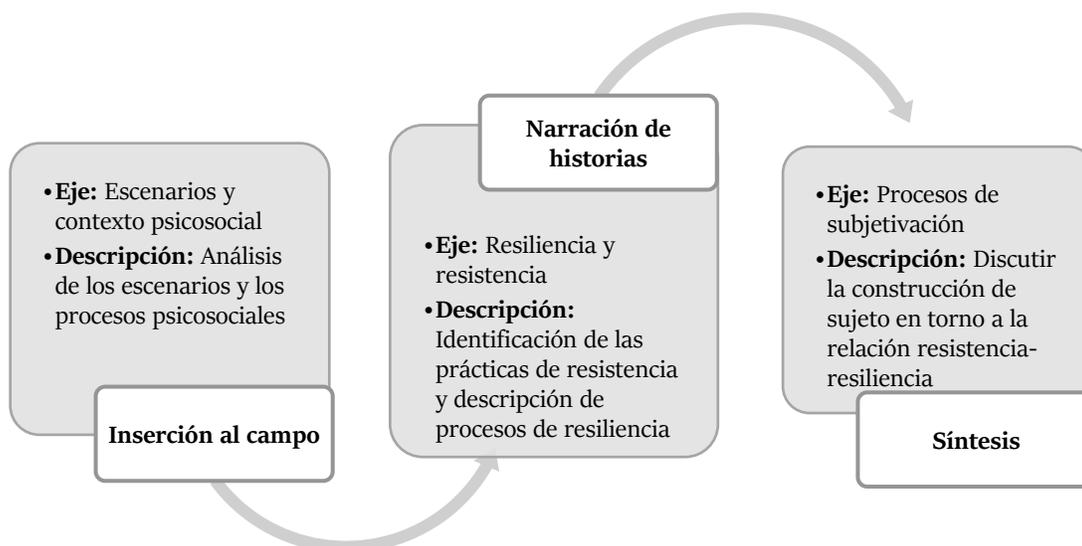


Figura 4: Ejes para el análisis del dato cualitativo

En otras palabras, el análisis que realizo está basado en tres momentos. En primer lugar, hago énfasis en la inserción al campo y las características de los escenarios en los que se desenvuelven mis informantes clave, así como algunos aspectos de su contexto. En un segundo momento, presento como tal las historias, retomando como ejes principales los procesos de resiliencia y las prácticas de resistencia, empleando un *modo restitutivo* (Kornblit, 2004), es decir, tratando de reproducir con fidelidad los relatos de mis informantes casi sin mediar interpretación. De igual forma, la perspectiva de análisis de *comprensión escénica* (Kornblit,

2004) me permitió presentar los procesos a través de, valga la redundancia, escenas marcadas por hitos de vida y puntos de viraje en las historias relatadas. Por último, genero una síntesis de los ejes principales, a través de las significaciones de los sujetos, para cerrar cada capítulo.

Cada eje coincide a su vez con alguno de los objetivos específicos de la investigación. La inserción al campo enfatiza en la descripción etnográfica de los escenarios y los atravesamientos políticos y sociales. La narración de historias se evoca tanto a las historias de resistencia como a las políticas de resiliencia. Y por último, en la síntesis se hace hincapié en las significaciones que se producen en los procesos de subjetivación.

Paralela a la narrativa escrita, en cada uno de los capítulos se integran narrativas visuales. Haciendo uso de fotografías e imágenes que rescaté en el proceso de investigación, algunas tomadas por mí, algunas otras tomadas de otras fuentes, voy acompañando el texto como una forma de integrar las imágenes, para ilustrar o para presentar una secuencia narrativa donde las palabras no alcanzan para describir la realidad, según sea el caso. Es importante hacer esta acotación, pues la cuestión de la imagen juega un papel relevante en los siguientes capítulos, ya que en las fotografías que muestro se puede problematizar la perspectiva de la investigadora y la forma en cómo desde su interseccionalidad retrata la realidad.

4.2.4 Los aspectos éticos de la investigación

Las cuestiones éticas también fueron un aspecto importante a cuidar. En el caso de algunos eventos, cierta información fue modificada u omitida en tanto que pudiera vulnerar la integridad de lxs participantes. De igual forma, realicé una selección específica del material multimedia únicamente autorizado por las informantes. Cuando hubo un acercamiento más específico con actores dentro de los escenarios, se les hacía saber que las preguntas realizadas eran para una investigación, así como los aspectos éticos con los que se tratarían los datos.

En el caso de las entrevistas, a cada una de las informantes clave se les explicó previamente los objetivos y la metodología de la investigación, así como también se firmó un consentimiento informado (ver Anexo 5), donde se especifica la forma en la que se haría uso de la información, así como el compromiso de confidencialidad con sus datos personales. Lxs tres aceptaron que se respetara el nombre con el que se les reconoce públicamente para mencionarlo en la investigación, así como el uso de material audiovisual (debidamente citado), ya sea proporcionado por ellxs o recolectado en los medios ya mencionados; sin embargo, consideré pertinente omitir o modificar algunos otros datos que pudieran vulnerar su

integridad, pues la idea de presentar su imagen es un acto político, pero no a costa de su seguridad y bienestar.

Respecto a la declaración de mi historia personal y de ciertos procesos psicosociales que comparto en este texto, y que pueden verse reflejados en el estilo de escritura del reporte de investigación, responde a una decisión que tomé durante este proceso. Es información que, tras un constante análisis de mi implicación, decidí combinar con los hilos teóricos, metodológicos, epistemológicos, políticos y sociales, y que consideré pertinente compartir en una apuesta por complejizar mi sitio en el *devenir investigadora-investigada*. Declaro con todo el cariño que me comparto en estas líneas no sólo como una forma de hacer política, sino también como la forma más honesta que encontré para corresponder a la confianza que mis informantes me confirieron al compartirme sus historias, para exponerme de la misma forma y situarme en el mismo plano de análisis crítico.

4.3 Claves de un abordaje feminista para la diversidad

Para cerrar y resumir este apartado metodológico, vale la pena señalar algunos aspectos clave que acompañaron la investigación en sintonía con las reflexiones en torno a la metodología cualitativa, la etnografía multilocal y las formulaciones críticas feministas:

- La metodología empleada es una construcción propia, basada en una línea epistemológica en congruencia con las disposiciones del campo. No se siguieron protocolos o estructuras ya dadas, sin embargo, sí un proceso exhaustivo y riguroso, hablando de la sistematización y análisis de la información y el sustento teórico y ético que le acompañan.
- Las participantes son informantes, no un objeto de estudio, en todo caso, más bien, sujetos con su propia capacidad de autoanálisis. Como investigadora me situó en el mismo plano crítico de mis informantes, en conciencia de las jerarquías y formas coloniales que se podrían reproducir desde nuestra relación investigadora-informante.
- Me considero un portavoz de las historias de lxs informantes, las cuales son relevantes por sí mismas, y no en razón del análisis que se hace en torno a ellas o la teoría ya generada.

- Las difracciones generadas en el campo son parte de procesos que se articulan a su vez con los procesos de las participantes. Estas, son relevantes en función de declarar el sitio parcial desde donde se enuncian para comprender el texto que se presenta. Es decir, se entretajan tanto las experiencias personales de la investigadora como sus experiencias en el campo, articuladas con las historias de lxs informantes como una apuesta por complejizar las particularidades que les atraviesan a todxs lxs involucradxs en el proceso de investigación.
- Los procesos que están plasmados en esta investigación corresponden a un tiempo-espacio-lugar histórico-político que atraviesan tanto a las informantes como a mí. Por tanto, éstos son de carácter contingente y responden a estos atravesamientos globales-locales. Es importante mencionar el carácter nómada de las reflexiones, situadas en estas coordenadas, y su imposibilidad de generalizarlas o aplicarlas a otros contextos.
- La internet juega un papel importante, tanto como una forma de elucidar los procesos de mis informantes, así como una plataforma para conocer las expresiones que, hasta antes de ello, para mí eran prácticamente desconocidas. Asimismo, las fotografías y videos rescatados por estos medios son parte importante para la investigación, en el marco de la etnografía multilocal. Todos estos elementos que menciono fueron sometidos a un análisis crítico para su inclusión como parte del corpus del dato cualitativo, así como la manera para integrarlo a su análisis con el resto de la información recabada por otros medios.
- A pesar de compartir ciertas características que nos atraviesan, tanto las informantes como la investigadora, tenemos también varias otras que nos hacen distintas, por lo que no puedo dejar de lado las reflexiones que he generado a lo largo del proceso en torno a nuestra diferencia.

Como última consideración, no está de más poner de manifiesto el carácter de esta investigación, sin ninguna pretensión de representar una idea general de la “diversidad sexual” o de la “disidencia sexo-genérica”, pues se encuentran fuera muchísimas expresiones que no se abordan en esta investigación. Más bien, considero este proceso como un viaje en donde transité por diversos caminos. En este viaje, fui dejando caminos y abriéndome paso por otros, insertándome en escenarios que me llevaron a conocer a personas y más escenarios a la vez. Por esto, la presentación de datos será más bien la historia de este viaje, en el cual se cuentan varias historias más. Así que, después de todo esto, entremos de lleno con estas historias.

CAPÍTULO 5

Arcoíris Distópico

Alberta Cánada y la comunidad LGBT



*Recortes de fotografías de Norman Monroy

CAPÍTULO 5

Arcoíris Distópico Alberta Cánada y la Comunidad LGBT

5.1 Liosas en disputa del discurso LGBT

El 17 de mayo de 2015 daba por iniciado mi trabajo de campo. El primer dispositivo que me había planteado se ponía en marcha junto con el Día Mundial de Lucha contra la Homofobia, que se conmemora precisamente en esa fecha desde 2014 en México por decreto presidencial.

Llevaba dos mochilas: una llena de ropa que se supone usaría el resto de la semana y ya no usé, otra con mi laptop, un par de cámaras prestadas y uno que otro cachivache informático. Salí muy temprano de la casa de un conocido que me dio alojamiento en la ciudad. Con todo y las pesadeces y los pesares que cargaba de la noche anterior, me prometí seguir con el trabajo que estaba a punto de comenzar. Me comuniqué con mi amigo Víctor, quien radica en la Ciudad de México, para preguntarle cómo llegar del lugar que abandonaba hasta Zona Rosa, donde tenía planeado llegar para presenciar el evento de Música Contra la Homofobia. Después de algunas indicaciones poco esclarecedoras (debido a mi aturdimiento), llegué desde no-recuerdo-qué-estación-del-metro hasta la glorieta de Insurgentes.

Eran casi las doce del día y, desde que salí de la estación del metro, ya había movimiento. Cerca de la salida a Zona Rosa se alcanzaba a ver un mitin político, reconocible a varios metros de distancia por el manojito de gente con el puño izquierdo en el aire sobre una tarima, una pancarta impresa en lona con los colores del arcoíris y en grande el nombre del partido; el nombre del partido es lo de menos. Desde el sofisticado equipo de audio por el que uno a uno de los militantes, casi todos hombres, tomaban la palabra, se escuchaban como eco la repetición, al menos una vez por cada frase las palabras: inclusión, respeto a la diversidad, tolerancia e igualdad.

Bajo esos panfletos discursivos, se escuchaba la voz de uno más de los militantes que repetía con sinergia dichas palabras, acompañadas de su proyecto de partido, donde pensaban incluir a la diversidad sexual en sus filas pues, decía, y cito textualmente, *“hay que ganarnos a los gays, pues representan diez millones de votos para nuestro proyecto de*

regeneración nacional". Imagino que puede deducirse qué partido se estaba congregando, pero insisto, no es lo importante, pues apenas saliendo de la glorieta de Insurgentes recibí un par de volantes más de otro partido político y unos metros más adelante me encontré con otro mitin similar, con un discurso similar, con una clase de personas similares.

Seguí mi camino por la calle de Génova e hice una pequeña parada para desayunar y asimilar un poco lo que estaba sucediendo. La verdad es que me sentía bastante bien, a pesar del desánimo de la mañana. Comí a solas mientras veía por la calle a gente caminando con banderas de arcoíris, incluso me encontré con una bandera que volaban por el aire cerca de veinte personas a la vez; me imaginaba que iban hacia el mismo lugar que yo. Después de un rato, decidí seguir y me dirigí a la calle de Amberes, que está cerca del Ángel de la Independencia. Al llegar, me topé con la sorpresa de otro evento político con temática de diversidad sexual en medio de Reforma. El mismo cuento.



Calle de Génova. Al centro pueden notarse personas cargando banderas de Arcoíris. A los lados pueden notarse los negocios adornados con alusivos de colores. Norman Monroy, CDMX, Mayo de 2015.



Escenario del evento "Música Contra la Homofobia". Sobre éste integrantes de Proyecto 21 están probando audio. A la izquierda, una niña con su mamá esperaban que diera inicio. Norman Monroy, CDMX, Mayo de 2015.



Calle de Amberes. Al fondo el escenario del evento "Música Contra la Homofobia". Las personas se comenzaban a congregarse en el lugar. A los costados de la fotografía pueden verse dos sexshop. Norman Monroy, CDMX, Mayo de 2015.

Fui a recorrer la calle de Amberes, que de la misma forma se encontraba decorada por decenas de banderas, globos y demás alusivos de arcoíris. Hasta el fondo, varios trabajadores armaban el escenario de lo que sería el evento contra la homofobia. Entre varias *sex-shops* que anunciaban descuentos en sus productos y en sus ya conocidas cabinas, se comenzaban a juntar personas de todo tipo: niñxs, jóvenes y adultxs, ancianxs; de diversas formas: solxs, entre amigos, familia, parejas, y de todas orientaciones sexuales e identidades sexogenéricas. Yo me acercaba a platicar con las personas mientras comenzaba el concierto.

Se hacía un poco tarde y el evento no daba inicio, sólo se había subido a probar el audio un grupo que resaltaba por su vestuario hecho de papeles reciclados. Pensando en regresar más tarde, me fui casi corriendo a Bellas Artes donde varias ONGs convocaron al llamado Besotón por Homofobia. Ya en la explanada del palacio, junto a la alameda central, estaba en el suelo una bandera arcoíris de unos cinco por seis metros. El evento estaba acompañado por la invitación de algunos *youtubers*⁷⁸ “LGBT”, famosos en redes sociales, que eran ovacionados por los asistentes; aventaban playeras de la marca *American Apparel* con la leyenda “Gay O.K.”, sin olvidar mencionar que se suscribieran a su canal y, claro, recordando el patrocinio.

Desde el último modelo de *iPad* que salió a la venta, uno de los representantes de las ONGs convocantes, casi todos hombres cisgénero, leía a través de un megáfono un bonche de estadísticas seguidas de las mismas frases que había escuchado desde la mañana: inclusión, respeto, tolerancia, igualdad de derechos, etc. Después del discurso al que casi nadie atendía por ocuparse en grabar el evento y subir actualizaciones a sus redes sociales, anunciaron que comenzarían los besos. Las parejas asistentes se besaron y uno que otro despistado que iba solo encontró con quién hacerlo. Yo estuve un buen rato preocupándome por tomar buenas fotografías con la cámara que me prestaron. No obstante, después de tanta agitación, las cosas se convirtieron en un alboroto por lograr tener una *selfie* con alguna de las celebridades de internet.



Imagen del "Besotón Contra la Homofobia". En el centro dos chicos besándose, al fondo expectadorxs en la explanada del palacio de Bellas Artes. Fotografía de redes, CDMX, Mayo de 2015.

⁷⁸ Creadores de contenido digital para la plataforma YouTube.com.

Decidí alejarme un poco para contemplar el evento desde fuera. Ahí fue cuando me topé con César⁷⁹, con quien estuve platicando durante un buen rato. Después me encontré con un grupo de personas que estaba en la periferia, también con banderas y pancartas, pero a los márgenes del posicionamiento mercadológico. Me acerqué para platicar con ellxs por la curiosidad de saber por qué no se encontraban “includxs” en el evento. Carlos, una de las personas que se encontraba ahí, me comentaba que venían desde Ecatepec, en el Estado de México, convocadxs por el evento que estuvo circulando en redes sociales. Me comentaba lo complicado que era el activismo en aquel lugar, en las periferias de la ciudad, donde la violencia pareciera estar generalizada o, tal vez, normalizada, donde ningún activista [o al menos muy pocxs] se atrevía a emprender acciones. En ese momento entendí, no fue necesario preguntar por qué no estaban integradxs al festejo de besos y patrocinios.

Ya varios meses después de lo que sucedió en ese día, tenía otra perspectiva del activismo LGBT y las demandas generalizadas que muchas veces invisibilizan las necesidades y los contextos específicos de las luchas no heterosexuales. ¿A quiénes estaba dirigida la convocatoria? ¿Qué características tenían las personas asistentes? ¿Quiénes no se sintieron convocadxs o identificadxs con tales eventos? Mi plática con Carlos y la convivencia con su colectivo me hicieron entender, *a posteriori*, la importancia de localizar geopolíticamente nuestras luchas, pues podríamos estar imponiendo objetivos que no responden a la diversidad de contextos en las que las poblaciones LGBT se sitúan; tal vez, en ese mismo momento, ese acontecimiento me hizo intuir que esa clase de activismo no me representaba, ni siquiera me hacía sentir cómodx, sin embargo, de alguna manera era la clase de activismo a la que estaba llamade a integrarme, reproduciendo un discurso vacío de sentido pero dirigido a fines políticos y económicos que no vislumbraba en ese momento y que, por supuesto, no me beneficiaban ni funcionaban como una plataforma desde la que me pudiera enunciar.

⁷⁹ A quien refiero en la introducción.



Participantes de la "Marcha por una causa", junto al monumento a Juárez, en la plaza del mismo nombre, al finalizar la movilización. Norman Monroy, Pachuca de Soto, Hgo., Junio de 2015.

Además de este evento, en Pachuca se dieron un par de marchas. En ambas realicé trabajo de campo, donde hice observación, llevé un registro audiovisual y entrevisté a la concurrencia. La primera marcha se ha llevado a cabo desde hace ya varios años, liderada por una de las primeras organizaciones que existieron en el estado y que trabaja con personas transgénero. La segunda marcha, que se haría por primera vez, estaba ideada de alguna manera como una contra marcha, donde se intentaba priorizar el respeto a los derechos humanos. A pesar de que, en un primer momento, la alianza de colectivos a la que yo pertenecía se había involucrado con la organización de la segunda marcha, se decidió desertar debido a que personas ajenas intentaron engancharse de este discurso para oponerse directamente a las personas que organizaban la primera marcha; sabemos, con fines político-partidistas, además de que nuestra alianza fue amedrentada por la organización de la primera. No obstante, me di la oportunidad de asistir para contactar más bien con las personas asistentes y completar el trabajo de campo.

A través de estas situaciones, fue como pude dar cuenta de algo que tal vez resulta obvio, pero que para mí fue un parteaguas, como lo comentaba en el capítulo anterior, para abrirme a otras expresiones que se legitimaran por una propuesta política de resistencia y no a través de la disputa de la diversidad sexual como una plataforma político-partidista para la realización de fines personales, los cuales, no son del todo relevantes para la investigación pero marcaron un rumbo distinto en la decisión de generar una nueva ruta metodológica. Los acontecimientos cimbraron cuestionamientos que a la fecha voy tratando de articular: ¿A merced de qué intereses se encuentra fundamentado el discurso de la diversidad sexual? ¿Por qué la disputa político partidista por apropiarse de este discurso? ¿Qué beneficios se obtienen y a quiénes beneficia la apropiación de este discurso? ¿A qué activismo quería suscribirme? ¿Qué sujetos deseaba representar en esta investigación? ¿Habría otras formas u otros



Carro alegórico de la "Marcha del Orgullo LGBT, Pachuca", tomada sobre la calle de Guerrero. Al fondo puede notarse el palacio de gobierno. Norman Monroy, Pachuca de Soto, Hgo., Junio de 2015.

sitios de los cuales pudiera enunciarme, en lo sexualdiverso, sin adscribirme involuntariamente a otros intereses?

Estos y más cuestionamientos iban surgiendo en este proceso; para fines de esta investigación puedo comentar que mi decisión fue buscar en otros sitios y descolocarme de estos discursos que distaban de las políticas performativas que, desde mi sitio, trataba de generar a través de la reivindicación del discurso académico. En este punto, tal vez dejándome de enunciar desde la diversidad sexual para acercarme a otros sitios que me permitieron generar otras perspectivas, como los feminismos y lo cuir. Sin embargo, también me encontraba muy contrariadx, pues a pesar de los intereses político-económicos que iba identificando, lo cierto es que no por esta razón se puede asumir que los procesos de las personas que asisten a tales eventos sean menos relevantes que los procesos que generan disidentes de género en torno al fagocitismo político sobre la comunidad LGBT y la categorización de identidades esencialistas funcionales al heteropatriarcado capitalista.

Es por esta razón que, tal vez rayando en la obviedad, me parece importante señalar y aclarar la crítica a esta cuestión a través de los discursos de poder y las prácticas que limitan a los sujetos en tanto que agentes; es decir, que el cuestionamiento de tales situaciones está dirigido a las estructuras de poder y no a los sujetos en sí, tomando conciencia, también, de los procesos de sujeción que nos atraviesan a todxs, asumamos o no una posición crítica al sistema heteropatriarcal, en donde –sostengo– todos los procesos de subjetivación me parecen valiosos. En este sentido, cabe aclarar que, si bien en este punto la atención fue redireccionada hacia la disidencia sexogenérica, no dejé de tomar en cuenta otras voces que se enuncian desde la diversidad sexual o lo LGBT.

5.2 Arcoíris distópico: la marcha del orgullo

Son nueve meses desde la desaparición forzada de los 43 normalistas de Ayotzinapa, la tensión aún se siente, los espacios de reflexión se abren, nuestras prácticas se someten a una necesarísima revisión que se vuelve cada vez más constante, nuestra capacidad de reconocernos en el otro y compartir rabias e indignación se hacen presentes en su ausencia. Es el mediodía del viernes 26 de junio de 2015, salía de Pachuca junto con Sandra y Lorena; Areli nos alcanzaría allá. Prometieron que me acompañarían a mi primera marcha del orgullo, yo les agradezco que me hayan permitido estar cerca de ellas, aprendiendo de su valentía y de sus luchas, compartiendo aprendizajes. Ese mismo fin de semana se anunciaba una trombosis en el espacio público, treintaisiete años de jotería con

nueve meses de dolor coagularían las arterias del centro de México, como haciéndonos un espacio, intrincando luchas por casualidad.

Ya eran las cuatro de la tarde, cuando llegamos al hostel en el que nos quedamos unas semanas antes, a una cuadra del zócalo capitalino, a media de la catedral. Apenas nos registramos y dejamos nuestras cosas para ir a Bellas Artes, donde ya habíamos pasado y donde sabíamos que, dentro de las jornadas globales por Ayotzinapa, al finalizar la marcha que se convocó, habría actividades durante toda la noche y finalizarían hasta el domingo por la tarde. Así que, después de enterarnos de esto, nos dirigimos al Ángel de la Independencia donde partirían los contingentes. Hacía bastante frío, el cielo estaba nublado de un color grisáceo, de luto, unas cuantas gotas caían. Organizaciones de obrerxs, campesinxs, estudiantes, mujeres, de pueblos originarios, defensorxs de las tierras, de los derechos humanos y demás que tal vez no alcanzaría a nombrar, acompañaban a los padres y las madres de los desaparecidos compañeros de Iguala. Nosotras, al llegar, decidimos esperar un momento e incorporarnos a la marcha.



Mujer con rebozo en la cabeza y cráneo en la mano. Al fondo la marcha por Ayotzinapa sobre Paseo de la Reforma. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.



Cerco de policías sobre Paseo de la Reforma. A la derecha un contingente de mujeres en la marcha, a fondo el Ángel de la Independencia. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.



Chicx sosteniendo bandera de arcoiris con la consigna "Nos faltan 43", sobre una calle lateral a Paseo de la Reforma. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.



Mujeres con pancartas en la recepción del palacio de Bellas Artes. Detrás Sandra y Lorena. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.

Fuimos caminando, a veces en silencio como si se tratara de un cortejo fúnebre, a veces gritando lo que nuestras gargantas e indignación nos permitían. Los rostros, las pancartas, las consignas, la rabia, el enojo, la rabia y el enojo, luego la tristeza y tal vez la desesperanza, la solidaridad organizando la rabia... seguíamos avanzando. Ni las gotas de lluvia podían igualar el número de personas que gritábamos, ni la lluvia podría lavar la sangre coagulada en esta narcofosa llamada México. En ese vaivén de emociones recorrimos el Paseo de la Reforma, cientos de cuerpos de seguridad del vigilaban desde calles paralelas, como esperando que algo pasara, que algo se encendiera para poder intervenir. Pero no, hoy no, el agua apaciguaba la llamarada del basurero de Cocula, pero por dentro las brasas retemblaban sus centros la tierra. Llegamos a Bellas Artes.

Platicamos con la gente, tratábamos de escuchar sus historias, de preguntar, de poder resolver el misterio que hacía que nos congregáramos en común unidad, despertando nuestros adentros. La lluvia aquietó un poco, observábamos con atención lo que lxs compañerxs tenían que decir bajo la carpa, bajo la oscuridad por el corto circuito, las luces de los edificios aledaños ayudaban a ver sólo un poco, lo necesario. Ya en la madrugada nos retiramos y merodeamos por los congales de la República de Cuba. Ya eran las seis de la mañana, estábamos cerca del hostel y sólo regresamos para darnos un regaderazo, desayunar y continuar con la travesía.

Ya es sábado y desde la madrugada el zócalo estaba cerrado. Desde esa hora comenzaban las pruebas de audio y en el balcón del hostel se podía ver un gran escenario, mirando de frente a la catedral. Tuvimos que caminar hasta la estación del metro Allende, los trenes iban llenísimos y se hacían paradas en cada estación que duraban por lo menos cinco minutos. En la capital cinco minutos es muchísimo tiempo. Algo tarde a nuestra cita que era a las diez de la mañana, llegamos a la glorieta de Insurgentes y caminamos hacia el punto de encuentro que ya estaba atestado de personas en movimiento.

Contrastes. Colores, rancia música pop, carros alegóricos, globos, banderas de arcoíris. Maquillaje, pelatzo, cuerpatzo de esponja, medias rasgadas, tacones altos, falditas chiquitas chiquitas. Pectorales fornidos, hombros cuadrados, abdómenes bien trabajados, piernas torneadas, nalgas sobresalientes. Cuerpos torcidos, contoneos de caderas, brinquitos, condones por centenares, bares y antros publicitándose. La glorieta del Ángel de la Independencia era un caos gay. Una tarima en frente y un megáfono que gritaba a través de varias personas. Los encontronazos con todos estos estímulos me atiborraron de imágenes y sentimientos de un solo tirón. Decidimos ir poco a poco.



Al iniciar la Marcha del Orgullo. Sobre paseo de la Reforma, al fondo el Ángel de la Independencia. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.

En un principio no sabía a quién podía abordar, así que todo fue de manera azarosa. Me acerqué con un par de chicos en tanga, quienes posaban por todos lados para tomarse fotos. No sé si llegué de manera brusca, pero cuando les pregunté si podría hacerles una pequeña entrevista me contestaron a regañadientes que sí. A todas las preguntas que les hacía sobre qué era lo que más les gustaba de la marcha, sobre sus experiencias en estos actos, lo que me respondían, palabras más o palabras menos, era que exigían respeto y tolerancia. Así, de la misma forma aleatoria, seguía entrevistando a las personas y, casi todas las que me encontraba, respondían cosas similares; quienes no aceptaron platicar conmigo, a pesar de que prestaba más atención a mi tacto y amabilidad, haciendo preguntas abiertas y sin presuponer su orientación o identidad, me miraban con extrañeza y simplemente me ignoraban. Ese momento fue algo frustrante, así que mejor decidí seguir haciendo el registro fotográfico. Me di cuenta que yo mismo me estaba colocando en un lugar de extranjero, posicionándome como un extraño, así que hice una especie de receso para colocarme como una persona más, como una *jotilla* que iba por primera vez a la marcha del orgullo (que era lo que en realidad me estaba aconteciendo). Las cosas fluyeron.

Desde que llegamos, Sandra tenía muchas ganas de tomarse una foto con una Drag Queen. Justo, a pocos metros de distancia, nos encontramos con Fantasía, una mujer trans de 39 años, originaria de Iztapalapa. *“Fantasía ofrece una imagen exagerada de la feminidad, siempre engrandeciéndola”*. Fantasía era muy muy alta, le sacaba más de dos cabezas a mis 1.65 metros de estatura. Le preguntaba:

N: ¿Cómo vives esta experiencia de estar en lugares como estos? ¿Tiene un significado especial estar aquí, visibilizarse?

F: Pues imagínate, corazón, para mí es bien importante porque, si con la comunidad heterosexual me desenvuelvo tal cual me ves, cuando vengo con mi gente... ¡porque es mi gente! Al fin de cuentas somos una comunidad y nos tenemos que llenar de orgullo porque somos hermanos en cuanto a tendencia y preferencia. Me llena mucho, sobre todo porque la gente se me acerca amablemente... y a mí me encanta, que no vean, así como que ¡ay la vestida, no me acerco! No, al contrario, se acercan hacia ti porque te ven como un personaje. Y eres lo que eres, no puedes fingir algo que no puedes ser... siempre y cuando, yo creo, seas auténtico, es lo que más importa. El ser honesto contigo mismo, de ahí parte todo.

N: No sé, a mí me encanta verte aquí, veo que eres una persona muy segura, ¿de dónde has tomado toda esa fuerza?

F: De la vida misma... La vida misma me enseñó a que aquel que agacha la cara y aquel que no pelea por sus convicciones no va a lograr nada. Ámate a ti mismo, respétate a ti mismo, quíérete a ti mismo, reconoce lo que eres ante el espejo y ya, después todo se dará por añadidura. Cuando tú reconoces ante el espejo, en mi caso, yo Gerardo Fantasía, un hombre homosexual con tendencias femeninas, con la capacidad de la transformación... una vez lograda esa aceptación personal, todo lo demás llega por sí solo.

N: ¿Qué le dirías a esas personas que se identifican como trans, ya sea transgénero, travesti... y que no tienen los recursos para poder hacerse esta transformación?

F: Que lo más importante es seguir luchando, mi amor. Porque el que pica piedra logra cambios y el que va por la vida peleando por lo que quiere, con integridad, con respeto y perseverancia lo logra. Los recursos realmente considero que son secundarios, yo soy una persona muy noble, muy humilde, y la verdad es que poco a poco he logrado mucho... falta más, pero poco a poco, lo importante es no desesperarse, no quedar en el intento, es lo que más importa.



Retratos de Fantasía. Sobre Paseo de la Reforma en la Marcha del Orgullo. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.

Estar por primera vez en la marcha me hizo tener sentimientos encontrados y pensamientos contradictorios. Por una parte, todo lo que había escuchado de la marcha era, más que menos, que se trataba de un carnaval de exhibicionismo. Y ciertamente lo es, el problema es que un comentario de ese tipo, que tal vez no venga de un pensamiento homofóbico en sí, es moralista. ¡Pues a encuerarnos todxs, que nos vean, que nos toquen, que seamos el centro de atención, de deseo! Sintámonos libres de hacerlo y de ocupar el espacio público de esa manera, -me confrontaba. No obstante, ese antecedente me llevaba a leer, de la manera más reduccionista, este acontecimiento como despolitizado por sí mismo. Y, ciertamente, en un fenómeno tan complejo, es imposible generalizar, sería lamentable quedarse con esa impresión, pues no todo el carnaval es despolitizado y no todo aquí era carnaval.

Siguiendo con nuestro camino, nos encontramos con un contingente de personas que marchaban con trajes regionales muy coloridos y vistosos. A lo lejos me encontré con Sergio y, sin pensarlo tanto, me acerqué para platicar un poco. Sergio tiene 27 años y es originario de la sierra norte de Puebla.

N: ¿Cómo se vive la diversidad sexual en donde vives?

S: Es muy poco lo que puedes observar allá, hay muchos homofóbicos y estamos luchando realmente con esta marcha el hecho de que se acabe la homofobia.

N: Fíjate que me gustan mucho los vestidos regionales, ¿el tuyo significa algo?

S: Muchas gracias. Sí, este es el traje típico de Zacapoxtla. Es una, si puedes ver, es una falda con colores de arcoíris, lleva un cántaro y es la camisa de labor que es artesanal, todo allá es artesanal.

N: Tú, digamos, ¿ya usas esta identidad de donde eres?

S: Sí, claro, claro que sí.

N: ¿Cómo ven las personas de allá estas expresiones?

S: Yo digo que aún está muy cerrado lo que es el ambiente allá, pero estamos luchando nosotros contra esa discriminación que tenemos... y realmente pues es una protesta, algo que pueda abrir muchos caminos a las generaciones que vienen detrás de nosotros, así es.

N: ¿Tú qué opinas de este tipo de eventos?

S: Yo he venido a estos eventos ya desde hace siete años y realmente me parece que es lo justo para nosotros, que exijamos nuestros derechos. Es una manifestación que también lleva a divertirnos, pero también es mostrarle al

gobierno, al mundo, realmente, que también nosotros somos seres humanos y que, realmente, también tenemos derechos, tenemos valores, somos igual que todos.

N: ¿Tú qué le dirías a una persona que está siendo víctima de ataques homofóbicos? ¿Cómo defenderse ante esto?

S: Sobre todo es con demandas, sobre todo es uniéndose a algún grupo que existen hoy en día y que pueda apoyar, que pueda apoyarse y que pueda buscar ayuda profesional, que puede buscar ayuda en alguna institución, que pueda apoyar a los homosexuales, la comunidad homosexual.

N: Yo veo, no sé si tú opines igual, aquí hay una gran diversidad tanto de expresiones como de personas, de todo... así como hay personas que vienen a exigir derechos, hay otras personas que, a lo mejor, nada más vienen por moda, nada más vienen a la foto, ¿tú qué piensas de eso?

S: Es bueno que, de alguna manera, se puedan acercar hacia nosotros y es bueno que también participen en estos eventos porque pues ya sea por morbo, por fotografía, por lo que sea, tú eres parte de algo que inicia hacia nosotros, nos favorece realmente.



Sergio y Norman conversando. Sobre Paseo de la Reforma en la Marcha del Orgullo. Al fondo la glorieta del Ángel de la Independencia. Sandra Sánchez, CDMX, Junio de 2015.

N: ¿Cómo crees que nos favorezca? ¿Nos fortalece?

S: Sobre todo porque es, más que nada, la aceptación, la aceptación de nosotros hacia nosotros prácticamente, así es.

N: ¿Algo más que quieras agregar sobre este tipo de eventos?

S: Pues mira, lo único que puedo agregar es que el pinche presidente se deje de pasar de ojete el puto y que realmente se ponga las pilas, porque realmente existimos, somos parte de esta comunidad, de esta diversidad y cuando él quiere un voto, ahí estamos y ahí sí existimos para él ¿no? Que también sepa que hoy en día también existimos, nos manifestamos y que somos más cada día, realmente.

Siguiendo por nuestro camino, dirigiéndonos al zócalo por todo Paseo de la Reforma, escuchamos fuertes consignas que llamaron nuestra atención, algunas pronunciadas en la marcha del día anterior. Se trataba de un contingente bastante numeroso, podría hacer un cálculo un tanto inexacto de unas quinientas personas, la mayoría jóvenes. Adentrado en la marcha, sintiéndome libre de entrar y salir de los contingentes, saludando a las personas de beso y recibiendo lo mismo de regreso, con la mayor naturalidad, entré corriendo al contingente. Se detenían un momento mientras que la marcha avanzaba y, unos segundos después, todxs corrían por el espacio que les quedaba enfrente. Ahí me encontré con Ramona de 27 años y con Ilse de 18, ambas de la Ciudad de México:

N: ¿De qué se trata todo esto?

R: Pues estamos en la treintaseisava Marcha del Orgullo Gay y estamos aquí porque estamos buscando visibilidad, porque muchos no se atreven a salir a las calles por todo lo que hay... hay transfobia, hay homofobia... y pues eso es lo que estamos tratando de erradicar.

N: ¿Tú cómo ves que algunxs toman como festival la marcha, algunos un tanto más política?

R: Pues mira, yo creo que lo contestatario no está peleado con lo festivo. Entonces, si se puede hacer contestatario y se puede hacer festivo, pues qué mejor ¿no? Para eso está la marcha, para eso está el *gay pride*⁸⁰.

N: Claro, ¿tú cómo crees que la comunidad se ha fortalecido, ha decidido salir a las calles y gritar por sus derechos?

R: Pues yo creo que nos vamos fortaleciendo con lo que está pasando en el mundo... el mundo está cada vez más oscuro, más violento, pero pues hoy hay un ambiente festivo. En especial con lo que pasó en Estados Unidos que se declaró el matrimonio igualitario constitucional, entonces creo que de ahí agarramos fuerzas todos, nos fortalecemos con esto que te digo... que tenemos que hacernos más visibles.

N: ¿Tú crees que este tipo de actos nos ha ayudado a nosotros en la comunidad a fortalecernos?

R: Sí, a fortalecernos a nosotros como comunidad gay, pero también a fortalecernos frente a la comunidad heterosexual ¿no? Para que nos acepten, para que haya visibilidad, eso es lo más importante, yo creo.

⁸⁰ Orgullo gay.



Contingente de lxs quinientxs. Sobre Paseo de la Reforma en la Marcha del Orgullo. Al frente, de gorra negra, Ramona alzando las manos. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.

Ilse y su pareja en el contingente de lxs quinientxs. Sobre Paseo de la Reforma en la Marcha del Orgullo. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.

N: Ustedes qué opinan sobre esta parte de afrontar la homofobia, ¿cómo afrontar la homofobia?

I: Pues es más que nada la valentía y el orgullo de decir que te gustan hombres o mujeres, y ya. Tratar de que no te importe lo que digan los demás porque eso no se puede evitar... mientras tengas personas que te apoyan, que te quieran, eso puede salir adelante.

N: Claro, ¿tú crees que este tipo de actos nos fortalecen a nosotros como miembros de la comunidad?

I: Sí, sí nos fortalecen... claro que nos fortalecen, por el simple hecho de que cada vez sientes más apoyo, entonces ya no se te hace tan difícil decir: ¡Soy homosexual!

N: ¿Tú cómo has vivido la experiencia de homofobia?

I: Pues sí la he visto un poco fuerte, a veces... de hecho la homofobia está muy cerca, pero pues más que nada soy feliz porque las personas que más me importan, que más quiero, me apoyan y me entienden.

N: ¿Qué te ha dado esa fuerza para salir a la calle y poner tu cartel y decir estoy orgullosa?

I: Pues saber que somos más... saber que somos más y que hay más personas a las que no les importan las personas homofóbicas.

Sandra y Lorena, quienes se habían adelantado cuando entré a este contingente, me llamaron por teléfono para localizarme. Cuando nos encontramos de nuevo, ya en un tramo de la marcha donde el flujo de personas era poco, nos topamos con un contingente muy peculiar. Llevaban vestuarios hechos de papel periódico, cubiertos de sangre,

gritando consignas en referencia a Ayotzinapa y los feminicidios. Ahora recuerdo, algunos de sus integrantes estaban probando audio en Amberes semanas atrás. Aquél momento lo seguimos comentando a la fecha, pues fue una especie de epifanía, una manifestación que nos indicaba por dónde seguir, un lugar en el que se intersectaban, como si fueran una misma, las posturas políticas de las tres (de Sandra, Lorena y mía). De manera inmediata fui a entrevistar a unx de los participantes, se trataba de May de 30 años de la CDMX:

N: ¿Nos podrías explicar de qué se trata esta manifestación que ustedes hacen?

M: Bueno, es una manifestación que de alguna manera es una crítica a la marcha. No estamos de acuerdo que haya esta despolitización acerca de problemáticas que nos están afectando a todxs. Uno de nuestros intereses es dar voz a distintas luchas sociales. Estamos reclamando cuestiones sobre los feminicidios, estamos tratando de señalar la desaparición de los estudiantes, también de las cuestiones que han padecido los profesores.... Entonces, más que nada, nuestra manifestación, pues, tiene que ver con tratar de hacer un puente con todos estos movimientos sociales.

N: ¿Su forma de vestir tiene que ver con esto?

M: Bueno, el proyecto viene de Proyecto 21, que es un colectivo de arte político. De alguna manera estamos haciendo una performance, si te das cuenta, también tiene que ver con una idea de lo reciclado, de estar reutilizando los materiales... también es una visión ecológica, los diseños dependen, esta vez se hacen para la marcha, pero la sangre tiene que ver con la representación de todas las personas que han sido desaparecidos, de los feminicidios, de las muertas de Juárez, y bueno, eso es.

N: Esta crítica, que me comentabas a la marcha... ¿cómo es, ustedes cómo ven la marcha?

M: Pues mira, personalmente yo creo que cualquier persona tiene el derecho de manifestarse como quiera ¿no? Pero sí consideramos siempre que debe de haber una posición crítica. Finalmente, apenas hace unos días mataron a una chica trans en Chihuahua, precisamente por las declaraciones que había hecho el cardenal, entonces consideramos que no está bien el autosilenciarnos... Decía un colectivo en los años ochentas que trabajaba contra el SIDA: el silencio es igual a la muerte... y nuestra intención es no quedarnos callados ante las dificultades que vive el país.

N: ¿Hay algo más que quisieras agregar?

M: Pues... que sigamos luchando, que tenemos que seguir sensibilizando a la comunidad LGBT porque, el movimiento inicialmente en los años setenta inicia como un movimiento anarquista y socialista. La primera marcha es en el setentainueve, sale un colectivo con los partidos comunistas y poco a poco se fue despolitizando. Actualmente tenemos una marcha que se ha mercantilizado, estamos entrando como en esta lógica donde los homosexuales se convierten en un nicho más del *mercado rosa*⁸¹, entonces, pues, creo que es importante también ser críticos de que estamos siendo presa de este capitalismo.

May y Norman conversando. Entre Reforma y Bucareli en la Marcha del Orgullo. Sandra Sánchez, CDMX, Junio de 2015.



A partir de ese momento, nos quedamos con Proyecto 21. Avanzando entre contingentes, alzando la voz por los compañeros de Ayotzinapa, por las calles laterales, y después de un enfrentamiento con el contingente organizador de la marcha, llegamos al monumento a los 43, donde se unieron algunos otros grupos disidentes para hacer un performance y para descentralizar la marcha liderada por los grupos hegemónicos LGBT. De pronto, ya nos encontrábamos repartiendo volantes y posters sobre los 43 y nos dirigíamos ya no al zócalo, sino de vuelta al evento 43x43 frente al palacio de Bellas Artes.

La marcha de Ayotzinapa del día anterior, nuestra implicación en el movimiento estudiantil de la universidad, la disidencia sexual y demás luchas con las que nos identificamos y adscribimos, se veían encontradas justo en ese momento. Había hallado la pieza que sentía que faltaba, con aquello que no me cuadraba en los abordajes y eventos anteriores, con lo que no me identificaba. En el momento conecté con la consigna feminista de “lo personal es político”, pues de alguna manera la pieza que me parecía que faltaba era el componente político, que a mi parecer ya se encuentra bastante desgastado y domesticado en el movimiento LGBT+. Me planteé, pues, una nueva forma de involucrarme en el campo y me propuse emprender un nuevo viaje para explorar otros mundos.

En la explanada de Bellas Artes Proyecto 21 comenzaba su presentación.

⁸¹ Refiriendo a las estrategias mercadológicas que colocan a la comunidad gay como un nicho de mercado.

**QUE TOLERE QUIEN NO COMPRENDA QUE AQUÍ SENTIMOS
DEMASIADA RABIA**



Integrantes de Proyecto 21. Sobre Reforma y Bucareli en la Marcha del Orgullo. Norman Monroy, CDMX, Junio de 2015.

5.3 ¿Para ti qué significa luchar?

[Narración de la performance *Petit Cabaret de Proyecto 21*]

I

Un par de cientos de personas congregadas frente al palacio de Bellas Artes. Una carpa y un escenario que daba la espalda al zócalo, mirando hacia el sur, el sureste. Ayotzinapa la causa; las *jotas*, las *tortilleras* y las *vestidas* las trasmisoras. En el escenario una guitarra vieja tocada en sus cuerdas flojas-poco-afinadas, tan fuerte como le permitieran los ruidos del flujo arcoíris sobre Madero. La precariedad de los cuerpos que denuncian las violencias se hacía retumbar.

*Violencia dicen ante la más mínima rebelión
Violencia la suya que no cambia por ser de la institución
Exigen respeto de la libertad humana, y te invitan a respetar... a palos y patadas*

*Manifestaciones pacíficas y mejor si son silenciosas
Lo ideal es que nunca venzamos a la resignación que a veces nos drogan
Droga que nos dan con palabras como tolerancia
Que tolere quien no comprenda que aquí sentimos demasiada rabia*

*Rabia para construir, nos armamos sobre su ruina
La dignidad nos guía, su represión nuestro pan de cada día...
Lo que no te mata te hace más fuerte
Claro que a veces se les va la mano... y ocurre algún accidente*

*¡No vamos a respetar su ley de la selva!
El respeto es mutuo y si no se llama violencia
Violencia la de los políticos que no respetan a nadie, pero sí condenan
Que hablan de terrorismo y nos llaman... ¡Antisistema!*

*Concentraciones delante de embajadas de dictadores
Como siempre los perros del estado haciendo todos los honores
Joda a quien se acerquen demasiado a los barrotes
Que defienden la seguridad de gobiernos de torturadores*

*Esto es democracia, así lo llaman, sí señor
Ten cuidado no hables de tirar un coctel molotov
Porque eso sería caer en que el fin justifique los medios*

Si el fin es obedecer para que sigan decidiendo ellos

*No estamos tan mal, al fin y al cabo, no podemos quejarnos
En el Sahara los llevan peor, suerte que no tenemos de qué preocuparnos
Aquí nadie dice nada, mala suerte, así es su vida
Y no se nos ocurra hacer nada violento... ¡Que llaman a la policía!*

Los cuerpos morenos y mestizos avanzan hacia el escenario. Suben con sus vestimentas de papeles, manchadas de sangre, marcadas por la sangre, empapadas por la sangre. Haciendo mofa de la hipersexualización, mostrando sus pieles, gozando de la supervivencia del día de hoy.

*Violencia dicen ante la más mínima rebelión
Violencia la suya que no cambia por ser de la institución
Exigen respeto de la dignidad de cada persona
Y son ellos las que la pisan a cada nueva reforma*

*Violencia llaman a expropiar una propiedad privada
Que al fin y al cabo es derecho de toda persona ilustrada
Quien quiere que lo pagan que se tenga que hipotecar
Ni que vivas trabajando, no tengas sueños para pagar*

*¿Pagar a quién? Porque resulta que son los mismos a los quien se debe respeto
Y de pronto parece que aquí hay una guerra, no es ningún invento nuestro*

*La única salida es crear un cambio radical
Así que basta de delegar nuestra vida en un futuro incierto...*

¡Que comience cada día la revolución social!⁸²

Alberta Cánada, líder del grupo, daba la bienvenida:

Bienvenidas, bienvenides, bienvenidís, bien-venidas y bien venudos, aquí, a la explanada del palacio de Bellas Artes. Esta tarde presentamos a “Las Ultraperras y Los Caballeros de la Suprema CIA”. Hemos preparado para esta ocasión una colección de vestuario elaborado con consignas, tangas rotas y otros artefactos

⁸² Letra de la canción “El Blues de la Violencia” de La Otra. Parte de la presentación de Proyecto 21 en el evento 43x43. Junio de 2015.

desechables que presentamos durante la Marcha del Orgullo Gay de este año para recordarle a la comunidad, a la cual pertenecemos, que no hay ninguna marcha que nos dignifique si olvidamos la conciencia crítica...

Es vergonzoso, vergonzoso, que hoy la comunidad gay vaya a aplaudirle al grupo Jeans cuando son ellas las que han votado, y sus esposos del Partido Acción Nacional, cada año en contra de nuestros derechos. Eso es no tener conciencia, pero, sobre todo, es no tener madre... y no tener padre, porque una no sabe... así que bienvenidas, esto es Petit Cabaret.



Proyecto 21, Colectivo Anarcokuir y Disidencia Sexual, durante la Marcha del Orgullo. Lorena Barrera, CDMX, Junio de 2015.



Recuento de "Jeans" en el Zócalo capitalino, junto con personajes LGBT, al finalizar la Marcha del Orgullo. Fotografía de redes, Junio de 2015.

II

Al sonido del arpegio de guitarra, los cuerpos danzantes se van apropiando del escenario. La libertad de expresarse mediante el cuerpo, es una apuesta política, el mostrar el cuerpo, danzando con gozo en medio de la violencia, es un acto político. Todesk expectantes a cada uno de los movimientos de Argelia Guerrero, bailarina. Aplausos...

¡Vámonos a unos anuncios comerciales, ya volvemos!

Alberta volvía a tomar los micrófonos:

¡Petit cabaret está con ustedes gracias a la nueva crema humectante Clinique du mexique pour le france!

*«Si tú quieres blanqueada estar, Jajajaja eh eh
Clinique du mexique pour le france... ¡Quieres ser blanca!»*

Si están cansadas de ese desagradable tono de mujer morena, mulata, latina, judía, palestina, indígena, o cualquier otra pornográfica derivación del mestizaje... ¡Prueba la nueva Clinique du mexique pour le france! Desde la primera aplicación sentirán cómo la dulce tonalidad caucásica invade su piel.

*«Es mexicana la tecnología... para aclararte esa piel oscura,
que contradice lo que queremos sea la cultura
¡Absoluta perfección, tetas grandes, güeras!
¡Piernas grandes de un millón, ligeras de ideas!»*

Porque tú... nos vales.

El show continuaba. Ahora, seguimos con el baile de Toto... Su cuerpo que deviene feminizado en armonía con el mismo arpegio de la misma guitarra. Brincoteando como bailarina de ballet, sus espaldas tocando el suelo y volviendo a la erección en un salto ligero. Su faldilla de bolsas recicladas volando, sus piernas al aire, dejando por un momento de pisar la tierra.

III

Vamos a otra pausa comercial... ¡Ya volvemos!

Alberta Cánada:

Petit cabaret es traído a ustedes gracias a... van a decir que son puros comerciales, que es más comercial que show... pero así es en la vida real...

¡Petit cabaret es traído a ustedes gracias al nuevo juguete didáctico Puto tú!

Puto tú es el primer juguete didáctico diseñado para amaestrar a los niños en las finas artes de la discriminación por orientación sexual o identidad de género. Puto tú es el primer juguete interactivo que habla, sólo tienen que sentárselo en las piernas, vestirse de cardenal o de obispo (eso es opcional). Apachurrarle tiernamente la entrepierna y escuchar divertidísimas frases como: “¿Quién quiere que lo adoptan

un par de maricones” o “mejor maten a los niños antes de que los adopten los putos” o “yo los respeto pero me dan asquito”...

¡Entre muchas otras frases que te harán doblarte de risa!

Puto tú viene acompañado de una biblia miniatura con pasajes homofóbicos subrayados con amarillo fosforescente, para que puedan recordarlos fácilmente y así justificar su odio con la gracia y misericordia de Dios....

¡Además!, te regalamos el disco de rencuentro de Jeans y un arsenal de armas punzocortantes con las cuales podrás perseguir, humillar, arrastrar, masacrar, asesinar, apuñalar cuarenta y siete veces, cubrir el cadáver con la bandera nacional, para evitar que tus hijos se conviertan en una maldita lesbiana, un desgraciado homosexual, que les dará el SIDA VIH Y DESPUÉS VENDRÁN A LA PUERTA DE NUESTRA IGLESIA QUE TANTO PEDO NOS CUESTA MANTENER Y TE DIRÉ ¿CÓMO NO? ¡PÁSALE, PÁSALE CABRÓN! PERO TE RECORDARÉ HASTA EL ÚLTIMO MOMENTO DE TU VIDA QUE ERES UN PINCHE MARICÓN VIOLADOR DE NIÑOS...

Se exalta y trata de zafarse de quienes trataban de detenerla

¡Ya, ya! ¡Suélttenme!

Se tranquiliza

Puto tú... ¡Los maricones para matar se venden por separado!

IV

Los aplausos no dejaban de sonar, entre risas nerviosas y lapsus reflexivos, el show seguía su curso. Alberta retomaba el ritmo...

La siguiente es una canción que habla de la delicada situación en la que viven las mujeres en nuestro país. Porque todos los días se mueren seis mujeres en nuestro país, y por ellas no nos organizamos, y por ellas no hacemos jornadas globales, y por ellas no hay quién se indigne... y son niñas que en este momento están flotando en el canal de desagüe de Ecatepec... Mientras, nosotras, salimos encueradas a sentirnos orgullosas...

*Adelgaza, súbete ese escote, quítate los pelos del bigote
Pero si a donde vas es al centro social, no te arregles que eso queda muy
patriarcal... Que eso queda muy patriarcal*

*Sé muy delicada, sé muy femenina,
¡No grites tan alto que estás hecha una histérica!
Y si en asambleas no te sientes igual, no te enfades ni te pongas tan radical...
Que eso es exagerar*

*¿Y entre tanta basura dónde queda la libertad?
Me partí en mil pedazos y este mundo no me deja volverlos ajuntar
Me levanté para no volver la otra, el defecto de un modelo de normal
mediocridad... Levántale para no volver a ser el Otro, el que usaba sus propias
cadenas para dominar... El que usaba sus propias cadenas para dominar...*

*Camina por la calle con la cabeza agachada que si miras a los ojos te gritan más
guarradas...*

*Y no se te ocurra enseñar tu cuerpo desnudo delante de un altar,
porque es delito constitucional y piden cárcel.
No muestres lo que sientes no seas tan pesada no te las des de dura no seas puta
no seas guarra*

Debemos ser pacientes y astutas, hay que saber callar, y tragar... y tragar...

*... y yo no sé si las mexicanas somos muy pendejas y aguantamos mucho, porque
tenemos que aguantar y tragar que a nueve meses de acontecidos estos lamentables
hechos, el gobierno insista con una ridícula teoría que se atreve a llamar verdad
histórica...*

... y tragar hasta explotar

*¿Y entre tanta basura dónde queda la libertad?
Me partí en mil pedazos y este mundo no me deja volverlos ajuntar
Me levanté para no volver la otra, el defecto de un modelo de normal
mediocridad... Levántale para no volver a ser el Otro, el que usaba sus propias
cadenas para dominar... El que usaba sus propias cadenas para dominar...*

*...el que usaba sus propias cadenas para dominar...
El que usaba sus propias cadenas para dominar⁸³.*

⁸³ Letra de la canción "La Otra" de La Otra. Parte de la presentación de Proyecto 21 en el evento 43x43. Junio de 2015.

V

Uno de los momentos más esperados de la tarde comenzaba: el desfile de modas de la colección “Verano peligroso”. Unx a unx desfilaban por el escenario, caminando entre-torcidxs, Alberta ambientaba la pasarela y explicaba el significado de los elementos con los cuales estaban elaboradas tan vistosas prendas...

May nos muestra una falda escocesa para destruir esos mitos que nos embarran a los hombres desde pequeños, que nos hacen sentir que es vergonzoso ser mujer, y por eso nos prohíben usar falda, tacones, cosas de color rosa (a los chingados colores nos los prohíben desde pequeños porque les ponen género y sexo). Nosotras, cagadas de eso, hicimos una hermosa faldita que tiene unos ligeros toques de sangre por evidentes razones... Gracias May.

A continuación, mi hermosa Argelia, que nos muestra un vestido que está elaborado con la historia de vida de cuatro de los normalistas que, a puño y letra, investigamos y traspasamos en este vestido, el cual, va a ser enviado a algún museo al extranjero para que este país se muera de vergüenza. Está complementado con las opiniones de los asistentes de las pasadas jornadas globales por Ayotzinapa... Gracias Argelia.

A continuación, nuestro querido Puto tú, Alfredo, nos muestra un chaleco elaborado por papel de periódico, revista y un pantaloncillo elaborado con estas revistas que porque creen que somos mujeres vamos a ser lavadoras, estufas, las que cosen, las que plancha, las psicólogas, como si no tuviéramos una jodida vida privada... Gracias Alfredo.

Clementine nos muestra un hermoso diseño elaborado con carteles publicitarios y bolsas para la basura, que nos recuerda la última persona que fue asesinada en Chihuahua, a partir de las declaraciones del Cavernal Íñiguez... ¿Cómo se dice? ¿Cavernal? ¡¡¡Cardenal?! Ash, ministro de culto, me vale madres. Esa persona provocó con sus irresponsables declaraciones que esta mujer fuera asesinada y al otro día por todos los medios de comunicación de Chihuahua con su cadáver cubierto con la bandera nacional.... Gracias Clementa.

Toto nos enseña otro diseño, de esos porque nos gusta joder al patriarcado. La verdad no tuvimos un pretexto, buscamos qué hacer y dijimos ¿cómo molestamos a los machos? ¡Ya sé! Con una falda de bolsitas desestructuradas, translúcidas, para que se vean tus piernas y, además, complementado con las consignas de la tercera jornada global por Ayotzinapa... Muchas gracias, Toto.

Christian nos muestra un chaleco muy varonil, para esos chicos que les da penita. Que está elaborado con estas revistas del corazón, porque a nosotras las mexicanas nos interesa más saber si le explotó una chichi a Ninel Conde, a si nos hacen falta diez mil millones de pesos en el presupuesto nacional de cultura... Gracias, Christian.

Afrodita nos muestra un diseño hermoso. Son flores elaboradas por nuestro artesano May, elaboradas con papel china y hojas que fueron realizadas para la campaña “Yo firmo LGBT”, que fue cuando salimos los homosexuales a pedirle a la ciudadanía que nos ayudara a conseguir derechos... obviamente no nos ayudaron y se quedaron miles de hojas, entonces yo me encabroné e hice un vestido, gracias.

Pasaron los cuerpos sobrevivientes, uno a uno.

VI

Alberta despedía el show...

Nosotrxs fuimos proyecto 21, les acompañamos en su lucha, les acompañamos siempre, siempre, siempre...

A lo lejos:

¡Porque vivos se los llevaron, vivos los queremos! ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!

¡Ayotzinapa vive, la lucha sigue! ¡Ayotzinapa vive, la lucha sigue! ¡Ayotzinapa vive, vive, la lucha sigue y sigue!

La oración para finalizar:

Tío Sam, que estás en el país del norte, santificado sea tu nuevo orden, vénganos tus dólares, hágase señor tu voluntad aquí en mi tierra como en el mundo entero, danos hoy nuestro McDonald's de cada día y perdona a los cubanos... y a Irak, Palestina, Siria, Afganistán, Camboya, Vietnam, estas islas pedorras del Caribe que nadie sabe

cómo se llaman, África la de arriba, la de en medio, la de abajo, Europa del este, la parte que era comunista pero ya no es comunista... así como nosotras perdonamos tus balas por la espalda en la frontera... no nos dejes caer en el nacionalismo, ¡No! Y líbranos de los hombres de negocios japoneses, de la fayuca china y del ojete de Donald Trump. In love we trust, Shalom, Amén.

Señoras y señores, el cabaret ha terminado.



Proyecto 21 frente al Hemiciclo a Juárez en la Alameda Central. Norman Monroy, DCMX, Junio de 2015.



Proyecto 21 en el escenario de 43x43, Jornadas Globales por Ayotzinapa. Norman Monroy, DCMX, Junio de 2015.

5.4 La historia de Alberta Cánada

Después de todo lo sucedido en la Marcha del Orgullo y el evento por Ayotzinapa, decidí contactar a Alberta para hacerle una entrevista. Por ello, días después, me di a la tarea de buscarla en Facebook... y encontré su *fan page*⁸⁴ casi de inmediato, junto con la de Proyecto 21.

Un día, a media noche, le envié un mensaje expresándole mi admiración y contándole un poco sobre mi proyecto de investigación; también le comenté que estaba interesadx en charlar con ella para conocer más de su trabajo y de su vida. Me contestó el mensaje un par de horas después, aceptando la invitación. Me pareció importante tener una lectura más completa de lo que había sucedido con su presentación, además, conocer qué hay detrás de aquella realización artística; de alguna manera me hacía intuir que tenía una historia interesante. Me encontraba ya un poco presionade por las fechas en las que debía completar el trabajo de campo, por lo que necesitaba concretar el encuentro. Decidí escribirle de nuevo para acordar una cita y me dijo que podía el jueves de esa misma semana. Sin más que pensar, acepté.

Llego el día y la verdad es que estaba muy escéptico de lo que pudiera pasar, ya que, de alguna manera, sentía que las cosas no las estaba haciendo “con formalidad” a pesar de haber reestructurado el dispositivo metodológico. Le estuve esperando una hora afuera del metro Nativitas como acordamos... el tiempo pasaba y las llamadas que le hacía a su teléfono se iban directamente al buzón. Justo cuando decidía irme, me llegó un mensaje diciendo que la esperara un poco más, y así fue. Todo el tiempo que tardé en llegar de mi casa en Pachuca hasta ese lugar me encontraba intrigadx, pues no sabía con quién me iba a encontrar, si con la extravagante Alberta Cánada o con alguien más.

Por fin llegó Alberto, el cuerpo en el que se encarna Alberta. Nos saludamos con un abrazo y estuvimos platicando un rato mientras esperábamos a un amigo suyo, a quien le entregaría unas cosas. Unos minutos después nos dirigimos a su casa que estaba relativamente cerca de la estación del metro. Abordamos un colectivo que nos llevaría hasta allá.

En el camino platicamos de Proyecto 21 y de nuestra experiencia en el mundo marica, me iba contando anécdotas de su carrera artística y las dificultades que se ha topado en el activismo... de manera informal, la conversación ya había dado inicio. Unos veinte minutos después llegamos a su casa, un lugar bastante acogedor, lleno de plantas

⁸⁴ Se refiere a una página web utilizada para que una artista mantenga contacto con sus seguidorxs.

y mascotas, objetos inenarrables y cacharros entre yerbas; me sentí muy a gusto. Nos sentamos en unas sillitas que estaban en su patio, cerca de donde una de sus *roomies* lavaba trastos y otro de ellos trabajaba arreglando un baño seco. Durante una cajetilla de cigarrillos consumidos y un par de tazas de café, charlamos alrededor de dos horas.

Sin tapujos, Alberto me platicaba de su vida, como si nos conociéramos previamente; en todo momento fue muy abierto, me contaba sus experiencias y me regalaba sus opiniones en un tono irónico, a veces cómico y desenfadado. Después de esas dos horas, y algunas llamadas de su compañero de proyecto, que necesitaba la atención que le estaba robando, dimos por finalizada la entrevista. Me acompañó a tomar el camión, donde luego trasbordaría para tomar el trolebús que me llevaba a la central del norte, para después regresar a Pachuca. Estaba fascinado, todo lo escribí en mi diario de regreso a casa.

Comparto la historia de Alberta, de Alberto:

5.4.1 Alberto, un niño muy jotillo: el comienzo de una disidencia

Alberto tiene 35 años de edad. Es alto, delgado, de piel morena, de cabello largo y negro. Es artista, escritor y director de teatro, activista, defensor de los derechos humanos... y entre otras cosas, es la persona que está detrás de Alberta Cánada.

Alberto es originario del estado de Oaxaca pero radica en la Ciudad de México. Desde muy pequeño se interesó por el arte y recuerda cómo era su infancia, donde sentía la libertad de expresarse, a pesar de que intuía que por su género asignado tenía que obedecer a ciertos mandatos:

“...desde chiquito me doy cuenta de que por ser niño yo tenía que hacer ciertas cosas, pero a mí me gustaba hacer otras. Me gustaba mucho recortar comics, historias y ponerme a bailar y cantar las de Amanda Miguel... era así como un niño muy jotito, pero mi familia me daba el espacio...”

Alberto viene de una familia extensa donde él es el primogénito por ambas partes. A pesar de su desobediencia hacia el género, su familia se mostraba comprensiva y le permitía expresarse. Conforme creció fue dando cuenta de su orientación sexual, de la que se identifica como gay. Un día decidió compartirla con su familia, sin embargo, más allá de

recibir rechazo como tal vez lo esperaba, obtuvo una respuesta diferente de la que imaginaba:

“...siempre lo entendieron porque siempre supieron. Yo cuando les dije que era... fue como ‘ah’ [indiferente]. Y luego mi abuelita ‘aaah Beto’ [tono irónico]. Y yo así como que sentí feo, ‘ay es que a lo mejor lo toman así’... y me dice ‘no, no, no, es que no es porque seas gay, es por cómo te vas a tener que enfrentarlo’... o sea, el problema con mi familia no era que yo fuera gay, sino lo que socialmente pasa por ser gay. Entonces, más bien, a ellos les preocupaba que me fueran hacer daño, que me fueran a lastimar, que me fueran hacer sentir mal... y me motivaban: ‘pues te tienes que defender wey, siempre defiéndete, no permitas que nadie te humille, no permitas que nadie te haga sentir menos, te queremos, siempre te hemos querido’...”

En contraste de las palabras de apoyo y cariño que recibía de su familia, Alberto cayó en cuenta que, de alguna manera, tenían razón: sería algo difícil lidiar con la sociedad homofóbica...

“...de morrito, cuando me besaba con mis compañeritos, todavía me tocóirme a esconder, o no tomarlos de la mano en la calle o no darles un beso en el metro cuando tenía quince o dieciséis años, que me gritaran puto en la calle o cosas así...”

A pesar de habitar una sociedad en la que ser gay tenía que ser motivo de vergüenza, Alberto se mantenía estoico con su postura y decidió increpar tales imperativos para disfrutar de su sexualidad y sus relaciones erótico afectivas:

“...desde chiquitito era muy platónico, era muy enamorado, entonces era de: güey, si se siente bien bonito, ¿por qué lo tengo que estar ocultando?, si me está gustando, si me hace sentir bien, ¿no?... pues no me daba miedo, pero llegó un momento que dije: es que no tiene por qué darme miedo. No le veía nada malo al asunto...”

A partir de estas experiencias, Alberto se da cuenta del trato diferenciado que se le daba por no asumirse heterosexual. No obstante, a pesar de que a corta edad fue generando una actitud para no resultar afectado por las violencias de las que era depositario, esa misma actitud le permitió entender que las desigualdades en el género eran algo normalizado:

“...está tan normalizado y es tan de uso común que, a veces, no te das cuenta de ‘oye, esto no está bien, ¿por qué ellos [heterosexuales] sí se pueden besar y ellos [homosexuales] no?, ¿por qué ellos se pueden casar y ellos no?, si ellos, de todos modos, por una calentura se van a casar... si estos también por una calentura se quieren casar ¡¿Qué?!, se van a divorciar después, no hay pedo, tan fácil’. Pero de

ahí también yo creo que vas adquiriendo conciencia de no esto no es normal, no es normal que salga un wey todos los días en la tele a burlarse de los maricas o de hacer pensar que ser marica es algo malo...”

Para Alberto era una situación en la que “...vas aguantando... pero llega un momento en donde dices ‘ya estuvo, no puedo seguir otros veinte años aguantando esta situación’...”. En ese instante, Alberto se hace consciente de que la condición social [de violencia] por la que atravesaba, debido a su expresión de género, iba más allá:

“...es en la adolescencia cuando empiezo a dimensionar que esto va a ser un pedo toda mi vida... o sea, toda mi vida me voy a tener que enfrentar a alguien que no está de acuerdo en algo que yo estoy haciendo con mi cuerpo. O me voy a tener que enfrentar a las bromitas de los compañeros de que te coquetean, cosas así... se me hace todavía brutal e invasivo. Ahí fue cuando empecé a en la adolescencia como a mis trece o catorce años a ver que si no hago algo yo voy a llegar a los cincuenta y voy a estar solo...”

Las cosas no serían tan fáciles como tal vez Alberto lo imaginaba, pues también sentía que las estructuras sociales estaban en su contra y, por ello, tendría que hacer algo para afrontar esta situación:

“...el ser homosexuales, o asumirte, entender, o saber, o intuirte que algo hay respecto a la identidad sexual que te saca del común, que es la heterosexualidad, lo normativo, te hace buscar modos o métodos o formas o dinámicas que te saquen una serie de presiones que te da la sociedad per se...”

...pronto me di cuenta de que había muchas cosas en contra: la iglesia, la ley, la sociedad, el círculo cercano, ¿y cómo confronto eso sin ser cobarde? Pues de frente, de frente y abierto...”

De manera intuitiva, Alberto identificaba que este conjunto de opresiones tenía que ver con un sistema de instituciones que le excluían por no asumir, aspirar y/o poseer a una identidad heterosexual, masculina, blanca, cisgénero, acaudalada... pues la cuestión de la homofobia no sólo tenía que ver con su apariencia afeminada o su orientación homosexual, sino con un conjunto de características que le hacían aún más vulnerable: “...es una cosa que me afecta porque aparte de que soy gay soy travesti, tengo rasgos indígenas, soy moreno y tengo el cabello largo y no soy masculino ...”. Es decir, se estaba enfrentando a una matriz imbricada que, si bien giraba en torno a la homosexualidad, le violentaba por todas sus intersecciones.

A pesar de que todo este conjunto de opresiones no se hacía visible como tal, signaron un contexto específico en el que se fue construyendo en su devenir homosexual. A pesar de verse recluso en la alteridad, siempre se sostuvo en ese sitio: “...yo nunca lo oculté, alguna vez a lo mejor me sentí intimidado, me dio miedo a lo mucho... pero yo siempre dije que era gay...”. Más tarde, haciendo caso de las recomendaciones que le hicieron desde pequeño, decidió tomar acción.

En un primer momento, de manera contestataria, se defendía de las situaciones en las que sus compañeros de escuela le reñían debido a su expresión afeminada. Trataba de defenderse y...

“...me peleaba, también me defendía con palabras. O sea, siempre recurro primero a las palabras, pero sí llegué a soltar chingadazos si era así de ¡ya! Porque hay personas que con palabras no van a agarrar la onda...”

...y también expresándome y haciéndolo evidente. ‘¿Ah sí? Pues ahora voy a usar un color bien chillón’, ‘¿ah, sí? Pues voy a torcerme’, ‘¿ah, sí? Pues voy a decir en público que un wey me gusta y sabroarme a un wey, así como tú te sabroas a las morras, así lo voy a hacer’. Y así, empecé también a agarrar estos mecanismos, tal vez sí tenga un sentido negativo, pero de imponerme, de decir: este soy yo y me valen madre, me vale madre mi familia, mi mamá... todos. A mí me gusta ese wey y ni modo, punto...”

No obstante, con el tiempo, Alberto halló otras formas de afrontar la homofobia, incluso en situaciones en las que no había ataques directos. Cuestionaba las acciones y los discursos que atentaban con la expresión de sus afectos, causando, además, cambios en su entorno, pues relata que cuando estaba en la preparatoria y vivía sólo con su tío...

“...llevaba muchos novios a la casa... ¡Uuuuy mis hormonas a esa edad estaban enloquecidas! Y pues sí, me tenía que enfrentar, pero mis respuestas eran: si yo lo que estuviera trayendo son mujeres, chavas, no me dirías nada, me darías para un hotel, pero como es niño pues ahí no. ‘No, no es eso’ [decía el tío] ‘sí, si es eso porque traigo amigas y nunca te enojas; traigo amigos y lo que te pica es saber que en la intimidad de mi cuarto yo voy a estar teniendo sexo con él, eso es lo que te molesta’. Y también aprendió, me dijo ‘sí, pues tienes razón, me molesta, lo trabajo’... ‘ah, pues trabájalo por tu lado porque yo no doy terapias’...”

Toda la adolescencia de Alberto fue atravesada por estas situaciones, sin embargo, su entereza por afirmarse, a pesar de los obstáculos en su desarrollo, marcaron un parteaguas en su familia, pues a partir de esto:

“...la generación de mis primos no tiene ningún problema con la homosexualidad... no es solo conmigo, sino que yo soy el referente para que ellos no tengan un problema con la diversidad sexual en general, y te estoy hablando de treinta chamacos que ahora ya tienen veintitrés, que ya están terminando sus carreras y que saben que tienen su primo gay... y además me admiran mucho, me respetan mucho, saben que tengo una trayectoria buena, últimamente me ven en la tele, se emocionan ¿sabes? Entonces si fue un parteaguas generacional...”

En nuestra charla, Alberto reflexionaba sobre la constante búsqueda de bienestar, de vivir mejor a pesar de tener varias razones por las que, en su devenir minoritario, tendría más posibilidades de que se vulnerara su integridad:

“...como mecanismo de defensa innato buscas clases de amigos gays, a lo mejor, o te haces de un grupo de amigas donde aceptan tu homosexualidad. Entonces, sí buscas un mecanismo de sanación automático, que puede ser una actividad, un voy a ser afeminado, o hablar de ella [asignarse a sí mismx con un pronombre femenino], me asumo o me voy a decir a mí mismo marica como para darme valor... Entonces va para un lado ¿no? Solito tú buscas, sabiendo o no, o ya en el camino a ver si aprendes. Y cuando ya empiezas a ver que hay otras identidades similares, ahí es donde ya hay comunidad, se forma la comunidad. Pero creo que es parte de uno, o sea, del individuo que busca sus propios mecanismos de sanación, de confrontación...”

Estos descubrimientos que iba haciendo Alberto en su día a día, a través de su práctica cotidiana, dentro de su ámbito familiar y sus círculos más próximos, se transformaron en un lugar de experimentación subjetiva, un espacio donde significaba una comunidad como un lugar de apoyo mutuo y aprendizaje, donde convergen los afectos y la solidaridad. Sin embargo, esta concepción que tenía no encajaba del todo con la llamada comunidad gay.

5.4.2 ¡La comunidad gay no existe!: categorías de control

Alberto se muestra contundente:

“...la comunidad gay no existe como tal. Siento que es como una imposición... no como tal negativa, pero es algo que se fue dando y que en algún momento nombraron ‘esta es la comunidad LGBT’... pero no somos una comunidad...”

Alberto tiene un posicionamiento muy particular respecto a las estructuras de opresión que fue identificando en su historia de vida, pero también respecto a la comunidad gay, pues considera que...

“...no por ser gays todos somos iguales. Hay gays católicos de ultra derecha y hay gays de izquierda ultra comunistas. Entonces, en ese sentido, siempre he tenido un conflicto con la comunidad, porque siento que no hay tal. O sea, es una forma también de homogenizarnos y decir: lo válido es esto...”

Una de las razones que encuentra para decir esto, es que se va dando cuenta que el categorizar a las personas responde a un mecanismo de regulación para “homogenizarnos”, cuando en realidad “la diversidad es un espectro tan grande como personas diversas hay”. Considera que la comunidad:

“...es una forma inmediata de nombrar una serie de cosas que son diversas. Es una comunidad diversa que no empatamos en todo, que no buscamos lo mismo... También hay un pedo de clase: hay homosexuales que están luchando por tener un sueldo de 10mil pesos, poder irse de antro cada fin de semana, comprarse ropa bonita, oler bonito, tener un iPhone y llamar a su Uber... y hay otros homosexuales que no van a poder aspirar a eso y lo que necesitan es una vivienda digna, un salario digno, es educación gratuita, es mejores condiciones de vida y condiciones más equitativas para desarrollarse como ser humano que incluye, por supuesto, derecho a ser quien es...”

La conciencia del clasismo y el racismo está muy presente en la crítica que va generando Alberto en la comunidad gay. Considera que, y es algo que en todo momento exhorta en sus presentaciones, hay que generar una conciencia crítica que pueda cuestionar los estereotipos que estigmatizan a la diversidad sexual, pues:

“...no todos tenemos un discurso político; es más, si lo tenemos es como muy básico... es de ‘tenemos matrimonio para toda la nación’... sí wey pero antes, no demerito la lucha de matrimonio igualitario, pero antes necesitamos que dejen de desaparecer siete mujeres diarias, necesitamos que las niñas no se embaracen a tan temprana edad, disminuir las tasas de prevalencia de contagio del VIH, necesitamos una visibilidad más digna en los medios de comunicación, porque todas son jotitas que bufan de moda... que no tengo nada en contra de pero... vamos, falta diversidad. Ya alcanzamos ciertos espacios, pero todavía no está representada la diversidad...”

Además, también identifica que hay una serie de estructuras de poder que son reproducidas dentro de tal comunidad. En su incursión en el activismo, se da cuenta de que hay ciertas prácticas que, paradójicamente, universalizan la diversidad:

“...el problema con el activismo y la lucha contra la homofobia es que no estamos todas las voces. Porque de pronto yo no soy requerido para opinar y a mí me pica mucho que alguien opine por mí. Está bien, sí entiendo el proceso de que se está haciendo un esfuerzo por representar y darme también a mí un beneficio, pero a mí me interesa hablar...”

En este sentido, a pesar de que ya lleva varios años en el activismo, Alberto no es bien aceptado en los grupos LGBT con mayor presencia en la ciudad, pues tiene una crítica disidente de las prácticas despolitizadas y de los discursos vacíos que responden a otros intereses, que no tienen representatividad en todos los sectores LGBT o que sólo piensan en un beneficio propio.

Por esta razón, para Alberto la comunidad se teje de otras formas, para alejarse del asimilacionismo institucional y de los mecanismos de poder que norman a los sujetos homosexuales como herramienta para intereses económico-políticos:

“...hay gente gay que se me acerca de ‘qué bueno que estás haciendo esta chamba, qué bueno que das la cara, das tu nombre, das tu imagen, das tu cuerpo para hacer una lucha que a mí me beneficia, porque yo no me atrevo o no tengo el interés, o no puedo o no tengo el tiempo, o no quiero meterme ese pedo pero sí estoy recibiendo’... ese sí es un sentido de comunidad... pero no es como una comunidad asumida con reglas, o sea, estamos forjando un entendimiento común, pero no a través de los mecanismos normados... creo que esa es una de las grandes, no quiero llamarlas fallas, pero de los grandes cosas que tiene el movimiento LGBT, el movimiento de disidencia sexual...”

Es a través del Artivismo [el arte y el activismo] como Alberto va construyendo de otras formas su práctica, así como va dando cuenta de otras formas de hacer política y de hacer comunidad. Se va encontrando con otras formas de incidir a la par de que surge su personaje, Alberta Cánada.

5.4.3 Empoderamiento en tacones: rompiendo estructuras

Alberta Cánada es «*Drag Queen, fashionista internacional, orgullosamente regresada de la UNAM, trabajadora sexual de las altas esferas, asesora politóloga, institutriz de cátedras magisterial... magistrales y cono cultur... e ícono cultural*». Alberta es un personaje que cautiva y capta la atención de las personas, tiene mucha presencia y simpatía. Pero también, Alberta es un personaje provocador, que surge dentro de una movilización política en 2009, durante la primera marcha de la agenda LGBT en Oaxaca...

“... la idea era nada más travestirme, le puse Alberta y ya se quedó. Y ya, fui creando el personaje de la fashionista incómoda, clasista, pero que habla de derechos... fuimos a una marcha LGBT a Oaxaca y pues nada, solo me travesti y buscaba un nombre, y pues como tengo muy poca imaginación, a veces, dije ‘Alberto... Alberta’. Tengo una amiga que está en Canadá... entonces lo asocié, porque era una amiga que yo quiero mucho. Pero me acorde de que en Alberta hay un lugar en Canadá que se llama Alberta y le puse un acento para que fuera como mi sic, mi firma y así surgió...”

A partir de ese momento, el personaje de Alberta nació. No obstante, hay algo distinto en Alberta que la distingue de otros personajes, pues...

“...no soy una Drag Queen que hace playbacks de artistas, sino que hago mis propios textos o canto canciones de gente no tan conocida que tiene discursos políticos... Entonces era como una excepción a una regla, no hay Drag Queens que hagan lo que yo hago ahorita, o bueno, no las he visto que le entren así al pedo político. Sí cosen sus cositas, ¿sabes?, y tienen a lo mejor mucho más rollo de caracterización, pero no tienen este discurso...”

Alberta fue haciendo sus primeras apariciones en el espacio público, apropiándose de las calles e interviniendo en espacios de protesta, solidarizándose con otras luchas, a pesar de que, en cada presentación, tiene que arriesgar su integridad, pues, en ese sentido, su sola presencia es una denuncia a la precarización de los cuerpos y los devenires minoritarios:

“...Alberta ha estado en Guanajuato, en los estados más conservadores, en Chilpancingo, en Ayotzinapa, en Quintana Roo, en Cancún, Playa del Carmen, en Tulum, en Oaxaca, en Chiapas, en San Cristóbal de las Casas... montones de lados. Y es eso, tocar los lugares prohibidos, ¿quién los prohíbe? Porque además siempre es como un mito de eso no lo hagas aquí, te van a decir... ¿Quién me va a decir? Alberta también es esa metáfora de que hay un orden que nos está exterminando, literal...”

La apuesta de Alberta es que el personaje sea por sí mismo un discurso crítico que cuestione las violencias hacia las mujeres y los grupos LGBT, las cuales, siguen presentes en los movimientos sociales y/o no se les da importancia. Cuestionar estas violencias y, de esta forma, crear una alianza antipatriarcal:

“...un punto común que tenemos la lucha feminista y la lucha de la diversidad sexual es que hay un orden patriarcal, de hombre blanco, de hombre rico, clase media-media alta, que domina todo... el comercio, la economía, la cultura, el arte, todo, todo. Y yo no soporto eso, entonces, también necesitaba un personaje que a mí me diera la oportunidad de entrarle a ese lado femenino con fuerza, o sea, yo no quería ser un personaje tonto de la sirvienta naca, ¿no? Porque no es la figura que yo quiero. Yo quiero ser una mujer fuerte, de varo, que está rodeada de chacales, de hombres, mujeres, que tenga sus pupilas, que vayamos por las calles a hablar de libertad de expresión, a gritar que hay injusticia, contar los muertos....”

“Alberta es un llamado de atención al machismo y a la misoginia”, cuestiones que le interesa mucho resaltar y denunciar, pues la figura de la mujer es algo que se encuentra muy presente en la historia de vida de Alberto:

“...y Alberta también es eso, representa ese respeto personal que tengo hacia la mujer, no solo hacia la mujer sino hacia su lucha... Y hacia las carencias que tienen las mujeres, tengo hermanas, tengo madre, tengo primas y me da mucho orgullo en este rollo de ver que son chavas que tienen carreras, que no permiten que sus novios las celen, que van a donde quieren ir, que se portan como quieran portarse, vestirse, que son dueñas de su sexualidad, que no tienen miedo de decir quiero cogerme a este wey ¿no?...”

...Igual es una cuestión familiar, porque en mi familia hay una cuestión de que están muy empoderadas. Bueno, siempre fueron mujeres que sacaron adelante solas a sus hijos, donde no estaba el marido, no era responsable. Mi abuela siempre fue como la matriarca, mi abuelo así le daba las cuentas. Alberta también es un medio mío para hablar de lo femenino, para hablar del empoderamiento de la mujer, por eso me rodeo de mujeres también... las Ultraperras por eso son las Ultraperras, porque tratamos de enaltecer la figura de la mujer, queremos enaltecer su fuerza, queremos que cese la violencia contra la mujer y para mí era muy importante hacerlo como hombre, porque ellas tienen una lucha, el movimiento feminista es hermano del movimiento de disidencia sexual...”

Alberta es, también, una plataforma donde Alberto ha podido trabajar cuestiones relativas a su autoimagen. Él mismo comenta que es “*un rollo de empoderamiento que siento con los tacones...*”, pues Alberta ha sido un proceso que cambió su forma de percibirse:

“...yo no me siento feo, pero tampoco soy como la belleza normada, entonces también por eso hice a Alberta porque dije ah no, como Alberto a lo mejor no dan dos pesos, pero como Alberta siempre luzco increíble y llamo la atención y les gusto a los weyes...

...la belleza no está en cómo está Alberta, como se viste, la belleza de Alberta es cómo le corre el hámster y dice unas cosas que de pronto... te digo, yo no topo a veces, como casi todo lo improviso, de pronto yo me veo en un video y digo ay no mames, wow, me sorprende porque es como si no fuera yo...”

Alberta devino en una especie de experimento con la femineidad, pues Alberto descubrió en este personaje un lugar donde se reivindica la imagen de una mujer fuerte. Este proceso le permitió a Alberto replantearse de forma distinta, pues Alberta devino también en un ejercicio de desestructuración:

“...Una cosa puede detonar un cambio profundo y una serie de conceptos que tenemos. Como esa vez, la primera vez que me vestí de Alberta, me pongo tacones y ahí se rompieron un buen de estructuras mías. Tenerle miedo a mi lado femenino, o tener miedo de que los hombres me rechazaran porque sí me gustan los hombres, entonces sentir el rechazo de los weyes pues sí me da cosa...

...También me dio como una fuerza, también me dio valor. Vi que llamaba mucho la atención, vi que la gente me escuchaba, vi que la gente se acercaba y me decía qué quieres decir, y de ahí ya me soltaba. Entonces creo que va por ahí, esos procesos de desestructurar van por primero reconocer que hay una estructura y después ver qué estructura es la que tú quieres formar...”

De forma paralela, en esta experimentación, el cuerpo cobraba importancia para Alberto. Tanto como plataforma de reivindicación, como herramienta misma para enviar un mensaje, las cuestiones del cuerpo detonaron una reflexión que coadyuvó a su producción artística y a una transformación personal.

**ME LEVANTÉ PARA NO VOLVER A SER LA OTRA, EL DEFECTO DE
UN MODELO DE NORMAL MEDIOCRIDAD**



Fotografía de Alberta Cánada por Diego Meadows. CDMX, 2014.

5.4.4 Cuerpo y activismo: Albertx y Proyecto 21

Para Alberto, el cuerpo es un medio con el que puede expresar arte. Comenta que el cuerpo: *“...es muy importante porque es como mi templo, es el origen... si no tengo cuerpo no soy. Es la principal herramienta que tengo, mi cuerpo, mi voz, mi gesto, mis manos, mi silueta femenina o masculina, como quiera manejarla...”*. Es, pues, un espacio de resistencia y de denuncia.

Pero no sólo para Alberta, sino que también para Proyecto 21, el cuerpo es un espacio medular en donde se plantea, en articulación con el arte, con las implicaciones políticas que le rodean:

“...la presencia del cuerpo tiene, desde mi punto de vista, un mensaje y un discurso político en tanto que exhibe un discurso por sí solo. Es como esto de estar parado en un lugar en donde no debes estar o estar tirado donde hay policías. O sea, estas usando el cuerpo para dar un mensaje donde las palabras no son necesarias...”

Es por ello que, tanto para el personaje de Alberta, como para Proyecto 21, la cuestión de la performance es central. Dentro de la Marcha del Orgullo de la CDMX, hubo un momento en el que, a mitad de la calle, se tiraron en el suelo. No fue necesario decir más, los cuerpos precarizados, ensangrentados, tocando tierra, inertes, hablaban por sí mismos. Es una denuncia a través del cuerpo, a través de la expresión artística que conceptualiza una realidad, la de nuestro país en cuanto a la ola de asesinatos de Estado. Es una cuestión que no necesita explicaciones y es una forma de expresarse de manera sencilla, con la que conectan en lo real con los interlocutores.



Proyecto 21 frente al "Caballito", entre Bucareli y Reforma, integrantes de Proyecto 21 tirados frente al "Caballito" durante la Marcha del Orgullo. Al fondo pueden apreciarse entre Bucareli y Reforma. Norman Monroy, CDMX, Junio el cuerpo policiaco del gobierno del D.F. Norman Monroy, de 2015. CDMX, Junio de 2015.

Es la forma en la que intervienen en colectivo, comenta Alberto que...

“...es una de las caras que tiene el arte, donde a mí me da chance de burlarme, de ser incisivo, de no ser cruel. Porque ahora la comedia que tú ves en la tele es una comedia que se burla del jodido ¿no? Y yo también me estoy burlando del jodido para enaltecer al jodido, ¿ves? Y es diferente, la postura es diferente. Sí me burlo de las convenciones sociales, pero no para destruir a la sociedad, no sólo para señalar y tirar la piedra, sino de ¿y qué vas a hacer?, ¿y qué vamos a hacer?...”

Es, también, un cuestionamiento al aire. Un llamado, a través de la sátira del cabaret, de la performance, a tomar una postura ante las asimetrías que se establecen en las relaciones de consumo:

“...por eso también hago los sketches de los productos porque es como de vean la mierda de nos están vendiendo... no es normal, ¿cómo va a ser normal una crema para ser blanca? No es normal, que no envejecas no es normal. No es normal oler bonito si corriste y sudaste, si trabajas bajo el sol... no, no... la belleza, la moda es una ilusión, es una mentira, es algo que nos venden...”

En otras palabras, el cuestionamiento a la normalidad, en general, es una preocupación creativa para el colectivo: la heterosexualidad, los binarismos de género, el machismo, la homofobia, pero también el clasismo, el racismo, el etnocentrismo, etc., que violentan y precarizan a los cuerpos por medio de estándares de belleza. Esto se ve reflejado en la diversidad de cuerpos que hay en el colectivo: *“hay gorditos, hay chaparritas, hay altas flacas, hay gente con muchos senos, hay gente sin senos, hay unos con unas piernas increíbles, hay unos nalgones, hay otros que están feos, de lentes, morenos, pelones...”*. Y todo esto constituye, comenta Alberto, *“el mensaje que se da a través del grupo”*.

Otro elemento que permite ejemplificar las intersecciones del cuerpo y el arte con las relaciones de poder que, además, está ligado a esta crítica a las corporalidades occidentales, tiene que ver con la estética característica del colectivo, pues como lo comenta Alberto: *“...el hecho de cubrir tu cuerpo con materiales frágiles de desecho, efímeros, que se rompen, que se maltratan... y salir con fuerza, también es un discurso político...”*. Los trajes que portan lxs integrantes del colectivo, como lo comentaba en la crónica de su presentación frente a Bellas Artes, tienen un mensaje específico. Alberto me explicaba cómo es que surge esta idea:

“...respecto a lo que hago con los papeles, es una metáfora. Yo los empecé hacer porque hacia mi servicio social en CU [UNAM] y no había material para hacer nada, solo me dieron una bodega con papeles y basura... y ahí nada es imposible y hacia

un vestido de María Antonieta... Yo tengo un gran pedo con la moda porque es una industria cruel, que nos vende la idea de ser delgados, guapos, fuertes, que nos quede una puta camisa de seda. Entonces también yo hago moda con basura para burlarme de la moda. Se gastan diez mil dólares y lo reproduce ahorita con periódico....

...Alberta se viste así con estos vestidos de noche de basura que lo que está diciendo es como gastan sus recursos en otras idioteces, ¿no? ‘¡Y vean la mugre que tenemos!... ¡vean! ¿Para qué sirven? Para nada, para una imagen, para aparentar’. También es una crítica a la apariencia, es una crítica también a lo femenino, hacia lo trans, también, las estoy criticando porque mujer no es que estés de faldita, tetona y buenona y rubia, que te llames Rubí eso no es una mujer fea, o sea, no depende de esas cosas....”

Por otra parte, Alberto va relatando cómo es que este proceso se va tejiendo, pues no sólo se trata de un producto estético, sino que también implica una relación con el cuerpo del otro en la construcción de estos atuendos:

“...yo trabajo a través de los cuerpos, yo los visto a todos y muchas veces los trabajos son como esculturas, tengo que hacerlo en sus cuerpos y los ando ahí apretando, tocando... y además parte del problema que tenemos sobre la falta de educación sexual es esta represión hacia nuestros propios cuerpos, ocultarlos, someterlos a la crema, a la ropa, a la moda...”

De igual forma, ha reconocido la cuestión del cuerpo como un espacio de resistencia, donde el simple hecho de *poner el cuerpo* otro, en un espacio prohibido, deviene en un acto político:

“...es el rollo de cuerpo, o sea, yo siempre lo he concebido como un factor de disidencia, la apropiación de tu propio cuerpo, el decidir qué hacer con tu cuerpo, cómo manejarlo, cómo expresarte, cómo expresar tu sensualidad en público y en privado...”

De manera general, englobando la crítica a la precarización de los cuerpos, su sometimiento a estándares occidentales de belleza, el nicho de mercado que se centra en el cuerpo para su consumo... el discurso de Alberta Cánada y Proyecto 21 tiene un objetivo muy claro:

“...todo, todo, todo.... Todo lo que hago es una crítica aguda y ponzoñosa al sistema. Porque, insisto, el sistema nos está aniquilando y está imponiendo mecanismos de desproporción, de inequidad, que tarde o temprano nos llega, aunque tú no creas que te llega, te va a llegar. Porque así está de culero el mundo y yo no me puedo

quedar callado ante eso. O sea, yo no concibo que tenga que estar cincuenta años pagando una casa donde apenas si quepo. O no concibo el dominio sobre nuestros recursos humanos, materiales y naturales. No es el mundo en el que yo quiero vivir. Y sé que vivo en ese mundo, por eso hago lo que hago, porque la manera de hacerlo es cambiando a ese mundo y por lo menos mi mundo no es así. Es una crítica así, directa...”

Para Alberto, la creación de Alberta Cánada y la dirección de Proyecto 21, ha representado un ejercicio crítico donde se intersectan estas esferas políticas, es decir, un ejercicio de resistencia. No obstante, imbricado a este proceso, las intersecciones políticas se hacen personales, se encuentra articulado a estos entrecruces un proceso personal, un diálogo entre la resistencia y la resiliencia.

5.4.5 Lo político se hace personal: resistir y sobreponerse

Además de la oportunidad que Alberto ve en su trabajo como activista, también reconoce que tiene un compromiso con su causa, pues son varias personas las que trabajan a su lado:

“...y también siento que tengo una responsabilidad ahora, como cierta responsabilidad respecto a mucha gente donde no tengo que claudicar, soy el líder del grupo, tengo que tener cierta disciplina. También tengo mis errores, también tengo mis luchas con mis adicciones no sé, es muy complicado, ¿no? Porque de pronto, desde el activismo, también se te exigen una serie de cosas que no siempre puedes cumplir y que debes saber que no puedes cumplir. No puedo ir a todas las marchas, no puedo ir a todas las juntas y ensayos porque también tengo que trabajar, porque no me gusta pasar hambres y las he pasado, no sé, cosas...”

...entonces ante eso tengo la responsabilidad o la obligación ética, social, cívica, de involucrarme... o sea, yo estaría feliz de no meterme en estos pedos... yo podría estar en la tele haciendo una novelita pendeja de criado de no sé quién, pero no me gusta el lugar que supone la sociedad que debo de tener, o de ser el artista virtuoso que hace cosas... no me gusta eso, sé que puedo hacerlo, pero lo que no me gusta es la imposición...”

No obstante, también reconoce que ese compromiso tiene ciertos costes, pues de alguna manera su vida privada se ve vulnerada y ha tenido que sacrificar cuestiones personales por sostener sus ideales:

“...de pronto todos me ven, no puedo ligar fácilmente porque me reconocen y dicen ‘ay, es la vestida’, o les impongo mucho, o se me cierran puertas profesionales también porque soy el lioso, el activista, el que va a venir a hacer lio...

...yo lo he llevado a que soy un personaje que hace públicas muchas cosas que, desde lo privado, tengo que sacrificar un poco mi vida privada, mi privacidad, tengo que arriesgarme, el cuerpo, cara, porque soy público. Me encuentras fácilmente, mis datos...tengo que discutir desde mi no academia porque yo no me titulé, deserté de la carrera...”

A pesar de los costes que pueda tener el hacer de lo personal algo político, Alberto tiene una postura muy definida al respecto, pues también comprende que es facilitador de cambios en el tejido social:

“...los cambios que yo busco generar no son en el sistema, sino en la gente común. O sea, el hecho de que yo vaya en el metro travestido con un vestuario que dice Ayotzinapa y que la señora homofóbica que ha tenido pedos porque su hijo es gay me vea, algo pasa, hay una ruptura de ciertas estructuras de lo que debe ser, de lo que no debe ser, y normalmente es una ruptura positiva porque incluso la gente que es muy homofóbica sí nos ve y dice: ah, sí es creativo, son actores, déjenlos que se expresen...

...entonces, el obligar a la gente a tomar una postura con algo tan inmediato como ves algo así en la calle, en el transporte público, o en una marcha, en un medio de comunicación, eso para mí es... vamos eso representa mi postura de la forma más clara... pues sí me gusta intervenir y sí tengo la obligación de intervenir, no me gusta que decidan por mí, no me gusta quedarme callado y me gusta que me tomen más en cuenta....”

En nuestra conversación, me sorprendían bastante los costos políticos a los que ha tenido que sobreponerse por cuestionar de manera tan directa a las autoridades y a las estructuras de gobierno. Le han censurado en eventos públicos, le han cerrado las puertas en oportunidades de trabajo, incluso los grupos dominantes en lo LGBT no lo toman en serio o lo desacreditan... sin embargo, Albertx siempre ha alzado la voz. Casi al finalizar, le preguntaba qué sentía al sostener su discurso en ambientes que no le aceptaban y le querían acallar. Sonrió un poco y después de un suspiro me decía:

“...yo siento que de pronto me siento chido, aunque de pronto me agota, de pronto me deprime... Pero en general me da mucho gusto, me honra, también un poco pues que haya gente que quiera platicar y que quiera aprender a través de una experiencia, eso se me hace muy padre porque quedo en la memoria, entonces ahí estoy y ahí voy a estar siempre...”

Perder el miedo

«Epílogo»

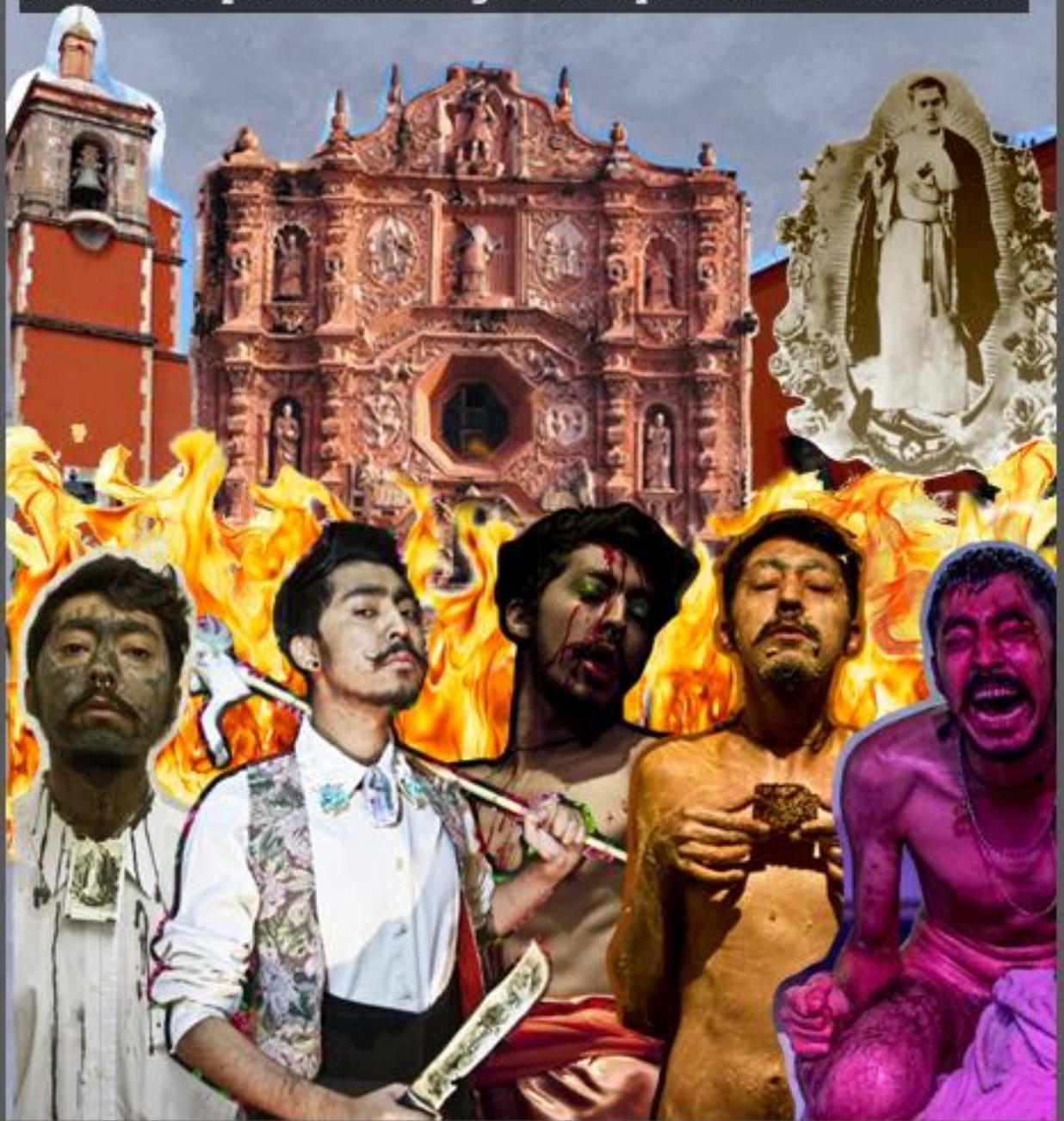
“...A nivel personal, me acerco mucho a lo que yo me imaginaba que iba a hacer de chavito. Yo me ponía a pensar ‘bueno, ¿yo de grande me quiero dedicar a lo que yo quiero, quiero ser feliz, no quiero tener carencias y estoy como acercándome... Que a final dices bueno, no necesito un título. No necesito que una universidad me certifique para expresarme o para tener calidad en mi obra artística. No necesito un representante en el gobierno para que mi voz se oiga, o sea sí, porque así está el sistema, pero lo puedo cambiar, ¿cómo? Pues ni pedo, entrándole, llenado ahí. No necesito ser mujer para ser bonita, para sentirme bonita. Son como ideas muy básicas y hasta ridículas, ¿no? No necesito verme como hombre para ser hombre. Con lo que eso implique, lo que sea ser hombre o ser mujer. No necesito una etiqueta, no me la paso así la vida pensando si soy así o soy asa... es un fluir la sexualidad, la vida, la política, la historia, la mente... la mente no está fija, o sea, no somos una puta computadora programada por experiencias, la verdad no es así. Socialmente han cambiado muchas cosas muy rápido porque sí hay más aceptación, sí hay más espacios de acción, sí hay más tolerancia, en fin, sí es otra sociedad. Y yo siento que he ayudado a construir esa sociedad con lo que yo hago y lo que muchos hacemos en muchos ámbitos y eso también me hace sentir bien porque si yo no me hubiera metido ahorita estaría como espectador viendo que la gente no tenemos derechos o a lo mejor ni siquiera tener esa conciencia, sería otra persona. Pero creo que han sido muchos años de trabajo, yo tengo 35 años, pues al menos veinte años de estar ahí y es muy agradable que veas frutos, veas que hay chavitos que ya nacen en ambientes más tolerantes donde la primera reacción a su homosexualidad no es correrlos de la casa, (que sigue habiendo, brutales los casos). La fuerza es que no te de miedo, el desestructurar pierdes ese miedo a no hablar, a no decir, a no equivocarte, a no todas mis opiniones son brillantes también ¿no? No siempre me salen bonitos los vestidos no siempre estoy afinado cuando canto. Pero no me da miedo equivocarme porque así aprendo ¿no? Entonces cuando hago este ejercicio de desestructurar lo que a mí me toca hacer... me siento más libre y digo ay soy superpoderoso, puedo hacer lo que quiera. No le pertenezco a nadie, nadie me pertenece y mi vida es un papalote, donde lo quiera volar... con sus respectivas cagadas, porque también soy una fichita. Pero pues así también aprendo y tengo experiencias qué contar, y eso está padre. Me siento muy satisfecho de hacer un comparativo del tiempo digo ‘ah pues esta chido he tenido una buena vida’ y lo que te decía, nunca he negado mi homosexualidad, nunca me ha dado pena ser Drag Queen, quien tiene un pedo lo mando al diablo y pues yo me siento muy bien... muy pleno, pues.”

Actualmente, Alberto se encuentra viviendo con su familia en Cancún, Quintana Roo.

CAPÍTULO 6

Lechedevirgen Trimegisto

No todos podemos elegir en qué infierno arder



*Recortes de fotografías de HacHe Herani

CAPÍTULO 6

Lechedevirgen Trimegisto

No todos podemos elegir en qué infierno arder

6.1 Pecado: Usurpando el templo de Dios metiéndose frutas por el ano

Meses antes de la entrevista con Alberto, incluso un par de semanas antes de la Marcha del Orgullo LGBTTTTI, me encontraba en el primer cuadro del Centro Histórico de la Ciudad de México. De manera más específica, me encontraba en el Ex Teresa Arte Actual, que se ubica a un costado de la catedral metropolitana, a cuadra y media del Zócalo capitalino. El Ex Teresa es una edificación de estilo barroco y neoclásico, llamado así debido a que solía ser el Templo de Santa Teresa la Antigua, pero, después de su cierre al margen de la guerra cristera, fue recuperado como un espacio artístico en donde a la fecha se presentan propuestas de arte contemporáneo como performance, montajes multimedia, cine, video, ensambles sonoros y demás expresiones artísticas alternativas. En su interior, ya muy deteriorado, se conserva entre claroscuros el misticismo de lo que fue un monasterio, con grandes bóvedas en las que se aprecian aún los murales del siglo XVII y algunas pinturas borrosas. Nos dábamos cita, yo y unas decenas de curiosxs y conoedorxs, bajo aquellos techos que parecen derrumbarse en cualquier momento, para presenciar un festival de pornografía.

Por invitación de compañeras de una organización feminista en la que participaba en aquél tiempo, me dispuse a viajar por tres días a la Ciudad de México para asistir a este festival, conocer, y aprovechar la oportunidad para también asistir a un ciclo de conferencias en la Universidad Autónoma Metropolitana, en Azcapotzalco, con temática de violencia de género. Partimos de Pachuca un jueves en la tarde, para llegar a la CDMX en donde Joyse, Areli y Lorena, quienes también formaban parte de la organización, me estarían esperando en la Central de Autobuses del Norte. Recuerdo que nos fuimos en el trolebús que nos dejó a una cuadra del palacio de Bellas Artes y caminamos unas cuadradas por Av. Madero hasta llegar al Zócalo,



De izquierda a derecha: Lorena, Norman y Areli. En el Centro Histórico de la Ciudad de México. Junio de 2015.

donde pretendíamos buscar un lugar cerca para hospedarnos. Así fue como dimos con el *Mexico City Hostel*, donde encontramos una habitación compartida a un precio bastante accesible. Nos instalamos, buscamos un lugar para comer y nos dimos prisa para llegar a tiempo al Ex Teresa, donde estarían proyectándose cortometrajes de *postporno*.

El postporno es una expresión alternativa a la pornografía *mainstream*, pero también una crítica a la representación de cuerpos que, bajo estándares occidentales de belleza, reproducen la violencia hacia los cuerpos abyectos desde esta industria. Es decir, a través de la producción de material alternativo, se muestran prácticas sexuales que proponen subvertir las lógicas heterosexuales/falocéntricas de penetración, para representar sexualidades y cuerpos que disienten de estas formas de relacionarse con el otro. De esta manera, bajo la consigna de “otro porno es posible”, la Muestra Marrana, el festival del que estoy hablando, se celebraba en el cobijo del ex convento.



Cartel de la VII Muestra Marrana

coincidiábamos en que era también necesario generar una postura crítica ante algunas prácticas y actitudes de lxs participantes, especialmente lxs que venían de otros países, que en ocasiones nos resultaban incómodas, pues de alguna manera nos situaba en un lugar de *no-saber* frente a quienes dirigían el festival y se encontraban más adentradas en el tema.

La Muestra Marrana es un festival que originalmente ha sido llevado a cabo en Barcelona, España, por seis ediciones consecutivas. En ésta, la séptima, se llevó a cabo en nuestro país, del 2 al 7 de junio del 2015. Se realizaron actividades académicas (si así se les pudiera llamar, pues están fuera de la academia), talleres, conversatorios, muestra de cortometrajes y performance en torno a la postpornografía, la sexualidad y el género. Nuestra pequeña excursión, iba directamente a presenciar la muestra de cortometrajes, en un primer momento, para conocer esta crítica desde otros feminismos y otras expresiones políticas que en principio nos resultaban novedosas. Sin embargo, también resultó un espacio de discusión en donde, desde nuestros sitios y entre nuestras pláticas que no cesaban hasta altas horas de la madrugada,

La Muestra Marrana fue un espacio donde conocí expresiones artísticas que no sabía que existían. Pero también, de alguna manera, me introdujo a un mundo donde no solamente otro porno era posible, sino también donde era posible disentir, alzar la voz, pensar de otras formas, a pesar de que no comulgaba con algunas expresiones con las que no me identificaba o que de alguna manera no era posible adoptar en mi contexto donde hay otras prioridades y otras formas de abordaje. Pero precisamente eso fue lo interesante, que pude comenzar a generar una postura que incluso cuestionaba estas expresiones disidentes, lo que considero uno de los primeros acontecimientos que cimbraron en mí una perspectiva distinta de pensar la sexualidad.

En fin. Después del primer día, regresamos al hostel donde nos hospedábamos y nos dispusimos a descansar, pues al día siguiente saldríamos desde temprano para ir al norte de la ciudad. Ya en el segundo día en el que estábamos en el festival, entre cuerpos gordos, prácticas sadomasoquistas, *bondage*, *leather*, *eyaculaciones femeninas* y semen sobre dictadores, me encontré con un par de piezas de video que me parecieron muy atractivas por su contenido y apuesta audiovisual. Se trataba de Lechedevirgen Trimegisto, artista queretano de (en ese entonces) 23 años, quién desde temprana edad había incursionado temerariamente en el postporno, pues desde su adolescencia ya presentaba, a escondidas de sus padres, sus piezas de video en festivales similares en otras partes del mundo. *Pornucopia*, como se llamaba una de las dos piezas que presentaba, fue el video que más recuerdo en tanto que me sentí interpelado, pues retrataba las prácticas de exploración sexual de un adolescente, en la clandestinidad del baño de su casa, experimentando con una serie de objetos como frutas, introduciéndolas en su ano frente a una cámara [claro que con la complejidad que encierra todo el acto, el cual no alcanzaría a describir en un solo párrafo].

Prácticas que compartía pero que por alguna razón habían sido borradas de mi memoria, tal vez de manera deliberada pues, debido mi aleccionamiento, no me permitiría haber explorado mi cuerpo de esa manera [o usurpando el templo de Dios, en palabras de mi contexto más cercano]. Sin embargo, Lechedevirgen, a través de su arte, lo estaba llevando a otro plano que iba más allá de una lectura estéril de un puberto metiéndose frutas por el ano, estaba llevando su sexualidad a un acto público.

Después de proyectadas sus obras, comenzaron a llegar a mi memoria una serie de recuerdos que al parecer siempre estuvieron ahí pero que no podía ver. Se sacudían de etiquetas de pecado, perversión, suciedad y las resignificaba, pero ahora como placer y reapropiación de mi cuerpo. Para mi sorpresa, no sin más, un chico moreno, delgado, de mediana estatura, con el cabello alborotado, de barba y con un prominente bigote, se

levantaba y tomaba el micrófono. Era Felipe o, como era conocido en el ámbito artístico, Lechedevirgen Trimegisto. Con naturalidad, nos platicaba sobre el inicio de su carrera en el postporno y su posterior incursión a la performance, a la par que estudiaba artes plásticas en Querétaro, su ciudad natal. De tal suerte que, este marcador de vivir en una ciudad de provincia, hacía un tanto más compleja su labor, además de otras características que le atravesaban, como vivir con una enfermedad renal terminal.

Inmediatamente conecté con su historia, pues de alguna manera sentía que coincidíamos en algunas cosas que ya generosamente estaba compartiendo con nostrxs en el festival. De primera, esta fue la razón por la que decidí hablarle una vez terminada su intervención. Aunque, confieso, no fue una tarea fácil, pues en ese momento estaba atravesando por una importante crisis de identidad que me hacía tener miedo al rechazo y ansiedad por hacer cosas que consideraba nuevas o “arriesgadas”. Sin importar eso, me armé de valor y alcancé a hablarle, lo felicité por su obra y le comenté que estaba muy entusiasmado por asistir al performance que daría días después en la ciudad.



Lechedevirgen Trimegisto en la Muestra Marrana. Fotografía tomada de evento publicado en Facebook, Junio de 2015.

Se me ocurrió que sería buena idea entrevistarle para que formara parte de mi proyecto de investigación, a pesar de que -en ese entonces- estaba a punto de cerrar mi trabajo de campo con la Marcha del Orgullo LGBTTTI. Sin embargo, con todas las reflexiones que se dieron en esos días, pensé que sería *más interesante* su historia, por los atravesamientos que le signaban y que no se reducían a una experiencia LGBT institucional [ni siquiera se le acercaba]. Así que le comenté un poco sobre mi proyecto y le pedí una entrevista, a lo que Felipe accedió con mucho gusto; también me dio su correo electrónico para que nos pusiéramos de acuerdo, pues probablemente podríamos realizarla antes de su presentación, para que el lugar fuera céntrico para ambxs, pues él radicaba en Querétaro y yo en Pachuca. Aunque, al final, decidimos que primero asistiría a su performance para conocer más de su trabajo y así poderle sacar más provecho a la entrevista.

6.2 Abominación en la Sodoma cosmopolita, o del primer encuentro con lo aberrante



Cartel de Inferno Varieté: Actos de Fe. Festival Internacional de la Diversidad Sexual. Ciudad de México, junio de 2015.

Llegó la noche del 19 de junio del 2015. El performance *Inferno Varieté: Actos de fe*, de Lechedevirgen Trimegisto, se estaría presentando ese mismo día a las 20:00 horas en el Museo Universitario del Chopo, en la colonia Santa María la Rivera, en la delegación Cuauhtémoc de la Ciudad de México.

“Inferno Varieté es un proyecto de arte de performance con el que comencé -comenta Felipe- hace ya más de un año. Lleva ese nombre debido a que habla acerca de todos esos escenarios que se convierten en ‘infiernos en vida’ para quienes están en desventaja, principalmente por cuestiones de violencia de género, homofobia, crímenes de odio e injusticias similares. Inferno es un proyecto que muta cada vez que es presentado, oscila entre el arte del cuerpo y el teatro de variedades, pues muestra todas esas variables relacionadas a la masculinidad como un espacio de poder determinante, como piedra angular que engrana y desprende los diferentes procesos de violencia antes mencionados. Inferno también juega con un glosario visual entre la alta cultura y la cultura pop, la cultura trash, el camp y el mal gusto, así como la iconografía religiosa y los imaginarios monstruosos contemporáneos.

Inferno ha tenido dos etapas, la primera conmigo como un performance en solitario y la segunda involucrando artistas invitados y demás colaboradores en el proyecto. Esta segunda etapa está dividida en cuatro partes: Devoción, realizada en Monterrey en Octubre de 2014, Enigma, realizada en Querétaro en Enero de este año (2015), Estigma, realizada en Guadalajara en Abril y por último Actos de Fe, a realizarse este mes en la Ciudad de México. Esta última parte está focalizada en aquellos actos o acciones que conllevan un sacrificio personal para generar un cambio social, cultural o político significativo, inspirado por ejemplo en acciones memorables como el potente y conmovedor gesto de Thích Quáng Duc que se prendió fuego a

sí mismo en una protesta silenciosa con tal de conseguir liberación y detener el acoso a los monjes budistas en el 63".⁸⁵

En esta ocasión, Areli sería mi compañera de viaje, pues ella también había quedado interesada en el trabajo de Felipe desde la Muestra Marrana, así que desde ese día planeamos asistir juntxs al evento. Salimos de Pachuca a medio día y llegamos a la CDMX cerca de las dos de la tarde. Tan pronto como bajamos del camión que llegó a la Central de Autobuses del Norte, nos dirigimos al centro de la ciudad, donde habíamos reservado una habitación en el hotel *La Riviera* a un precio que no superaba los ciento cincuenta pesos. El hospedaje estaba a unas tres cuabras del monumento a la revolución, también muy cerca del Chopo, así que nos pareció una buena opción pasar la noche ahí, pues al otro día planeábamos también asistir a una conferencia en el Museo del Estanquillo sobre lo queer y a otras actividades enmarcadas en el Festival Internacional de la Diversidad Sexual.

Nos instalamos, descansamos unos minutos del viaje y nos arreglamos para salir a comer algo, pues ya eran más de las cuatro de la tarde y no queríamos llegar hambrientos a la presentación. Después de eso, decidimos seguir el consejo de un amigo e ir a una exposición fotográfica a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, que está muy cerca del metro Isabela Católica. Después de perdernos un momento entre las complicadas salidas de esa estación, dimos con el edificio y subimos unos cuantos pisos hasta donde estaba la exposición denominada "136 penes" de Gilberto Pixeles. Después del hartazgo fálico, decidimos regresar al hotel para alistarnos e irnos con tiempo al Chopo.

Eran las 19:30 horas y llegamos justo a tiempo a nuestra cita. Preguntamos por la recepción y, de hecho, éramos los primeros en llegar, así que encabezábamos la fila para entrar, que apenas unos minutos después de transformó en un ciento de personas que llegaban de todas partes. Recuerdo que ese momento fue algo que nos puso a pensar mucho, a Areli y a mí, pues decíamos que estábamos muy "heteronormados", ya que nuestra forma de vestir era demasiado tradicionalista a comparación de la expresión de género de todas las personas que se daban cita en el museo, quienes llevaban los cabellos de colores, ropas llamativas, entalladas, descubiertas, y accesorios extravagantes.

Todo ello fue motivo de reflexión antes de entrar a la sala "Juan José Gurrola" donde sería el performance, estuvimos un poco tímidxs, pero se nos olvidó con la emoción que sentíamos por el viaje y la presentación de la que estábamos asiosxs de ver. Más o menos a las 20:15 horas comenzamos a entrar en fila al museo, donde teníamos que bajar

⁸⁵ Fragmento de entrevista a Lechedevirgen Trimegisto para la revista Histeria!. Junio de 2015.

hasta las puertas que se comenzaron a abarrotar, hasta que incluso lxs organizadorxs tuvieron que cerrar, dejando a algunas personas fuera, pues sobrepasó el cupo de aproximadamente 250 personas, según nos comentaban. Tomamos asiento hasta la parte de enfrente, cuando en el fondo aparecieron proyectadas las siglas LDVT y las luces se apagaron.



Areli y Norman frente al Museo Universitario del Chopo, Ciudad de México. Junio de 2015.

6.2.1 Infierno: Maricas y vestidas ardiendo en vida

[Narración de Infierno Varieté: Actos de Fe]

I



Registro de la performance Infierno Varieté: Actos de Fe, por HaChe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.

Una luz tenue que alumbraba el centro del escenario, donde ya le esperaba un micrófono montado en un pedestal, sobre otro pedestal al que se postró como esfinge. Juegos de pianola y piano al fondo sonaban, silencio en la sala, murmullos acallando. Un semblante álgido postrado al otro lado, donde las miradas expectantes de lxs asistentes se clavaban en él, como dos puñales...

*Como dos puñales de ojada masquina, tus ajazos negros, ojos de acerina
Clavaron en mi alma su mirar de hielo, regaron mi vida con su desconsuelo
Tus ojos bonitos, tus ojos sensuales, tus negros ojitos como dos... puñales.*

El vaivén de sus caderas, al compás del violín. La delicadeza de sus brazos, flotando ligeros al aire, iluminados por una chaqueta dorada, rodeada de florecillas azules en el cuello, entre hojales y botones hasta llegar a la cintura. Listones brillosos, del mismo color que las flores, colgaban de sus mangas y se movían con el rigor que cobraban sus movimientos al pasar la música. Su larga cabellera imaginaria que pasaba atrás de sus hombros con el soberbio movimiento de cuello, llorando la sangre de la frente que le impidieron derramar. Su boca moviéndose, sin decir lo que no le dejaron decir...

*Quiero ver en tus ojos el atardecer, y cantar la tristeza que hay en tu mirar
Quiero sentirte mía, inmensamente mía,
Que asesinen tus ojos sensuales, como dos puñales... mi melancolía.*

Sensualidad, jotería, petulancia y mujereo. Contrastes entre su poblado bigote y sus botas vaqueras, donde se dejaban ver un par de figurillas con los brazos alzados al cielo, como de arrepentimiento, ánimas ardiendo en el fuego del infierno. La música acrecentaba cada vez más...

*Quiero sentirte mía, inmensamente mía,
Que asesinen tus ojos sensuales, como dos puñales... mi melancolía⁸⁶.*

El acto performático había comenzado. La voz de Lechedevirgen Trimegisto retumbaba en el vacío:

“Esta es una escritura triste, hirviendo a punto de ebullición.

Escribo desde el filo de la tierra, desde el fin del mundo, el borderline de los últimos tiempos. Desde las heridas, desde las grietas, las cortaduras de un imperio fracasado, desde el espacio místico y ambiguo del cuarto mundo, desde el cut–up intertextual de las postidentidades, porque ahora que me lees, esto soy: texto.

Escribo para aquellxs que son el target, que nacen en medio de fuego cruzado, subordinadx a los márgenes, teniendo terror a los baños del colegio, lxs que odian las mañanas y el desayuno forzado. Para lxs que quieren hacer de su vida una obra maestra, morir como Ana Mendieta, Unica Zürn o Fred Herko, saltar en el vacío. Volar.

Para aquellxs que dar en el blanco significa una amenaza irónica, pues son de todos los colores menos el blanco. Cuerpos ocupados, desde la sala de operaciones abstracta, en el parto, líquido amniótico y sangre de madre, hasta el paredón, el ghetto, la cárcel, el hospital, apedreadxs, insultadxs, escupidxs, rechazadxs: impotentes.

Para aquellxs que un mal día se dieron cuenta que llevan cara de indio, tez de estiércol, lxs que odiaron su cuerpo, para lxs pocohombres, lxs mariachis, lxs que constituyen un atentado a la masculinidad hegemónica, directa o indirectamente, lxs que son culpables de lo que no cometieron, culpables de llevar el pecado en la carne y vivir la penitencia.

Para lxs que entienden el autosabotaje, la experiencia traumática, el hambre, lxs que dejaron la almohada empapada en lágrimas, lxs que dieron gritos en la regadera entre

⁸⁶ Fragmentos de la canción “Como dos puñales” de Agustín Lara.

azulejos rotos y rastros de sangre. Para lxs que hemos aprendido a perder sangre. Para lxs que no nos dejan donarla. Sangre que sabemos sacarnos a punta de golpes, de abrasiones, de heridas flamígeras, de aparatos de autotortura DIY, sangrados caseros y públicos de cuerpos sometidos al filo, a lo punzante.

Para lxs de las lágrimas negras tatuadas en el rostro, lxs que nos travestimos con rasguños, cicatrices y moretones, doncellas de hierro, clavos de cristo de Iztapalapa, para lxs que perdieron la conciencia en la cantina gayfriendly, y al día siguiente sentían que cagaban vidrio molido. Para lxs que crecimos entre la omnipresencia del VIH y los poppers, lxs que aprendieron a disparar un arma antes de saber leer las instrucciones, para lxs que frecuentan el último vagón del metro, la cajita feliz, la zona rosa, lxs de provincia, en callejones con orines y húmedos besos furtivos que cortan por barbas mal rasuradas.

Para lxs prostitutxs, lxs desobedientes-obedientes, lxs sumisxs, lxs esclavos a distancia, moradores del cibersexo y mantras de placer. Lxs que se apagan cigarrillos en los brazos, lxs que se orinan encima, lxs que huelen su calzado y su ropa interior, lxs que se eyaculan el abdomen y lxs mirones, lxs delincuentes, lxs criminales, lxs más buscados.

Habito en medio de fiesta y violencia, entre balas y adornos de papel china, carros alegóricos y obituarios, entre castillos de pirotecnia religiosa y procesiones de algodones de azúcar, santos cubiertos por telas púrpuras y narcomenudeo, grapas, tachas, trakas, chemos y monas de sabores. Niñxs chicleros, cilindrerros, franeleros, limpiaparabrisas, tragafuegos, con labio leporino, a las espaldas envueltos en rebozos, mutilados, felices. Putitos, Vestidas con tacones de aguja, Chichifos deliciosos con vergas erectas empalmadas al abdomen, Mariquitas conangel-face, Jotas, Peluqueras, Vaqueros, Locas, Azotadas, Mayatones zumbantes, Muerdealmohadas emplumados, Soplanucas sudados, Chacales rabiosos, Padrotes jorobados, Machorras en motocicleta, Bigotonas, Traileras, Machas, Marimachas, Tortilleras, Guerreras, Guardaespaldas, Quimeras, Trans_formers, Operadas, Momias, Maniquís, Mantícoras, Nosferatus con maniquiur.

¿Por qué? Soy Puñal porque cuando doy sexo oral soy fakir, soy traga-espadas, experto en camas de clavos, carbones calientes y autoinmolación.

Soy Puñal porque la gruesa aguja que me perforó la espalda en aquella biopsia de riñón a los 19 años todavía sigue adentro, pinchando un pedazo de tejido enfermo, por el trapo que tuve que morder, por el ardor de la anestesia, por la sensación de tener mi cuerpo desnudo boca abajo, descubierto como si se tratara de una violación, de la penetración que nunca me dieron, de ese pene erecto que nunca gocé, porque me dejaron orinando litros de sangre durante la noche más larga de mi vida, y en la mañana me sacaron en silla de ruedas, llorando.

Soy Puñal por la cruz que cargo, por las siete espadas que le atraviesan el corazón a la virgen dolorosa, la misma que vi cuándo niño en misa de 11, obligado por mis padres a escuchar que iría al infierno, mientras me aterraban las imágenes sangrientas y brutales de

mártires de madera, ánimas benditas del purgatorio, cristos negros con pies podridos encapsulados en féretros de cristal como blanca nieves, espaldas abiertas al látigo, costillas expuestas, agua bendita, pan de los domingos.

Soy Puñal barroco, churrigueresco, estofado a mano en hoja de oro, artesanal; por la arquitectura colonial de las iglesias y conventos de donde vivo, con escenas de moros e indios muertos en sus nichos, ángeles blancos y santospatronos güeros, por ese mismo puto coloniaje que aún me jode los huesos y me estigmatiza el cuerpo, por que aprendí a decir “sí señor”, “mande usted”, bajar la mirada y tenerle horror al vacío.

Soy Puñal por lo pagano, por las limpias, porque como las balas rezadas nunca fallo, con bigote satánico tupido y enroscado entre mis dedos, estoy maldito, tengo el cuerpo demonizado, encarno el fenotipo latino del delincuente, del coyote, del sicario, del traficante, del brasero, del criminal, del vendedor de piratería, del narcomenudista, del indocumentado, del albañil, del desempleado, del drogadicto, del judas, del traidor, del chamuco, incluso del sex simbol. Custodio la entrada al infierno de cuerpos raros, diferentes. Dantesco, luciferino, Infrarrealista para «volarle la tapa de los sesos a la cultura oficial» El Diablito ¡Lotería!

Soy Puñal por el filo de mi cuerpo como arma blanca, blanca por el brillo cegador de la plata y el mercurio, mas no por el régimen de mierda de dominación patriarcal occidentalista del hombre blanco, rico y heteronormativo. Porque mi cuerpo es el arma más poderosa, porque un Puñal se empuña a sí mismo, porque se empodera blandiendo su verga, desde niño “jugando espaditas” con otros niños como primer contacto erótico de caballeros y pajes enamorados. Porque la agencia Puñal comienza por penetrarse el recto con el mango de un cuchillo de carnicero, dando el culo al aire, rasgando el cielo, amenazante, y termina por navajearse el abdomen atlético, tenso, sangrante.

Soy Puñal y herida. Penetrador y penetrable. Cuerpo lleno de bordes, de filos, de fisuras y surcos. Una cartografía de suturas y cicatrices, paisaje de carne dividido por líneas imaginarias y táctiles, interseccional, trans-fronterizo, subalterno. Soy Puñal por el bisturí, porque cortó lo que me sobraba, por la contención- pérdida del sacrificio, por mi piel en el suelo plegada como un abrigo, por mis músculos expuestos, por mi cuerpo vacío y sin órganos, mi cuerpo explícito, desollado. Porque el dolor es el secreto a voces del perfecto encerado, porque el brillo del Puñal está en sus ojos y se licúa llorando sangre, como santo milagroso. Porque la verdadera penetración es la que rasga el cuerpo, perfora el tejido y se clava donde no hay agujero.

Soy Puñal, porque me clavo cuando me dan la espalda, porque para ellos soy traidor, por ir en contra de la ley natural, del orden social y las buenas costumbres, por penetrarles el culo hasta que sangran. Por ser abyecto, por traicionar a mi patria, a mi gobierno, a los deseos de mi madre y mi padre, a la biología y la genética, a la academia y las pinches “Bellas Artes”, al racismo, al clasismo y al sexismo, por decirle NO a ser un Macho, porque de macho cabrío sólo tengo la pata izquierda, por no ser un “hombre hecho y derecho”, por no procrear sino crear, por no golpear mujeres, por no matar jotos, por no saber manejar

o andar en bicicleta, por negarme a reproducir sus sistemas de control sobre mi cuerpo y la vida. Por ser antagonista, anti-héroe, escoger ser el fuego en lugar de Prometeo. Por ser la serpiente y no el águila. Ponzona punzocortante.

Soy Puñal sintomático, por la puta glomeruloesclerosis, porque se apodera de mis riñones, petrificándolos. Soy Puñal crónico, irreversible, enfermo, progresivo, por las 9 pastillas diarias, por sus efectos secundarios: calambres en las piernas, herpes zoster, mareos, un hambre insaciable, hinchazón del rostro, erupciones en la piel, con sueño y sin poder caminar; bomba molotov de corticoides, CockTail de clavos. Por la intravenosa, por los múltiples días de ayuno sagrado para aquellos análisis de sangre, por los moretones en el brazo, por ser confundido con un heroinómano, por la presión de la liga, por apretar el puño, por las muestras de orina, por la creatinina al azar o la proteinuria microscópica. Por el frío del material quirúrgico y la plancha de la morgue, por la bata del hospital y por las manos de las enfermeras y el estetoscopio. Soldadito de plomo ahogado en su propia orina. Por ser tratado como espécimen, como experimento de laboratorio, como una rareza, curioso, señalado, exotizado y diagnosticado por la tecno-ciencia. Por el auto-sabotaje de mi cuerpo vs mi cuerpo, por la estrategia trágica de lo auto-inmune, de lo inevitable. VIH prefabricado. Portador de malas noticias. No hay vuelta atrás, soy Puñal.

Soy Puñal por las arcadas del vómito que ocasionan la salida de lágrimas, mismas arcadas de las puñaladas, porque me sé de memoria el camino al baño aun con los ojos cerrados, por la epistaxis que mancha mi camisa blanca, porque cuando sangras de la nariz conoces tragedia, porque levantas el rostro directo a la bóveda del cielo como si hicieras una plegaria, mientras aprietas el tabique esperando a que pare el sangrado, porque alguna vez casi me ahogo con esa sangre, porque paso a las 3am y mis padres pensaron en llevarme a urgencias, porque amanecí con un tapón coagulado que me impedía respirar. Por las burbujas del agua oxigenada. Porque mi cabello está maltratado, porque mi expansión es falsa y porque todos pronuncian mal mi nombre.

Soy Puñal por los rasguños en mi espalda y los chupetones en mi cuello, por las mordidas en los labios, por los derrames oculares, por los moretones en los codos y rodillas, por la circuncisión que no me hicieron, por la mierda en mi prepucio, porque no voy a soportar la vejez de mis padres, porque a veces no miro cuando cruzo la calle, porque no me detengo enfrente de un autobús en movimiento, por el desprendimiento de mis uñas al rasgar la pared, por el rompimiento del frenillo de mi glande. Porque voy en la búsqueda eterna de la estrategia perfecta que me permita aniquilarme sin que mi meta sea morir”.⁸⁷

⁸⁷ Fragmentos de “Pensamiento Puñal”, texto de Lechedevirgen Trimegisto, Noviembre de 2014. Formó parte también de Inferno Varieté: Actos de fe.

II

Lechedevirgen hacía una pausa, pedía la participación de dos hombres del público. Suben al estrado un hombre alto, delgado, de barba, de unos 25 años y otro de estatura mediana, fisonomía gruesa, cerca de 35 años aproximadamente. Jugarían semana inglesa. Uno por turno juntaría su espalda con la espalda de LDVT, al sonido de los días de la semana, tendrían que girar la cabeza hacia la derecha o hacia la izquierda, siete veces en total. Por cada coincidencia se darían un beso, si no, LDVT recibiría una cachetada. Esta vez había una variante, podrían cambiar el beso por una cachetada y viceversa. Las estructuras de masculinidad se ponían a prueba. El primero dio más cachetadas, algunos besos que decidió no dar para golpear la cara de LDVT, el segundo prefiriendo besarle tímidamente y golpearle lo más despacio que pudo. LDVT sólo cerrando los ojos y recibiendo del otro. El ambiente comenzaba a tensarse, entre risas y aplausos de la audiencia se despedía a los participantes.



Registro de la performance Inferno Varietè: Actos de Fe, por HacHe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.



Registro de la performance Inferno Varietè: Actos de Fe, por HacHe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.

Las voces volvían a acallar y ahora retumbaba la orquesta de pueblo. Trompetas, clarines y clarinetes. El son de la tuba a contrarritmo de la tambora. Los platillos chocando y las tarolas con su redoble. Fiesta de pueblo, derroche de masculinidad. Música fuerte, vaqueros con sombrero, a caballo, paliacates en los bolsillos, botines desgastados, pantalones de mezclilla ajustados, floeos de riata. Santos patronos paseando por los caminos de terracería, cuetes retumbando en el cielo, varillas cayendo en picada, humos y desperdicios de pólvora.

Lechedevirgen hacía una pausa y colocaba un cubo de medio metro de alto al centro del escenario. Pidió de nueva cuenta la participación del público, esta vez de tres personas. La dinámica era más sencilla, jugarían fuercitas; quien perdiera tendría que morder un

chile habanero. Había tres oportunidades por cada concursante, mismas en las que se veía a LDVT hacer su mejor esfuerzo para ganar, incluso algunas veces intentando usar ambas manos para vencer a su contrincante. En ninguna de las tres lo logró. Tuvo que morder el primer chile, con un notorio acaloramiento y enrojecimiento de la cara, mordió el segundo de un solo tajo. Ya con lágrimas en los ojos y un sesido que se escuchaba en toda la sala, se tomó unos minutos para morder el segundo chile. Así concluyó la segunda prueba.

De la oscuridad, de tras bambalinas, salió un cuerpo a escena. Un corsé, mucho maquillaje, una peluca rubia, casi de estropajo, tacones y medias de red que dejaban ver sus genitales de asignación masculina. Los ojos vendados, las manos atadas, ellx se sentó en el cubo a mitad del escenario. Una vez más, por petición de LDVT, tres personas subieron al escenario y les entregaron una pistola de agua a



Registro de la performance Inferno Varietè: Actos de Fe, por HacHe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.

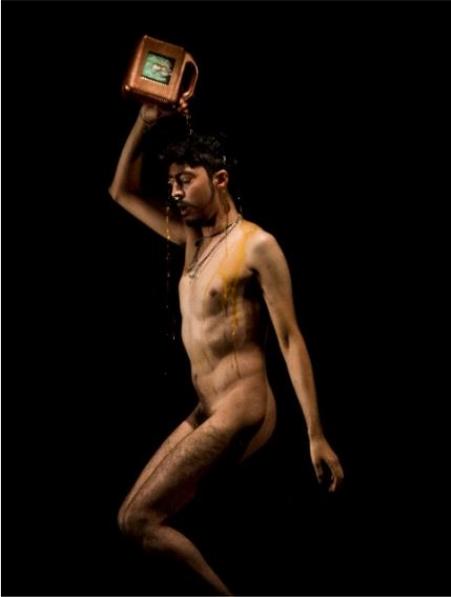
cada una. En las alturas, LDVT recitaba una serie de actos que parecían más bien nota roja. Que si el cuerpo de la jota violada, que si hallaron a la marimacha con un tubo en la vagina, que si la vestida encontrada en cualquier canal de aguas negras; lo normal, lo que pasas a diario en el país. Por cada una de estas historias, la persona maniatada, que también llevaba hábito de monja en la cabeza, se colocaba una especie de colorante en el cuerpo. Así los concursantes iban disparando; quien lograra atinar más veces, ganaba.

Al término, una música de concurso sonaba y anunciaba a la persona ganadora. Ellx se tiró al suelo y entre risas y carcajadas se premiaba al chico con un pene dorado. Le sacaron muchas fotos y el público le aclamaba. Fue espeluznante.

III

LDVT sale. Entran en escena dos cuerpos femeninos desnudos. Son atravesados por agujas.

IV



Registro de la performance Inferno Varietè: Actos de Fe, por HacHe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.

Música de Jazz comienza a sonar en la recurrente oscuridad que bordeaba el acto. Se vuelven a encender las luces de manera tenue, vuelve a aparecer LDVT en su pedestal. Se desabotona poco a poco la camisa, sigue mirando hacia lo profundo de la sala, del lado donde se encuentra la audiencia. Se menea con la misma cadencia, como deseando que las ropas salgan lo más pronto posible, pero dando tiempo a disfrutar ese momento. Vuela la primera prenda, siguen los movimientos provocativos. Se baja los pantalones y deja ver sus piernas y su culo lleno de vellos, su verga semierecta que se perdía entre instantes por los claroscuros. Se sienta un momento para zafarse las botas y las pone a un lado; en el mismo movimiento se quita el pantalón y queda completamente desnudo, expuesto. Su delgado cuerpo no sucumbía a la frialdad de la sala, permanecía estoico ante las miradas.

Comenta, con la misma fuerza de la primera palabra que pronunció, que hay tres garrafones distribuidos al azar debajo de los asientos del público. Detrás de él, se puede apreciar una escena donde un monje budista se prende fuego para liberar a su pueblo del sistema. Entre las llamas, LDVT anunciaba que uno de los tres garrafones contendría gasolina. Al azar, el público decidió qué número agarraría para después vaciárselo sobre el cuerpo desnudo. Entre los gritos, tomó el dos o el tres, no lo recuerdo, y con su cuerpo temblando se lo vació. De pronto, tomó una caja de cerillos y sacó uno, lo prendió y lo puso en su cabeza. Repitió el acto, como esperando que no fuera un error y no se haya echado encima el combustible. Por azar no fue así. Después se arrodilló.

LDVT tomó un esténcil y con pintura negra de aerosol en la mano se comenzó a pintar el cuerpo. JOTO, JOTO, JOTO, JOTO, JOTO, JOTO, JOTO, JOTO, JOTO, JOTO... por todo el cuerpo. Al fondo, con un fondo de piano, sonaba esa voz que quién sabe de dónde salía...

*Quiero que me llames joto, pero no con coraje y odio, sino con amor y compasión.
 Quiero que me quieras en español, no quiero ser gay o queer, mucho menos Xueer with an X.
 Quiero que tu amor sea tanto que me hagas olvidar el rencor que le tengo a esa palabra.
 Quiero que me llames joto, para que te enfrentes a tus prejuicios, para saber si en verdad me
 quieres por todo lo que soy; no quiero tu pena, sino tu amor.
 Quiero que cada vez que me llames joto pienses en la maravilla de mi ser, la manera en que te
 sé querer, como te he perdonado por todos los golpes que me has dado.
 Quiero ser, en la lengua de mi abuela, to know how to translate quien soy para protegerme del
 dolor, llámame por lo que soy, deja que te duela, como pesa esa palabra en tu lengua, ahora
 imagínate cómo ha de pesar en el corazón.
 Recuerda las veces que me azotabas con tu ignorancia, las veces que me lavé la boca con jabón
 para olvidar el sabor de amor que le tenía a otro hombre.
 Quiero que me llames joto, no como insulto o chiste, sino como persona que vive, quiero que me
 mires a los ojos para que veas como vivo libre.
 Ya no tengo miedo, ni vergüenza en lo que soy, aprendí a quererme y a perdonar el odio en tu
 voz.
 Quiero que me llames joto y me abracés como a tu hijo que soy.⁸⁸*



Registro de la performance Inferno Varietè: Actos de Fe, por HacHe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.

Cuando se le acabó el cuerpo y la pintura, dejó el estencil a un lado. Tomó una cubeta medio llena de agua que estaba detrás de su plataforma y la subió junto con una toalla blanca. Remojaba el trapo en el cubo y delicadamente se despintaba lo joto. La pintura no cesaba y su cuerpo comenzaba a desesperar, cada vez más rápido y con más fuerza tallaba la toalla en su cuerpo. Se escurrían restos de pintura negra en su cuerpo, su cara, sus brazos y piernas. La cubeta se le calló, la levantó, seguía procediendo; gritaba con dolor, el gua de sus ojos no dejaba ver las lágrimas de sangre que le impidieron sangrar. Detrás las llamas del infierno; cuando no pudo más, resurgió con la toalla en hombros, en la cabeza, en la cintura y en otros regímenes totalitarios.

⁸⁸ Poema “Quiero Que Me Llames Joto” de Yosimar Reyes, artista joto, migrante indocumentado en Estados Unidos.

V

Las ánimas del purgatorio le acompañaron y desnudxs bailaron el can-can.

Fin del acto.



*Registro de la performance *Inferno Varietè: Actos de Fe*, por HacHe Herani Enríquez y Asher Volk. CDMX, Junio de 2015.*

NO TODOS PODEMOS ELEGIR EN QUÉ INFIERNO ARDER



Retrato de Lechedevirgen Trimegisto en *Inferno Varietè: Actos de fe*, por Asher Volk. Museo Universitario del Chopo, Ciudad de México. Junio de 2015

6.3 Confesión: La entre-vista, entre *oxxo's* y santuarios churriguerescos

Unos días después del performance en la Ciudad de México, acordamos con Felipe vernos en Querétaro para realizar la entrevista el 30 de junio del 2015. En esta ocasión, como ya lo había comentado, Areli me volvió a acompañar, pues también estaba entusiasmada de que conociéramos Querétaro y un poco más de la carrera de LDVT.

Debo decir que el viaje fue un poco apresurado y no tan planeado del todo, pues no teníamos idea de cómo llegar a Querétaro. Un día antes de la entrevista estuvimos, por la mañana, buscando los autobuses más baratos para ir y un hostel que nos quedara cerca del lugar donde sería la entrevista. Desafortunadamente, en ese momento no contábamos con tantos recursos para hacer el viaje y las corridas de autobús de Pachuca a Querétaro llegaban casi a los 400 pesos, por lo que estaríamos pagando el doble por el viaje de ida y vuelta, más el costo del hostel y el traslado de la central hasta éste, donde pretendíamos quedarnos por dos noches para aprovechar el viaje. Los costos se estarían saliendo de nuestro presupuesto, considerando además los gastos de comidas y dinero extra, por si surgieran imprevistos.

Por estas razones, ya algo desanimados, incluso pensando en posponer la entrevista, Areli me propuso otra solución que nos ahorraría bastante dinero, pues me ofreció que viajáramos en su carro, así iríamos más cómodxs y pagaríamos considerablemente menos dinero de traslado. Así pues, nos quedamos de ver cerca de su casa, en la salida de Pachuca, para irnos por la autopista; ese mismo día arreglamos nuestras cosas y nos vimos cerca de las 3 de la tarde en el lugar acordado. Después de hacer una rápida inspección del carro, supervisando que no tuviéramos algún inconveniente, solxs nos fuimos en autopista mientras Areli y yo platicábamos sobre nuestras experiencias en torno a movimientos sociales, feminismos y disidencia sexual, temas en los que casi siempre nos centrábamos, pues son cosas que tenemos en común y nos apasionan.

Sin saber muy bien cómo llegar, nos adentramos tan sólo con la ayuda del GPS de mi celular, además de que, tal cual lo pensábamos, terminamos pagando menos que el costo de un boleto de autobús por la gasolina y las casetas de ida y de regreso. En el mismo camino, encontramos en internet una promoción en un hostel donde pagaríamos sólo 80 pesos la noche. Las cosas salieron mejor de lo que esperábamos.

Llegamos a Querétaro bastante rápido, pues ya cerca de las 5:30 de la tarde nos encontrábamos en la entrada de la ciudad y antes de las 6 de la tarde estábamos haciendo

check-in con nuestra reservación en *El Petate*, el hostel donde nos quedaríamos. El Petate es un lugar muy acogedor y pintoresco, se encuentra a una cuadra del Jardín Zenea, en el centro histórico de la ciudad. El chico que se encontraba en la recepción nos asignó una habitación compartida en el segundo piso, donde ya estaba anocheciendo y hacía una vista muy bonita de las cúpulas de las iglesias iluminadas.

Durante la época del Virreinato, Querétaro fue una de las ciudades más importantes de la Nueva España y actualmente también una de las más importantes de la República Mexicana, contando con una población cercana a las 800 000 habitantes. Santiago de Querétaro, como es su nombre oficial, es la capital del estado de Querétaro, ubicado en la zona del bajío, colindando con los estados del centro del país. Cuenta con un legado histórico y arquitectónico muy importante, pues en ella se asentaron misiones en la colonia, así como también vivieron “héroes de la independencia” y se gestaron procesos importantes como la promulgación de la constitución de 1917, además de que en 1996 su centro histórico fue nombrado patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO. Entre otras cosas, Querétaro es considerada una de las ciudades más conservadoras del país y con más fieles al catolicismo, siendo que cerca del 95% de sus habitantes profesan esta religión; esto reflejándose, claro, con los múltiples santuarios de estilo colonial churrigüesco.

En fin. Después de estar descansando un rato en nuestra estancia, salimos a caminar un poco por la ciudad y nos detuvimos a cenar ya cerca de las 9 de la noche. Decidimos no hacer otra cosa para reponernos del viaje y dormir temprano para que al día siguiente saliéramos sin contratiempos hacia donde sería la entrevista. Y así fue. Al día siguiente nos levantamos temprano, nos bañamos y nos arreglamos. La mañana estaba muy fresca y la calma del centro nos invitó a salir un par de horas antes para caminar y visitar algunas plazas, que son bastantes y muy bonitas. A pesar de que nos perdimos en varias ocasiones, dimos con la plaza de armas, cerca de ahí había un pasaje donde nos encontramos con un establecimiento de comida, donde decidimos entrar para desayunar algo. Después de un rato, salimos del lugar y nos dirigimos al café donde nos encontraríamos con Felipe, que estaba a una cuadra de la plaza de armas, estuvimos curioseando en un bazar cercano mientras llegaba, pues me llamó para comentarme que iba un poco retrasado. Cuando llegó, me marcó para decirme que ya estaba en el lugar acordado; Areli ya se había ido, pues quería seguir turisteando mientras yo hacía la entrevista.

Felipe estaba afuera del café que aún no abrían, sentado en una mesita mientras que escribía con su laptop y fumaba un cigarrillo. Nos saludamos y empezamos a hablar

un poco sobre la ciudad. –Aquí en Querétaro –me decía –vas a encontrar dos cosas cerca de una plaza pública, de un lado una iglesia y del otro lado un oxxo. Y era real, de alguna manera los contrastes en Querétaro son algo sutiles, pero bastante interesantes. A pesar de ser muy tranquila, la ciudad tiene una parte industrializada que no duerme y entre los edificios monumentales se evidencia con las tiendas y los cientos de negocios que se encuentran en el centro. Según me contaba Felipe, no obstante de que en Querétaro también hay una apertura importante hacia las expresiones artísticas, lo cierto es que tiende a ser una ciudad conservadora, donde sus obras provocaban reacciones fuertes en el público, como vómitos, repulsión, llantos descontrolados y una serie de reacciones ante un trabajo que, en ese sitio, resulta ser algo de impacto para lxs interlocutorxs.

En este entorno se desenvuelve Felipe, en una ciudad colonial llena de contrastes, en el seno de una familia religiosa católica de clase media, entrecruces que son parte fundamental para entender el sitio donde se desarrollan sus vivencias. En el pequeño lugarcito donde regularmente también se reúne con su equipo de trabajo y han organizado algunas manifestaciones artísticas como lecturas al desnudo que, por cierto, se estarían presentando en ese mismo lugar por la noche. Seguimos conversando unos minutos hasta que comenzó la entrevista de manera formal. Y digo que de manera formal porque, en esa intervención que sería la primera entrevista de mi trabajo de campo, llevaba una estructura predeterminada para *hacer un buen trabajo*. Estaba algo nerviosx, por lo que llevaba ya algunos ejes para poder preguntarle sin que me perdiera. Al final las estructuras terminaron importando poco, pues las historias que me iba contando Felipe nos conducían hacia otras más. Esa primera entrevista fue bastante fructífera, pues también me dio luz para seguir pensando cómo avanzar en el trabajo de campo, además de la gran lucidez que reconozco en Felipe para pensar las cosas desde una cosmovisión propia, crítica y con una capacidad de autoanálisis que facilitó la entrevista.

Nos despedimos, me compartió bibliografía sobre performance y acordamos seguir en contacto para darle seguimiento al proceso o por cualquier duda que surgiera en éste. Salí del café y me volví a ver con Areli en Plaza de Armas. Esa tarde regresamos al hostel y nos prestaron unas bicicletas, así que decidimos volver a salir a recorrer la ciudad en ellas, esta vez encontramos una casilla y decidimos quedarnos para probar la comida típica del estado, donde doña Carmen nos platicaba de su vida en ese lugar mientras nos acompañaba al sabor de unas ricas enchiladas que ella misma preparó. Cayó la noche y seguimos recorriendo en bicicleta todo el centro histórico, hasta que llegamos a la alameda, donde nos encontramos un con una amiga que, por casualidad, también estaba en la ciudad. Estuvimos platicando un buen rato y, Areli y yo, decidimos regresar al hostel para que al siguiente día entregáramos la habitación y regresáramos a Pachuca.

Al día siguiente volvimos a salir temprano, caminamos un poco más hasta el estacionamiento en donde dejamos el carro de Areli. Estuvimos tomando algunas fotografías y de alguna manera le dábamos la despedida a esa tranquilidad aplastante que nos acompañó durante nuestra estancia. Ya con algo de tráfico y con un poco de lluvia, regresamos a Pachuca cerca de las 6 de la tarde. A pesar de que estuvimos pocos días, para ambxs fue un viaje muy rico, pues también conocimos algunas personas con las que pudimos convivir y platicar, además de que participamos de un conversatorio que se organizaba, según nos comentaban, cada semana en plaza de armas en torno a las problemáticas sociales que atraviesa el país. Entre otras cosas, para mí fue un momento importante de afianzamiento y solidaridad.

Desafortunadamente, como lo comentaba en el capítulo metodológico, gran parte de la información que había recabado hasta el momento se había perdido, incluyendo la grabación de la entrevista con Felipe. Al momento, perder esa información fue bastante duro, pero también fue un momento importante para un ejercicio de reflexión, pues bajo un gran esfuerzo y por recomendación de mi asesora, anoté todo lo que pude recordar de la entrevista y del viaje, cuestión que me permitió resignificar esa pérdida en una oportunidad para replantear mis ideas y abrirme nuevas puertas. Así fue como pasaron los meses y casualmente Felipe estaría de regreso en la Ciudad de México, cosa que me animó bastante, pues se encuentra más accesible que Querétaro para regresar a hacer otra entrevista. En ese momento, me sentía algo apenado pero le comenté lo sucedido y aceptó que nos viéramos una vez más para hacer una segunda entrevista, aprovechando que estaría más cerca.

En esta ocasión nos vimos en el Centro Histórico de la Ciudad de México, donde estaría con algunxs compañerxs haciendo compras para una performance que presentarían en conjunto en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ese día, 14 de octubre del mismo año, nos quedamos de ver en la Plaza de Santo Domingo, frente al antiguo Palacio de la Inquisición, donde nos volvimos a ver. Nos fuimos a un café que estaba cerca de la plaza y charlamos poco más de una hora. Ya no fue necesario regresar a las mismas historias, más que para precisar algunas cosas y profundizar en otras que iban de acuerdo a los nuevos objetivos de investigación. Sin embargo, fue una experiencia muy agradable; conversar con Felipe también es aprender cosas nuevas y conocer una manera muy particular de significar el mundo, con cuestiones en las que me sentía identificado, pues me atravesaban a mí también. Curioso que entre un ex convento, las iglesias queretanas y finalmente el palacio de la inquisición se hayan dado los encuentros.

6.4 Génesis disidente: Nacer marica en la viña del Señor

La leche de virgen viene del antiguo arte de la alquimia. Es un suero encontrado como agua espesa y blanquizca, era utilizado para la transformación de ciertos materiales, pero también era concebida como un elemento de creación en el plano espiritual. Esta agua sagrada posee propiedades genésicas, espermáticas, que permitían la *coagulación* del espíritu para su transformación material, es decir, dando paso a la creación, a la vida misma. La leche de virgen, para los filósofos y alquimistas, tiene que ver con lo sagrado, la sabiduría, la curación y la transformación.

Felipe adoptó la leche de virgen, junto con el segundo nombre del primer iniciado en la alquimia Hermes Trimegisto, como un amuleto que acompaña su obra y que es a su vez un lugar de empoderamiento desde el que piensa y significa su forma de ver la vida. Estas concepciones vienen a él con un libro de alquimia que llegó a sus manos en la adolescencia; es justo en esta etapa donde se van entretejiendo un conjunto de procesos que le van constituyendo en el marco de un contexto muy peculiar:

“... crecí en una familia queretana de clase media, católica y bastante común, a la par de encontrarme en un contexto lleno de santos adornados con flores, remedios de magia popular e iglesias barrocas repletas de cristos sangrantes; desde entonces me sentí atraído a buscar algo más allá de lo que se podía ver a simple vista, poco a poco comprendí que también la magia, lo prohibido y lo políticamente incorrecto era parte de mi vida cotidiana...”

Felipe nace en el año de 1991 en la ciudad de Querétaro, siendo el primer hijo de una familia tradicional de clase media, donde vivía con su papá, mamá, un hermano y un perro. Felipe, al momento de nuestro encuentro, tiene 23 años, es de estatura media, de complexión delgada y de tez morena.

Felipe creció bajo el conservadurismo del catolicismo que, a temprana edad, se le inculcó en el colegio de frailes que cursó hasta concluir sus estudios de preparatoria. La moral y el imperativo de las “buenas costumbres” fueron signando su forma de conducirse y, bajo estos referentes, la forma de reconocerse y representarse en el mundo. En su contexto, la ideología católica permeaba una serie de implicaciones que, desde que tiene memoria, minaron su forma de expresión en tanto que forma de relación con el otro, pues desde pequeño se da cuenta de su diferencia y del rechazo del que era blanco tanto por sus rasgos físicos y su género:

“...a mí no solo me tocó ser el marica, sino el marica-moreno, en una escuela que, aunque todos son morenos (en México todo el mundo es mestizo) pero siempre hay una supremacía del más güero... entonces había una segunda causa por la que se me podía molestar: por el color de piel y por el amaneramiento...”

La pigmentocracia y el machismo constituyeron para Felipe un entorno hostil, en el que se le subordinaba a una masculinidad dominante a la que se le exigía llegar, pero que al mismo tiempo le era negado acceder, lo que, en conjunto con la moral cristiana, devenía en una serie de opresiones imbricadas que imposibilitaban su capacidad de acción y su desarrollo. Esta etapa de su vida no fue fácil, pues en este entorno religioso no encajaba con los modelos de masculinidad hegemónica; se va dando cuenta de la profunda relación que guardan, en una misma *matriz de opresión*, el machismo y la religión y los mecanismos por los cuales operan:

“...la religión propaga machismo, una superioridad sobre los otros que son débiles, propaga el pecado, propaga castigos... fue a base de premios y castigos el sistema católico en el que yo fui criado e iban de la mano [con el machismo], o sea, el temor de que no fuera suficientemente hombre no tenía que ver solo con perder esa virilidad o masculinidad, sino con perder también ese visto bueno de alguien que te está observando arriba todo el tiempo... Al final, mi masculinidad o -más bien- no poder construir mi masculinidad, no nada más implicaba no ser masculino en esta sociedad, sino también implicaba una especie de acercamiento hacia el pecado, el sentirme culpable, porque estaban ligados... o sea, en la religión católica, si tú no eres un hombre de bien eres, básicamente, una marica del mal. Entonces, no hay de otra, pues...”

En esta etapa de su vida, las burlas y señalamientos de los que era centro por su abyección fueron constituyendo una forma cotidiana de violencia que le llevaron a ser un chico introvertido:

“...yo sí inhibí mi cuerpo, digamos, me focalicé dentro de mi cuerpo, no fuera, entonces me metí en los libros, me ponía a leer, pintaba, porque eran maneras de evadir esa dimensión corporal, probablemente...”

Sin embargo, a pesar de encontrar dentro de su cuerpo una forma de sobrellevar esta situación, esta introversión, junto con la culpa y la vergüenza, le llevaron a descuidar su apariencia personal y generar un desdén hacia su propio cuerpo:

“...yo odiaba mi cuerpo realmente, al grado que por ejemplo llegaba a veces a vestirme con varias capas de ropa, no me veía en el espejo, descuidaba por completo mi físico... y creo que todo eso eran juicios que yo iba internalizando... mi cuerpo era de otras personas, no mío...”

Felipe identifica que este sentido negativo, que tenía hacia sí mismo, había sido debido a la introyección de los discursos que le obligaban a inscribirse a un modelo de masculinidad hegemónica al que todo el tiempo se resistía. No consideraba que su cuerpo fuera de él, pues se encontraba alienado al discurso del Otro y, a su vez, era territorio de batalla entre esta alienación y su deseo de construir su propio Yo. No obstante, esta alteridad que se va instaurando en la subjetividad de Felipe, de la que poco a poco va dando cuenta, le llevan a generar formas de rechazar la violencia y protegerse del otro inquisitivo.

6.5 Expiación: estrategias para sobrevivir

A pesar del daño que le causaban estos imperativos, que se veía cristalizado en la propia concepción que tenía sobre sí mismo, Felipe siempre buscó la manera de subvertir estos mandatos de masculinidad a través de estrategias que le permitieran sobrevivir ante estos ataques. Es decir, que Felipe encontró la manera en la que la masculinidad dejara de ser un mandato de opresión para transformarla en una herramienta para defenderse:

“...hay momentos en los que yo potencializo esa masculinidad que aprendí a la mala. No me gusta para nada ejercerla, pero lo hago, más que nada, como una estrategia de resistencia o de camuflaje, tal cual como lo haría un camaleón, ¿sabes?, o esas polillas que se paran en árboles para parecer búhos y que no se las coman. Así me siento, cuando yo me siento en peligro o cuando veo que puede haber algún problema me coloco frente a ese otro que podría llegar a hacerse enemigo como un igual y eso descoloca mucho, porque yo puedo ir, por ejemplo, con mi novio en la calle y de pronto adoptar una actitud completamente masculina igual al agresor y no saben qué hacer...”

Jugando con la masculinidad, Felipe pone de relieve la fragilidad de estas construcciones de género que se sustentan en apariencias y estéticas corporales. Justamente, en alguno de nuestros encuentros, notaba más de cerca el prominente bigote que porta Felipe que, de primera instancia, es un elemento de su apariencia que rompe con las lógicas deterministas del sistema sexo-género. Es decir, si consideramos que el cuerpo de Felipe es leído como masculino, pero performa femineidad en sus formas de dirigirse al otro, resulta incongruente para esta lógica binaria que se incorporen elementos de ambos polos, cuando el mandato, en ese caso, sería que *el maricón* performe femineidad y no incorpore indumentaria “propia” del género que abandonó. Respecto al bigote, Felipe me compartía que para él:

“...más que nada es una estrategia, el bigote no es otra cosa más que una prótesis que me sirve para lucir más masculino de lo que en realidad soy. Porque no hay una medición de la masculinidad, es absurdo ¿no? En relación a la masculinidad hegemónica me hace lucir más masculino y me apropié de ese fenotipo del macho mexicano usando el bigote. Yo, la verdad, así como estoy hablando ahorita contigo, no luzco masculino realmente, o sea, tampoco es que sea súper loca y así, estar derramando glitter, pero tampoco luzco masculino. No es que eso me salve, pero es una estrategia que me permite descolocarme... es súper estúpido y tonto, pero la gente te trata como te ve, o sea, no importa quién eres sino qué pareces y así es. Entonces para mi es una estrategia y es muy válido...”

Además de jugar con la masculinidad, Felipe ha hallado en el amaneramiento, por otra parte, una fortaleza que le ha funcionado para reivindicar los insultos de los que ha sido depositario:

“...a veces la pluma, que sería al revés, el jotear pues, también es un elemento... más peligroso, pero también es un elemento para desestabilizar, lo mismo que pasa con el insulto... si yo mismo me denomino como joto o como puñal, lo que fuera, desactivo ese insulto, se vuelve un espacio de poder en lugar de algo que me afecte...”

Sin embargo, esto no siempre ha sido así. Al principio, los insultos, de los que Felipe era el centro, le provocaban frustración, pues en algunas ocasiones se sintió impotente de hacer algo al respecto (sin que esto implicara devolver los insultos a través de la violencia). Me contaba que en alguna ocasión iba caminando por la calle, tomado de la mano con su novio, cuando pasaron por un puesto de tacos y el encargado les gritó “jotos”. Esa vez, Felipe se sintió muy enojado y harto de que ese tipo de acciones sucedieran a menudo y

pasaran como algo normal, entonces, se regresó al puesto y con un tinte reaccionario comenzó a patear el puesto y a pelear con el taquero.

Afortunadamente esto no pasó a mayores, sin embargo, con este tipo de experiencias, y con el tiempo, Felipe aprendió a encontrar otras maneras de afrontar la homofobia en casos concretos, sin que esto implicara exponerse a ataques más fuertes. Me contaba, también, que en otra ocasión:

“...iba con unos amigos y unos policías nos vieron muchísimo, así como un rollo de pinche joto ¿sabes? Entonces yo me voltee y le empecé a lanzar besos, súper feme y hacerle como una Miss Universo y ese wey se emputó ¿sabes? Pero al mismo tiempo era un lugar en la plaza grande donde había más gente y ¿qué iba a decir?, ¿me lo putee porque es joto?, o sea, no puede hacer eso, estaba atrapado dentro de su propio juicio, no podía hacer nada porque era una figura pública, es un policía... entonces ahí yo dije bueno, puedo contratar así, pero depende mucho, la prudencia es más importante...”

Felipe está consciente de que estas estrategias, con todo lo que ello implica, “son estrategias que uno desarrolla para poder sobrevivir”, pero también va aprendiendo a evaluar los riesgos de exponerse a una situación que termine por vulnerar su integridad. En ese sentido, a través del dar cuenta de las formas de violencia de las que era blanco y de las acciones que emprendía para hacerles frente, Felipe fue generando de manera intuitiva una forma de desarticular esos discursos que había internalizado. Para ello, el encuentro con la Teoría Queer y otras lecturas en torno a feminismos y la disidencia sexual fue un acontecimiento importante:

“...me encontré con la teoría queer, fue un seminario que dio Sayak Valencia. Fue la primera vez que yo, porque ya había leído textos y todo, había tenido alguien que me guió en ese proceso: fue Sayak Valencia; y fue también sobre feministas chicanas que hablan mucho sobre el cuerpo... Entonces ahí me di cuenta de cómo verbalizar y aterrizar lo que yo pensaba y hacerlo de una manera más crítica. Fue como lo que me faltaba. O sea, yo lo hacía, pues, de una manera instintiva, pero no sabía hacia dónde estaba yendo y eso fue un poco como un faro que me dio luz para saber a dónde ir...”

Estos acercamientos con otros saberes críticos le proporcionaron una plataforma de acción, no obstante, entrar a este mundo implicó para Felipe una “actitud de autocrítica”, es decir, pensar constantemente en “...cada cosa que hago, que digo, cómo

me dirijo a la gente, pasarlo primero por un filtro y decir a ver esto lo estoy haciendo por qué razón...”

Para Felipe, la Teoría Queer fungió como una herramienta de cuestionamiento, sin embargo, esta misma crítica le permitió dilucidar los alcances y las limitaciones de dicha teoría en su contexto. Por esta razón, deja de enunciar su trabajo desde esta postura, pero se echa a andar todo un proceso crítico que también le abre las puertas a la *performance art*.

“...ahí fue como la culminación del proceso, porque bueno, de esa primera etapa de este proceso enorme que es mi vida, porque primero yo venía de este background religioso que te decía de dios y la chingada, entonces cuando yo decido empezar a hacer performance y poco a poco ir ganando este terreno de mí mismo, de decolonizarme en ese sentido, de sacar esas ideas que estaban operando sobre mí, fue decir: esto no es mío y yo quiero hacer con mi vida y con mi cuerpo lo que yo quiero...”

6.6 Apostasía: Renunciar a la dominación y regresar al cuerpo

De poco en poco, los acontecimientos de la vida de Felipe se iban concatenando entre sí y comenzaban, juntos, a tomar una misma dirección. Las reflexiones que había logrado generar a través de lo queer le impulsaron para replantear su diferencia y, al mismo tiempo, como un acto performativo, desplazar las normas desde las que había sido construido para repensar su diferencia y darle un revés a su vida.

Un suceso detonante para esto fue la llegada del performance. Tenía apenas 16 años cuando, de manera accidental, ve por primera vez una pieza de performance. Me contaba que a una de sus recurrentes visitas al museo, se encontró con un acto totalmente nuevo para él:

“...fue una pieza de la Congelada de Uva, de Rocío Bolívar... y que por asares del destino me tocó ver, de hecho, yo tampoco era asiduo a cuestiones escénicas o lo que fuera... casi siempre iba a ese museo a ver cuestiones de obra plástica, porque yo tenía intenciones de hacer obra plástica. Entonces esa vez yo pasé por ahí y estaba sucediendo eso. Entonces como que me tomó un poco por sorpresa y yo no supe qué

hacer con la información que obtuve de esa vez porque era para mí algo bastante nuevo, nunca había visto algo similar y no sabía cómo leerlo. No podía meterlo en algo que tuviera que ver con danza o con teatro porque era distinto, por sus características era diferente y se quedó como un enigma para mí, pero fue un momento importante porque eso me abrió a mí la posibilidad de ver el arte desde otra perspectiva, otra forma de ver el mundo, se expandió mi concepto de arte, así como de manera muy fuerte...”

En aquel momento, como ya lo narraba unos párrafos arriba, Felipe estaba pasando por una crisis en la adolescencia, donde en la cuestión del cuerpo se estaba dando una lucha por la construcción de su identidad. El descubrimiento del performance fue un acontecimiento clave para resolver los mandatos introyectados en su entorno religioso y romper con la barrera que le impedía expresarse a través del arte del cuerpo:

“... y cuando entendí que yo podía hacerlo desde mi cuerpo fue una revolución interna mía muy importante, que dio un giro de 180 grados a la situación, porque yo no estaba a gusto ni con quien era, como me veía, con el cuerpo que tenía, con los deseos que ese cuerpo tenía... entonces el performance se convirtió como en una trinchera en donde yo hacía todo lo que no se me había permitido hacer”.

Justamente, después de un tiempo que le permitió asimilar el encuentro que tuvo con la Congelada de Uva, Felipe se adentró a las artes del cuerpo, que fungieron, en su momento, como una especie de desintoxicación de las estructuras heteropatriarcales que le constituían. Las primeras acciones que iba generando el área del performance, resultaron en una *“forma radical de expresión”* y de comenzar a depurar de sí los mandatos que habían estado dirigiendo su vida, principalmente, en torno al catolicismo. Me contaba sobre sus primeras acciones performáticas:

“... yo que vengo de una familia tradicional católica, tenía valores morales que me habían llevado a esa, no sé si llamarla neurosis o cómo, donde tú no puedes, no sientes esa libertad, todo el tiempo te sientes atacado, que tienes que demostrar algo, llenar estándares... y en el performance coagule todo eso, y la primera acción que hice, así, literal, fue un aborto que yo le hacía a la virgen María... que ahorita ya me da risa contarlo y todo, pero en ese momento para mí era una acción muy seria porque involucraba el poder vengarme de todo eso, de una manera catártica, si quieres, igual también ingenua, o ... sólo lo hacía de una manera instintiva...”

“... la religión ha estado presente en mi vida de muchas formas, pero siempre ha habido ese lado como, digamos, controlado, moralista, de la religión católica que me fue impuesto, y que yo detesté durante mucho tiempo y que los elementos de mi performance siempre han destruido. Una vez destruí la figura de un Papa, por ejemplo, cosas así... o crucifijos, o imágenes de vírgenes... o sea que sí había una intención iconoclasta de destruir esos signos religiosos...”

Para ese entonces, Felipe atravesaba por el proceso de desaprender lo religioso y comentaba: *“yo siento que estuve cooptado, o sea, que mi cuerpo no me pertenecía”*, sin embargo, la llegada de la posibilidad del cuerpo desde el performance fue una válvula de escape a toda esa *“educación o adoctrinamiento”* que fue adquiriendo en las clases de moral y de religión que se impartían en su escuela, *“era un momento de mi vida que yo no tenía un control suficiente como me hubiera gustado tenerlo, y el performance me ayudó a ganarlo”*.

“... en ese sentido, el performance en una primera etapa funcionó para mí, o significó para mí, una herramienta de resistencia y de, no sé si llamarle venganza, como una forma de responder a todos esos estímulos que yo había recibido a lo largo de mi vida. Entonces se convirtió en eso, en una burbuja de experimentación conmigo, con mi entorno, que me permitió expresarme de una manera libre, radical...”

Estas significaciones que Felipe le da al performance no son más que una producción en todo un proceso de subjetivación, es decir, de una construcción propia, crítica, que da lugar a una forma de autodeterminación, en otras palabras, de decidir sobre su cuerpo y sus formas de vida como una forma de resistencia:

“...volví a encontrar ese poder en mi cuerpo y me di cuenta de que podía hacer muchas cosas que se me habían negado, que me habían dicho que yo no podía hacerlas. Entendí que tengo una fuerza dentro de mí que nunca había empleado... hasta que yo recupere el poder de... más bien, recupere la oportunidad de empoderarme desde mi cuerpo y decir este es mi cuerpo”

En este proceso de subjetivación, Felipe también va dando cuenta de la libertad que dispone para actuar, pero también le da una conciencia (política) mayor sobre todo lo que implica enunciarse desde su corporalidad, es decir, hacer un ejercicio reflexivo en el que pueda aceptar, a través de su cuerpo, su diferencia y partir de ello construirse de una manera distinta. Para Felipe fue como:

“...regresar a mi cuerpo, eso significa para mí; el poder decidir sobre cosas muy particulares, pues, que no se me habían permitido, básicamente, el romper con la prohibición... siempre fue una negación y yo mismo rompí con eso en el performance, ya me siento mucho más cómodo siendo yo... ¡porque ya estoy siendo yo!... antes no era yo”

“... eso también es una postura política, yo creo, decir este es mi cuerpo y no nada más como un acto de rebeldía... sino entenderlo a profundidad. Qué es lo que implica que yo, o sea, todos los años que han tenido que pasar para que yo tenga este cuerpo. Todo mi pasado histórico, mi árbol genealógico, las facciones que tengo, el color que tengo... o sea, hay un montón de cosas en el cuerpo que uno no está consciente en un principio...”

Felipe va generando estos procesos de transformación a través de actos de resistencia. En este caso, los procesos, tanto personales como políticos, iban de la mano, pues el desarrollo artístico de la obra de Felipe le permite trabajar, a través de su propio cuerpo, su historia de vida, y de esta manera generar reflexiones que le llevan a fortalecerse y encontrar formas de afrontar las violencias de las que había sido objeto. Además de desaprender los imperativos que le generaban malestar: renunció a ellos y regresó a su cuerpo.

En la siguiente imagen, Lechedevirgen retrata en y a través de su corporalidad entrecruces de su historia de vida. En especial, una enfermedad que vendría a cambiar su vida.

PORNOCHAKALISMO

Anatomía del cuerpo no deseable y enfermo de un No-Pornstar Latino tras el tratamiento de afección renal



FOTOGRAFÍA **Herani Enríquez HacHe** / MODELO Y CONCEPTO **Lechedevirgen Trimegisto**
Referencia y reinterpretación de "Anatomy of a Pin-Up Photo" de Annie Sprinkle

6.7 La Parusía, arte y subversión

Desde entonces, Felipe encuentra una forma nueva de ver el arte y de producirlo. Sus procesos de vida le van dando elementos, por otra parte, para pensar de manera distinta sus procesos creativos. En este devenir, su obra, en gran parte, está basada en su historia de vida, su historia de vida es su obra misma...

“... y el arte fue lo mismo que me llevó a retomar o a regresar a mi cuerpo, es como el primer lugar en el que uno tiene contacto, o sea, los niños... va a sonar muy Freud, también muy Lacan y la chingada... ahora no importa [risas]... el contacto con la abyección, por ejemplo, con los fluidos es eso, es un acto creativo. Cuando tienes contacto con tus excrementos, con tus mocos o con lo que fuera cuando eras niño, siempre hay una prohibición sobre eso. Después es complicado que uno reencuentre esa dimensión donde ya no te des asco, sabes, es tan simple como eso. Entonces en el performance fue donde ocurrió a la totalidad...”

No obstante, el performance por sí mismo no fue un proceso que se instauró en Felipe como una resolución espontánea de sus procesos, sino que llegó a anudar procesos que ya se venían gestando anteriormente, pues desde la adolescencia, en su creación de video en torno a la postpornografía, Felipe ya exploraba una conexión que le hacen regresar a su cuerpo.

“... pero realmente comenzó en el video. Yo empecé a hacer video y fue casi un accidente porque yo siempre, te digo, me escondía detrás de mi obra. Entonces yo era feliz pintando un cuadro sabiendo que se podía colgar en la pared, que yo no tenía que estar ahí presente para que la gente lo viera. En el momento en que yo me propuse hacer video, que ya estaba cambiando todo eso, yo trabajaba solo y no tenía ayuda realmente; entonces yo no tenía modelos o un equipo de trabajo, o algo, lo tenía que hacer todo yo. Entonces me aventé la música, me aventé la edición y también me avente digamos los personajes en los videos, y ahí fue cuando yo tuve que enfrentarme a mi propio cuerpo... Y apenas salían mis manos maquilladas de blanco, o mi rostro maquillado, no era yo de mi cuerpo desnudo ¿sabes?, eso todavía no. Un primer acercamiento fue un video que de hecho se llamaba “Delirae” donde yo me personificaba de una especie de ente, y era como una virgen... también seguía con este rollo de la religión. Y yo tenía que hacerlo porque no tenía quién lo hiciera, entonces fue un rollo de ‘lo tenía que hacer’ y poco a poco eso me fue abriendo la pauta a utilizar más mi cuerpo y ya perder, por completo, ese asco a mí mismo. Y el

poder utilizarlo ya de manera crítica, ya no nada más de me encuerdo y ya, cuando utilizo mi cuerpo es una razón de peso importante...”

Justamente estas dimensiones del cuerpo son subvertidas a través de la iconografía que utiliza Felipe para sus performances, pues lo que en algún momento fue una forma de venganza, con el tiempo, el uso de símbolos religiosos, algo que le atraviesa y que le atraviesa también a la mayoría de los mexicanos, le permitió establecer una conexión con la gente a través del imaginario colectivo, en el que se haya la ritualidad y el pensamiento mágico como forma de interpretar nuestro mundo.

Felipe ha encontrado en México, a través de sus múltiples visitas y acercamientos a distintas ciudades del país, un espacio donde le ha sido fácil enviar un mensaje con su arte, por medio del cuerpo en la performance. Felipe considera que nuestras dinámicas sociales están basadas en lo ritual, y que, por medio de estos símbolos comunes, las personas conectan muy rápido a una forma habituada de entender y relacionarse, pues por medio de estas formas, nos logramos comunicar en un plano corporal que en el que estamos constantemente explorando frente a planos racionales-emotivos. Felipe hace uso de simbolismos religiosos porque son elementos familiares que se encuentran muy presentes en el imaginario de las personas, por eso es que se conecta, me cuenta, muy rápido con ellas, pues México es un país lleno de ritualidad e iconografías basadas en el catolicismo y la religión. Es una forma de articular con referentes para poder conectarse y comunicarse con su público.

Otro elemento que me parece interesante en el trabajo de Felipe, es que los procesos que se van gestando a través de su obra de performance no sólo van de un ámbito personal, sino atraviesa procesos intersubjetivos, en los que también se encuentran implicados el público y las personas a las que dirige su obra, pues de alguna manera, a través de sus acciones, logra que las personas asuman una postura (cualquiera que sea), en este caso, en torno al machismo y la homofobia. Esa es la manera en la que, me comentaba Felipe, la obra del performance se concreta, en el efecto que causa en el interlocutor:

“... así como me pasó a mí cuando vi el trabajo de la congelada y algo cambia, y no es que yo venga y que sea el redentor y que sea todo poderoso y que te toque y ya cambié tu vida... no es así, la persona decide. Yo no les digo qué hacer, yo nada más pongo un escenario y ellos lo viven, porque es lo importante, que ellos lo vivan, porque hay cosas de las que no estás consciente, que no suceden hasta que te pasa. Entonces, el performance permite esa esfera donde ocurre, y si te pasa quizás...”

quizás, sea la antesala a evitar cierto tipo de cosas que siguen ocurriendo. Entonces, si el performance da en el blanco, en como yo considero que un performance da en el blanco, la gente siente un clic, algo le mueve, y ahí es donde ocurre una especie como de transformación. No pasa con todos, igual puede pasar con una o dos personas de cien, de doscientas, pero eso puede hacer la diferencia ¿sabes? Si esa persona se encuentra en un momento decisivo, escoge optar por algo no violento, que no sea eso que sigue reproduciendo los mismos sistemas de dominación, de sufrimiento, etc., entonces para mí es eso. Es como no perder la esperanza, es un sentido político o social, pero sí, en ese momento mi obra tiene que ver con eso. A mí no me interesa mucho lo que digan críticos, sino lo que el público siente en ese momento, eso es lo que me interesa realmente, el poder conectarme con ellos...”

Evidentemente, estos procesos van teniendo sus matices y se van reacomodando y reinventando conforme se van dando ciertos acontecimientos en su vida. Esta nueva noción del arte a través del cuerpo es algo que va evolucionando y madurando a través de sus procesos compartidos en colectivo. No obstante, uno de los objetivos que hilan su obra tiene que ver con la rehumanización, el dar cuenta de sí, volver la mirada hacia el otro... y eso es algo que va logrando a partir de que abre sus procesos y su historia de vida hacia sus interlocutorxs:

“El mostrar que soy vulnerable hace que el otro deponga las armas... hay que tratar de rehumanizar a la propia sociedad, porque actualmente está todo cosificado, objetualizado a través de redes, bueno, no de redes, de interfaces, ya no es lo mismo... es muy fácil no ver al otro como alguien sino como algo. Y fue lo que me pasa y lo que le pasa a mucha gente, que te ven, no sé, como gordo, te ven como joto, te ven como tal... pero no te ven como una persona. Es, por ejemplo, lo que hacen los soldados para poder matar gente a sangre fría y a ellos les dan un entrenamiento donde desrealizan, ese es el término que usan, desrealizar los targets o los blancos, y eso significa no decir “niño talibán a la una” y dispararles, sino decir blanco a la una, a la cero y disparan. Entonces ya no es una persona, ya es un blanco y es lo que creo que trato de revertir en mi trabajo. O sea, no quiero tratar de vincularlos con esa vulnerabilidad, con lo que yo siento y sé que ellos también sienten. Porque es algo que se le olvida a la gente, o sea, si una bala atraviesa a quien sea, no importa si eres rico, blanco, macho, joto, negro, pobre, lesbiana, una bala te puede matar, nadie es inmortal, todos somos vulnerables. Entonces, el perder de vista esa vulnerabilidad es lo que hace que haya gente que tenga el poder sobre otros... mi

trabajo está centrado más en eso, en la propia reacción del público frente a esos escenarios de vulnerabilidad...”

Es algo que también ejemplifica con *Inferno Varieté*, justamente como una forma de rescatar los procesos que ya se venían gestando en su historia de vida:

*“... en la parte de inferno varieté me coloco el insulto de joto por el cuerpo... lo hago desnudo porque creo que es lo que hacen los insultos, no van hacia otro lado más que hacia adentro de uno, y pasan por el cuerpo y dejan cicatrices... cicatrices en la espalda. Entonces, para mí es algo que no tendría sentido hacerlo vestido, tiene que ver con una vulnerabilidad y así es como lo muestro, con el cuerpo desnudo...
...que si tienen que golpearme, que si tienen que escoger si me golpean o si me besan, si tienen que ganarme o ven que voy a sufrir súper enchilado con un chile o cosas así, pequeñas, pero con escenarios donde ellos se tienen que preguntar si quieren continuar con eso o quieren sentir lo que yo siento, si se abren o se cierran a eso, porque ellos podrían estar en un escenario parecido...
...yo creo que fue a través del video cuando empecé a utilizarlo [el cuerpo], cuando empecé en el performance ya fue mucho más sencillo...”*

Para Felipe, todos estos procesos entrecruzados son un continuo, una constante reedición que le permite liberarse y re-elaborar, directa o indirectamente, entre procesos individuales-colectivos, su propia construcción subjetiva:

“...para mí fue como un peso menos, como el poder liberarme de muchas cosas. Y todavía sigo trabajando en ello, no es como que ya lo haya superado completo, o sea, ya no me afectan mucho esas cosas, ya no obvio, pero siempre hay algo, siempre hay residuos, porque no solamente son 24 años de mi vida, pon tu, 16 años de mi vida en donde estuve en eso sino toda la historia, toda la cultura que hay detrás... entonces es fuerte. “

Por otra parte, esta nueva concepción de arte, como “*procesos de transformación profunda*”, se va constituyendo no solo desde lo religioso, sino que Felipe se ha introducido en otros ámbitos que le han permitido explorar otras dimensiones en su obra:

“... siento que se transformó [el proceso de destrucción de símbolos religiosos] cuando encontré el equilibrio en una dimensión más espiritual, que tienen que ver más con conocimientos de medicina tradicional y de brujería por así decirlo...”

6.7.1 Sacrilegio: Magia, brujería y saberes ocultos

“... debo confesar y aclarar que yo no me considero santero, chamán, curandero o místico, pero los imito. Muchos pensarán que soy un charlatán que se aprovecha de temas transgresores y polémicos, he aprendido que es necesario el engaño, engañar a la mente o al cuerpo para lograr cosas extraordinarias. Se puede mentir para decir la verdad, o se puede decir la verdad para desenmascarar una mentira colectiva. Sin embargo, aquí está, claro como el agua, yo no soy ni pretendo usurpar el lugar de un gurú, un mesías o un dios. En todo caso yo sólo soy un canal. Mi astróloga de cabecera dice que tengo la habilidad de ser médium, por algo será. Mi campo es el arte, yo tengo poderes mágicos, no puedo curar a nadie, sin embargo, puedo funcionar como un guía, para que quienes decidan emprender el camino aprendan a curarse a sí mismos, como yo estoy en proceso. Para mí el arte es eso, un fenómeno que ocurre, que sana, que transforma y lo dinamita todo. Un incendio. Lo he sabido desde siempre.

Este texto se disfraza, se traviste como un decálogo para magos/brujos/artistas en potencia, sin embargo, es en realidad una recopilación de los puntos más importantes, en mi experiencia, que se deben tener en cuenta al realizar performance, o al menos lo que para mí significa performance. A esta práctica posdisciplinaria entre magia, arte de performance, física cuántica, teatro posdramático y paganismo posmo es lo que llamo Brujería DIY (Do It Yourself o Brujería Hazlo Tu Mismx) :

1.- ¿Existe? ¿No existe? ¡No importa! ¡Existe!: Nunca dudes, poco importa si es científicamente probable que un curandero pueda curarte, lo que importa es que funciona. El escepticismo y la razón serán tu peor enemigo. Una performance será efectiva para aquellos que crean en ella. Puede servir pensar que haces performance en nombre de un “otro”, puede ser una figura abstracta o histórica, otro artista o algún personaje de singulares características que guardan una relación contigo. En ocasiones yo realizo performance en nombre Mago Melchor Zortybrandt de Java o Niño Fidencio.

2.-Enfrenta el miedo: El miedo paraliza. Para vencerlo es necesario tener el valor de enfrentar eso que tememos de manera directa, sin protecciones y sin limitaciones. A menudo realizarás acciones que involucren un desgaste físico,

resistencia corporal o mental, que pongan a prueba tus propios límites, arrójate a ello. Eso que temes tanto, realízalo de una vez en una performance.

3.-Sé prudente: Existen cosas que no estamos preparados para realizar, aunque así lo deseemos. Superar nuestros límites conlleva un riesgo. Para correr dichos riesgos necesitas estar preparado. La prudencia es la pieza clave entre una acción exitosa y un desastre de proporciones clínicas.

4.-Rompe los límites: No te definas, todo lo que se define se limita, se estanca, se tumoriza y muere. Identifica las limitaciones que te constriñen, a nivel particular: emocional, material, espiritual o sexual, y a nivel universal: el malestar social, la múltiples formas de violencia, racismo, sexismo, etc. Pregúntate qué líneas te atraviesan el cuerpo, qué es lo que te han mutilado desde que naciste, encuéntralo y libérate de ello, utiliza el performance como el espacio ritual ideal para destruir estas barreras tanto en tu cuerpo y mente como en el público. Expande tus sentidos, todo tu cuerpo es una máquina experimental, experimenta todas las sensaciones, ¡úsalo!

5.-Principio de sustitución: Una de las reglas de la magia es que todas sus reglas son modificables, cada mago tiene su propio método, de la misma forma que cada artista de performance tiene su propia forma de concebir y realizar arte de performance. Si no tienes los elementos ideales para llevar a cabo tu ritual-performance sustitúyelos por otros, transforma los objetos: un abanico en un sol, un bastón de madera en un arma de fuego, etc. Transforma los espacios: una calle en una pasarela de modas, un bar en un templo, un museo en un mercado.

6.-Objeto Sagrado: En el performance como en la magia trabajamos con metáforas poderosas. El curandero utiliza un huevo para atrapar las malas vibras, al romperlo la metáfora cobra vida mostrando líquido negro en lugar de la yema y clara. De la misma forma el artista de performance escoge sus objetos en relación a las metáforas y símbolos, piensa en lo que te rodea, cuál es tu contexto, que objetos pertenecen a él, toma el que te sea más próximo e íntimo, al que le tengas una devoción infinita (no material sino espiritualmente) ese será tu objeto sagrado. Mi caso es un juguete tradicional con forma de caballo de cartón que utilizo como bastón de mando. Un curandero puede curar con lo que más ama, sean plantas medicinales o un balón de fútbol. El artista de performance también.

7.-Sigue tu intuición: Hay cosas que no sabemos que sabemos. Desarrolla tu intuición, es lo único que no se equivoca jamás, elimina los prejuicios y las ideas nocivas o tóxicas, confía en ti mismo, piensa con el corazón, crea con el estómago,

ocurre con la glándula pineal. Convierte en devenir puro y te fusionarás con la naturaleza, podrás saber lo que va a ocurrir antes de que ocurra. Cuando haces performance te vuelves premonición pura, la visión surge, déjate llevar, las cosas se acomodarán a cómo deben suceder.

8.-Trance: aprende a escucharte: Si no crees en esto, imítalo de manera respetuosa y a conciencia. Los magos meditan y entran en trance, se convierten en canal. Elimina la supremacía del ego, cesa de pensar que eres tú el elegido, el que crea, colócate en la posición de un puente, deja que el fenómeno te atravesara y ocurra a partir de tu cuerpo. Escúchate profundamente, revalora tus ocurrencias, aquellas ideas que saltan a tu mente sin una razón lógica, ahí se esconde el secreto, eres un colador de lo arquetípico que construye imágenes mutantes entre un ayer histórico y un futuro cósmico, en un presente total. Deja que hable tu inconsciente, sumérgete en él. La performance como la magia no importa si se entiende o se puede explicar de manera racional, lo que importa es la experiencia y la sensación.

9.-Crea un egregor: Un egregor es el pensamiento colectivo. Tanto la magia como el performance funcionan a través de colectividades. Crear un egregor significa crear una mente colectiva, es tu trabajo colocar los elementos correctos para sintonizar al público en la frecuencia correcta, latir juntos y volverse uno sólo. Si el egregor creado es suficientemente poderoso, toda la energía vertida por el público será canalizada por el artista y surtirá efecto el performance.

10.-Sánate de manera consciente: Cuando ayudas a sanar, te sanas a ti mismo. Piensa en grande, que tu meta sea sanar este mundo, un mundo que nos han dejado herido y perdido. Toda sanación implica una transformación radical, explosiva pero contundente. La performance, como la magia, brindan la oportunidad de sanar aquellos aspectos que parecen irreconciliables o perdidos. Sé tu propio sanador, usa tu imaginación y construye tu propia estrategia. Entonces y sólo entonces, quizás sea posible sanar al mundo de tantas atrocidades.”⁸⁹

Respecto a esta búsqueda de explorar en otras cosmovisiones, tal como lo que tiene que ver con la brujería y el chamanismo, Felipe va abriendo cada vez más su producción [en el sentido creativo] artística y va desdibujando los límites entre disciplinas:

⁸⁹ Brujería DIY: Un decálogo a propósito de magia y arte de performance. Lechedevirgen Trimegisto para la revista Hysteria!.

“... lo que yo entiendo por arte es equivalente a la magia y la manera en que yo lo realizo, que es equivalente al ritual, es llamado performance. Esa es la razón. No soy ni uno ni lo otro, ni totalmente un brujo ni totalmente artista, no estoy en ninguno de los lados y a la vez, en ambos. Mi obra se encuentra perdida, o mejor dicho perdiéndose, en medio del triángulo de las bermudas de la conciencia, entre la magia, la política y la física cuántica...”

Esta conjugación con otros saberes también tiene que ver con una influencia en las propuestas decoloniales. Felipe comenta que:

“... la razón por la que recupero la santería en mi obra es porque es un claro ejemplo de una resistencia mística al epistemicidio ocasionado por los mecanismos coloniales en Latinoamérica. La santería surge como un conjunto de prácticas y saberes que se mueven a partir de un sincretismo estratégico, esto significa que los yoruba, al verse en la necesidad de reaccionar contra la imposición del catolicismo como religión oficial, construyeron traducciones únicas entre el santoral de la Regla de Osha y el católico, de esta manera, por citar un ejemplo, al rezarle al Santo Niño de Atocha, en realidad le pedían a Eleguá "el que abre las puertas" que les mostrara el camino. Esto generó un fenómeno peculiar donde dioses, deidades y entes "primitivos" y paganos reencarnaron en el cuerpo de los santos oficiales dentro del catolicismo. De esto se trata el principio de sustitución, y es lo que principalmente aplico a mi obra basándome en la santería. Me permito transferir energética y conceptualmente atributos de un espacio a otro, de la magia al performance, de la cultura hegemónica a lo socialmente abyecto, de objetos comunes a objetos sagrados, y viceversa⁹⁰...”

En la obra de Felipe, es a través de la magia, la santería, lo místico, el espiritismo y otras manifestaciones metafísicas donde se van entretejiendo, al tiempo, procesos de salud-enfermedad desde otros saberes. Las herramientas que va adquiriendo Felipe a través de estos procesos que podemos llamar de resiliencia-resistencia, se van engranando para poder afrontar una situación que le precariza constantemente y se vuelve, a lo largo de estos procesos, un acontecimiento, un eje central que apuntala a la dirección de la cura: la enfermedad.

⁹⁰ Entrevista a Lechedevirgen Trimegisto por Oscar David López para Vice, 2014.

**EN UN MUNDO COMO ÉSTE, VIVIR ES UN ACTO DE
REBELDIA**



Fotografía de Lechedevirgen Trimegisto en la performance "Deslenguados" como parte de "Campos del dolor", por HacHe Herani. Junio de 2017, Querétaro, México.

6.8 Purificación: Los campos del dolor, la enfermedad y la cura

Hace algunos años, en la adolescencia, Felipe tuvo que haber sido trasladado de emergencia al hospital... la razón: estaba orinando sangre. Por la noche, Felipe se levantó al baño a orinar, cuando se dio cuenta de que su orina era de un color poco más oscuro que el rojo. En ese momento, comenzó una serie de padecimientos físicos que llevaron a los médicos a practicarle múltiples estudios clínicos para determinar que estaba pasando. Después de algunas intervenciones, la noticia fue que Felipe, a su corta edad, presentaba una importante disfunción en un órgano que cumple con funciones vitales.

Felipe es diagnosticado con glomeroesclerosis focal y segmentaria. Esta enfermedad afecta directamente a los glomérulos, que son las estructuras anatómicas que se encuentran localizadas en los riñones y que filtran las toxinas que se acumulan en el cuerpo. En este caso la función queda dañada, pues los glomérulos poco a poco van cicatrizando, minando considerablemente la función renal de las personas que la padecen y, por tanto, su calidad de vida. No existe una etiología clara de esta enfermedad, es decir, no hay una causa específica que se identifique como causante de este padecimiento, por tanto, tampoco existe un tratamiento alopático que pueda revertir este proceso que con el paso del tiempo desemboca en insuficiencia renal, que es una enfermedad crónica degenerativa, en otras palabras, incurable.

En un principio, tal diagnóstico representa un *shock* emocional fuerte, pues las condiciones en las que se da tal enfermedad y las precarias explicaciones que le puede dar la ciencia médica promueven en Felipe una oportunidad para resignificar esta situación y actuar:

“... la verdad, yo no me considero enfermo. Considero que fui diagnosticado de una enfermedad por otra persona, es lo mismo que ha pasado, así como fui diagnosticado con ser el joto, también fui diagnosticado con una enfermedad que se llama glomeroesclerosis y que está en el riñón y que es mortal pues que está en el riñón y que si no me trato me puedo morir, etc... Eso lo sé, lo comprendo racionalmente, pero emocionalmente no lo siento o trato de no creerlo. Todo el tiempo estoy desprendiéndome de eso, por eso yo hago mi vida normal, o sea sí tomo mi medicina, pero hago mi vida normal. No me pienso como alguien enfermo porque creo que cuando la enfermedad gana ese terreno ya te invade por completo...”

A pesar de que este diagnóstico médico es una delicada advertencia al pronto deterioro de la salud de Felipe, él decide seguir con sus actividades cotidianas, incluso, a diferencia de

otros pacientes que padecen la misma enfermedad, él permanece asintomático. Sin embargo, el que no haya presentado síntomas importantes no le hizo bajar la guardia, pues este proceso le introdujo a una constante conciencia de su cuerpo, bajo la advertencia de que, de un día para otro, su salud podría quebrar drásticamente.

Esta conciencia de su cuerpo a través del fantasma de “la enfermedad”, que estaba presente pero que no se manifestaba, le llevó a estar más en contacto con “la muerte”, así como con el miedo y el dolor; cuestiones con las que tuvo que lidiar constantemente, sin embargo, pronto lo transformó en un impulso para conocer su enfermedad y, a la vez, esto fue una fuerte razón para continuar con este proceso:

“... es algo muy difícil porque vivimos en una sociedad que le tiene miedo a la muerte, que le tiene miedo al dolor y que le tiene miedo a morir solo y a morir enfermo y pues... es algo que pesa mucho, que pesa sobre mí por su puesto y claro que me da miedo y todo pero trato de encontrar vías para poder... entonces trato de continuar, de entender esta enfermedad, sí como dice Jodorowsky, por ejemplo, como un maestro. Entonces para mí es una forma de, es un motor también...”

La manera en que Felipe afrontaba este embate de la vida fue una oportunidad de ponerse a prueba y encontrar una alternativa que pudiera dar respuesta a muchas de las preguntas que se iba planteando:

“... para mí la enfermedad funciona en varios niveles. No digo que todas, pero al menos la mía como muchas otras no tiene una etiología clara y no me saben decir por qué ocurrió y yo quiero pensar que tiene que ver con una misión en mi vida más grande que igual ahorita no comprendo del todo, estoy en una búsqueda intensa y que soy capaz, así como cualquiera es capaz...”

Otra oportunidad que tuvo Felipe en este proceso fue el lograr reivindicar las emociones que se iban generando, como el dolor. Se dio cuenta de que estas emociones que resultaban ser muy potentes, podía encausarlas para que, por el contrario, se transformaran en una herramienta:

“... El dolor, en mi caso, me ha acompañado en muchos momentos de mi vida pero también me ha dejado aprender mucho y creo que es parte de, no es que ya no espere sentir dolor... que el dolor te permite ver más allá de lo que realmente ves, si sabes aprovechar esos momentos, en vez de entenderlo como un obstáculo lo ves como una

prueba, como un momento de poder hacer algo, eres capaz de poder generar algo desde ahí...

Entonces para mí sí creo que el dolor no sólo me hace más fuerte, sino que más sabio también. No quiero decir que lo voy a ser para todo, pero yo creo que eso puede ser, que el dolor te puede hacer crecer mucho. Lo importante del dolor es que... el dolor es pasajero... o sea, el dolor puede ser inevitable, pero el sufrimiento opcional, entonces depende qué haces con eso más que se te acabe el mundo, pues..."

Prueba de ello es que, ya en varios de sus performances, logró darle la vuelta al dolor y a otras emociones que le estaban afectando:

"... y en mi caso ha sido así. Por ejemplo, Inferno surgió de un momento de depresión donde podemos decir que yo estaba pasando por un momento de dolor, claro, de dolor emocional más que nada. Pensamiento puñal lo escribí después en un periodo de dolor, de enfermedad también. Pues creo que sí, yo funciono a base de la transmutación, por eso tomo la alquimia como un referente, porque esa transmutación emocional y el dolor es una fuerza muy potente, igual que el odio, esas emociones..."

Justamente, teniendo como precedentes la alquimia, la medicina tradicional, la brujería, la espiritualidad, lo chamánico, la magia, que son elementos que constantemente ha estado trabajando en sus performances, es como logra descolocarse de los discursos médicos sobre su enfermedad para ir más allá y abrazar esta realidad en un plano más espiritual. En este sentido, Felipe cuenta cómo es que la figura de Fidencio le va acompañando en este proceso:

"Un día soné con el Niño, me visitó en el plano de lo onírico para extirparme un tejido luminoso en forma de neurona, abriendo el costado de mi oído derecho con una navaja para afeitar. "Padezco" de una enfermedad llamada Glomeruloesclerosis focal y segmentaria, que aqueja mis riñones y que los doctores no han descubierto su etiología o posibles causas ni cura. A partir de ese sueño mi salud mejora. Decido dejar entrar al Niño a mi vida, mi obra se convierte en un constante homenaje a su nombre."⁹¹

José de Jesús Fidencio Síntora Constantino, o el Niño Fidencio, como era mejor conocido, fue [y es] un curandero, del cuerpo y del espíritu, originario del pueblo de Espinazo, en el

⁹¹ Fragmento del texto de Lechedevirgen Trimegisto "Los campos del dolor", para la Revista Histeria!. 2015.

desierto de Nuevo León. En tiempos post-revolucionarios, cientos de personas se reunían en este pueblito, buscando al Niño Fidencio para que los sanara. Fidencio curaba de maneras muy particulares, algunas veces, por ejemplo, a través de un columpio, otras sumergiendo a la gente en “el charquito” o a través de la herbolaria y la palabra misma. A pesar de que, físicamente, el Niño Fidencio pereció, cientos de personas se dan cita durante todo el año en Espinazo, pues a través de las llamadas cajitas, Fidencio se materializa en personas que ha elegido para continuar con su labor sanadora.

A través de esta visión, es como ahora Felipe se introduce de lleno a explorar las formas de curación del fidencismo, que para él van haciendo mucho sentido con su labor artística, pues considera que hay puentes que unen a ambos:

“... para mí, el arte es muy similar a la brujería. La Figura Del Niño Fidencio es para mí, la máxima expresión del -Artista-, Fidencio transformó Espinazo, hizo posible milagros y curaciones, reparó la vida de personas desconocidas, brindó un nuevo significado a lugares conocidos por todos en Espinazo... nunca cobró por su trabajo, lo regalo a todos y todas, él sabía que los milagros no los hacía él, sino que ocurrían a través de él. Su cuerpo cambiaba, de pronto era gordo, luego flaco, siempre feliz, siempre triste. Así deberían ser los artistas, transformando su alrededor sin segundas intenciones, desde el espacio de la humildad y el amor, y no del ego y el narcisismo, con el único fin de curar o de ayudar a curar, de sanar...”

Es así como Felipe dedica por completo un proyecto de sanación (personal y colectiva) llamado “Los campos del dolor” en honor al pueblito de Espinazo, que es como se le conoce. A través de un tríptico performático (Leprosos, Deslenguados, Endemoniados), va narrando historias de Espinazo, así como también comparte conocimientos de medicina tradicional con la fabricación de jabones, ungüentos y demás piezas artesanales:

“... entonces voy a enfocar mi trabajo, mi próximo trabajo, a buscar eso... que no sé si voy a encontrarlo, pero sé que el camino vale la pena hacerlo. O sea, buscar la forma de curar, no es que yo me sienta así, insisto, con el poder de curar a alguien, simplemente creo que tiene que ver con la creencia, sí, como con la firme creencia de que estoy vivo, de que puedo seguir vivo y que puedo tener el control sobre eso... Siempre he tenido la necesidad de emplear mi creatividad para modificar mi alrededor, quizá ese es mi deseo más profundo, o al menos lo era cuando niño y con más fuerza en mi adolescencia: cambiar el mundo, cambiar Mi mundo...”

6.8.1 Apocalipsis: La vida que se nos derrama



Fotografía de Lechedevirgen Trimegisto por Hache Herani. Noviembre de 2016, Querétaro, México.

Nosotros. Siempre Nosotros. Los que conocemos el daño. Con el sentido del humor corrupto y el cuerpo condenado. Con el esqueleto envenenado y la voz quebrada por el llanto. Nosotros que amamos la vida, y nos toca luchar por ella. Nosotros los terminales. Nosotros sin garantía. Nosotros los que somos fuertes, porque siendo débiles nos tocó creernos fuertes. Los inevitables. Los imparables. Los invencibles. Los irremediables. Los irreversibles. Nosotros, paradojas vivientes. Nosotros los aferrados, los que van perdiendo uñas, perdiendo cabello, perdiendo órganos, perdiendo peso, perdiendo sangre. Nosotros, que nos aferramos a la vida perdiendo vida. Perdiendo vida mientras la intentamos vivir. Ganando muerte.

Nosotros que sabemos cómo acaba el mundo. Nosotros que ya sabemos la historia. Nosotros los de las malas noticias. Nosotros los que herimos sin voluntad. Nosotros los de la muerte anunciada. Nosotros los de los actos de despedida. Nosotros los del luto adelantado. Nosotros, las cenizas antes del incendio. Nosotros, los que se van a secar. Mares de sal. Los que se van a incinerar. Los que se van a pudrir. Los que se van a terminar.

Nosotros que vemos al techo constantemente, buscando un rostro en el cielo. Nosotros, reptiles sin piel que podamos mudar. Nosotros que apretamos fuerte la mandíbula conteniendo el llanto. Nosotros que convencemos al miedo de no ser nuestro dueño. Nosotros que contamos los latidos de la tierra como nuestros. Nosotros parados en medio de la estampida. Nosotros con la vida pasando delante de nuestros ojos. Nosotros con la mirada perdida en un horizonte que se disipa. Nosotros con los pies en la tierra que se abre. Nosotros los marcados, los estigmatas, los lázaros, los leprosos, los endemoniados, los deslenguados, los tristes.

Nosotros con el cuerpo minado. Nosotros con el cabello en llamas. Nosotros con la sangre vuelta polvo de tanta rabia. Nosotros con ganas de matar por estar muriendo. Nosotros que bailamos con la crueldad en el precipicio de tus ojos. Nosotros que perdimos la voz de tanto gritar al vacío. Nosotros con el coraje de lo inexplicable. Nosotros con la gracia del riesgo. Nosotros, el error en la probabilidad.

Nosotros los números negros. Nosotros los que nos rehusamos a dormir porque podríamos no despertar.

Nosotros que sentimos las suturas en la piel de la madrugada que cubre a la tierra. Nosotros los de los caminos sin salida. Nosotros los peligrosos, los que ya no tenemos nada que perder. Nosotros con el peso de la humanidad en los hombros. Atlas paralizado. Nosotros que soñamos con detener el tiempo entre nuestros dedos. Nosotros que tenemos el estómago para ver morir los astros. Nosotros, la luz que viaja desde una estrella muerta. Nosotros que tenemos el cuerpo prestado. Nosotros, la sinapsis entre la lengua y sus papilas gustativas. Nosotros, la conexión entre los sentidos y el mundo. Nosotros, el punto transparente en un plano cartesiano imposible de trazar. Nosotros los que no terminamos de terminar. Nosotros en cámara lenta. Nosotros abrazamos al olvido. Nosotros, el calor que empaña los vidrios. Nosotros, el vapor que despide el mar. Nosotros escritos en arena, borrados por mareas que no podemos parar. Nosotros, los puntos suspensivos en las cartas. Nosotros, el eco de las cuevas. Nosotros, la niebla en carretera. Nosotros, el frío que cobija los cuerpos vagabundos. Nosotros, el vacío. Nosotros tallados en la esquila de la historia. Nosotros los de las células que no se regeneran. Nosotros que nos queda vivir únicamente en la arena movediza de los recuerdos. Nosotros, la violencia de la tormenta eléctrica. Nosotros esperando un asteroide. Nosotros esperando la extinción.

Nosotros que vivimos siempre en ese momento entre el mal presentimiento y la sirena de la ambulancia. Nosotros acostumbrados a ser invadidos. Nosotros acostumbrados a ser explotados. Nosotros acostumbrados a ser conquistados. Nosotros acostumbrados a ser expropiados. Nosotros acostumbrados a ser exprimidos, vaciados, aspirados, extraídos, drenados. Nosotros acostumbrados a estar conectados a una máquina. Nosotros dispuestos a

ser atravesados por sus balas, sus ganchos, sus bombas, sus pinzas, sus tijeras, sus bisturís, sus túneles, sus tubos, sus agujas, sus misiles, sus mangueras, sus escalpelos, sus tornillos, sus catéteres, sus sierras, sus venganzas, sus ambiciones, sus experimentos, sus guerras.

Nosotros con hambre. Nosotros con los puños cerrados. Nosotros caminando en línea recta sin pensar en detenernos. Nosotros con las arterias colapsadas. Nosotros con miedo. Nosotros que comemos miedo. Bilis negra. Nosotros los intentos frustrados. Nosotros incansables. Nosotros respirando el oxígeno que sobra.

Nosotros, las semillas que no germinaron. Nosotros separados de la tierra. Nosotros con el espíritu fragmentado y el alma cosechada. Nosotros los de la risa ahogada. Nosotros perdidos, confundidos y agonizantes. Nosotros huyendo con el lomo herido, salpicando metros cúbicos de nosotros mismos a nuestro paso, dejando nuestro rastro en el mismo suelo por donde avanzan tropas de metal, perseguidos por el horror de nuestra propia sombra, corriendo con el corazón en la mano agitados al ritmo de la metralla. Nosotros escapando rápido a ninguna parte para escondernos en ningún lugar.

Nosotros escuchando el canto de pájaros abandonados atorados en nidos emocionales construidos en árboles genealógicos. Nosotros inmóviles en la cama del hospital abrazando con el pensamiento a nuestras familias, a toda la humanidad.

Nosotros enmudecidos por un tubo nasofaríngeo. Nosotros vestidos por un mosaico de llagas en el cuerpo. Nosotros sin macrófagos, enzimas o linfocitos que nos defiendan de tanto horror. Nosotros sin coraza ni exosqueleto, desnudos, vulnerables, débiles, sonriendo, depositando nuestra fe en amuletos.

Nosotros, la fotosíntesis sin sol. Nosotros siguiendo la mecha prendida sin miedo a quedar sordos. Nosotros aún sin alas, pero surcando los cielos. Nosotros perdiendo la memoria, perdiendo rostros y nombres. Nosotros tratando de recordar los pasos de la coreografía del cosmos. Nosotros los desfasados, los divididos.

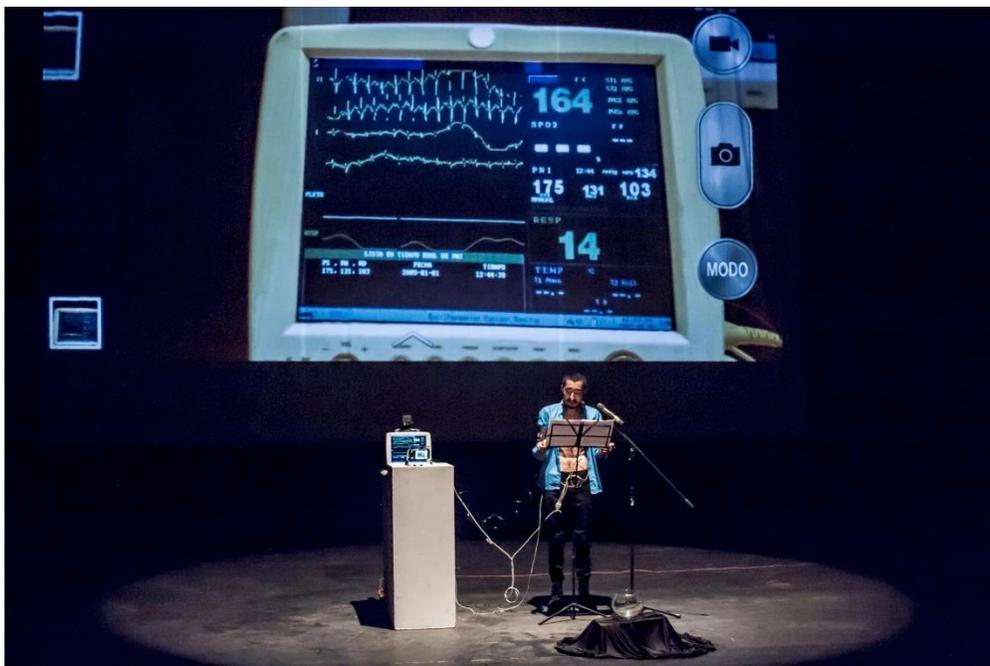
Nosotros acostumbrados a escuchar «cuánto lo siento». Nosotros adivinando el pensamiento. Nosotros descifrando las miradas. Nosotros sintiendo la indiferencia o la compasión. Nosotros que no esperamos misericordia. Nosotros que no queremos su lástima. Nosotros que no nos importan sus paraísos superfluos. Nosotros que si pudiéramos, les prenderíamos fuego en el alma para que ardieran como nosotros ardemos.

Nosotros listos para la demolición. Nosotros listos para el desmayo. Nosotros vestidos de negro para la ocasión. Nosotros listos para la detonación. Preparados para el mar sin saber nadar. Nosotros en la cuerda floja de tu aliento.

Nosotros inventándonos a nosotros. Nosotros imaginando otro retrato del mundo al cerrar los ojos. Nosotros los expertos en supervivencia. Nosotros buscando que al desaparecer, dejemos una marca tan profunda en la memoria del universo que sea imposible de llenar, que sea imposible de borrar, de lavar, de limpiar.

Nosotros los que sabemos que la imagen más triste puede ocurrir a plena luz del día, cuando el amarillo calienta la piel y el pasto brilla. Compartimos el silencio del cielo azul sin nubes y ese aire, el mismo aire que va a seguir moviendo mi cabello, aunque yo ya no me mueva. Compartimos este nudo en la garganta.

El tiempo, en nosotros, es siempre en singular. La humanidad aún no ha creado un reloj que contenga tanta arena. Inundados de vida que se nos derrama.



Fotografía de Lechedevirgen Trimegisto en la performance "Nosotros" por HacHe Herani. Diciembre de 2016, Querétaro, México.

Dolor. Tomografía, radiografía, cistograma, electrocardiograma, ultrasonido, análisis, preguntas sin respuesta. El dolor convertido en dragón marino, en anguila con escamas de luz incandescente entrando en forma de sonda por mi uretra, desgarrando hasta el fondo de la

vejiga. Orinar vidrio molido. Medio de contraste, lágrimas y solución salina. El dolor de la punción venosa, el dolor de la biopsia, el dolor de ser abierto en vivo, el dolor de tener los órganos expuestos en colores brillantes y húmedos, vísceras de cristal, el dolor de los guantes revolviendo mi interior. El dolor de entrar en un síncope del que puedo no regresar. El dolor de las luces en mis párpados naranjas. El dolor de tener nervios que puedan doler. El dolor de no poder moverme. El dolor del aislamiento. El dolor de la verdad. El dolor de la falta de tiempo. El dolor de los demás doliendo por mi dolor. El dolor de estar vivo. El dolor de poder no estarlo. El dolor de permanecer vivo. El dolor vivo.

Irónicamente los riñones no duelen, no tienen con qué doler.

¿Voy a morir?

Todos nosotros vamos a morir.

Podría morir como muere el mundo. Mundo enfermo. Mundo enfermo de ríos secos y lagos negros, sus manantiales hirviendo, sus océanos de peces muertos. Sus pájaros en picada, sus costas agonizantes, sus cielos cargados de amenazas. Su lluvia dorada, lluvia ácida. Sus 4470 millones de años y sus árboles, sus coníferas y caducifolios, sus ramas y sus troncos, talados, incinerados, bosques enteros de humo. Sus actos de terrorismo, sus bombarderos y sus blancos, sus explosiones y sus miembros amputados. Sus campos y sus fábricas, su metástasis y su desastre nuclear, sus monos araña, sus moscas, sus autos y sus cactáceas, sus líquenes y su polvo, sus geodas y trementinas, sus estrellas y sus espinas. Sus anemonas y sus arrecifes, sus mandriles y sus ardillas, sus marsupiales, sus hipopótamos, sus calamares y cangrejos, sus gardenias, sus azucenas, sus dientes de león, margaritas, alcatraces, orquídeas y crisantemos, sus grietas, musgo, hongos, gérmenes y bacterias, sus atardeceres y sus lagunas, sus pelícanos y focas, sus estrellas de mar, escarabajos, luciérnagas, perros, camellos, antílopes, elefantes, gacelas, avestruces, ranas, bisontes, ajolotes, pelícanos, hormigas, ballenas, lobos, mantarrayas, iguanas, caballos, langostas, quetzales, jabalís, cisnes, escorpiones, canarios, camaleones, ostras, tigres, grillos, manglares, ovejas, halcones, medusas, pavorreales, anguilas, panteras, palomas y búhos... muriendo.

Fuerza, fuerza que viene desde dentro. La misma fuerza de las cascadas, del huracán, de la erupción, del relámpago, del derrumbe, de la avalancha, del meteorito, del parto, del átomo, esa misma fuerza con la que se pronuncia el nombre de los seres que amo, esa fuerza, que siempre ha vivido en nosotros, hoy, está aquí, dentro de mí.

Y estar de pie aquí, ahora en este momento, es un privilegio. Privilegio de poder hablar sobre la vida mientras la vivimos, labor insignificante pero necesaria. Privilegio de poder

reflexionar sobre la vida misma, de atrapar al mundo, de crear. Privilegio de trabajar con lo vivo, con la vida. Poder hablar desde mí como hoy hablo, es un privilegio, poder hablar es un privilegio. Privilegios sobre muchos otros que no los tienen.

Y aún después de todo, aquí estoy. Estoy aquí para materializar lo “inmaterial” y volver visible lo “invisible”. Para hacerles ver esto que está pasando justo aquí y ahora pero que ellos no pueden ver. Eso que siento aquí pero que ellos no pueden sentir. Esto, que como el aire existe y que sin ello no existe lo demás.

Porque vamos juntos directo al precipicio del tiempo. Sus prioridades no son las mías, no son las nuestras. Ellos no son Nosotros. Nosotros no somos Ellos.

Y en nombre de todos Nosotros voy a brillar. Voy a brillar, aunque me cueste la vida. Nada me puede dañar más de lo que me ha dañado ya. Ningún enemigo es más fuerte que la vida misma.

No hay nada más triste y violento que la idea de un ser vivo que inevitablemente está muriendo, como le pasa a mi cuerpo, como le pasa al de todos, como le pasa al mundo.

En un mundo como éste, vivir es un acto de rebeldía.”⁹²

⁹² “Nosotros”. Texto de Lechedevirgen Trimegisto, para la performance homónima. Diciembre de 2016.

Asunción: Levantarse y continuar

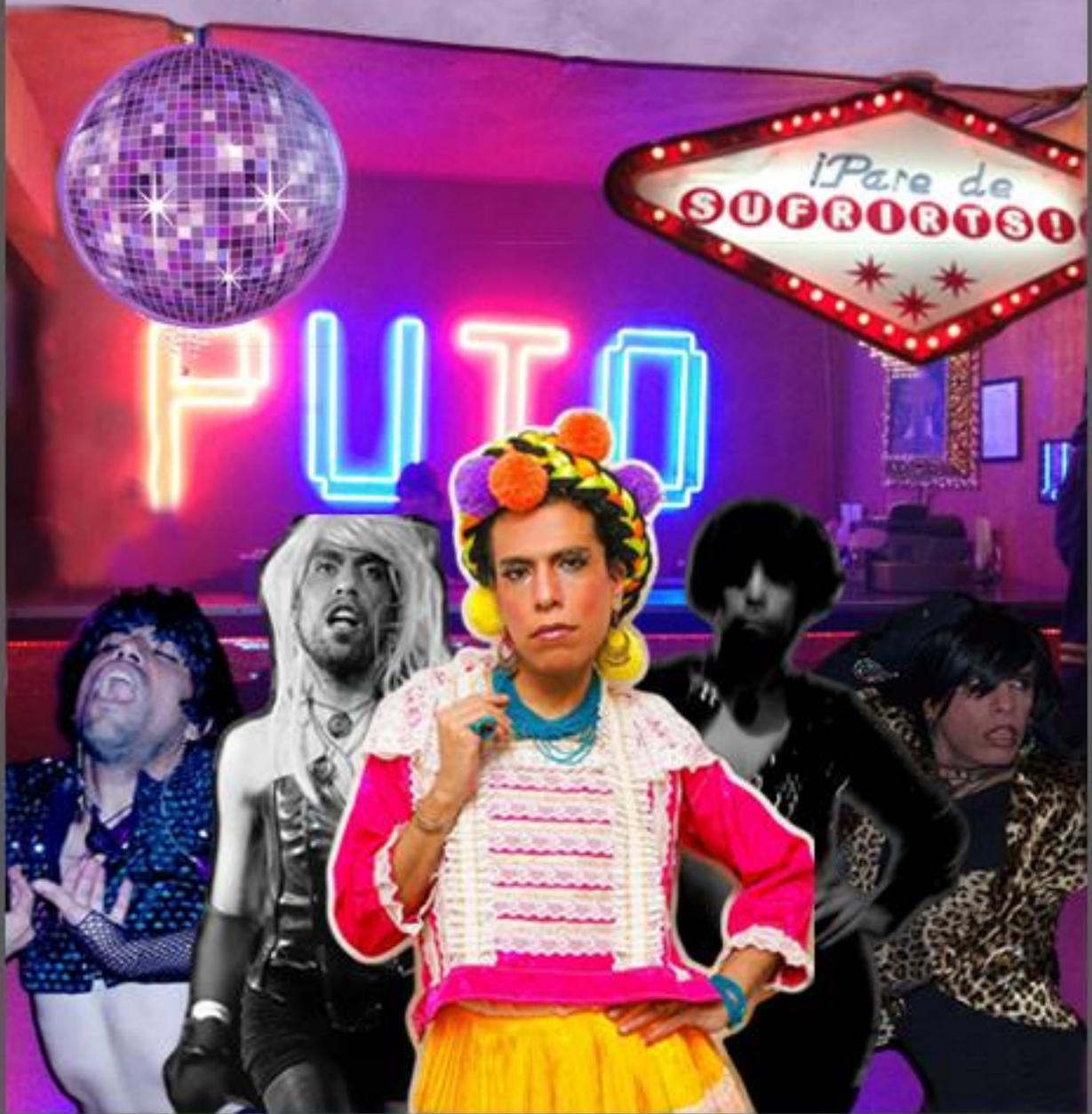
«Epílogo»

“... soy feliz, estoy contento, me siento orgulloso de lo que he logrado. Sé que he tenido errores, sé en qué estoy mal también, hay cosas que me pesan todavía, que no he podido como mejorar. Tengo como un hambre por mejorar, por hacer que mi trabajo explote, o sea, no siento para nada que me haya acercado a lo que soy capaz de hacer, tampoco sé cómo llegar allá, entonces es un camino y cada vez aprendo más. Sé que he tenido caídas, sé que he tenido momentos culeros, pero me han servido mucho para levantarme y para continuar. Y es muy difícil en esos momentos, afortunadamente he tenido gente que me ha ayudado mucho en esos momentos, porque así de plano yo ya he querido que acabe todo y cuando se dice todo, todo. Pero no lo he dejado, y ya le invertí bastante como para que no valga la pena, entonces no, yo no me voy a dejar. Sea lo que sea que la vida tenga preparado, yo voy a seguir ahí. Entonces me siento bien con eso, me siento bien con lo que he logrado. También algo muy lindo que yo considero que me ha pasado es que ya no siento esa necesidad de impresionar a otros o de que otros me consideren como importante, así como a nivel artístico, ya no. Yo sé lo que soy capaz de hacer, mis limitaciones también y no necesito que alguien me lo recuerde, ¿sabes? Es muy agradable cuando la gente me felicita, por supuesto, también escucho críticas malas y todo, pero yo sé dentro de mí qué pedo. Qué pasa conmigo y ya, es una fortaleza interna que nadie me va a quitar y que es difícil construir en un medio como este, porque todo el tiempo pueden ser ataques, o al revés, puede parecer que todo va muy bien, pero realmente todo está muy mal. Entonces es algo con lo que yo ya estoy en paz. Como que afuera se pueden mover muchas cosas y ya no me importa. Eso... me siento bien con ello. Digo, quiero hacer muchas cosas todavía, pero como que no espero, también sé que soy feliz así, haciendo mi trabajo y fin.”

Al día de hoy, Felipe ha recibido su trasplante de riñón.

CAPÍTULO 7

Una Vycktorya Letal sobre la
heteronormatividad



*Recortes de fotografías de Gilberto Pixeles y Omar Patiño

CAPÍTULO 7

Una Vycktorya Letal sobre la heteronormatividad

7.1 Mujercitos Queer Dance Night and Perreo Cochinote: entrada al ambiente underground

Venía al calor humano del trolebús, saliendo de la Central de Autobuses, entre apretujones y olores corporales, tratando de imaginar qué pasaría en la noche. Víctor me dijo que sería una fiesta *postodo*... postfeminista, postcolonial, posmoderna... ¡Postodo! Se trataba, o al menos eso se suponía, de la presentación del libro “Mujercitos” de Susana Vargas, que tendría lugar esa noche y sería preludeo para un *show underground*. Que más bien, especulábamos, sería todo menos una presentación académica y seguramente terminaría en *horchata*, una compartición de fluidos o algo por el estilo. De cualquier forma, no me sentía “preparate”.

Que si se me olvidaron los aretes en Pachuca, que si perdí mi labial al bajar del autobús, que si las uñas se me arruinaron, que si me traje el rímel que me hacía grumos, que si ya no entraba en mi camisa floreada, que si los jeans no me hacían nalga, que si iba muy heteronormadx... las ansiedades normales de quienes devenimos obsesivos, o neurodivergentes, como nos/les gusta ahora normarnos/se. Me tomaba la medicación y esperaba a que surtiera efecto y se apagaran mis pensamientos por un rato. Era la noche del 16 de mayo de 2015, las 7:00 p.m., el tiempo perfecto para llegar a la casa del noamor, quien me acompañaría a la fiesta, pero una hora no tan adecuada para caminar por las calles oscuras de una colonia de Iztapalapa.



Vista externa del Bahía Bar por la noche.
Fotografía de Norman Monroy, CDMX,
mayo de 2015.

Me instalé y estuvimos un momento en su casa y cerca de las 9:00 de la noche nos dirigimos a la estación de metro más cercana. Hicimos algunos trasbordos y llegamos ya casi siendo las 10:00 p.m. a la estación del metro Balderas. Estaba lloviendo cuando salimos del subterráneo, así que buscamos refugiarnos entre los árboles del parque que se encuentra afuera. Nos percatamos que, entre los puestos que se estaban desinstalando del parque, entre la acera y las jardineras, había personas que nos estaban cerrando el camino, así que corrimos hacia el otro lado de la calle donde, afortunadamente, a unos metros pudimos ver a Víctor y Bosque a la salida del lugar que anunciaba el Mujercitos Queer Dance Night Show.

El Bahía Bar está a una cuadra y media de la estación del metro Balderas, en la colonia Juárez; es un foro abierto a música y otras expresiones alternativas. En esta ocasión, el DJ Mataputos estaría improvisando bits, mientras que se presentaban artistas de la escena nocturna de la disidencia sexual de la Ciudad de México. Los sonidos electrónicos y las luces de colores psicodélicos se colaban en la puerta del lugar, que es una cortina corrediza que da a un amplio bodegón, de unos 15x20 metros. Víctor y Bosque tuvieron que regresar a casa, pues se les olvidó su identificación; noamor y yo entramos.



Dentro del Mujercitos Queer Dance Night Show. Fotografía de redes. CDMX, mayo de 2015.

Estuvimos un momento en la barra del bar, mientras que observábamos lo que sucedía; él tomaba una cerveza yo un vaso de agua. No había mucha concurrencia en ese momento, pero en media hora el lugar estaba ya casi lleno, las personas se conglomeraban en la pista y en la barra, bajo la bola disco que colgaba de las estructuras metálicas del bar. Nos encontramos con Víctor y Bosque, cuando la música de pronto bajó de volumen, así que nos volvimos a separar, pues quería estar en primera fila. Franka Polari daba la bienvenida a la concurrencia a nombre de House of Apocalipstick, anfitrionas de la noche. Junto con las madres de House of Machos y House of Shiva, recibían a Susana Vargas en el estrado, la razón del evento y dieron por inaugurada la noche.

Galo Santo abrió el show. Un *croptop* negro, un rebozo blanco y un letardo rosa que más tarde cambió por mallas de red sobre una pantaleta. Botas de trabajo con cadenas, un collar rosa de cuero, anteojos negros redondos. Se movía por todo el escenario, cuando llamó a un hombre al que lentamente desnudaba mientras cantaba “quiero ser tu perro”. En ese momento entendí que no sería una noche común. El show seguía y ya se escuchaban en el escenario algunos ruidos *trashy*-armónicos-góticos.



Presentación de Galo Santo (a la izquierda) en el Mujercitos Queer Dance Night Show. Fotografía de redes. CDMX, mayo de 2015.

«Matamos lo que amamos, lo demás no ha estado vivo nunca...»



Vycktorya Letal en el performance "Vestida de poesía" en el Mujercitos Queer Dance Night Show. Fotografía de redes. CDMX, mayo de 2015.

Con una voz grave, espesa, oscura, los versos de “Destino” de Rosario Castellanos cobraban vida a través de la performance de Vycktorya Letal, vestida de poesía. Una peluca negra, sombras doradas que hacían juego con el labial rosa platinado. Un *croptop* de lentejuela, mallas moradas sobre una minifalda oscura sobre un cinto sobre una gran hebilla dorada. Aretes largos y un collar atrapa sueños, guantes largos como la capa negra que se movía con sus fuertes

desplantes. Destino tornaba un ambiente denso en el Bahía.

Después subió al escenario Roshell Terranova, quien empezaba su show de cabaret, ahora las cosas se tornaban en un tono cómico-musical. A través de la música de jazz, de la mano de un musical pregrabado, relataba su historia saliendo del closet pasando a la vida nocturna de una vestida en la ciudad. Roshell es un emblema mexicano del show travesti y una de las pioneras en esta industria. Además de tener



Fotografía de Susana Vargas (izquierda) y Roshell Terranova (derecha) en el Mujercitos Queer Dance Night Show. Fotografía de redes. CDMX, mayo de 2015.

su propia casa, el Club Roshell, donde apoya a otras travestis para su transformación, ha estado involucrada en el activismo trans y LGBT; de hecho, estaría participando en la organización de la marcha LGBT de ese año. Después de su espléndida presentación, me acerqué a ella, platicamos un rato sobre su show y me invitó a visitar su casa. Nos dimos un abrazo y nos despedimos.

La noche avanzaba y, después de una breve intervención del DJ. Borr3go, los bits del Apocalipstick comenzaban a retumbar. Después de los performances, frente al escenario principal, la pista del Bahía se despejaba mientras que Franka Polari, ahora con una capucha morada de *animal print* se adueñaba del espacio. Juegos de manos en el aire, una mezcla de manotazos firmes pero suaves y feminizados. Movimientos fuertes, pero a la vez delicados. Varixs de lxs asistentes comenzaban a integrarse al performance con movimientos similares, posando. Repentinamente giraban y caían en el suelo. Alrededor había emoción, gritos, chasquidos. Algo tenía claro, tal vez lo único, se trataba de una competencia y en la pista de baile probaban quién era *más perra*.



Polari's Kiki Ball en el Mujercitos Queer Dance Night Show.
Fotografía de redes. CDMX, mayo de 2015.

Se trataba de una sesión de Vogue, un estilo de baile (como después me enteré que se llamaba) que estaba presenciando por primera vez. La noche prosiguió con el perreo cochinite. Bailamos por un rato mientras yo trataba de asimilar todo ese cúmulo de estímulos que habían llegado a mí de golpe. La representación sadomasoquista del performance de Galo Santo, la sensualidad y fuerza de las adaptaciones musicales a la poesía de Vycktorya Letal, la maestría y el talento de Roshell Terranova con su show de cabaret, la propuesta estética del Vogue, todo junto, en un mismo espacio, volteaban interpelándome, buscando en mi entender, en mi haber, una lectura de lo sucedido que en ese momento no se daba.

Ya como a las 2 de la madrugada, con el noamor, nos despedimos de Víctor y Bosque, salimos del lugar y regresamos a su casa en taxi, pues al otro día saldría temprano a iniciar mi trabajo de campo, sin saber que esa misma noche ya había iniciado. Y digo que ya había iniciado porque todo lo que estaba sucediendo por mi mente eran argumentos dentro del *campo-tema*, lo que, como comenté en el apartado metodológico, modificó el dispositivo de investigación e incluyó la fiesta de Mujercitos como un escenario. Esto, también, como un ejercicio reflexivo, pues al introducirme a la fase de

sistematización del dato cualitativo, teniendo a la mano una serie de experiencias que parecían dispersas, esta fiesta en especial tenía sentido con la presentación de Vycktorya, que me impresionó bastante. Por esta razón, después de agrupar las experiencias de vida con Alberta Cánada y Lechedevirgen Trimegisto, decidí completar el campo con Vycktorya Letal, quien en realidad fue el primer personaje que conocí de lxs tres.

A pesar de que, lamentablemente, el material que pude rescatar de la noche estaba incluido con la información que se perdió con la “compostura” de mi computadora, aún pude recabar información de la red, abriendo el contacto para conocer a Vycktorya.

7.2 Werk mama at the Colectivo Sol

Una noche, días después de Mujercitos, me encontraba navegando por la red y me encontré con varias fotos y videos que asistentes a la fiesta habían compartido en redes sociales. Entre los álbumes, me encontré en un par de estas fotos cerca de Vycktorya. Tratando de recordar, al calor de la noche, no podía dar cuenta de lo cerca que había estado de Vycky y por qué en el momento no le abordé. Sin embargo, en las fotos que habían colgado en Facebook, encontré su perfil y decidí agregarle para conversar ahora por ese medio. Un par de días después aceptó mi solicitud y en algún momento de la conversación le conté sobre el proyecto de investigación y mi interés por que participara. Ella aceptó, así que intercambiamos teléfonos y buscamos un día y una hora que nos quedara a ambas para vernos y realizar la entrevista. Quedamos de vernos en Colectivo Sol, que era su lugar de trabajo.

El Colectivo Sol es una Organización no Gubernamental que se encuentra en Tlalpan, al sur de la Ciudad de México. Actualmente, el colectivo trabaja como una organización de primer piso, en la defensa y promoción de los derechos humanos, centrados en poblaciones LGBT, mujeres y personas que viven con VIH, principalmente. Sin embargo, su origen se remonta al Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, grupo precursor del Movimiento de Liberación Homosexual en México en la década de 1970, quienes militaron hasta mediados de la década de 1980 cuando decidieron disolver el frente. Ya cerca de 1986, Juan Jacobo Hernández y otros miembros del disuelto FHAR decidieron organizarse para hacerle frente a lo que sería la pandemia del VIH en México, a través de Colectivo Sol que ya venía conformándose desde 1981, pero ahora, motivados por el fallecimiento de dos de sus integrantes a causa del VIH-SIDA, se dedicaron a entablar alianzas y buscar soluciones a esta problemática.

Vycktorya llega a Colectivo Sol en 1999, cuando la organización comenzaba a crecer y, además de los objetivos con los que nace, el colectivo empieza a dar capacitación a otras organizaciones para compartir su experiencia. Se realizan proyectos comunitarios como el Condonmovil y la Condonmóvil, que son estantes ambulantes que llevan información y métodos de protección para prevenir el VIH y otras Infecciones de Trasmisión Sexual en las poblaciones más vulnerables. Justo en su oficina, en Colectivo Sol, me recibió muy cálida y amable para conversar.

Después de atravesar toda la Ciudad de México, desde el norte en la estación del metro Insurgentes hasta la estación del metro Universidad, tomé un camión que me llevó al sureste de la ciudad, sobre el periférico, cerca del Estadio Azteca y el hospital Médica Sur. Con algunas dificultades, abriéndome paso entre una marejada de autos a gran velocidad y a su vez entre callejones y calles cerradas, di con la casa a la que Vycktorya me describió que llegaría; una casa grande con un amplio zaguán oscuro. Toqué el timbre y Vycktorya ya estaba esperándome con la mejor de la disposición, a pesar de que había pescado un resfriado y se sentía un poco indispuesta. Entramos y subimos dos pisos de la casa por unas angostas escaleras. Nos instalamos en su escritorio.

Comenzamos la conversación y Vycktorya me contaba lo que se hacía en Colectivo Sol. Hablamos sobre su activismo y su implicación en expresiones artísticas que viene desarrollando incluso antes de entrar a esta organización. Vicky tiene una forma muy elocuente de hablar y de contar las cosas. Cuando se supone que dimos por iniciada la entrevista, a pesar de que no se dio un encuadre tan formal, la conversación curiosamente desde un inicio fue tocando los temas en los que estaba centrada la entrevista, por lo que después de una amena charla sólo restó al final aclarar algunas dudas, señalar los aspectos éticos de la investigación y otros aspectos técnicos como las fotografías, y demás material que acompañaría la investigación. Al finalizar la entrevista me invitó a sus prácticas de Vogue y a un show de burlesque que tendría en un par de días, invitación que con gusto acepté para conocer más de sus actividades.

A continuación, comparto un poco de su historia.

7.3 Una victoria sobre la heteronormatividad

Vycktorya tiene 38 años de edad. Es altx, de piel morena y de complexión delgada. La corporalidad de Vycky desafía los mandatos de género, su apariencia física es ambigua y recoge elementos femeninos sobre un cuerpo asignado como masculino. Tiene una barba abundante, su cabello es largo, negro y chino, a veces lo usa suelto, a veces atado a una cola de caballo. No es raro que en la calle miren a Vycktorya tratando de descifrar su apariencia, cuestión que de primer momento resulta difícil, pues entre su indumentaria andrógina, maquillaje y performatividad femenina, las categorías sexo-genéricas se ven desdibujadas.

Héctor Hugo Vycktorya, como es el nombre que ha elegido, se asume como *“una persona de género fluido, más tirándole a lo trans”*. Desde su adolescencia, la cuestión identitaria ha estado muy presente, explorando entre las categorías de género para configurar su propia identidad y expresión. Vycky comenta que *“...me cuestioné en determinado momento si mi apariencia externa era la que quería, siempre hubo en mí el sentimiento de una persona femenina, por así decirlo...”*. Sin embargo, fue cuando conoció ciertas categorías sexuales que, desde entonces, se asume en un devenir trans. Como ella misma lo dice *“...pasé por un proceso de conocerme, de saber si yo iba hacia la transexualidad o hacia un estado más bien transgénero... de todas maneras todo está bajo el mismo paraguas...”*.

Este proceso para Vycktorya ha sido bastante diferente en comparación con el de sus amigas y compañeras trans, pues su “transición” no ha pasado por intervenciones quirúrgicas u hormonales, ya que cuenta que *“...esa es una decisión de cada quién, pero cuando empecé a ver que amigas trans se inyectaban algunos aceites, polímeros... durante tres, cinco años se ven bonitas, con cuerpos espectaculares... después vienen problemáticas en las que terminan muchas veces falleciendo o viviendo mutiladas... entonces tomé una postura de no ir hacia allá...”*. Tomando una conciencia de cuidado de su propio cuerpo, cambió su idea de transición, pues ella considera que no existe un modelo estándar de corporalidad femenina al cuál llegar en tal tránsito:

“...entonces llegó un momento en el que me di cuenta de que yo no necesitaba de someterme a un proceso de hormonización para sentirme ya como me siento, como una persona más bien femenina. Que así fue toda mi vida, de que yo me acuerdo siempre tuve esa sensación de que nunca me sentí identificadx con expresiones masculinas, con el género masculino. Y digamos que me di cuenta de que la situación de querer cambiar un cuerpo obedecía más bien a un mismo estereotipo de lo que es ser transexual, de que si eres transexual entonces te vas a inyectar hormonas, vas a

construir un cuerpo hiperfeminizado y en ese sentido a veces alejado de lo que es un cuerpo de una mujer...”

Durante este proceso, Vycky fue dando cuenta de que la ficcionalidad de las identidades trans tenía que ver con un sistema heterosexualizante en el que... *“hay ciertas recompensas sociales cuando uno se acerca más a eso de lo que dicen que debe ser aceptable... entonces aparece una con bigote y barba y parte de la familia se relaja, te trata de otra manera”*. Para Vycktorya es una forma de incentivar las actitudes performativas *straight* pero que *“eso hace que muchas personas trans y no binarias retrasemos esos procesos y vivamos periodos muy confusos”*.

Afortunadamente, a pesar de estas estructuras de pensamiento binario, Vycktorya creció en un ambiente donde las humanidades amortiguaban su forma de expresión y le permitieron explorar su corporalidad. Vycky es la tercer hijx de la familia proveniente del estado de Oaxaca, sin embargo, radica en la zona metropolitana de la Ciudad de México, en el Estado de México. Dese pequeñx ha tenido contacto con el arte, pues creció en un ambiente donde reconoce que su familia estaba íntimamente ligada con la música...

“...mi abuelo era maestro rural y en una de sus andanzas conoció a Álvaro Carrillo, mi propio abuelo tocaba la guitarra y mis dos papás, mi mamá en paz descanse, ambos cantaban por gusto. Y dentro de mi familia dos de mis hermanos mayores se dedicaron a la música, uno de ellos sigue siendo músico profesionalmente y digamos que todo eso pues fue mezclando...”

La infancia y adolescencia del entonces Héctor se fue desarrollando en un entorno artístico, así fue como nace en Vycktorya el gusto por las humanidades. No obstante, esta curiosidad va más allá, pues la vida le permite encontrarse con personas que facilitan estos procesos. A pesar de no contar con una educación artística institucionalizada, o con algún papel de certificación, Vycktorya fue aprendiendo de diversas disciplinas que, con esfuerzo, logró dominar y volverlas parte de su día a día, aunque esto no fue tarea fácil:

“...entonces empecé a ver a ciertas personas que nos involucramos, porque nos gusta, porque nos llama, porque nos jala, porque no hay de otra. O lo hacemos o de plano nos volvemos muy locos, muy locas en la vida. Pero que también nos pone límites, porque es que no te puedes llamar actor porque no estás en la escuela de teatro de UNAM, ay no, no eres bailarín, te gusta bailar... ¿no? ‘pérate, es como los antiguos oficios de carpintería, reparación de calzado... son habilidades que se adquieren.

Y como dice el dicho, el hábito no hace al monje, sino el hecho de hacer el oficio. Y dentro de las excepciones que conocí dentro del mundo de los músicos, de la gente de teatro, pues de repente hacían excepción porque era una persona lírica, que se forjó a sí mismo, que fue autodidacta, a lo mejor, y que la respetan mucho para hacer esas excepciones. Es que yo le tiro hacia allá.. “

Así, el proceso de encontrar su vocación y encontrar su identidad se cruzaron y dieron un resultado muy especial...

“...mi contacto con músicos, con cantantes, desde muy muy chavito, pues fueron nutriéndome. Toda esta parte femenina pues iba de la mano. Llegó el momento, yo empecé a cantar por afición, por gusto, y durante mucho tiempo tenía como mucha inseguridad, precisamente todo este cúmulo de experiencias, cuando estudié teatro fue cuando empezaba también mi adolescencia en pleno, entonces estaba sí soy gay, no soy gay, me siento hombre, me siento mujer, no sé... entonces digamos que encontré las expresiones artísticas o el arte como una forma de... en su momento como una válvula de escape, después como una forma de expresión...”

El arte fue un fiel compañero dentro de los procesos de subjetivación de Vycktorya, en especial en torno al género y la sexualidad, pues la flexibilidad y sensibilidad del arte le dotaron de herramientas para replantearse y buscar su identidad. Aunque, al reverso, la exploración de su sexualidad le dio un giro a sus expresiones artísticas. Llegó un momento en el que Vycktorya se detuvo y dijo...

“...finalmente he aprendido todo esto y tengo esta serie de herramientas, tengo que hacer algo con ellas. Y fue cuando empecé ya como tal, por ahí del 97, que tenía como 20 años, a plantear la situación. Me planto en el escenario y canto una canción, pero dentro de un contexto. Puede ser la canción más pop que te imagines, pero le doy un contexto y un giro. Entonces empecé como a jugar en diferentes shows de bueno ahí les va una canción muy romántica y maravillosa... y deconstruir. Hay una canción que interpreta una cantante ochentera, Dulce, que se llama ‘déjame volver contigo’, que es de sometimiento, sumisión... que tú la cantas, pero cuando la empiezas a escuchar bien dices ‘no inventes, la gente está bien loca’. Así aprendemos de nuestras relaciones, como darle la vuelta y jugar, eventualmente...”

Así fue como Vycktorya, con los aprendizajes que fue desarrollando en su adolescencia, entra a colaborar como voluntaria a Altarte, una organización que dentro de sus objetivos estaba la visibilización de las identidades sexogenéricas a través de proyectos artísticos. Un punto de inflexión en la vida y la carrera de Vycktorya fue su primera participación, a

través de Altarte, en el Tercer Festival de la Diversidad Sexual Juvenil de la Ciudad de México, donde hizo su primer performance:

“...el primer performance grande que hicimos como ‘Enmascaradas sin plata’, que fue colectivo, fue una parodia de los entonces nacientes reality shows: Big Brother, La Academia, y Operación Triunfo. Hicimos una parodia de esos tres y le llamamos Operación Vestida... es muy curioso cómo pasan las cosas porque era un concurso de Dragas, antes de que existiera el RuPauls Drags Race, por ejemplo, te estoy hablando de 2002 cuando lo hicimos. Éramos ocho integrantes de la compañía e íbamos a los eventos, se nos anunciaba, estábamos entre el público... el día de la inauguración del festival hicimos un numerito, el día de la clausura también fuimos hacer concurso, la primera vez que canté con mi imagen femenina con la voz que me tocó de Mercedes Sosa y para esa ocasión originalmente iban a ser personajes así, los inventamos como una burla a los personajes que se generaban en estos reality shows. Que luego de repente escuchabas historias que tú decías pues eso suena más bien como a una fantasía que ni el mejor peyote ni el mejor LSD te pueden llevar... por ejemplo había un personaje, obviamente de ficción, pero que era hijo de uno de los hermanos Almada y de la reina del sur, de Teresa Mendoza, y se llamaba Casandra Mendoza. Por ejemplo, otra era hija del Santo y de las Mujeres Vampiro y bueno... a mí si hubo una película, como películas que me marcaron en la vida donde me surgió la idea de ser lo que soy.

Justo es en ese momento, relata, nace el personaje de Vycktorya Letal; como un nombre y como un concepto. A partir del reality show que estaba haciendo con Las enmascaradas sin plata, al igual que las competidoras, fue elaborando la propia historia de su personaje. Resulta que recordó una de sus películas favoritas, “Tacones lejanos” de Pedro Almodóvar, donde actuaban como protagonistas Miguel Bosé interpretando a una travesti de nombre Letal, y Victoria Abril quien fue un ícono de belleza para Vycky. Me contaba que...

“...es muy curioso porque dentro de esa película Miguel Bosé no sólo hace a Letal, sino que hace varios personajes en uno. Es un detective que está investigando un asesinato y en determinado momento como parte de su actividad policiaca decidió empezar a disfrazarse. Entonces de repente se disfrazaba de vendedor de drogas, de repente se disfrazaba de oficinista y así iba... uno de esos disfraces era Letal, y otro de esos disfraces se llama Hugo, que es mi segundo nombre real, entonces ahí cuajó la semilla de Vycktorya Letal. Finalmente iba a ser un personaje llamado Victoria Bosé Abril, porque iba a ser la hija de Victoria Abril y Miguel Bosé después de esa película. Pero eventualmente me di cuenta de que Victoria Bose Abril sonaba muy raro, y en algún momento yo me dije a mi misma, desde muy chavita decía que cuando debutara iba a usar el nombre de Letal en México, que iba a ser Letal...”

Y por coincidencias de la vida, cuando ya tenía su mayoría de edad, antes del concurso, entró a un bar gay donde se encontró con un show travesti, donde la protagonista se hacía llamar Letal y, justamente, imitaba la transformación de Miguel Bosé en Tacones lejanos...

“...sin quererlo ella fue una influencia muy importante también, porque ella hacía algo que yo también hago en el burlesque, que a veces aparezco de chava y hago el estriptis y acabo de chavo. Entonces esta chava que yo vi alguna vez, que nunca supe de ella, sí la saludé y todo, sólo la vi una vez en la vida y ya no la pude volver a contactar, no supe qué pasó con ella la verdad... Y pues, como homenaje a esas tres personas que me llamo Vycktorya Letal...”

Vycky me decía con mucha convicción que... *“finalmente ser una misma es eso, una victoria. Por eso actualmente lo disfruto mucho, porque sí es eso, por todo lo que significa”*. A raíz de esta elección, la del nombre propio, Vycktorya se da cuenta de que esta búsqueda por su identidad de género y por la construcción de un personaje no eran procesos que estuvieran disociados:

“...entonces digamos que todo eso lo concreté inicialmente en un personaje que al final me di cuenta de que no era un personaje disociado de mi persona, Vycktorya Letal, digamos que quedó como nombre artístico cuando adopté el nombre de Vycktorya para mí como mi propia identidad, me di cuenta de que no está separada como en otros casos... que está muy bien, cada quién, que son Drag Queens que una es su vida fuera del Drag y otra es el personaje, entonces dicen unas cosas como personaje que en su vida habitual no sería. Cuando me di cuenta pues yo no hacía eso y en realidad nunca me lo planteé así. Dije: pues soy la misma persona, nada más que con más maquillaje, a veces con tacones altos, a veces con tenis...”

Este encuentro y estas experiencias le permitieron a Vycktorya ver ambos procesos como uno solo. Actualmente, tanto como su trabajo en el *show business*, como en sus pasatiempos como en sus prácticas sociales, están encaminadas a un mismo objetivo, donde le interesan dos cosas: *“que haya un cuestionamiento de los géneros y que sea provocador...”* En ese sentido, a través de esos dos elementos, reivindica su naciente carrera artística como *showsera*, pues valora mucho el esfuerzo que ha puesto para aprender del arte y darle una significación a través de su historia de vida:

“...pues bueno, empecé a tomar todos estos elementos y ponerlos dentro de mi propuesta, entonces yo me presento como una baila, canta, actriz, travesti, performancera, cabaretera, burlesquestar... me dedico principalmente al show, es lo que reivindico que es el término showsera. En mi caso, que en su momento estudié teatro, estudié un poco de Jazz, estudié un poco de danza, estudiar sobre cabaret, estudiar sobre performance y digamos que en la vida se me atravesaron los

escenarios de las discotecas y debuté haciendo show travesti del que conocemos, de caracterizarse de una personalidad y hacer playback que le decíamos antes... y después le entré a esta parte del Drag Queen, ahora los últimos cinco años hago burlesque, que es otra manifestación que se me hace muy interesante. Digamos que llegó un momento en que dije: a ver, tengo estos elementos que he ido estudiando, que he ido aprendiendo, pues qué hago con ellos, ¿no? Entonces empecé a plantearme más bien eso, hacer shows, hacer presentaciones...”

Desde su participación en Las enmascaradas sin plata y el nacimiento de Vycktorya Letal, Vycky comienza su carrera artística bajo una premisa que le va acompañado y que permite a sus prácticas obtener una orientación política.

7.4 Vestida de poesía: Arte y transform(ismo)ación

La presentación que hizo Vycktorya en el Mujercitos Queer Dance Night Show fue parte de su show titulado “Vestida de poesía”. Entre los frutos de este proyecto, se encuentra la adaptación de los poemas “Destino” de Rosario Castellanos y “Nocturno Muerto” de Xavier Villaurrutia a videoclips musicales, que también ha estado presentando en festivales y otras muestras culturales colectivas. Estas piezas forman parte, a su vez, de un proyecto multidisciplinario llamado “Kaput Collective”, al que le invitó a participar un amigo performancero, quien conoce hace más de diez años. Salvador Novo y Sor Juana Inés de la Cruz, son otrxs poetas que Vycktorya retoma en este proyecto, para reapropiarse y reivindicar la literatura y el arte mexicanos.

Vycky se queda sorprendida en cómo es que una cosa le va llevando a otra... *“llegué primero por el teatro, después se me cruzó el activismo, después llegó el cabaret, después llegó la cantada, luego se me apareció el burlesque”*. Y es justamente en esa última disciplina que menciona en la que los últimos años se ha estado enfocando. A recientes fechas, esta disciplina, me contaba en aquella ocasión, ha sido retomada para reivindicar la cosificación de la mujer en expresiones como el *pin’up*, donde son hipersexualizadas. Me contaba también que...

“...el burlesque que tiene que ver con el striptis, donde la palabra tis significa provocar. Es de las disciplinas que más me gustan porque es una provocación directa, romper... en mis números de burlesque me gusta mucho jugar con mi apariencia física, hay veces que salgo con barba y la gente dice ‘ay, otra barbona’, pero no se espera que empiezo a hacer striptis, entonces ve barba pero no ve vello de aquí para abajo. O al revés, salgo así muy, muy femenina con un maquillaje súper

glamuroso, pero a la hora del striptis se ve el vello corporal... es como una forma para mí de decir nada es lo que tú crees que parece...”

En sus presentaciones de burlesque, Vycktorya juega con su apariencia física, reivindicándose como sujeto abyecto y provocando una postura con sus interlocutores para “romper con estereotipos”. Ella misma cuestiona... “¿quién dijo que había que ser a fuerza masculino, o que para ser considerada femenina tienes que tener tales o cuales características?”.

Una situación parecida es lo que sucede cuando hace performance, pues como lo comentaba “en la propuesta de performance, al final, la obra se completa cuando el espectador saca sus propias conclusiones, ahí se concreta la obra”. No obstante, piensa que el performance no es algo tan sencillo como parece, pues reconoce que...

“...me cuesta mucho trabajo hacer performance como tal, acciones performáticas, porque creo que con el performance hay una línea bien delgadita entre hacer una payasada y hacer una acción que trasmita, provoque, mande un mensaje, que incomode, lo que sea, pero que cause algo a que digan ‘ah qué chistoso’, ‘lo hizo así y así y ah’... ¿no? Entonces digamos que yo es donde hago el énfasis, en el proceso, en lo que a ti te mueve y en lo que quieres que resulte...”

Para ella es “hacer énfasis en que no pues quédate nada más con lo que ves, en ir más allá, observar un poquito más”. Por esta razón, para Vycktorya, un eje transversal en sus piezas es la provocación, ya que le permite plantear una situación que confronte a quien está presenciando la acción, ligado al otro eje que le es fundamental y que es el género, pues a su vez estas expresiones le permiten experimentar con su propia historia, la cual ha podido trabajar a través de estos procesos para transformar situaciones difíciles:

“...pasé por una depresión profunda durante mucho tiempo, un año después del fallecimiento de mi mamá y digamos que ahí fue un periodo de muerte en el que no escribía, yo solía escribir, de repente aún escribo un poquito, pero digamos no bailaba, no cantaba, no hacía nada, estaba deprimido. En algún momento pude más o menos salir de esa concha y a partir del nuevo, por eso hace rato me apasioné de cuando te hablé del burlesque...”

En ese sentido el burlesque fungió como “un punto de inflexión”, pues justo cuando atravesaba por depresión ante la pérdida de su mamá se encontró con esta expresión artística, que además “empatava perfecto con lo que venía haciendo desde antes”. Además del burlesque, en estas fechas Vycky tuvo la oportunidad de colaborar en una performance

que le permitió, además, seguir elaborando su duelo a través de tocar el tema de las pérdidas. Me cuenta que...

“...por azares del destino colaborar con unos artistas canadienses que se llaman Two Boys TV, que presentaron un espectáculo performático que se llama Cuerda Floja... es un espectáculo que tiene que ver con la ausencia y la pérdida, como la desaparición. Entonces ellos conocieron el video del nocturno muerto y decidieron meterlo a la versión Ciudad de México, en ese performance me invitaron a cantarlo en vivo... ese fue el punto de inflexión para que me decidiera a cantar. De decir a ver, vengo acumulando teatro, performance, cabaret, hay que complementarlo con cantada...”

No sin más, esta presentación y lo que estaba sucediendo en su carrera le propiciaron seguridad en la calidad de su trabajo.

“...ahora sí que mi trabajo habla por mí y por eso es muy complicado. Te decía hace rato, yo reivindico la palabra showsera porque es muy complicado, muy difícil. Si una persona con estudios, con una licenciatura, con un reconocimiento, hay veces que se pasa años y años y años y no lo logra, con más cosas a su favor que en contra. Sí hay momentos en los que una dice ay ya, ya me cansé... y bueno, uno va creciendo en edad, este año cumplo 39 años...”

No obstante, ni los momentos oscuros, ni la falta de alguna certificación, ni la edad han sido impedimentos para que Vycktorya continúe creando y emprendiendo proyectos. Como pude notar en la fiesta de Mujercitos, Vycktorya es una mujer multifacética, pues, así como se presentó cantando, así mismo saltó momentos después a la pista de baile. Ella misma lo dice con fuerza:

“...entonces si algunos de mis amigos dicen a esta edad te estás metiendo al voguing, a tirarte... ¿Y? O sea, para mí también es una reafirmación de... justo en este momento también el chiste es de a mi edad provocar con eso. Cómo de que no voy a poder bailar si lo que me gusta es bailar, punto...”

Otra de las motivaciones que tiene Vycktorya en sus proyectos es que, como se han integrado a partir de una línea política, sabe que es una forma de generar un cambio y de procurar un futuro mejor que el que a ella le ha tocado, pues...

“...porque también mezclado con la parte activista se trata de, como una vez me explicó alguien, es abrir camino para ti principalmente, pero una vez que lo abriste dejarlo abierto por si de casualidad a alguien le puede llegar a servir. No necesariamente alguien que venga detrás de ti en el sentido de que siga tus pasos, sino que alguien en algún momento encuentre ahí y pum pueda pasar, si le es sencillo le pueda pasar, sí aclaro la metáfora...”

Justamente este sentido de unión y de comunidad es el que se está gestando en la naciente escena Vogue de la CDMX, donde Vycktorya es co-madrota de una de las casas iniciadoras de este movimiento y que es una de las actividades a las que actualmente le está dedicando más tiempo. Vycktorya reconoce que en este momento de su vida *“ahora mismo estoy en otro punto de inflexión en ebullición, cuando decidimos por fin lanzarnos al voguing”*. Fue como pude constarlo en algunas de las prácticas a las que asistí.

**WALK FOR ME WALK FOR ME WALK FOR ME WALK FOR ME
WALK FOR ME WALK FOR ME WALK FOR ME WALK FOR ME WALK
FOR ME...**



Fotografía de Vycorya Letal por Eduardo Medina. CDMX, 2016.

7.5 LET´S HAVE A KIKI

Uno uno uno uno uno
labro la noche con mis beats y manos
bufecoreando, hermanas, la caída,
chasco los dedos de afinar las líneas
giro en mi misma la confianza pródiga
de vomitar a toda inventadísima
en el danzante Vogue Apocalista.
Revelo el fin de todo lo fijado
del odio y estereópito falínico,
pasarelo gallarda y loca plena
con mirada Chanel manocintúrica
que vaivena un final risaperreante.
Congratulo el sabor de arrasaposa
con ritmo de las cuerpas abiertónicas
torcierndo lacios pasos taconidos.

Dos dos dos dos dos
Deten tu pose, manotea el sentido
pelea tu suerte de mujer rabiosa
retráete, perra, te conjuro al suelo
y reza el piso de tu himno fémimo,
cae y vuelve a caer, no te levantes
que desde abajo pega más el lodo,
taconamística el andar de pato
y abre las piernas torcidamenazas
para batallas accionar con garras.
Sorbe ese beat y vuélvete maestra
de la frialdad escudo en una estatua
que elegantizas de segura Diosa.
Pule tu rostro delicado y mísero
en cada manoserpentear el aire
víboramira a la rival en turno
vuélvele polvo el coño con tu baile
devoralísale el peinado insulso
vúlvale el ritmo de bailar torcida
hazla que pague caro el no ser perra

dale perlas y cerdos, sé el chiquero
donde se fundan de labial y rímel,
pélale el cuerpo con piruetas bravas
muérdele el rabo con siluetas mántricas
cázala bruja con tu risa sáfica
trenza sus sueños con tu instante pose
coronallévate la noche negra.
¿A qué hora vas por las tortillas, perra,
para cobrarte el aire que respiras?
Taconiclávale la cruz de Crista
para que gima de placer voguero
y frena todos tus impulsos púbicos
al sonar la trompeta de la bestia
en reclamo final de un baile orgásmico
que santifica esta batalla femme.

Tres tres tres tres tres
Congelarítmate de drama espejo
para corona estrella de tus pechos
de Virgen leche en el juntar las manos
que condenó la esencia a no ser pulcra,
“santificado tu rencor nos guarde
de ser abyectas por los siglos poses”,
frenar en seco y resetear la mancha
pausar la rima y habitar la pausa
y proclamar dignífica en la pista
la triunfal posemística detente.

César Cañedo, poeta
y miembro de House of Apocalipstik

En el poemario “Rostro cuir” de 2016

7.6 Strike a pose... Cultura Vogue!



Entrada de La Purísima. Fotografía de Norman Monroy, CDMX, marzo de 2016.

Son casi las 6:00 p.m. en la calle de República de Cuba en el Centro Histórico de la Ciudad de México. La calle de los congales está aún iluminada por los últimos rayos de sol. Al parecer todo está en calma, excepto por los martillazos y ruidos de taladro que se escuchan en el recién cerrado Salón Marrakech. Pero justo al frente se asoma una pequeña banderilla de colores, como si fuera una señal encriptada de lo que sucede en ese bodegón. En la entrada estaban unos cinco elementos de seguridad, mientras uno me manosea, otro revisa mi mochila y otro más se queda con mi botella de agua, como si tuviera etanol. Después de la inspección entro, pasando por debajo del letrero iluminado de ¡¡PARE DE SUFRIRTS!!

La Purísima, uno de los recintos donde se refugian por las noches los sodomitas, las/los/les abominables. Las almas impías que entran purifican sus pecados con el sudor de sus cuerpos, danzando en la oscuridad, cantando las rolas de Laura León, *puteando* frente a la morenita del Tepeyac en su nicho de luces de neón. Me quedo husmeando un rato en el salón que está casi vacío y a los pocos minutos me encuentro en la entrada a Vycktorya; nos damos un abrazo y subimos a la segunda planta. En la parte de arriba, la sacristía o la Puri chiquita como prefieren llamarla, aún está vacía, pero gracias a eso se pueden apreciar las reliquias del sangrante sagrado corazón de Jesús, las cruces que tapizan las paredes y que redimen pecados. Como retablo principal, entre rosados y celestes, también neón, la jaculatoria representativa del santuario: PUTO.



Interior de La Puri chiquita. Fotografía de Norman Monroy, CDMX, marzo de 2016.

Vycktorya estaba lastimada de la rodilla, pero en esta ocasión, como madre, la casa corría a cargo de ella. Me senté un momento en uno de aquellos sillones rojos de sintético y me quedé observando por un rato. El DJ ponía música para probar audio, lxs chicxs comenzaban a llegar, se saludaban de beso y no tardaban en compartir de su cerveza a los demás entre las risas que, de repente, eran más sonoras que la música. Vycktorya aprovechaba para desvestirse ahí mismo, se puso una blusa morada de lunares blancos, una minifalda volada azul marino satinada, guantes negros que le llegan al antebrazo y unas zapatillas de tacón cuadradito, del chiquito para que la rodilla no le diera mayor molestia.



Vycktorya maquillándose para el ball. Fotografía de Norman Monroy, CDMX, marzo de 2016.

Ya como a las 6:30 de la tarde el sol comenzaba a ocultarse y las luces de la Puri chiquita se hacían más contrastantes con la oscuridad del lugar. Cada vez llegaban más personas, para posar o para observar el espectáculo. En esta ocasión, el kiki ball recibía no sólo a los miembros de House of Apocalipstick, sino a otras casas de Vogue como House of Puto (quienes esa misma noche anunciaban su fusión con Apocalipstick), House of Drag, House of Machos y House of Shiva.



Interior de La Puri chiquita II. Fotografía de Norman Monroy, CDMX, marzo de 2016.



Participantes del kiki ball en La Puri chiquita. Fotografía de Norman Monroy, CDMX, marzo de 2016.

El Vogue es un estilo de baile que nace a mediados del siglo pasado en Nueva York, Estados Unidos, sin embargo, tiene antecedentes importantes en la *ball culture*⁹³. Los *balls* surgen en Harlem como fiestas nocturnas en las que las poblaciones homosexuales y trans hacían concursos de Drags y podían expresar su sexualidad libremente. Estas expresiones colectivas fungieron también como un punto de interseccionalidad con las poblaciones más vulnerables, pues estos eventos dieron la apertura para que latinxs, asiaticxs y en general poblaciones migrantes, pobres y en situación de violencia pudieran refugiarse del hostigamiento y la persecución que sufrían debido a su condición de precariedad.

Debido a la criminalización de la homosexualidad en la década de 1960, los *balls* comenzaron a celebrarse de manera clandestina, forjando así un entorno seguro donde las personas LGBT no sufrieran ataques por caminar travestidxs en las calles y pudieran llegar a transformarse en el lugar (*ballroom*). Se hacían en las madrugadas, pues a esa hora los salones que se rentaban eran más baratos y así las trabajadoras sexuales, que también participaban, tenían la oportunidad de unirse. En este sentido de comunidad, nacen las llamadas *houses*. La primera casa que surge es House of LaBejia, como una forma de impulsar el desarrollo artístico de gays y trans; pero también, las casas surgen como un concepto en el que se resignifica la calidad del parentesco, pues las casas tenían una madre (Crystal LaBejia en este caso) quienes protegían a lxs hijxs (con los que no tenían lazos consanguíneos) que muchas veces estaban en situaciones de violencia familiar, desempleo y abandono. Este modelo de casas se fue replicando, teniendo casas como House of Dior, House of Wong, House of Dupree... y House of Xtravaganza (la primera casa latina).

Con este cambio en las estructuras grupales, las dinámicas de los *balls* se fueron modificando también. En el *run way* o pasarela que se hacía en un inicio en los concursos de Drag Queens, se incorporaron otras categorías como el *best man/women* donde hombres acentuaban su masculinidad y mujeres su feminidad como una parodia de la heterosexualidad. Tal vez la categoría que llama más la atención, y que para Judith Butler fue un punto de discusión importante para la formulación de la teoría de la performatividad, es la categoría *Realness*, donde lxs participantes actuaban un género y un rol específico, premiándose a quien podría pasar *auténticamente* como tal. Cuerpos imitando a militares, profesores universitarios, mujeres de clase alta, poniendo de relieve, además, la interseccionalidad por género, raza y clase social de los sujetos.

⁹³ Véase en el documental “Paris is Burning” de Jennie Livingston. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hedJer7IvI>

No obstante, el Vogue como estilo de baile, dentro de la *ballroom culture*, nace en el “Paris is Burning Ball”, donde Paris Dupree inserta la categoría *butch queen vogue femme*, donde tomaba una revista “Vogue”, la hojeaba y trataba de imitar las poses al ritmo de los *beats*. De igual forma, se incorporaron otras poses de la cultura africana y egipcia, que dieron paso a los movimientos rectos y angulares característicos del vogueing. A partir de tal acontecimiento, el Vogue como estilo de baile va incorporando otros elementos técnicos y estéticos que trascienden y que, incluso, se van haciendo *mainstream* cuando artistas como Madonna se reapropian del estilo que nace de las *multitudes queer*.

Vycktorya me contaba que ya desde hace algunos años, junto con su amiga Franka Polari, tenían la intención de seguir con la cultura *ballroom* en México. Fue como dieron cuenta de que hace un tiempo ya existía una casa en la ciudad, así que se animaron a perfeccionar sus poses y fundar House of Apocalipstick. Con el tiempo se formaron otras casas que se han preocupado por promover el Vogue en otras partes del país, así como mantener comunicación con otras en diferentes partes del mundo. Al menos, esa noche, toda la genealogía que rescatan está presente en el espíritu de la pista.

El evento estaba a punto de comenzar y se disponían a desfilarse por el angosto pasillo que hay en la Puri chiquita. Bajo a oscuridad de los rosas celestes, una voz repetía constantemente...



Fotografía de Vycktorya Letal, tomada de Facebook personal. CDMX, 2016.

walk for me walk for me
walk for me walk for me walk for
me walk for me walk for me walk
for me walk for me walk for me
walk for me walk for me walk for
me walk for me walk for me walk
for me walk for me walk for me
walk for me walk for me walk for
me walk for me...

Los cuerpos caminaban en la *run way*, unxs posando con la mano en la cintura y la cadera torcida, otrxs dando de vueltas con el pelo suelto al aire, otros más subiendo los hombros, con la chaqueta imaginaria a los costados e intentando caminar lo más erguido posible.

Vycktorya en el *chanting*⁹⁴... posa posa sabrosa la Mendoza, Hécor herederx de la casa, la Morocha posa poderosa, malo malo Pablo macho, Vycky Vycky, Axel del Apocalipstick, Zebra Zebra Zebra Drag... Una vez que las participantes caminaban en la pasarela, se calienta la pista con un espacio libre.

El estilo voguing, como me lo describía Vycky, se compone de cinco elementos principales:

-*Hands performance*: Son los movimientos rectos que se hacen con los brazos, el juego de fantasía con las manos y movimientos de contorsión y elasticidad. También se hacen poses de catálogo, tal como las modelos en las revistas; poses culturales que emulan elementos de culturas específicas como la egipcia o la asiática; poses comerciales, que con movimientos que distinguen a divas del pop.

-*Catwalk*: Son movimientos exagerados, pasos largos, cruce de piernas, como emulando la figura de un gato.

-*Duckwalk*: Se camina en cuclillas, saltando y dando pequeñas patadas mientras que con las manos se hacen movimientos con las manos, como si fueran abanicos.

-*Floor performance*: Son todos los movimientos que se hacen en el piso, poses sexuales, arrastrándose, girando en el suelo.

-*Drips & Drops*: *Spinn and Drop* son los giros y caídas que le dan un acento al voguing, se da un giro y se hace una caída de espaldas con una pierna doblada y la otra en el aire. *Drips* son las poses finales en las que se quedan los *Drops*⁹⁵.

Estos son los elementos básicos que distinguen al Vogue de otros estilos de baile. A su vez, se compone de tres estilos, principalmente:

-*Old way*: es el estilo de la vieja escuela, caracterizado por movimientos muy rectos y los característicos ángulos que se hacen con las manos y se estilan las poses muy marcadas.

-*New way*: en la nueva escuela, se estilan movimientos más rápidos, se hacen ilusiones de manos y se incluye la flexibilidad y en ocasiones acrobacias.

-*Femme*: En esta categoría se llevan todos los movimientos femeninos al extremo, como sacudidas de cabello, movimientos de cadera, etc. Dentro del *Femme* destacan otros dos estilos: *Soft & Count*, en los que se hacen movimientos femeninos, suaves

⁹⁴ Voces que se hacen al compás de la música.

⁹⁵ Ver en CD anexo.

y delicados; y *Drammatics*, que son movimientos fuertes, imitando los ataques de temblores que en ocasiones tenían las participantes bajo los influjos de drogas.

Después del estilo libre, comenzaron las competencias. Dentro de la cultura *ballroom* existe un sentido de unidad, sin embargo, a través de la competencia se liman asperezas y se resuelven los conflictos en la pista de baile. Se hicieron rondas por cada uno de los estilos (*old way, new way y femme*) y los espectadores fungían, en esta ocasión, como jueces. Ganaba quien tuviera más votos, aunque en competencias oficiales quienes eligen son jurados asignados, en las prácticas como ésta se incluye al público, quienes entre aplausos y chasquidos elegimos a *la más perra*. Vycky me comentaba que “*en el voguing lo que se resalta es lo femenino, ir en contra de la imposición machista, reivindicar lo que socialmente se degrada... al bailar buscas un coño, ser la más perra de todas*”.

Me explicaba a profundidad:

“...Los estilos y las características del voguing tienen que ver más con lo femenino, es reivindicar lo femenino y al mismo tiempo desestereotiparlo. A la hora de estirar la liga tanto con las expresiones y los movimientos llega un punto donde desgastas lo que socialmente se entiende como femenino. Digamos que una vez que te das cuenta de que al estirar estas ligas rompes esa parte, no para todas las personas, pero es una forma de liberación...”

En ese sentido, en el juego del género en tanto que performático, en el voguing también se reconocen elementos simbólicos de la cultura Drag. Se incorporan las estéticas performáticas Drag que juegan con una parodia de la construcción social de la feminidad; se chasquean los dedos en forma de aprobación o para retar a alguien; se *bufa*, es decir, se lanza un juego semántico que resalta los “defectos” de la contrincante, con un sentido lúdico que va erigiendo las identidades sexogenéricas; en otros casos se tira *shade*, que es una forma de bufar, pero con una intención de herir o hacerle daño a otra persona.

Muchos de estos elementos son también compatibles con la “cultura gay” en México, los cuales se vienen gestando en otras expresiones del show travesti. No obstante, en conjunto con el voguing van enmarcando la naciente escena *ballroom* de la CDMX, que hasta la fecha está siendo impulsada por House of Apocalipstick (donde Vycktorya es co-madrotá) y las casas de reciente creación. Por otra parte, además del estilo de baile, hay una preocupación por seguir pensando las casas como un espacio seguro para las poblaciones no-heterosexuales. Vycktorya reconoce que:

“...estoy más concentrada ahorita en crear esta familia voguera y crear como un modelo que pueda ser un espacio más o una herramienta más para las personas, porque también por experiencia propia sé que cuando encuentras un grupo afín a ti las cosas son un poco más fáciles o un poco menos difíciles, por así decirlo. Se establecen lazos de solidaridad, redes de apoyo, a veces sin necesidad de que te quieras mucho con la otra persona. Como dice una amiga activista, no necesitamos caernos bien para trabajar por un fin común, incluso para ayudarnos en un momento crítico. Entonces esa es mi apuesta...”

El kiki ball siguió hasta más tarde.

7.7 En el luchar está la verdadera transformación

El Vogue ha sido un parteaguas para Vycktorya, pues a través de esta práctica que entrecruza su carrera artística y su vida personal va trabajando su construcción de feminidad, además de que descubre en su casa House of Apocalipstick un lugar en el que encuentra apoyo y un proceso de transformación colectivo. Vycky reflexiona que... *“en el fondo todas las personas somos producto de todo lo que hemos ido aprendiendo y al mismo tiempo de lo que hemos ido desaprendiendo y desechando. No hay límite en la posibilidad de ir conociendo”*. No obstante, llegar a este punto no ha sido una tarea fácil, pues como ella misma lo comenta...

“...yo lo voy desaprendiendo a base de recordar el camino que ya he recorrido. Decir que ni me voy a regresar al closet, no voy a dejar de hacer lo que yo hago sólo porque ya ha pasado, como ahora que te comentaba de la edad... qué bueno mijita [alguien le comenta], qué bueno el show, pero ya vas para los cuarenta, piensa en otra cosa... pero como porqué, ¿no? Para mí es parte de mi profesión, por eso te digo que me describo como cantabailactriztatata.... Porque todo eso soy yo, no puedo dejar de hacer todo eso...”

Vycktorya reconoce, también, lo mucho que le ha costado llegar al lugar en el que se encuentra ahora. Un camino un tanto espinoso, pues no ha faltado quien desestime su trabajo. No obstante, ella se rehúsa a hacer lo mismo, comenta: *“no puedo replicar hacia otras personas lo que a mí me dañó”*. Por el contrario, piensa que toda persona tiene derecho a generar un proceso así, pues sostiene que *“en el luchar está la verdadera transformación”*. Respecto a esta situación comenta:

“...de repente conozco a alguien que le está entrando a hacer Drag, pero que la verdad ni canta bien, ni se mueve bien ni nada, pero con todo y eso no puedo llegar y decirle a esa persona: oye, piensa en dedicar a otra cosa; porque en su momento a mí me lo dijeron y a lo mejor yo tenía un poquito de talento que fui desarrollando, y a lo mejor desde mi punto de vista esa persona no lo tiene, pero yo no le voy a decir eso... una parte muy importante de las personas es poder realizar lo que queremos. Si eventualmente esa persona a la que yo juzgo se da cuenta de que no es lo suyo lo dejará solito, o a lo mejor eventualmente me va a callar la boca, uno no lo sabe. Entonces es pues no, no puedo, no me puedo permitir a mí misma ir a replicar eso...”

Este proceso de desaprender, como lo comenta Vycktorya, ha sido un momento para probar su carácter pues “no es nada sencillo quitarte de la cabeza toda una forma de pensar que te han inculcado desde chiquito”. Esta habilidad que ha desarrollado, la de ser resiliente, le ha llevado también a reconocer sus virtudes, pero también, “humildemente”, a reconocer sus limitaciones como ser humano:

“...he tenido que aprender a ser paciente conmigo misma porque mucho tiempo me desesperaba y decía: ay, ya me volví a equivocar, ya volvía hacer esto, ya me volví a enamorar de esta manera, ya contesté de otra... pues calma. Por así decirlo, Buda no alcanzó la iluminación en un día, tampoco. En términos si lo quieres ver como alcanzar la perfección en cierto sentido. Y tampoco es obligación de nadie ser cien por ciento perfecto...”

En este camino, Vycktorya reconoce que desde muy pequeña se ha valido de diversas herramientas que ha desarrollado para afrontar las adversidades:

“...en su momento una herramienta que a mí me sirvió fue precisamente dar le la vuelta a los insultos homofóbicos, hasta cierto punto apropiarme de ellos y decirlos en femenino... tú me dices joto, pues no soy joto, soy jota. Y a ver, dime, cuál es el problema... sí, sí soy loca y qué, como eso a lo que le llaman unos el lenguaje de la autodegradación. Es apropiarte de, no porque en verdad lo creas, sino porque eso es lo que tú crees que yo soy y como tú crees que yo soy eso pues no soy eso, soy esto, no soy en masculino, soy en femenino...”

La “jotería”, pues, comenta Vycky que ha sido “básica en mi vida, para mí es liberadora, también me ha ayudado a empezar a identificar esos límites y esos espacios, que igual de importante no necesita reprimir ni repetir la homofobia contra quien jotea para sentirse

libre...” Para ella, es algo que le ha permitido “tomarla [la homofobia] y darle la vuelta y en el camino he aprendido a no regresar la misma discriminación y a regresar el mismo insulto en el sentido de a veces hacer como a veces ocurre de que se burla de la heterosexualidad, o contesta con insultos machistas o misóginos”. En su afrontamiento de la homofobia, Vycky ha podido dar cuenta de las formas de opresión que, también, se encuentran encubiertas en torno a los discursos LGBT:

“... es como este fantasma, este espejismo de la virilidad, de la masculinidad entre los hombres gays o entre las poblaciones trans travesti transgénero transexuales, en el caso de las mujeres, que buscan esa imagen, ese estereotipo de masculinidad que llamamos chakal que al mismo tiempo es un estereotipo que cuando lo deconstruyes es clasista, es racista, si alguien es chakal tiene un estatus inferior al mío que me reivindico como gay, que me reivindico como lesbiana, que me reivindico como trans, porque él es un chacal ¿sí me explico? Entonces esos son los puntos como que yo sobre los que estoy trabajando todo el tiempo...”

Es decir, que todo este proceso para Vycky es:

“una crítica al sistema patriarcal, que también lleva mucho de autocrítica en el sentido de, como ya lo habíamos estado comentando, de lo que terminamos interiorizando. Sí es como criticar a un sistema que te está... responder y enfrentarte a un sistema que te está poniendo obstáculos todo el tiempo y de decirle pues a pesar de eso yo soy. No necesito que me la pongas fácil para ser”.

“...para mí sí implica un cuestionamiento a los sistemas y a los modelos y a los estereotipos. Hacia el estereotipo que dice que ser un hombre gay es ser forzosamente un hombre de clase media, con un ingreso bueno, que viaja, que lee... no necesariamente, hay muchas formas. Hay gente que es gay pero que no tiene para comprarse un libro pero le gustaría leer, a veces ni para la escuela... O cuando dicen es que para ser mujer hay que tener el cabellísimo largo, pues no, tampoco, porque eso es lo que te han dicho que es una mujer y en muchísimas formas de serlo... Es un cuestionamiento constante a todo lo que sea rígido y cuadrado...”

Así, Vycktorya va dando cuenta de que la cuestión de lo político ha estado muy presente en su vida, pues logra dar cuenta de que ha sido oprimida por un sistema heteropatriarcal y se ve en la necesidad y la convicción de luchar contra eso y todo lo que le impida desarrollarse, cuestión que, afirma, ha aprendido de su familia que ha estado inmersa dentro de movimientos sociales. Vycky reflexiona al respecto:

“...digamos que muy joven aprendí una frase de Marta Lamas que decía que lo personal es político. Me di cuenta de que no me podía deslindar de la política en el sentido de que crecí en una familia en movimientos sociales de la política, sino que todo lo que hacemos, todo lo que vivimos, hasta cierto punto o en todos los sentidos tiene que ver con la política. Entonces para mí sí ha sido como un crecer y como diría una amiga transexual, ejercer mi ciudadanía con todos los obstáculos que me quieran poner...

Yo soy una persona sujeta de derechos, que los reivindico y que los uso, no pido permiso... porque también el apropiarte de los derechos no es pedir permiso, que son de los argumentos de los que ‘Ay, los LGBT quieren derechos especiales’... ¡No! Queremos el mismo trato, porque pareciera que quienes tienen derechos especiales son las personas heterosexuales porque tienen, aunque también tienen una serie de obstáculos, etc., la tienen más difícil quienes no lo somos. Y dentro de las personas heterosexuales quienes no se ajustan a esta misma norma estricta que les imponen también la tienen difícil...”

Finaliza esta reflexión diciendo que: *“en ese sentido a mí me han fortalecido, por eso es que también me reivindico como ciudadana en este país, una persona con ciudadanía...”*

SER UNA MISMA ES UNA VICTORIA



Fotografía de Vycktorya Letal en el HOMOCULT 2.0 por Josué Barrera. CDMX, Junio de 2016.

Lo letal de la obviedad

«Epílogo»

“...han sido casi 29 años de construcción continua, con sus pausas, con sus baches y todo. Ha sido a ratos muy doloroso, a ratos muy gozoso, en estos momentos puedo decir que disfruto muchísimo ser quien soy. Creo que esa era una parte de mi objetivo. Sí, ser feliz en la vida como algunos dicen, es más como un cliché, yo creo que es más importante disfrutar quién eres, con todo y todo. Entonces ha sido eso, ha sido largo, con sus altibajos, pero actualmente es muy divertido, muy divertido la verdad. A mí me encanta estar arriba del escenario porque yo hago alguna acción y veo la reacción de la gente y eso es lo que más me encanta.... Ahora sí que esa es por las razones que soy activista, hay cosas en las que hay que seguir insistiendo en las que hay que seguir dando a conocer. Para mí si es bien importante esta parte de, sino de dejar algo, pues, de dejar algo más en términos colectivos. O sea, yo tengo claro que lo que yo hago aporta a una serie de acciones que muchas otras personas están haciendo al mismo tiempo. Creo que eso es lo importante que cambiaría mucho a las luchas sociales, de cuestionamientos, de críticas y autocríticas, si todas las personas que estamos en el activismo, en el arte, en el artivismo como también le llaman, pues nos damos cuenta de que somos un granito más dentro de un reloj de arena y lo que nosotros hacemos suma a otros cientos que hay por ahí. Y en ese sentido todas las personas somos protagonistas. Al menos a mí no me interesa que haya una secundaria llamada Vycktorya Letal, del aula de una universidad, o que los activistas propongan que se le ponga mi nombre a alguna actividad. Uno no trabaja para eso, de eso no se trata, a veces es el error que comete mucha gente. O sea, sí se trabaja a partir de uno, de una, de tu propia experiencia como te decía hace rato. Mejorar para ti, pero al mismo tiempo saber que eso contribuye, hace resonancia.”

Actualmente, Vycktorya dejó de colaborar por un momento con Colectivo Sol para trabajar por su cuenta. Sigue vogueando con House of Apocalipstick.

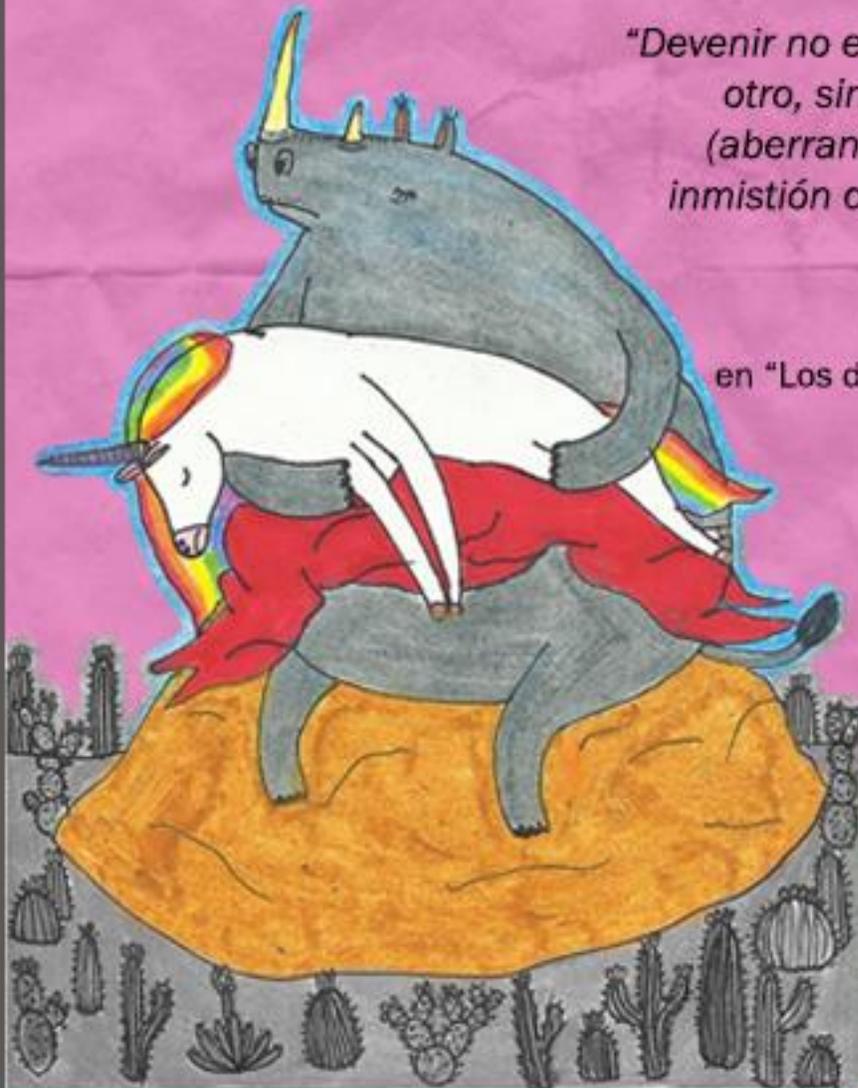
CAPÍTULO 8

Hacia una Política de Reiliencia

[Últimas articulaciones]

"Devenir no es transformarse en otro, sino entrar en alianza (aberrante), en contagio, en inmisión con el (lo) diferente"

Néstor Perlongher
en "Los devenires minoritarios"
1991



*Recorte e intervención de ilustración de Oscar Jauregui

CAPÍTULO 8

Hacia una Política de Resiliencia

[Últimas articulaciones]

8.1 Hacia las últimas articulaciones

A manera de conclusión (porque aún en este texto no veo forma de poner punto final), decidí compartir las últimas reflexiones en torno a los escenarios y las historias que presento en este escrito, para seguir pensando en la construcción de una política de resiliencia, como una forma de gozar y celebrar que seguimos viviendo en un sistema que nos quiere muertxs, como una oportunidad de transformar nuestras realidades. En este último capítulo ya más breve que los anteriores (¡pff!), trato de articular estas reflexiones para tratar de seguir pensando en una respuesta a la pregunta de investigación que acompañó este trabajo:

« ¿Qué relación tienen los procesos de resiliencia con las prácticas de resistencia de los sujetos sexo-género disidentes y cómo significan su construcción desde los escenarios donde se desenvuelven? »

8.2 Sobre el discurso LGBT y la disidencia sexogenérica

Uno de los objetivos específicos de esta investigación, que trata de reflexionar en torno a la pregunta de investigación, es “analizar los escenarios donde se desenvuelven lxs disidentes sexuales y de género, así como los procesos sociales y políticos que le atraviesan”. Respecto a esta temática, la primera cuestión que viene a mi mente es un punto de inflexión que permite abrirme a otros escenarios y expresiones de la diversidad sexual que no son las convencionales.

Esto lo menciono porque, hasta ese momento, sólo conocía lo LGBT como la única forma de “representar” las identidades no-heterosexuales; no obstante, mi encuentro con

otras expresiones disidentes a este discurso hegemónico posibilita descolocarme de éste para situarme en un espacio crítico de las prácticas que reproducen las normas heterosexuales. Este acontecimiento fue la Marcha del Orgullo donde, a pesar de imperar un discurso LGBT, genero una postura crítica para pensar las políticas de la diversidad sexual desde otra perspectiva.

La primera impresión que tenía de la marcha giraba en torno a la constitución de identidades asimiladas al discurso capitalista. Y me parece que tal lectura es muy acertada, incluso podría decir que necesaria. No obstante, en mi incursión encontré que cohabitaban otros discursos que, además, podían verse como un proceso de resiliencia-resistencia. En el siguiente diagrama señalo al menos cuatro discursos que logro identificar en la marcha del orgullo:

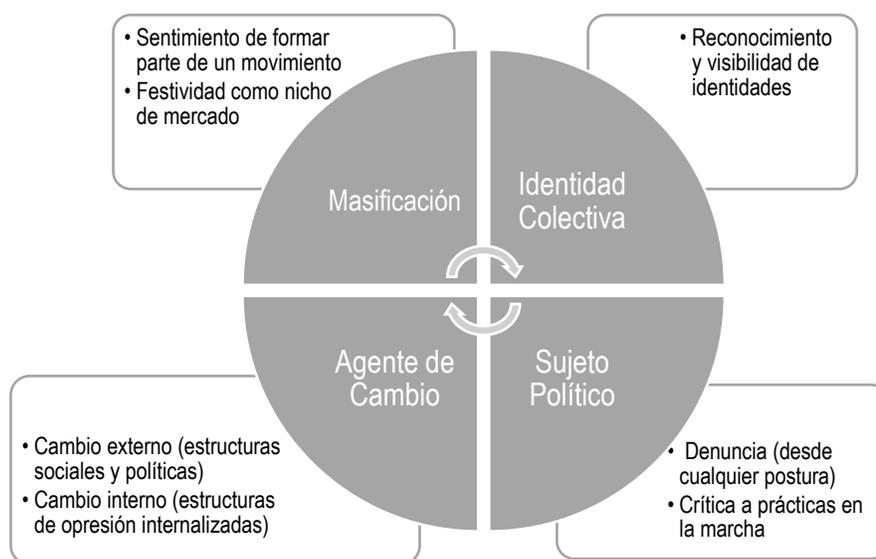


Figura 5: Dinámica de los discursos y los procesos individuales-colectivos en la Marcha del Orgullo LGBT. Diagrama de elaboración propia.

En su dimensión más amplia, puede leerse la marcha en algo no menos parecido a un *fenómeno de masas*. Miles de personas congregadas en un mismo lugar, donde se produce un sentimiento de formar parte de una multitud y el contagio de energía se siente apenas te integras (Le Bon, 2005; Freud, 1921). Así, con este sentimiento de omnipotencia característico de las masas, “se te hace más fácil decir que eres homosexual”, como lo comentaba una chica. Pero al mismo tiempo, esta suerte de masas es un nicho perfecto

para la publicidad y el marketing, pues podríamos pensar también la marcha como un canal para insertar a las identidades LGBT a una lógica de mercado (Bord, 2014).

Por otra parte, aunque no disociado de esta primera lectura, se está gestando una *identidad colectiva* (Salinas, 2012). A través de la marcha, las personas asistentes adquieren visibilidad y reconocimiento en las identidades de la diversidad sexual. Lo cuestionable aquí es que el discurso LGBT privilegia más unas identidades que otras, sin mencionar que ya la marcha misma determina qué identidades son válidas (LGBTTTTTI) para ser visibles y bajo qué condiciones. Además, retomando el primer punto, estas mismas identidades fungen como facilitadores de su asimilación en el discurso capitalista.

Otra lectura que no vislumbraba antes de participar en la marcha es la construcción de un *sujeto político* (Argüelles, 2013), pues había contingentes con un discurso de protesta y exigencia de los derechos humanos para las poblaciones no-heterosexuales. Está el caso del *contingente de los 500*, pero también está el caso de otros contingentes disidentes como el de proyecto 21, quienes tenían un discurso político pero, además, estaban haciendo una crítica a las prácticas clasistas/racistas/heterosexistas/misóginas, etc., dentro de la llamada comunidad LGBT. Ambos casos, ya hablan de un proceso distinto en el que se involucra un discurso más activo.

Por último, me parece que los discursos de algunos grupos dentro de la marcha tienen características de ser agentes de cambio, en tanto que está dirigido a ello. En esta lectura, de acuerdo con lo que podía percibir, esta *agentividad* o capacidad de acción del sujeto a través de la subversión y/o apropiación de discursos dominantes (Butler, 2002b) operaba a diferentes niveles y en diversas formas. Por ejemplo, en el caso de proyecto 21, había un discurso de cambio a las estructuras heteropatriarcales, capitalistas y coloniales, además de que en sus integrantes hay un proceso de cambio interno para dejar de reproducir estas estructuras aprendidas. Otro ejemplo, por mencionar un sector, es que en el activismo LGBT hay un discurso que se inclina a la reforma de las estructuras, es decir, de mantener el mismo sistema y sentirse incluidos en estas estructuras heteronormativas (sociales y judiciales). Además, es común que en estos grupos se reproduzcan formas de dominación y violencias imbricadas dentro y fuera de la llamada comunidad LGBT, por lo que, en este sentido, me parece que no hay una revisión interna de los sujetos a este discurso.

Pensando en los grupos o individuos que asisten a la marcha como consumidores de un espectáculo o como parte de un festejo (y nada más), en la mayoría escuché una sinergia de felicidad. Es decir, un discurso en el que se deja ver un impulso de “seguir

adelante” a pesar de la homofobia y la desaprobación social, que “todas las cosas mejoran”. Por otra parte, en los grupos radicales habría más bien una actitud de lucha, en la que no siempre está presente esta sinergia que hay en los otros grupos, pues el sentimiento que prolifera es de rabia y hartazgo. Esto me causó conflicto, pues a pesar de la crítica a los sistemas de dominación imbricados, me parece que es erróneo pensar que todos los sujetos agentes de cambio se adscriben a un proceso de transformación y resiliencia; mientras que en individuos adscritos al discurso capitalista puede estar presente una actitud de enfrentamiento a las adversidades y a las violencias LGBTfobicas (y, hasta cierto grado, de resiliencia)⁹⁶.

Lo que considero que ocurre es que hay ciertos atravesamientos de vulnerabilidad por nivel socioeconómico y probablemente clase social, los cuales condicionan la producción de ciertos procesos. Estoy pensando en un grupo con privilegios de clase social que, posiblemente, no encuentre necesario generar un proceso de resistencia, pues en estos contextos es más probable que sea tolerada la diversidad sexual. No obstante, pensando en un grupo que se encuentra vulnerado no sólo por la sexualidad y el género, sino también por la clase social, raza y etnia, (incluso de enfermedad, etc.), evidentemente tendrá más posibilidades de ser violentado por su interseccionalidad, teniendo, ahora sí, la necesidad (obligación) de generar tal proceso de resiliencia-resistencia para sobrevivir.

Me parece valioso hacer estos contrastes en escenarios como la marcha del orgullo y el Besotón, donde predomina un discurso LGBT, con otras expresiones colectivas alternativas, pues en estas operan otras dinámicas de opresión y otras formas de relacionarse. Además de la fiesta de Mujercitos, tuve la oportunidad de ir a “Noches Transitadas”, un espectáculo a manera de teatro de variedades donde se presentan expresiones artísticas, como una forma de visibilizar las problemáticas de los feminismos y la disidencia sexual. Se establece una dinámica de comunidad, donde lxs asistentes son partícipes de las acciones performáticas y juntxs elaboran estrategias para afrontar desde sus realidades específicas. Es una dinámica que da cabida a otras formas de relacionarse con el otro, en tanto que se rompen las estructuras de poder con el desdibujamiento de las categorías de género. Es decir, que los afectos se subvierten en el encuentro con el otro al convivir en un ambiente horizontal que teje común-unidad entre las personas presentes.

⁹⁶ Habría que problematizar, también, que esta sinergia de felicidad que menciono puede responder más bien a una adhesión al discurso capitalista. Es decir, un discurso que ve la felicidad o el “mantenerse positivos” como un mecanismo implantado en los individuos para mantenerlos en un estado de “bienestar” para la funcionalidad del sistema económico.

8.3 Sobre los procesos de subjetivación

Con esto no quiero hacer una nomenclatura o un escalafón de opresiones que determinen la probabilidad de generar o no este proceso de resiliencia-resistencia. Mi intención no es explicarlo, sino más bien hacer notar estos atravesamientos que hacen aún más compleja la dinámica de la marcha del orgullo y del mismo discurso LGBT, versus otras expresiones disidentes. Esto tampoco quiere decir que una persona que tenga más privilegios sociales no desarrolle estos procesos, o que una persona menos privilegiada no acceda a entrar a las dinámicas del llamado mercado rosa. Pero creo que en esta distinción se encuentra la diferencia entre un sujeto alienado a un sistema y un sujeto que da cuenta de esta alienación y decide elaborar un proceso de autoconocimiento en tanto que una revisión interna de privilegios y reproducción de violencias.

En este sentido, para pensar en una política de resiliencia, si bien es importante tomar en cuenta los atravesamientos de las *tecnologías del poder* que dirigen el posible campo de acción de los sujetos (Foucault, 1979b) y la *matriz de inteligibilidad heterosexual* que organiza la conformación de identidades sexogénicas (Butler, 2002b), por otra parte, es necesario hacer énfasis en los procesos y las prácticas de subjetivación en las *tecnologías del Yo*. Es decir, pensar en las prácticas que “permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008, p. 48).

Retomando la performatividad de Butler (1999), pensando en que el sujeto puede agenciarse de estas *tecnologías del Yo* como una forma de autocuidado, la subversión de injurias o enunciados que tienen la finalidad de degradarlo (que es una tecnología comúnmente empleada en la disidencia sexogénica), podemos articular que la producción de procesos de subjetivación se desprenden de esta operación:

Lo que se pone en marcha con la reapropiación y el uso en primera persona de las palabras que funcionan o han funcionado como insultos (queer en inglés, marica, bollera, etc. en español) es la subversión del significado mediante esta operación de descontextualización y recontextualización de tales nombres y de su carácter performativo de producción de identidad. El uso del insulto, la injuria como acto de interpelación es un proceso por el cual el sujeto homosexual es constituido como excluido, abyecto, como sujeto no legítimo en un orden o régimen (hetero)sexual. La enunciación injuriosa ‘acumula el poder de la autoridad a través de la repetición o cita de un conjunto de prácticas autoritarias precedentes’ (Butler, 1993, p. 58). Y a la vez, la injuria, en tanto que marca repetible, puede ser utilizada en un contexto intencional

distinto que rompa o subvierta esa cadena de transferencia autoritaria por la cual el sujeto al que interpela es excluido, y produzca así efectos en la construcción y afirmación identitaria por la cual su significado es modificado de forma radical: de ser la carga que define un espacio no habitable, pasa a ser un signo de identificación colectiva, de afirmación comunitaria y de construcción de prácticas relativamente autónomas. (Córdova, 2003, p. 93)

Bajo esta lectura respecto a la subversión de los discursos basados en la *matriz de inteligibilidad heterosexual*, damos cuenta de la fuerza que tiene la performatividad en la autodeterminación del sujeto. En este movimiento de reapropiación, identifico que suceden varias cosas: 1) un proceso de subjetivación donde -precisamente- el sujeto sexualdiverso da cuenta de la violencia que se le ejerce a través del discurso, acto seguido, 2) toma conciencia del espacio de libertad del que dispone como oportunidad para resistir a esa violencia; posteriormente, 3) toma la palabra y subvierte su lugar de enunciación, es decir, pasa de ser objeto de violencia simbólica a ser el sujeto que tiene el control de dicha palabra que resignifica, 4) revirtiendo así la fuerza de violencia a su favor, por tanto, convirtiéndose ahora desde ese sitio en un acto performativo, la palabra en acción⁹⁷. Por último, 5) ese acto performativo tiene la posibilidad de resignificar una identidad, tanto individual como colectiva, que pueda servirle al sujeto como lugar de enunciación.

Ahora mismo me parece pertinente regresar a otro objetivo específico de esta investigación, el cual pretende “conocer las significaciones que se producen en los procesos de subjetivación de lxs disidentes sexuales y de género en torno a la resiliencia en tanto que política de resistencia”, el cual está ligado con los otros dos objetivos específicos restantes que mencionan “describir sus procesos de resiliencia y transformación personal” e “identificar sus prácticas de resistencia, posturas políticas y estrategias de afrontamiento”, algo que en mayor medida se ha abordado en los capítulos anteriores.

Por ello, enfoquémonos ahora en las significaciones que se producen en los procesos de subjetivación, pues me parece que estos cinco ejes que identifico con Butler nos pueden servir para dar luz a este objetivo específico en conjunto con los procesos que

⁹⁷ Para Butler, como ya lo comenté en varias ocasiones, el acto performativo tendría que estar ligado a una enunciación reiterativa, por tanto, si los discursos que atraviesan al sujeto son subvertidos, es porque estos discursos forzosamente han operado en el campo del poder como una palabra que se encarna en los cuerpos de los sujetos a través de estos actos de repetición. Por esta razón la noción de performatividad va más allá de una acción común, sin embargo, esto no quiere decir que los actos performativos no se den en un contexto de cotidianeidad o tenga que suceder algo extraordinario para poder decir que se trata de un acto performativo; muy por el contrario, estaríamos pensando que precisamente esta repetición se estaría dando en el campo del poder como lo considera Foucault (1979) de manera capilar y específica, pensando en una microfísica del poder.

se despliegan en las historias de vida de lxs informantes clave (Alberta Cánada, Lechedevirgen Trimegisto y Vycktorya Letal).

Estos cinco momentos los podría ordenar a manera de pensar en tres momentos principales, que serían “dar cuenta de la dominación”, “desestructurar o desapehender” y “resignificar”; y otros dos momentos que sirven de puente entre los primeros tres, que serían el “descolocarse” y el “subvertir” y que de alguna manera se encuentran implícitos en los tres momentos principales.

A continuación, lo represento en el siguiente diagrama:

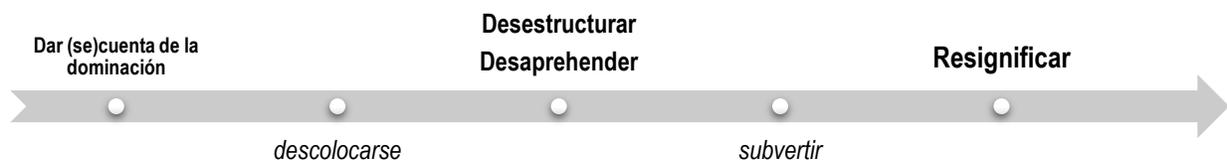


Figura 6: Cinco momentos en los procesos de subjetivación de lxs disidentes sexuales y de género. Diagrama de elaboración propia, basado en la teoría de Butler y la experiencia de lxs participantes de la investigación.

El primer momento es *dar(se) cuenta de la dominación*. En las tres historias había una marcada dominación por género, pues en su infancia y adolescencia lxs tres informantes salían de la norma heterosexual a través de comportamientos entendidos como femeninos en cuerpos asignados en la categoría hombre. No obstante, en cada unx tomaba ciertos matices, pues se puede notar cómo tal dominación se encontraba reforzada por otros matices propios de su contexto.

En Lechedevirgen los mandatos de género eran reforzados por los imperativos religiosos, pues su amaneramiento era considerado también pecado, cuestiones que le llevaron a tener una autoimagen negativa y un desprecio por su cuerpo. En el caso de Alberta, ésto se vio reforzado por marcadores étnicos, pues su color de piel morena y sus rasgos indígenas incrementaban la violencia que sufría. Con Vycktorya sucedía algo parecido, pero con matices en la misma matriz de género, pues por una parte pasó por procesos en los que se le trataba de alinear a una identidad que desconocían su devenir trans, y por otra parte se encontró con una paradoja de normalización, pues también la transición binaria le imponía ciertos estándares estéticos.

En el caso de lxs tres informantes, después de darse cuenta de las formas de dominación que les controlaban y los mecanismos por los cuales operaban estas formas de dominación, es como deciden *descolocarse*. Esto implica tomar acción desde otros sitios que les permitan generar herramientas para el afrontamiento de las violencias de las que ya han dado cuenta.

Un segundo momento que identifico es una *desestructuración* de los pensamientos y las prácticas que fueron internalizadas en este periodo de dominación. Aquí, comienzan a generar estrategias de afrontamiento contra estas violencias de las que ya han dado cuenta y de las que se han decidido descolocar, es decir, aquí se da un proceso de desaprehensión de las prácticas internalizadas que reproducían. Curiosamente, en lxs tres informantes, el arte fungió un papel fundamental para que se diera este proceso. A través de la práctica del performance, el cabaret y el voguing, comienzan a establecer nuevas prácticas y nuevas herramientas críticas que van desplazando performativamente a las normas de dominación heterosexual/colonial.

A manera de puente, y ya asomándose implícitamente en la llamada desestructuración, los sujetos *subvierten* su lugar de enunciación, pasando de ser objetos de violencia a ser sujetos con la capacidad de agenciar sus propios procesos de significación.

Ya en este tercer momento, la *resignificación*, se ve de alguna manera cristalizado todo el proceso que han trabajado. Es decir, resumiendo todo este proceso: en el periodo de dominación los sujetos (se) dan cuenta de los procesos de sujeción y, en un segundo movimiento, emplean estrategias que les permitan generar sus propios procesos desde otro lugar. Aquí, se estaría dando la vuelta (subvierten) a los discursos hegemónicos para, luego entonces, darle un nuevo significado.

Mientras que Lechedevirgen encontraba en el catolicismo una forma de dominación imbricada a un disciplinamiento en la masculinidad, es a través de su encuentro con la performance como logra descolocarse de este sitio para desestructurar lo aprehendido en este periodo de sujeción a través de su práctica artística-creativa. Un ejemplo que permite dar cuenta de la culminación de este proceso es cuando subvierte el

discurso religioso y resignifica su espiritualidad en otras figuras como el Niño Fidencio que acompaña sus procesos de cura. Muestro su proceso en el siguiente diagrama:

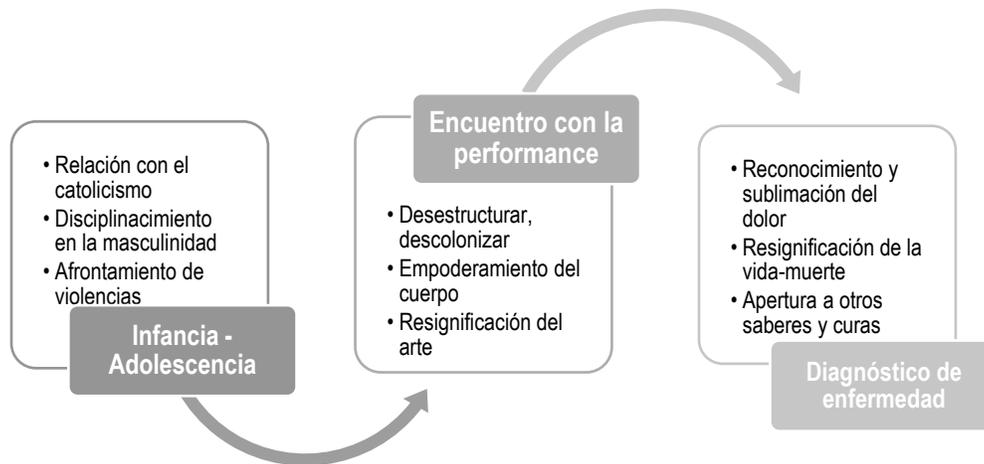


Figura 7: Procesos de subjetivación de Lechedevirgen Trimegisto.

Aquí cabe mencionar que cuando identifico una serie de momentos y hago referencia a la culminación de un proceso lo hago con fines esquemáticos, pues no considero que estos procesos se den de la misma forma en todos los sujetos o que sea un proceso lineal en el que se avanza por etapas del desarrollo. Muy por el contrario, me parece que en cada una de las esferas del sujeto están en juego diferentes momentos de los procesos de manera simultánea. Mientras que, en el caso de Lechedevirgen Trimegisto, ya se estaba gestando una resignificación en su devenir homosexual, aún se encuentra vigente un proceso de desestructuración del colonialismo y, a la par, aún no da cuenta por completo de las formas de dominación sobre su corporalidad.

Esto quiere decir que los momentos que identifico no tienen una lógica secuencial ni un orden jerárquico. Incluso podemos pensar que habrá casos en los que en un solo acontecimiento sucedan los procesos al mismo tiempo o que alguno sea omitido/se fusione con otro. Esto lo menciono porque me parece que en el caso de Albertx puede notarse tal yuxtaposición de procesos:



Figura 8: Procesos de subjetivación de Albertx.

En este diagrama hago referencia a tres situaciones eje en la historia de vida de Alberto: su infancia-adolescencia, la creación del personaje Alberta Cánada y su incursión en el artivismo. En la primera, en su infancia-adolescencia, Alberto da cuenta del sistema heterosexual que regula su comportamiento y se descoloca de tal posición cuando se identifica plenamente como gay. En ese momento emplea ciertas herramientas como la reapropiación del insulto para subvertir los discursos de violencia de los cuales era depositario. Sin embargo, es muchos años después cuando crea su personaje y éste le permite romper las estructuras de la feminidad-masculinidad y tener la oportunidad de pensar de otras formas su imagen corporal.

A la par, es en su incursión en el mundo del arte y del activismo donde Alberto resignifica su historia de vida y su corporalidad, así como da paso a nuevas concepciones del arte en tanto como expresión al margen de las imposiciones normativas y el activismo como una forma de emplear las herramientas que desarrolló a lo largo de su camino para buscar beneficios para sus congéneres y asimilar nuevas formas de hacer comunidad.

Este último rubro, el arte, es algo que se encuentra también presente en la historia de Vycktorya Letal y que nos puede ayudar para leerla como hitos de vida que van introduciendo nuevos procesos a la vez. Esto lo plasmo en el siguiente diagrama:



Figura 9: Procesos de subjetivación de Vycktorya Letal.

Vycktorya atraviesa dos momentos importantes para darse cuenta de la matriz de dominación heterosexual. Uno es en la infancia-pubertad donde comienza explorar su homosexualidad y otro momento es donde en su juventud comienza a trabajar en organizaciones de arte donde cuestiona los determinismos jugando con su expresión de género. No es sino en ese proceso de exploración donde logra descolocarse de las normas heterosexuales (y cisgénero) para adoptar nuevas expresiones artísticas como el canto, la danza y el teatro para desestructurar tales normas y desplazarlas.

No obstante, este proceso se lleva a término con el reconocimiento de su identidad trans-no-binaria al crear el personaje de Vycktorya Letal. Así logra subvertir los discursos que no le reconocen para reapropiarse de su cuerpo y nombrarse como una forma de autodeterminación. Siguiendo en esta línea artística, Vycky encuentra en el burlesque y en el vogue una forma de resignificar tanto su concepción de arte como su propia historia de vida, pues en tales escenarios refuerza la legitimidad de su corporalidad trans y la validez de su diferencia.

Reitero que, a pesar de exponerlo de una forma articulada, dichos procesos se van dando de manera simultánea y en situaciones distintas. De igual forma, es importante resaltar que en estos procesos de subjetivación se encuentran implícitos los procesos de resiliencia y las prácticas de resistencia de los sujetos. Mientras que al dar cuenta de la dominación y emplear estrategias para subvertir los discursos de violencia ya podemos pensar en posturas políticas, es a través de la resignificación donde podemos dar cuenta, de manera más clara, cómo es que el sujeto se ha transformado a través de sus prácticas de resistencia y las significaciones producidas. En otras palabras, los procesos de resiliencia y transformación se van construyendo a partir de prácticas de resistencia.

8.4 Sobre la construcción de una política de resiliencia

Propongo pensar en una política de resiliencia, como un espacio en blanco en el que cada sujeto pueda escribir su propia historia. Donde quepa la *inquiétude de sí*, de preguntarse sobre sí mismo y que esto le lleve a tomar la determinación de desaprender las estructuras de dominación y resignificarse.

Una política de resiliencia como una práctica subversiva. Dar cuenta de los mecanismos de dominación que se han instaurado sobre la capacidad de actuar de los sujetos pero que, en esa reflexión, abre un espacio para que puedan agenciarse otras prácticas de libertad. Un espacio en el que el sujeto subvierte las normas específicas que le atraviesan y desde las que ha sido construido, para emprender un proceso personal-político en las que emplee estrategias para *hacer de este mundo un lugar más habitable*. Una oportunidad que se brinda el sujeto para transformarse en un medio que le violenta sistemáticamente y no le reconoce como, eso, un sujeto.

Una política de resiliencia que apunta al sujeto que enfrenta las adversidades de la vida, en las que ha sido vulnerado por el ejercicio del poder, que resiste para cuidar de sí como una práctica de amor propio en un sistema de muerte. En este sentido, habría que advertir que una política de resiliencia implicaría también una *ética del cuidado de sí* (Foucault, 1994), como un conjunto de prácticas en las que el sujeto establece una relación consigo mismo (por ende, con el otro) en tanto que constitutivas de su autodeterminación. Una relación consigo y con el otro que le permita ser responsable de sus propias acciones. Que tiene que ver con un autoconocimiento (en el sentido platónico), conocer también las verdades que ha internalizado.

La finalidad de una ética de cuidados, como complemento de las políticas de resiliencia, es hacer un arte del vivir como una práctica de libertad con capacidad transformativa, una práctica cotidiana que se vaya construyendo como una posibilidad de generar nuevas formas de relacionarse con el otro, que apunte a una bioética en el marco de una necropolítica. En otras palabras, una forma de reconocer la singularidad de nuestras subjetividades y la diferencia del otro, como una apuesta por hacer lazo social en un medio que nos quiere muertos.

En resumen, esta propuesta que hago para pensar la resiliencia como una política de resistencia, implica un conjunto de estrategias y tácticas dentro del campo del poder que -en este caso- la disidencia sexual ha empleado para resistir a los sistemas de dominación y a las violencias imbricadas, y que a su vez se encuentran inscritas en un impulso de transformación y fortalecimiento en sus procesos de subjetivación. Es decir, apuntan hacia un dispositivo estratégico de contraataque donde se encuentran entretejidos dos procesos: el cómo se le hace frente a un sistema de dominación [resistencia] y cómo el sujeto se transforma al afrontarlo [resiliencia]. Generar formas diversas-disidentes de responder a una necropolítica y, en este sentido, también como una ética de cuidado de sí y del otro, una forma de habitar el mundo y de reconocer la diferencia. La osadía del sujeto al generar un proceso de resistencia, transformación y

cuidado de sí como una práctica de liberadora dentro de un sistema que lo violenta sistemáticamente: *ser resiliente como un acto político de resistencia*. A continuación, presento un diagrama que identifica estos procesos dentro de una política de resiliencia:

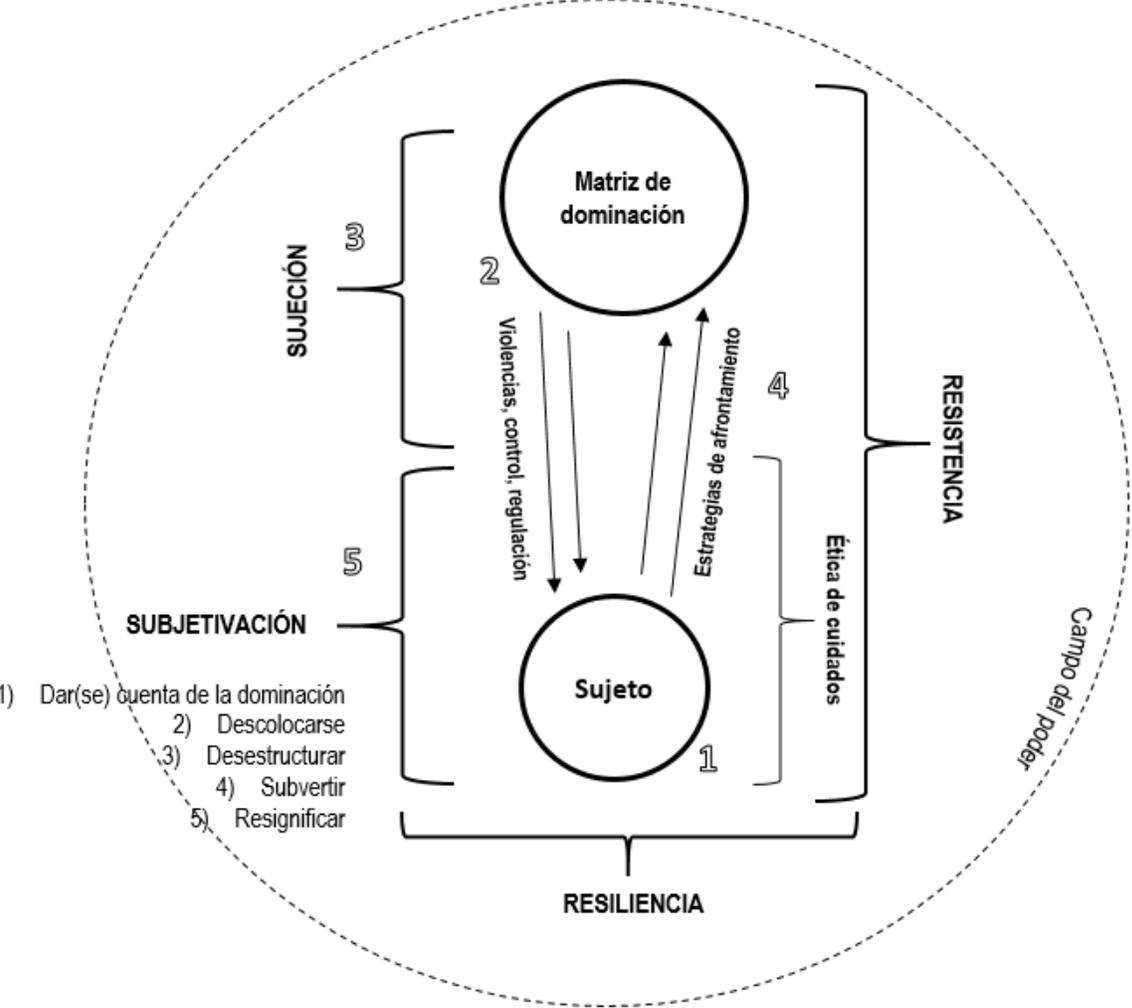


Figura 10: Esquema de políticas de resiliencia. Diagrama de elaboración propia.

8.5 Sobre la investigación como acción performativa

Como no podría ser de otra forma, esta investigación es una apuesta performativa. Se agencia de otras miradas para producir conocimiento y desplazar las normas regulatorias que se establecen desde perspectivas hegemónicas de conocimiento. Una práctica, en este sentido política, que no sólo está pensando en el poder transformacional de los procesos del sujeto, sino que, a la par, también los de la investigadorx en tanto que dentro del campo-tema, situada en el mismo plano crítico de lxs participantes; pensándose en un proceso de transformación que se da en el mismo proceso de investigación y que incluye su propia práctica como sujeto, en este caso, de la disidencia sexogenérica.

La idea de compartir de manera tan explícita mis procesos en torno al género, la sexualidad, la precariedad, y otras coordenadas de vulnerabilidad, fue pensada como una manera de corresponder, como lo mencionaba en el apartado metodológico, a la confianza de las personas que decidieron compartir sus procesos conmigo (y contigo, que estás leyendo esto). Para mí, el significado que se ha producido en este espacio se traduce a un acto de amor, donde el compartir ha implicado verbalizar y textualizar situaciones dolorosas, sobre todo íntimas; el regalar nuestras historias para incorporarse a un saber colectivo que pueda abrirle las puertas a otras formas de pensar nuestros procesos desde dentro y rechazar cualquier mirada totalizadora que pretenda imponer verdades sobre nuestros cuerpos y nuestras vivencias. Un afán de representarnos fuertes, en resistencia, resilientes, y alejarnos también de una enunciación victimizante y pasiva.

Pero también, por otro lado, esta forma de producción situada ha resultado una apuesta que trata de hacer una fisura en las formas preestablecidas de producir conocimiento y mostrar a otrxs compañerxs de aula que otras formas de pensar, de sentir y de hacer son posibles. Por esta razón, se convirtió en un compromiso por hacer el mejor trabajo posible, indagando con los recursos disponibles, por tanto, consciente de las limitaciones y carencias que pueda tener, pero también pensando en sostener este discurso con toda dignidad, y enviar un mensaje contundente de autonomía a las perspectivas hegemónicas que invisibilizan nuestros procesos y nuestras vivencias.

La apuesta de este trabajo se adscribe a una *ética liberadora*, como lo propone Zulema Palermo (2010, en Curiel, 2014a), pensando desde otros sitios para descolocarse de las categorías que fueron creadas e impuestas por la epistemología de occidente. Esto implica, entonces, no sólo quedarse en una crítica a las formas coloniales de dominación, sino buscar –en este caso desde la academia– herramientas que permitan liberarse de estos correlatos científicos, generar metodologías creativas, originales, que coadyuven a la

desarticulación de la verdad no sólo en lo teórico-metodológico, sino que también en la praxis. Invitar, sobre todo a otrxs compañerxs de nuestra casa de estudios, a pensarnos en nuestros *devenires minoritarios* y hacer de la investigación una herramienta para nuestras luchas, a su vez, una praxis liberadora que dé lugar a nuestras subjetividades.

Al terminar este reporte, hora considero que el proceso de investigación, desde que me plantee la temática, pasando por la revisión de la literatura, la construcción del dispositivo metodológico, el trabajo de campo (y el campo-tema, sobre todo)... hasta llegar a la escritura, ha sido todo un proceso de resiliencia y resistencia, más valioso por las experiencias que por el texto en sí mismo.

8.5.1 Alcances y limitaciones

Los alcances de esta investigación pueden ser tan amplios como reducidos a su vez. Desde una perspectiva tradicional, en la que las investigaciones fungen como una plataforma empírica para la intervención, podría decir que es una perspectiva incompatible con la postura de este trabajo. De acuerdo con Ibáñez e Íñiguez (1996), esta epistemología clásica responde a un modelo *representacionista* del conocimiento, pues se plantea que la teoría es una copia fiel de la realidad y, por tanto, los resultados de nuestras investigaciones se piensan factibles de ser aplicables en cualquier contexto. No obstante, el planteamiento de este trabajo está pensado desde otro lugar.

“En Psicología Social la teoría hace mucho más que desarrollar el conocimiento, también proporciona el tipo de comprensión indispensable para resolver problemas sociales” (Cartwright, 1978, en Ibáñez & Íñiguez, 1996). Es decir, que los alcances de esta investigación en términos *aplicacionistas* podría ser reducido en tanto que ese no es su objetivo, pues en esta investigación se está planteando la comprensión de una problemática situada, así, una forma parcial de percibir la realidad. No obstante, de acuerdo con lo que sostiene Gergen (1982), la investigación y la teoría tienen ya incidencia directa en la actividad humana, pues se producen contenidos conceptuales que modifican a nivel simbólico las estructuras sociales y, por tanto, se muestran nuevas realidades a los sujetos.

Esto apunta a lo que, por ejemplo, Foucault hace en sus estudios, pues se puede leer en éstos que la teorización funge como una herramienta de intervención directa en la realidad. Él decía que su trabajo era “enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han

sido construidos durante cierto momento de la historia y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente” (Foucault, 1990 p. 143).

De acuerdo con esta línea de pensamiento crítico, me adscribo a una mirada en la que los fines de la investigación no sean obtener una representación estática de los procesos sociales (susceptible de generar una intervención generalizada), sino donde la producción de conocimiento misma sea una forma de develar los mecanismos de poder en la construcción de sujeto y así plantear otras realidades. Donde la interlocutora se encuentre interpelada a la producción de saberes desde su sitio de enunciación.

Por esto, los alcances de la investigación son tan amplios como lo pueden ser la producción de nuevas ideas en lxs interlocutorxs y les invite a elaborar su(s) propia(s) historia(s), así como sus limitaciones medidas en torno a la poca funcionalidad para integrarse a saberes hegemónicos.

8.6 Sobre las implicaciones metodológicas y epistemológicas

Ahora quisiera comentar algunos vericuetos que se fueron presentando en este viaje. Ciertas circunstancias que tuvieron repercusión en la toma de decisiones y fueron moldeando los aspectos metodológicos y epistemológicos de este trabajo de investigación. Cuestiones que en dichos apartados no se profundiza o que, tal vez, no queda del todo claro la toma de decisiones en estos rubros.

8.6.1 Implicaciones metodológicas

Sin ahondar en las limitaciones, un aspecto siempre presente en la elaboración del trabajo de campo, principalmente, fueron los recursos materiales y económicos. Hago mención de esto porque influyeron en la decisión de qué métodos se aplicarían y cómo se abordaría el dispositivo.

Con esta restricción, las entrevistas tuvieron que acotarse a una sola sesión por informante, a excepción de la segunda realizada a Lechedevirgen por la pérdida del material auditivo. Es importante resaltarlo porque éstas pudieron ser más extensas en cuanto al número de sesiones para profundizar en las historias de lxs informantes clave.

No obstante, una forma de compensar esto fue optar por el método de *relatos de vida* y no por el de *historias de vida*, pues el primero me permitía explorar sólo en tópicos específicos de la historia del sujeto, lo que permitió que se abordaran con un buen nivel de profundidad a pesar del tiempo y del número de sesiones.

Aunque por otra parte, de haber tenido la posibilidad de optar por las *historias de vida*, las entrevistas hubiesen sido más exhaustivas. Inevitablemente, la metodología se habría inclinado más por las narrativas del sujeto que por la parte etnográfica. Aludiendo a esto último, la etnografía, se decidió por una perspectiva multilocal, que tampoco implicara invertir recursos en una estancia prolongada en las ciudades visitadas. Al final del día, estas restricciones moldearon la metodología y permitieron que tanto los relatos etnográficos como los relatos de los sujetos se complementaran y contaran una misma historia.

A pesar de todo, la información recabada fue bastante, tomando en cuenta otros datos como videos, fotografías, textos, notas periodísticas, etc. Aunque por otra parte sí es importante mencionar que fue imposible lograr una extensión equitativa en cada caso, pues las entrevistas y los escenarios abordados fueron más en algunos informantes que en otros. En algunos casos recabé más elementos para la parte etnográfica y en otros para la historia de vida. En tales casos, traté de equilibrar una carencia de información profundizando en las fortalezas, a pesar que en términos de extensión la diferencia entre capítulos es notoria.

Respecto al material audiovisual recabado, quisiera comentar que me fue un tanto complicado integrarlo con el texto. En este sentido, decidí que las imágenes de los registros acompañaran a los relatos textuales a modo de narrativas visuales. No obstante, hubiese sido interesante aplicar una metodología visual como tal. De hecho, una propuesta que se planteó en el dispositivo inicial fue la implementación de la antropología visual, pero esto no pudo lograrse debido a la poca información que tenía en ese entonces, pues más adelante tuve la oportunidad de explorar en este rubro pero cuando mis entrevistas ya se habían realizado. Al no contemplar la videograbación de las entrevistas, decidí utilizar las videograbaciones, de igual forma, a manera de ilustración con las narrativas textuales.

En cuanto a la decisión de avocarme a construir una metodología feminista, tuve complicaciones que giraban en torno, más bien, a cuestiones epistemológicas, las cuales comento a continuación.

8.6.2 Implicaciones epistemológicas

Una dificultad que traté de resolver en el desarrollo de la investigación fue la disputa del sujeto del feminismo y el sujeto de la disidencia sexual, así como mi posicionamiento frente a ambos. No puedo dejar de pensar en las expresiones que se quedaron fuera de este trabajo, por ejemplo, la lesbiandad. Si bien ahora entiendo que se podría abordar el tema desde mi punto de vista –como lo propone Harding (1987)- y que podría ser un tema interesante para abordar por sí mismo desde las características que me signan, al principio de esta investigación decidí no adentrarme en la temática, debido a que me fui inclinando por expresiones con las que me sentía más identificade.

Adicional a esto, en ese momento me encontraba bastante confuso en mi posicionamiento al respecto de la lesbiandad y el feminismo, pues algunas situaciones me hacían pensar que era algo de lo que no “debía atreverme a hablar”, pues por todas partes devendría machista. No contaba con los elementos necesarios para cuestionar mi posicionamiento ante tales identidades y, al menos en ese caso, decidí “autocensurarme”.

Desde luego que esto responde a un proceso paralelo en el que he trabajado, sin embargo, es algo que delimitó considerar ciertas identidades y no otras. Aunque también considero que pensar la delimitación de estos elementos, centrándome en ciertos escenarios y sujetos que juntxs formaran cierta congruencia narrativa que deseaba plasmar, necesariamente implicaría la exclusión de otros. Sin embargo, esto sucedería en toda investigación sin excepción, pues en ningún momento pretendí formar una imagen generalizada de la disidencia sexual, más que en la singularidad de este trabajo.

Pensarme desde una postura transfeminista, y en la lectura de Sandra Harding, me ayudó a esclarecer un poco esta situación. Es decir, pensar mi sitio parcial de enunciación, en mi interseccionalidad, como tan solo una mirada de muchas que aspire a articularse con otras miradas (como las de la lesbiandad que menciono) para así tener una comprensión más profunda de las temáticas no-heterosexuales. En otras palabras, vislumbrar este trabajo como apenas una arista en torno a la disidencia sexual que, en este entendido, en algún momento pueda dialogar con las identidades políticas que no se exploraron en esta investigación.

8.7 Sobre el cierre de un proceso

Después del largo camino que he recorrido (y vaya que ha sido largo), en este proceso tan rico, lleno de intercambios, diálogos, encuentros y reflexiones, doy por concluido este ciclo. Y por ciclo me refiero únicamente al reporte de investigación, pues al día de hoy que me doy a la tarea de escribir este último capítulo, entiendo que este proceso continúa. En mi devenir marica me voy soltando de certezas para intentar sostenerme de incertidumbres que alimentan mi deseo por replantearme y continuar.

Me reuso a dar carpetazo a este alboroto de ideas que dinamitan mi cabeza, me niego a pensar que pasarán a ser manchas negras en un bonche de hojas bancas, que terminarán arrumbadas en un librero que se llenará de polvo con el paso del tiempo. Pero estoy seguro de que no será así, pues éste, mi propio proceso de resistencia y resiliencia, comenzó desde mi primera jotería de la infancia y seguirá mientras sea capaz de sostener y pensarme en una constante reelaboración, más allá de mis letras.

Soy texto, una escritura poderosa, poder-rosa.

Soy una voz fuerte que disiente, disque-siente.

Soy teoría, la que escribo sobre mi cuerpo situado, interseccional, accional, descolonial.

Soy un cuerpo parlante, un discurso que habla y que se materializa en un cuerpo.

Soy una estrategia.

Soy el torcimiento del nombre que me fue impuesto significativa.

Soy el autonombamiento del estigma, mi segundo nombre.

Soy mis propias normas gramaticales.

Soy el pronunciamiento de denuncia sobre la violencia que has ejercido sobre mi cuerpo, que es lienzo, que es pintura sobre óleo sobre madera sobre árbol sobre tierra sobre vida, sobrevivo.

Soy un lenguaje construido por las hablanzas, una estructura estructurante que se desestructura.

Soy discurso que se reivindica.

Soy palabras y soy texto. Las letras me construyen, mis acciones son discursos.

Soy la voz que comunica, que se alza y se queda plasmada en papel.

Soy un texto que se escribe con la tinta del Otro sobre el papel de los otros.

Soy una historia de dolor, de duelos no elaborados, pero también de transformación, de gozo y de placeres.

Soy la letra torcida, sin acento, críptica, impronunciable, ilegible, intensa, indescifrable, incontrolable, insoslayable.

Pero también soy peligrosa, porque en mi caligrafía se lee cambio, movimiento, metamorfosis, resistencia, indolencia.

Porque mi no-lenguaje es emancipación, porque escapa a la configuración de signos preconfigurados en binario.

Porque me pueden leer y me pueden suscribir, y sobre mí escribir otras historias; soy palimpsesto, por las historias que me atraviesan y que me escriben, que me signan, me entrecomillan, me corchetean, en anónimo.

Soy texto y mi cuerpo habla por sí mismo, soy yo mismx y mis textos hablan a través de mi cuerpo.

Hablo por mi cuerpo y yo mismx hablo desde el texto, desde el cuerpo, desde el significado.

Norman Monroy
En "Letras Marica", marzo de 2017

REFERENCIAS

- Aguilar, T. (marzo, 2008). Feminismo postmoderno: D. J. Haraway y S. Harding. *Eidos*, 8, 222-232.
- American Psychological Association. (2008). Answers to Your Questions, for a better understanding of sexual orientation & Homosexuality. *Washington, D.C.: Author*. Recuperado de <http://www.apa.org/topics/lgbt/orientation.pdf>
- APA. (1952). *Diagnostic and Statistical Manual Mental Disorders*. Washington D.C.: American Psychiatric Association.
- _____. (1968). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Second Edition) DSM-II*. Washington D.C.: American Psychiatric Association.
- _____. (1996). *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales DSM-IV*. Barcelona: Masson.
- Arboleda, P. (mayo, 2010). ¿Ser o estar "queer" en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Dossier*, 31, 111-121.
- Argüelles, S. (2013). *Un fantasma ha salido del closet. Los procesos de politización de las identidades sexuales* (Tesis doctoral). El Colegio de México, Ciudad de México.
- Armstrong, E., & Crage, S. (octubre, 2006). Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. *American Sociological Review*, (71), 724-751.
- Barrón, M. (2010). El baile de los 41: la representación de lo afeminado en la prensa porfiriana. *Historia y Grafía*, 34, 47-76.
- Belloch, A., Sandín, B., & Ramos, F. (2008). *Manual de Psicopatología*. España: McGraw-Hill.
- Bord, B. (2014). Somewhere over the rainbow: Mercantilización y asimilación de la disidencia sexual. En publicación colectiva, *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 153-166). Tafalla, España: txalaparta.
- Briones, C. (enero, 2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Brito, A. (2010). Por el derecho a todos los derechos. En M. Schuessler, & M. Capistrán, *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2002a). Críticamente subversiva. En R. Mérida, *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 55-79). Barcelona: Icaria.
- _____. (2002b). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

- Casullo, M. & Fernández Liporace, M. (2001). Estrategias de afrontamiento en estudiantes adolescentes. *Revista del Instituto de Investigaciones, de la Facultad de Psicología (Universidad de Buenos Aires)*, 6(1), 25-49.
- Collins, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro, & C. Stimpson, *¿Qué son los estudios de las mujeres?* (99-134). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CONAPRED. (2010). *Encuesta nacional sobre discriminación en México (ENADIS 2010)*. Recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-DS-Accss-001.pdf>
- Córdova, D. (2003). Identidad sexual y performatividad. *Atenea Digital*, 4, 87-96.
- Córdova, D., Sáez, J., & Vidarte, P. (2005). *Teoría queer. Políticas bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales.
- Contreras, F., Esguerra, G., Espinosa, J. & Gómez, V. (2007). Estilos de afrontamiento y calidad de vida en pacientes con insuficiencia renal crónica (IRC) en tratamiento de hemodiálisis. *Revista Acta Colombiana de Psicología*, 10(2), 169-179.
- Curiel, O. (2014a). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia, M. Luxan, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones de la investigación feminista* (pp. 45-60). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- _____. (2014b). 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* (pp. 325-334). Cauca, Colombia: Universidad de Cauca.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Diez, J. (mayo, 2011). La trayectoria política del Movimiento Lésbico-Gay en México. *Estudios Sociológicos*, 86, 687-712.
- Espinosa, Y., Gómez, D. & Ochoa, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Cauca, Colombia: Universidad de Cauca.
- Everly, G. S. (1989). *A clinical guide to the treatment of the human stress response*. Nueva York. Plenum Press.
- Feliciano, O. (2014). *Such Is Life In Banana Republic. Sueños inmorales, visiones torcidas y visitas lúbricas de Doña Franka Polari, Sensatriz de vodevil e Inventada de ocasión, a la capital global de cierta república mirreynal*. Ciudad de México: Ediciones del Apocalipstick.

- Fernández, S., & Araneta, A. (2014). Genealogías trans(feministas). En publicación colectiva, *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 153-166). Tafalla, España: txalaparta.
- Figari, C. (2010). El movimiento LGBT en América Latina: Institucionalizaciones oblicuas. En A. Massetti, E. Villanueva, & M. Gómez, *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario* (págs. 225-240). Buenos Aires: Nueva Trilce.
- Fonseca, C., & Quintero, M. (enero, 2009). La Teoría Queer: La de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 69, 43-60.
- Foucault, M. (1979a). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- _____. (1979b). Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (págs. 175-189). Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- _____. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3-20.
- _____. (1990). Verdad, individuo y poder. En M. Foucault, *Tecnologías del Yo*. España: Paidós.
- _____. (1994). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- _____. (2008). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2009). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México, D.F.: Siglo Veintiuno.
- _____. (2011). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. México, D.F.: Siglo Veintiuno.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII - Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)* (pp. 63-127). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (2011). *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- Frydenberg, E., & Lewis, R. (1996). *Escala de afrontamiento para adolescentes (ACS)*. Madrid, España. TEA Ediciones, S.A.
- Funes, M., & Monferrer, J. (2003). Perspectivas teóricas y aproximaciones metodológicas al estudio de la participación. En M. Funes, & R. Adell (Eds.), *Movimientos Sociales: Cambios Sociales y Participación*. Madrid: UNED.
- Gergen, K. (1982). *Toward Transformation in Social Knowledge*. Nueva York: SpringerVerlag.
- Gaxiola, J. C., González, S. & Contreras, Z. (2012). Influencias de la resiliencia, metas y contexto social en el rendimiento académico de bachilleres. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 1(14), 164-181.
- Goetz, J. P. & LeCompte, M. D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Ediciones Morata.

- González, G. (2014). Disputas de la disidencia sexual latinoamericana. Sujetos y teorías, *Posgrado de estudios latinoamericanos, UNAM*, 1-17.
- González, G. (enero, 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.
- Grosfoguel, R. (agosto, 2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 33-58.
- Grotberg, E. (2006). *La resiliencia en el mundo de hoy. Cómo superar las adversidades*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Haraway, D. (1984). *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. University of California, Santa Cruz.
- _____. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method? En S. Harding (Ed.), *Feminism and Methodology* (pp. 9-34). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Herrero Brasas, J. (2001). *La sociedad gay. Los inicios de un movimiento emancipatorio: Alemania, las dos tradiciones*. España: Foca Ediciones.
- Ibañez, T. & Íñiguez, L. (1996). Aspectos metodológicos de la Psicología Social Aplicada. En J. Alvarado, A. Garrido & J. Torregrosa (Eds.), *Psicología Social Aplicada* (pp. 57 - 82). Madrid: McGrawHill.
- Íñiguez, L. (2004). El debate sobre metodología cualitativa versus cuantitativa. *Curso de investigación cualitativa: Fundamentos, técnicas y métodos*, 1-5.
- Jodor, L. (2014). *El sur global aprehende lo queer*. Universidad Nacional San Martín, Buenos Aires, Argentina.
- Kornblit, A. (2004). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Laguarda, R. (2007). Gay en México: Lucha de representaciones e identidad. *Alteridades*, 17/33), 127-133.
- Lazarus, R.S. & Folkman, S. (1991). *Estrés y procesos cognitivos*. Barcelona: Martínez Roca.
- Le Bon, G. (2005). *Psicología de las Masas*. Madrid: Morata.
- López Penedo, S. (2008). *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*. Madrid: Egales.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (Ed.), *Género y descolonialidad* (págs. 13-25). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 25(4), 105-119.

- Manciaux, M. (2010). *La resiliencia: Resistir y rehacerse*. Argentina: Gedisa Editorial.
- Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En Millán, M. (Ed.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34). México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- McMillan, J. & Schumacher, S. (2006). *Investigación educativa. Una introducción conceptual*. Madrid: Pearson.
- Monferrer, J. (2010). *Identidad y cambio social. Transformaciones promovidas por el movimiento gay/lesbiano en España*. Barcelona: Egales.
- Moraga, C. & Anzaldúa, G. (1981). *This Bridge Called my Back*. Watertown, Mass: Persephone Press.
- Noir, A. R. (marzo, 2010). Sobre el Movimiento LGHBT. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 8(22), 128-140.
- OMS (1992) *Trastornos mentales y del comportamiento. Descripciones clínicas y pautas para el diagnóstico*. CIE 10. Madrid.
- Organización Panamericana de la Salud & Organización Mundial de la Salud. (1998). *Manual de identificación y promoción de la resiliencia en niños y adolescentes*. Recuperado de: <http://www1.paho.org/hq/dmdocuments/2009/Resilman.pdf>
- Ortíz-Hernández, L. (2005). Influencia de la opresión internalizada sobre la salud mental de bisexuales, lesbianas y homosexuales de la Ciudad de México. *Salud Mental*, 49-65.
- Palomar, J., & Gómez, N. (2010). Desarrollo de una escala de medición de la resiliencia con mexicanos (RESI-M). *Interdisciplinaria*, 27(1), 7-22.
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad creando, mujeres creando.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: S. L. U. Espasa Libros.
- _____. (junio, 2010). *Políticas transfeministas y queer: Tecnologías de disidencia de género*. Auditorio Divino Narciso de la Universidad del Claustro de Sor Juana, Ciudad de México.
- Quiceno, J., Vinaccia, S., & Remor, E. (2011). Programa de potenciación de la resiliencia para pacientes con artritis reumatoide. *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica*, 16(1), 27-47.
- Quiceno, J. & Vinaccia, S. (2012). Resiliencia y características sociodemográficas en enfermos crónicos. *Psicología desde el Caribe. Universidad del Norte*, 29(1), 87-104.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Revista d'Estudis Feministes*, 15-42.

- Rodríguez, A. (junio, 2015). *Homofobia*. En Seminario "Café debate de cultura política". Ciclo: Nos faltan más que 43: Contra la naturalización de la violencia de género. Un enfoque político. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Azcapotzalco, Ciudad de México, México.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). EE.UU.: Monthly Reviews Press.
- Rutter, M. (1992). Resilience: Some Conceptual Considerations. *Journal of Adolescent Health*, 626-631.
- Saavedra, E. (2005). Resiliencia: La historia de Ana y Luis. *Liberabit. Revista de Psicología*, 91-101.
- Spink, P. (2005). Replanteando la investigación de campo: relatos y lugares. *Atenea Digital*, 8, 1-9.
- Spivak, G. (1985). ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 257-364.
- Suárez, E., & Autler, L. (2006). La resiliencia en la comunidad: Un enfoque social. En E. Grotberg (Ed.), *La resiliencia en el mundo de hoy. Cómo superar las adversidades* (pp. 271-278). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Suasnavas, C. (2011). *La Rebelión de Stonewall, el inicio del Orgullo Gay*. Recuperado de: <http://www.sentadofrentealmundo.com/2011/06/la-rebelion-de-stonewall-el-inicio-del.html>
- Salinas, H. (Junio, 2012). *El movimiento de disidencia sexual en México: Un panorama general desde el activismo, las instancias sociales y el gobierno*. En Primer Coloquio Internacional "Saberes Contemporáneos de la Diversidad Sexual: Teoría, Crítica, Praxis". Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- Tarragona, M. (2012). La resiliencia: El resorte del bienestar. En J. Palomar, & J. Gaxiola (Eds.), *Estudios de resiliencia en América Latina. Vol. 1* (págs. 1-10). México: Pearson.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Theis, A. (2010). La resiliencia en la literatura científica. En M. Manciaux, *La resiliencia: Resistir y rehacerse* (págs. 45-59). Argentina: Gedisa Editorial.
- Tomkiewics, S. (2004). El surgimiento del concepto. En B. Cyrulnik, *El realismo de la esperanza. Testimonios de experiencias profesionales en torno a la resiliencia* (págs. 33-50). Argentina: Gedisa Editorial.
- Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 255-278.
- UNICEF. (2010). *El retorno a la alegría: Manual para educadores y educadoras guías. Un programa para la recuperación psicoafectiva de niñas, niños y adolescentes en*

- situaciones de emergencia y desastres*. Recuperado de:
<http://www.eird.org/cd/herramientas-recursos-educacion-gestion-riesgo/pdf/spa/doc18014/doc18014-contenido.pdf>
- _____. (2012). *Cómo desarrollar ciudades más resilientes - Un Manual para alcaldes y líderes del gobierno local*. Recuperado de:
http://www.unisdr.org/files/26462_manualparalideresdelosgobiernosloca.pdf
- Varas, C. (2011). Rendimiento escolar, calidad de vida y resiliencia en estudiantes de enseñanza media. *UCMaule-Revista Académica* (40), 67-94.
- Vargas, S. (2014). Saliendo del closet en México: ¿Queer, gay o maricón? *Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM*, 151-175.
- Vargas, S. (2015). Alarma! Mujercitos Performing Gender in 1970s Mexico. *Transgender Studies Quarterly*, 81(4), 552-558.
- Villalta, M. A. (2010). Factores de resiliencia asociados al rendimiento académico en estudiantes de contextos de alta vulnerabilidad social. *Revista de Pedagogía*, 31(88), 159-188.
- Walsh, F. (2006). *Strengthening Family Resilience*. New York: Guilford Press.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos (Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte)*. Barcelona: Egales.

A N E X O S

Anexo 1

GLOSARIO

A través de este breve glosario pretendo ofrecer una aproximación al significado y al contexto de ciertas palabras o expresiones usadas de manera cotidiana entre las personas de la diversidad sexual y que se refieren en ésta investigación. Los significados aquí descritos son parte de un consenso de orden cultural y, por tanto, contruidos a través de la experiencia del ser sexualdiversx, el compartir con otros contextos, la reapropiación de términos y los medios de comunicación, principalmente.

Bondage: Palabra franco anglosajona que significa *esclavitud* o *cautiverio*. Se trata de una práctica erótica que consiste en la inmovilización del cuerpo a través de instrumentos como cuerdas, telas o cadenas, así como la privación de los sentidos a través de vendar los ojos o amordazar.

Brincon: Adjetivo que se le otorga a un “gay femenino” al que se le asume un rol sexual pasivo, siendo que en realidad es activo. Eventualmente se emplea como sinónimo de *liosa*.

Bufar: Se trata de una serie de juegos lingüísticos, verbales y no verbales, que se emplean para burlarse, mofarse o defenderse de un otro. Incluyen resoplidos (tal como un toro, que bufa, de donde se acuña el término), chasquidos de dedos, movimientos de cabeza y manos, gestos faciales... pero también frases cortas que ironizan/satirizan, a través de la metáfora, algún defecto o carencia en ese otro. Bufar es sinónimo de inteligencia y agilidad mental. Quien sabe bufar es *muy perra*. Diferente del *perreo*, en el que se hace una agresión directa con la intención de causar algún daño en el otro.

Camp: Término que acuña Susan Sontag para designar a la tendencia/vanguardia dentro de lo *queer* que implica una práctica (politizada o no) en la que se escenifican los géneros hegemónicos y se exageran sus características con el fin de parodiar y/o hacer evidente que el comportamiento que se considera propio de cierto género es una construcción performativa. Un ejemplo podría ser el show Drag Queen.

Cantar el precio: Hacer evidente una carencia o defecto que cierta persona niega tener, pretende disimular u oculta. Se le *canta el precio* a una persona “presumida” o “habladora”, a alguien que se siente superior y, a través de esta maniobra, se le trata de “ubicar” o hacer ver “la realidad”.

Drag Queen: Palabra de origen anglosajón que hace referencia a un personaje que resalta por una estética exageradamente “femenina” y que es interpretado generalmente por varones. La palabra “Drag” viene del acrónimo *Dress Resembling A Girl*, que significa *vestido pareciendo una chica*. La reina Drag o Drag Queen es un personaje artístico, es distinta a la travesti, pues además de las diferencias culturales, se considera que la Drag es un personaje inédito y la travesti hace referencia únicamente a la acción de travestirse (*crossdressing*) o, en dado caso, a un personaje que generalmente imita a otros personajes de la cultura pop. El *Drag King* es otra expresión similar pero que trata de un personaje masculino generalmente interpretado por mujeres.

Glitter: Brillantina.

Jotear: Reivindicación de hombres homosexuales que implica exacerbar características consideradas como femeninas, como el tono de voz, ademanes, movimientos, posiciones y frases que se emplean con la finalidad de cuestionar la imposición masculinista sobre los cuerpos asignados como machos. Va en el sentido del *Camp*.

Leather: Palabra anglosajona que significa “cuero”. En tanto que práctica sexual se refiere al uso de instrumentos de este material para generar placer en el otro.

Liosa: Persona conflictiva, que le gusta *hacer lío*. A una persona liosa no le gusta quedarse callada y exagera ante situaciones que regularmente no ameritan mayor importancia.

Perra: Es una persona que sobresale por su apariencia o por ciertas habilidades. Por ejemplo: alguien que luce despampanante “se ve muy perra”, alguien que sabe bufar “es muy perra”. Generalmente tiene una connotación positiva, pero eventualmente puede emplearse para denominar a alguien que actúa con agresividad. Por ejemplo: “Juan se puso muy perra y me corrió del lugar”. Ser perra dota de cierto estatus, es un adjetivo con el que se reconoce y se le otorga respeto y admiración a una persona.

Putifalda: Minifalda.

Sadomasoquismo: Práctica sexual que consiste en la obtención de placer a través de fantasías de dominación. Se trata de una dialéctica entre una posición sádica, es decir que goza del sufrimiento del otro, y una posición masoquista que disfruta de cierto maltrato; ambas construyendo una práctica consensuada.

Shade: Vocablo anglosajón que significa “sombra”. *Throwing shade* o, castellanizado, *tirar shade*, es hablar mal de alguien, hacerle quedar mal o bufar en un tono pesado. El shade puede tensar el ambiente o la dinámica por la ambigüedad de ciertos comentarios. Puede ser también un comentario al aire en el que, se supone, nadie tendría que sentirse aludido, pero es bien sabido por las personas presentes a quién va dirigido.

Trash: Adjetivo peyorativo que podría traducirse como basura/bazofia. Hace referencia a algo o alguien *populacho, de segunda, ordinario*.

Vestida: Sinónimo de travesti. Vestida es una palabra utilizada para insultar no sólo a una persona que se traviste, sino también a una persona trans con la intención de menospreciar o caricaturizar su identidad. Cuando una persona travesti se llama a sí misma vestida, está reapropiándose del insulto.

Para conocer más sobre otras expresiones del *slang* de la diversidad/disidencia sexual, recomiendo leer textos como:

El vampiro de la colonia Roma de Luis Zapata. Editorial Debolsillo. 1979.

Tengo que morir todas las noches de Guillermo Osorno. Editorial Debate. 1985.

México se escribe con J de Miguel Capistrán (compilador). Editorial Planeta. 2010.

El coloquio de las perras de Antonio Marquet. UAM. 2010.

Que se abra esa puerta de Carlos Monsivais. Editorial Planeta. 2011.

Such is life in banana republic de Omar Feliciano. Ediciones del Apokalipstick. 2014

También puede atreverse a adentrarse a este mundo o, en su defecto, consultar a su *joto/lencha/vestida* de confianza.



Anexo 2

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Instituto de Ciencias de la Salud
Área Académica de Psicología



Guía de observación

Fecha y lugar: _____ No. de observación: ___ de ___
Hora de inicio: _____ Hora final: _____ Duración total: _____
Observador: _____
Clave o seudónimo: _____

Descripción espacial

Diagrama o croquis espacial	Descripción
Claves:	

Aspectos a observar

Objetivo: analizar los escenarios de expresión de la diversidad sexual

- Localización
- Organización del evento
- Actores sociales presentes
- Dinámica de las formas de relación
- Discursos/Pronunciamentos



Anexo 3

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Instituto de Ciencias de la Salud
Área Académica de Psicología



Guía de entrevista

Descripción espacial:

Diagrama o croquis espacial	Descripción
Claves:	

Rubros a cubrir por objetivo:

1.- Describir la historia de los sujetos en torno a su experiencia de homofobia	2.- Describir las formas de afrontamiento de la homofobia de los sujetos	3.- Analizar los escenarios de expresión que coadyuvan al fortalecimiento de los sujetos
<ul style="list-style-type: none"> • Familia • Escuela • Trabajo • Comunidad • Otros 	<ul style="list-style-type: none"> • Resiliencia (fuerza interna, redes de apoyo, motivación) • Resistencia (postura política, activismo) • Afrontamiento (estrategias) 	<ul style="list-style-type: none"> • Escenarios en los que se desenvuelven • Comunidad LGBT y otros espacios

Observaciones/anotaciones:



Anexo 4

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Instituto de Ciencias de la Salud
Área Académica de Psicología



Guía de entrevista

Descripción espacial:

Diagrama o croquis espacial	Descripción
Claves:	

Rubros a cubrir por objetivo:

1.- Conocer la postura política y las prácticas de resistencia	2.- Conocer los procesos de transformación personal	3.- Nuevos ejes
<ul style="list-style-type: none">• Postura ante problemáticas de diversidad sexual• Prácticas colectivas• Politización del cuerpo	<ul style="list-style-type: none">• Transformación personal• Autocrítica• Procesos de resiliencia• Procesos psicosociales (familia, amigos, personal, trabajo, escuela)	Describir si surgen nuevos ejes

Observaciones/anotaciones:



Anexo 5

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Instituto de Ciencias de la Salud
Área Académica de Psicología



Consentimiento de participación

“Historias y escenarios de resiliencia y afrontamiento de la homofobia”⁹⁸

Sobre la investigación

Usted ha sido invitado (a) a participar de una investigación que busca conocer las prácticas de resistencia y los procesos de resiliencia en la diversidad sexual.

La información proporcionada en la entrevista quedará registrada en una grabación de audio y será sometida a análisis en total confidencialidad. No será conocida por nadie más que el investigador y el tutor del proyecto. Una vez que se firme el consentimiento de participación, a cada informante se le asignará un pseudónimo. Sólo si la o el informante lo autoriza, se mantendrán los datos sin modificar. Al analizar la información se producirá un informe final donde se mantendrá, de igual manera, el anonimato de los/las informantes. Posteriormente, la transcripción de la entrevista será enviada al informante para su validación.

Le estoy invitando a participar de manera voluntaria, teniendo derecho a retirarse en cualquier momento sin que ello le afecte de ninguna forma. Siéntase en la libertad de preguntar ahora o durante el transcurso de la entrevista cualquier duda que le surja. Le puedo ofrecer una copia de esta investigación, así como resultados y avances de la misma. Se le entregará una copia de este documento con los datos del investigador, puede ponerse en contacto con la institución de procedencia, el área académica de Psicología del Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo en caso de que sea necesario.

Este documento es una garantía de la confidencialidad y el resguardo de sus datos e identidad, y de que esta participación no le significará ningún gasto económico, pues los costos de movilización y traslado son cubiertos por el estudio. Por esto, no se anticipan riesgos ni beneficios directamente relacionados con esta investigación.

⁹⁸ Nombre tentativo que tenía la investigación al momento de las entrevistas.

De antemano, agradezco mucho su valiosa aportación para este proyecto.

Contacto del Investigador-tesista

Norman Ivan Monroy Cuellar. Licenciatura en Psicología (Social), Instituto de Ciencias de la Salud, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Teléfono móvil: xxx-xxx-xx-xx Correo electrónico: xxx@xx.com

Sobre el consentimiento

Participante:

Declaro haber leído la información descrita, y que mis preguntas acerca de la investigación de tesis han sido respondidas satisfactoriamente. Al firmar este documento, indico que he sido informado(a) de la investigación "*Historias y escenarios de resiliencia y afrontamiento de la homofobia*" y que consiento voluntariamente participar entregando mis opiniones en una entrevista. Entiendo que tengo el derecho de retirarme del estudio en cualquier momento sin que ello me afecte de ninguna forma.

Ciudad y fecha:

Nombre y firma del participante:

Investigador:

Confirmando que he explicado la naturaleza y el propósito de la investigación a la persona participante, y que ha dado su consentimiento libremente. Le he proporcionado una copia de este documento completo de consentimiento informado.

Ciudad y Fecha:

Nombre y firma del investigador: