



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Maestría en Estudios de la Mujer

CUERPOS EN ACCIÓN Y RESISTENCIA:
Una aproximación político-afectiva al campo de las prácticas artístico-culturales trans*
Caso de estudio: Centro Cultural Jauría Trans*

Idónea Comunicación de Resultados
para optar al grado de Maestra en Estudios de la Mujer
Presenta
Fernanda Zendejas Bernal

Asesora: Dra. Julia Antivilo Peña

Lectores:
Mtro. Kani Lapuerta Laorden
Dra. Elsa Muñiz García

Ciudad de México, 2021

Resumen

El presente trabajo investigativo constituye una propuesta teórico-metodológica que responde al esfuerzo por re-enfocar la mirada sobre lo trans* desde lo trans*, con la finalidad de retorcer los violentos sentidos del cis-tema que históricamente han patologizado, fetichizado y objetivado las subjetividades trans*. A través del campo de las prácticas artístico-culturales situadas en el Centro Cultural Jauría Trans*, analizo los procesos en la producción colectiva de saberes y autorrepresentaciones trans*. Las prácticas artístico-culturales analizadas englobaron prácticas artísticas (exposiciones, talleres, prácticas performáticas) y prácticas sociales-culturales colectivas (charlas, encuentros, grupos de apoyo) que involucran a la comunidad.

La investigación la coloqué desde los marcos de la metodología cualitativa con un enfoque en los aspectos éticos, sociales y políticos del proceso de construcción de conocimiento. Por lo que la problemática la abordé principalmente desde los estudios sobre las políticas de conocimiento y de autorrepresentación, con un enfoque en lo trans*. Así, esboqué un modelo teórico-metodológico transdisciplinario que retoma elementos de los estudios trans*, los posfeminismos y transfeminismos, los estudios culturales y los estudios del giro afectivo.

Entendiendo a Jauría Trans* como un espacio social, simbólico y político para la comunidad trans*, le interpreté como un campo de acción política mediante el cual se inteligibilizan y legitiman aquellas vidas y corporalidades anuladas por la cisheterosexualidad. Y a las prácticas artístico-culturales allí acontecidas, como un objeto cultural que desafía los significados hegemónicos sobre lo trans* y que configura otros referentes, por tanto otras posibilidades y rutas de vida.

Finalmente, invito ver a lo trans* no sólo como una categoría identitaria, sino también como otro lente mediante el cual leer y percibir la realidad. Una ruta crítica para re-pensar los sentidos del cuerpo, sus interacciones y las tecnologías semiótico-materiales que les inscriben en

lo social; una divergencia de los sentidos establecidos que desata preguntas que surgen y van más allá de la estratificación binaria del mundo.

Palabras clave: Trans*, estudios trans*, transfeminismo, políticas de autorrepresentación, políticas del conocimiento, prácticas artísticas y culturales, afecto, cuerpo



Vo.Bo

Dra. Julia Antivilo Peña

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN	4
Antecedentes de la problemática y pertinencia de la investigación	5
Bordes metodológicos	14

PRIMERA PARTE.

LA CREACIÓN DE UN ESPACIO DE <i>POSIBILIDAD</i>: EL CENTRO CULTURAL JAURÍA TRANS*	22
1.1. LÍNEAS Y RECORRIDOS	25
1.2. PRODUCCIONES CULTURALES: EVIDENCIAS Y VESTIGIOS	37

SEGUNDA PARTE.

ITINERARIOS DE DIVERGENCIA: APERTURA DE UN CAMPO DE ACCIÓN POLÍTICA	50
2.1. PENSAR (DESDE) LO TRANS*	54
2.1.1. Estas <i>perlas</i> son nuestra(n)s: críticas al despojo de la <i>diferencia</i>	54
2.1.2. <i>Re-orientar</i> la mirada: apuntes sobre una perspectiva trans*	57
2.2. EL RECLAMO DE <i>OTROS</i> SENTIDOS: POR UN ACCIONAR-TRANS*	65
2.2.1. Dejar el discurso para hacer el propio: de <i>mero</i> objeto de estudio a <i>sujetxs-de-saber</i>	66
2.2.2. “ <i>Desde este cuerpo que encarno, este cuerpo trans*</i> ”: los sentidos políticos del cuerpo	74
2.3. <i>TORCER</i> EL CIS-TEMA: POLÍTICAS TRANS* DE AUTORREPRESENTACIÓN	80

TERCERA PARTE.

ESCENARIOS DE PRODUCCIÓN DESEANTE: ENTRE IRES, VENIRES Y DEVENIRES	91
3.1. SOBRE LA POTENCIA DE ENCONTRARNOS: FLUJOS AFECTIVOS Y HABITAJES	92
3.1.1. <i>Adentro/afuera</i> : entre la existencia y la resistencia	103
3.2. TRAZANDO LÍNEAS DE FUGA: <i>O-TRANS*</i> PRÁCTICAS DE PARENTESCO	107
3.2.1. La familia nuclear, un espacio <i>radioactivo</i>	108
3.2.2. <i>Hacer-familia</i> desde lo trans*	113
3.3. <i>DEVENIR-JAURÍA</i> : HACIA UNA ÉTICA TRANS*-AFECTIVA	117
3.3.1 <i>Ternura radical</i> , nuevos horizontes de imaginación política	119

REFLEXIONES FINALES, PUNTOS DE APERTURA	124
--	------------

BIBLIOGRAFÍA	129
---------------------	------------

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer especialmente a Nathan Ambriz, Kani Lapuerta, Lia García, Tania Morales, Alexandra Rodríguez y Leah Muñoz por confiarme y compartirme sus experiencias, mismas que aportaron profundamente a este estudio; sin ellas, nada de lo que conforma esta investigación hubiese sido posible. Gracias por su tiempo, apertura y disposición. También, por poner su cuerpo, voces y afectos en la resistencia trans*, por abrir espacios, desplegar posibilidades y extender caminos distintos de vida para muchxs otrxs; allí reside la potencia de transformación.

Lia, sirena, agradezco además tu hermosa energía, ese canto tan tuyo que ha acompañado mi devenir. Sobre todo, tengo una enorme gratitud por haberme recibido con los brazos abiertos, por tu ternura, escucha radical, amistad y compañía.

A Julia Antivilo, por aceptar dirigir este trabajo, por sus comentarios, sugerencias y señalamientos, los cuales alimentaron ampliamente la investigación. También por su paciencia, compromiso y apoyo para poder concretar este proyecto de forma oportuna. Asimismo, por haberme introducido con Nathan Ambriz como un primer acercamiento.

Marcia y Becca, sin su amistad, complicidad, cariño y compañía, este proceso hubiera sido algo totalmente distinto. Sus palabras llenas de calor, nuestra admiración compartida, nuestras reflexiones conjuntas y nuestros abrazos, sostuvieron mi caminar. Gracias por los bailes, risas y goces; por su estar.

Mamá, gracias por tu fuerza inquebrantable que me ha enseñado tanto. Tus ganas de vivir y tu alegría me han alumbrado en mis múltiples oscuridades. Las palabras jamás alcanzarán para agradecerte todo lo que me has dado. Papá, aunque ya no estés en este plano de existencia, cada día agradeceré infinitamente tu motivación intelectual, tu pasión por las letras y sonidos. Me invitaste a explorar el mundo, a sorprenderme. Te llevo conmigo en esa sed insaciable por aprender.

Xanat, gracias siempre por tu dulzura, por alentarme para seguir y confiar en mí. Por esa amistad incomparable que ha permanecido a través de todas mis formas, y que aun en la distancia, continúa expandiéndose desafiando dimensiones.

Demás amigxs, compañerxs, cómplices y aliadxs con quienes compartí y quienes me han animado en el desarrollo de este proceso, muchas gracias.

Finalmente, quiero agradecer a la Maestría en Estudios de la Mujer, por el espacio de creación; a CONACYT por otorgarme la beca que financió este proyecto de investigación durante dos años; y a la UAM Xochimilco, por apoyar económicamente mi último trimestre. Sin estos dos apoyos institucionales no hubiera podido realizar mi estudio de maestría.

INTRODUCCIÓN

Las vidas se construyen; así que más nos vale a llegar a ser buenos artesanos en colaboración con otros actantes del relato. Hay muchísimo por delante que reconstruir...

Donna Haraway, “Las promesas de los monstruos”.

Antes que nada, quisiera empezar diciendo que el proyecto que aquí se extiende parte de un deseo tanto personal como colectivo. Un deseo productivo que se moviliza por la imaginación de *otros* caminos de vida y horizontes políticos distintos para quienes habitamos entre los lindes del género y la sexualidad. Un deseo por ir *más allá* de las condiciones adversas y necropolíticas¹ donde mujeres trans* y cis, disidencias sexuales y otros devenires minoritarios tenemos que sobrevivir. Todo con un propósito ético y político muy claro: dirigirnos hacia un *hacer-pensar* colectivo y desestabilizador. Así también, significa un proceso de afectación y resistencia.

Mi trabajo constituye un esfuerzo por re-enfocar la mirada sobre lo trans*² desde lo trans*, y de tal forma, *retorcer* los violentos sentidos del cis-tema³ que históricamente han patologizado, fetichizado y objetivado las subjetividades trans*. Quisiera señalar que esta investigación está planteada como exploratoria, por lo que soy consciente de que representa sólo un acercamiento y posiblemente tendrá sesgos. Sin embargo, significa un compromiso

¹ Véase Valencia, Sayak (2016; 2018).

² El término «trans*» con un asterisco, se utilizará como un concepto «paraguas» que puede incluir diferentes expresiones e identidades de género, como son: trans, transexual, transgénero, travesti, no-binariix. Lo que el asterisco añade es señalar la heterogeneidad al concebir el cuerpo, la identidad y las vivencias que van más allá de las normas sociales binarias impuestas. Trans*, trans y transgénero son términos que tienen en común ser auto-elegidos por sus protagonistas. El asterisco quiere especificar que se pueden tener luchas comunes, pero también reconocer la existencia de muchas otras cuestiones en las que no hay un consenso o una única visión de lo que supone ser trans, trans*, transexual o transgénero. Véase Lapuerta, Kani (2018).

³ Utilizo el prefijo «cis» en «sistema» como un juego de palabras que evidencia la relación de poder entre lo cissexual y la operación/estratificación de lo social. Lo *cissexual* es una categoría que alude al orden de género hegemónico, es decir, a lo que no es trans* (más adelante lo explico).

imaginativo por el mapeo de *otras formas* de hacer y ser, por la visibilización de aquello que durante tanto tiempo ha sido borrado, por el rescate de la voz y la memoria.

Antecedentes de la problemática y pertinencia de la investigación

*Lo trans** ha sido un terreno en disputa entre múltiples dispositivos de saber-poder, mismos que han configurado discursos de *verdad* respecto a las experiencias y cuerpos trans*. Dichos aparatos de saber-poder (Foucault, 2002), pueden ubicarse en mayor parte dentro del ámbito biomédico (medicina, psiquiatría, psicoanálisis y sexología); y de igual manera en el Estado, las instituciones, los medios masivos de comunicación y los movimientos políticos. Específicamente desde el campo biomédico, se ha operado a partir de una lógica de "explicación" y "reparo" de los cuerpos trans*, o en general de cualquier corporalidad que no corresponda con el modelo binario de sexo y de género. De forma que toda aquella subjetividad que desafíe en algún nivel tal esquema, es marcada como "errónea", "enferma", "inválida", "irrepresentable". Bien advertía Butler, que en la medida en que esos dispositivos "determinan lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considerará «real» y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima" (Butler, 2007, p.28).

El sistema sexo/género es un mecanismo y tecnología de poder que coloniza todo a su alrededor, tanto el entendimiento del mundo como la relación de los cuerpos con él. En palabras de Monique Wittig (2006), trata de un *régimen político heterosexual* que organiza todos los aspectos humanos (y no humanos) conscientes e inconscientes, mediante una función retórica: "tú serás heterosexual o no serás". Está presente en modos de vivir, de pensar, de desear y provee de inteligibilidad a los sujetos. Ahí se encuentra la paradoja. Para ser, para existir en este mundo

social, en algún nivel debes corporeizar los sentidos de la heterosexualidad. La heterosexualidad se ha vuelto ley (Silvestri, 2019).

Es precisamente bajo ese marco de pensamiento, como en el ámbito biomédico surgen las categorías de «transexual» y «transgénero» con la intención de diagnosticar (y después curar) las *desviaciones* de la *heterosexualidad*; a tal suerte, fueron construídas como identidades esenciales y fijas para poder “ajustarles” en los moldes de la normalidad [Cabral, 2010; Pons, 2016; Pons Rabasa & Garosi, 2016]. Por tal motivo, encuentro relevante reflexionar en cómo el pensamiento occidental (y occidentalizado) se ha caracterizado por el entendimiento dialéctico de la *diferencia*, es decir, como *algo* en oposición binaria a *algo más*. Lo que se resume a una serie de diferencias ordenadas jerárquicamente. En este ejercicio, subyace un objetivo bastante obvio a mi parecer: la demarcación de lo Uno respecto a lo Otro; y como efecto, la cristalización de la figura lo Mismo (lo que *ya es* y no puede ser, ni será de otra manera) (Braidotti, 2005).

A partir de la creación de la categoría médica «homosexual» a finales del siglo XIX, se fueron sedimentando gradualmente los lindes de la normalidad sexual. Las definiciones “emergentes de homosexualidad y heterosexualidad se erigieron sobre un modelo dicotómico de la masculinidad y feminidad” (Fausto-Sterling, 2006, p.29). Mediante la institución médica y la “biología” como *régimen de verdad*, se estratificaron el cuerpo, el género, el sexo y el deseo. De ahí, se crearon las demás categorías de “desviación sexual”, como fue el caso de «transexualidad»⁴, la cual fue tipificada como un trastorno mental por la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) en la década de 1980. Vale la pena señalar, que el proceso de construcción de la normalidad sexual puede rastrearse a finales del siglo XVII. De acuerdo con Foucault

⁴ Para profundizar en cómo se construyeron las categorías de «transgénero» y «transexual» véase Lamas (2009; 2015); Meyerowitz (2002); Stryker (2017); Pons Rabasa & Garosi (2016).

(2019), a partir de la proliferación de discursos de la sexualidad en distintos ámbitos, es como se originó la creación de la *verdad sobre el sexo* que instituyó el *dispositivo de sexualidad*.

Ahora, debido a la concepción dialéctica de la *diferencia sexual* imbricada con el género, es como se han cultivado cuerpos "normales". Esta categoría ha sido construida discursivamente a través de una lectura incorrecta de la biología para el mantenimiento y reforzamiento de un determinado orden social. Lo que en las sociedades modernas occidentales/occidentalizadas se entiende por «sexo»⁵, es una norma que gobierna los cuerpos y su comprensión. En primer lugar, provoca que estos se carguen de significado y se materialicen⁶ a un nivel ontológico mediante su naturalización; asimismo, dicha lectura incorrecta de la biología, ha cosificado la diferencia sexual en mera genitalidad, instaurando un axioma basado en una *retórica de la visibilidad*. De ahí que la “biología” haya alcanzado el estatus de *verdad* (Fausto-Sterling, 2006; Laqueur, 1994).

Todo lo anterior, ha conllevado grandes efectos semiótico-materiales, políticos y simbólicos para las subjetividades trans*. Por un lado, porque tales *verdades* han definido los marcos sociales de lectura y representación respecto a lo trans*, le han territorializado⁷, afectando cómo se percibe. Y por otro, fungen como parte de los procesos de encarnación subjetiva y autopercepción de algunas personas trans*. Se trata de *tecnologías del yo* (Foucault, 1990) que funcionan como mecanismos de poder —este visto como una fuerza creativa y productiva—

⁵ Thomas Laqueur (1994) realiza un extenso análisis sobre los procesos de estratificación de los cuerpos sexuados —no sólo los cuerpos humanos— en función del orden de género. Sostiene que las bases de la concepción moderna del sexo se asentaron en Europa durante el periodo de la Ilustración, época en la que la Ciencia se convirtió en el marco explicativo hegemónico en cuanto a los sexos y géneros. Se pretendía encontrar en los cuerpos justificaciones “orgánicas” para naturalizar las diferencias entre géneros. De hecho, según Laqueur, antes del siglo XVIII existía un sexo único, todo era interpretado desde el hombre; los hombres y las mujeres se caracterizaban por poseer variaciones de un sólo tipo de cuerpo humano y las sexualidades masculina y femenina se situaban a lo largo de un continuo de caliente a frío.

⁶ Por *proceso de materialización*, se entiende lo que propone Butler (2005) cuando dice que los cuerpos son un sistema que simultáneamente produce y es producido por significados sociales.

⁷ Desde la filosofía de Deleuze y Guatarri, la noción de territorio refiere a la “apropiación, subjetivación encerrada en sí misma” (Guatarri & Rolnik, 2006, p.374). La territorialización apela al proceso de apropiación de los significantes hegemónicos en el entendimiento de lo social, es decir cómo lo organizan.

presentes en todas las esferas del cuerpo social y que son también aprehendidas por lxs sujetxs. Conviene subrayar que esta última cuestión es mucho más compleja, ya que como Butler (2005) señala, si pensamos que tanto el género, como el sexo y el cuerpo se construyen performativamente, y que les atraviesan infinidad de discursos, los procesos de subjetivación se encuentran llenos de paradojas. Agregando que, si bien la formación del «yo» subyace en lo que Foucault denomina como modos de sujeción, no significa que la subjetividad no pueda constituirse en *desobediencia* o en *falla* a las lógicas del *régimen heterosexual*.

A tal suerte, como un posicionamiento crítico se ha propuesto el uso de «lo trans*» como un término paraguas que engloba una multiplicidad de experiencias de género. Que a su vez, más que establecer una identidad fija pre-existente o una esencia, refiere a un proceso o movimiento que va *más allá* de los binarios de sexo y género.

No obstante, la lucha del movimiento trans* en México se ha visto envuelta en una serie de procesos para su reconocimiento y resignificación política; ha tenido que pasar por distintas instituciones como la médica y la legal, envueltas por un entramado de relaciones de poder. Que si bien han sido los medios por los cuales la comunidad ha accedido a una vida relativamente vivible al obtener decretos y reformas favorecedoras, naturalmente también han operado como agentes reguladores que patologizan las identidades trans* e intentan *normalizarles* (Pons, 2016).

Por otro lado, en el imaginario social, lo trans* continúa siendo rechazado y “castigado”. Hecho fehaciente de esto es el creciente número de crímenes de odio hacia la comunidad LGBTTTI y específicamente de transfeminicidios. De acuerdo con el Centro de Apoyo a las Identidades Trans (CAIT):

México se ha convertido en el segundo país a nivel internacional con la mayor cantidad de asesinatos documentados de mujeres trans [...] La tendencia sugiere que 2018 será uno de los tres años con mayor cantidad de casos de asesinatos de personas trans documentados desde el 2007.

Tan solo de junio a agosto de este año se han documentado 16 de 34 casos que representan el 47% de los casos acumulados durante este año (CAIT, 2018, en línea).

Y sin contar, claro está, los transfeminicidios que permanecen impunes hasta el 2021. Como señala Sayak Valencia (2018), la radicalidad de la violencia hacia las personas trans* se fundamenta bajo una lógica neoliberal, colonialista y heteropatriarcal, cuya consecuencia es “la eliminación de poblaciones potencialmente indóciles, poblaciones cuyas intersecciones desmontan el dimorfismo sexual y desnaturalizan las opresiones” (2018, p.30). En este escenario, dice, la muerte es centro persistente de la constitución de la modernidad-colonialidad occidental, es una suerte de “tecnología civilizatoria, [...] de dispositivo dinamizador de la necropolítica y el expolio” (2018, p.30) continuado en nuestros cuerpos.

Simultáneamente, desde los últimos meses del año 2018, se exacerbó una terrible hostilidad hacia las personas trans* que ya no *sólamete* se presenta en espacios “esperados” —espacios conservaduristas que se han caracterizado por patologizar lo trans*—, sino también en espacios feministas. Mismos que *acusan* a las personas trans* de carecer de *coherencia ontológica* al reificar los roles y estereotipos de género para convertirlos en identidad, y les reducen a una simple encarnación del “fetiche” (Guerrero Mc Manus, 2018). Esos feminismos que exilian, silencian, denostan y deslegitiman vidas; que se refugian en “la diferencia sexual” para llamar “varones” a las mujeres trans; o que dirigen su agenda política hacia la coerción de los derechos de las infancias trans*. Esos feminismos que creen tener las llaves de *acceso* al movimiento, que consideran poseer la *verdad* sobre qué es o no el feminismo, el género y la sexualidad. Feminismos transfobicos y *claustrofóbicos* —en palabras de val flores (2017)— que centran su teoría y praxis en la evaluación punitiva.

Todas las cuestiones hasta ahora dichas, se han problematizado desde los activismos y estudios trans*, así han realizado un ejercicio por dismantelar los aparatos y formas de operación

de poder en la producción de conocimiento sobre lo trans*. En conjunto, esta praxis política y perspectiva teórica, han hecho un reclamo de voz para el reconocimiento de calidad de autoridad epistémica que las personas trans* tienen respecto a sus experiencias. Además, han manifestado la necesidad de generar *otras* representaciones que rompan con los discursos y prácticas hegemónicas que durante tanto tiempo han objetificado y patologizado a las personas trans*. Por estas razones, evidencian esa necesidad y exhortan a la comunidad trans* a crear su propia historia para abrir *otras* rutas posibles de vida [Galofre & Missé (2015); Radi (2019); Ramírez (2015); Stone (2015); Stryker (2014)].

Teniendo en cuenta lo hasta aquí señalado, presento a continuación la pregunta eje de esta investigación: ¿cómo se construyen colectivamente saberes sobre y desde la propia experiencia trans* a través del campo de las prácticas artístico-culturales? Este cuestionamiento a su vez genera otros específicos: ¿de qué tratan los saberes producidos y cuáles son las formas de autorrepresentación vinculadas a ellos? ¿Qué papel desempeñan los cuerpos y afectos de lxs participantes en esa construcción colectiva? y ¿cómo sus demás vivencias subjetivas específicas alimentan dicha producción?

De allí entonces, que el objetivo principal de mi investigación haya sido analizar e inscribir las prácticas artístico-culturales trans* como un campo que produce saberes y autorrepresentaciones sobre la propia experiencia trans*, además localizado en el espacio del Centro Cultural Jauría Trans* (más adelante le describo brevemente). Los objetivos específicos derivan en lo siguiente: 1) analizar los procesos de producción colectiva de saberes sobre la experiencia trans* e identificar sus formas de autorrepresentación; 2) examinar el papel que desempeñan los cuerpos y afectos de lxs actores de dichas prácticas en esa construcción colectiva; y 3) comprender cómo las vivencias específicas de lxs participantes se cruzan con otros factores subjetivos y alimentan dicha producción de saberes y autorrepresentaciones.

Las prácticas artístico-culturales engloban prácticas artísticas (exposiciones, talleres, prácticas performáticas) y prácticas sociales-culturales colectivas (charlas, encuentros, grupos de apoyo). Empleo el término de «prácticas artístico-culturales», debido a que me enfoco tanto en prácticas artísticas como en prácticas sociales-culturales que involucran a la comunidad. Conviene aclarar que mi objeto de estudio no son los objetos artísticos, ni los formatos culturales (talleres, conversatorios, performances, exposiciones, grupos, etc.), sino aquellos saberes y autorrepresentaciones que se generan a partir de ese campo de prácticas y lo que sucede en sus *entres*. Otra cuestión importante por mencionar, es que con la palabra «trans*» dentro de «prácticas artístico-culturales», no he querido insinuar la existencia de una "esencia trans", más bien le utilizo como una suerte de adjetivo que politiza en un sentido específico tales prácticas; y al mismo tiempo, reconozco sus genealogías y objetivos particulares —por ejemplo, sucede de manera similar con la palabra «feminista» en «arte feminista».

El Centro Cultural Jauría Trans*, es un proyecto que se ubicaba⁸ en la Ciudad de México con la misión de construir un lugar seguro, de confluencia y acompañamiento para distintas poblaciones de personas trans* y aliadxs. No hago alusión únicamente al espacio físico sino a las dilataciones o descentralizaciones que se dieron mediante las alianzas con otros grupos. Le elegí como “unidad de análisis”, ya que a mi consideración, era un espacio con una potencia política bastante fuerte. Por un lado, debido a que en México existen muy pocos proyectos culturales dirigidos para y por personas trans*; por otro, porque uno de sus objetivos siempre fue desarrollar un pensar crítico que partiera desde la misma experiencia trans*, y con el que se pusieran en cuestión o se desmantelen las tecnologías de poder que interpelan dichas experiencias. En este

⁸ De septiembre del 2017 hasta agosto del 2020, Jauría Trans* funcionó como un espacio físico dentro de otro centro cultural (Centro Cultural Border); sin embargo, debido a la crisis económica suscitada por la emergencia sanitaria Covid-19, dejó el espacio físico para transformarse en una plataforma digital de activismo. Me extiendo al respecto en el primer capítulo.

sentido, el Centro Cultural Jauría Trans* abrió un terreno para la experimentación, creación y acción colectivas, totalmente necesario en nuestro contexto.

Ahora bien, esta investigación se suscribe de manera general a los estudios sobre las políticas de conocimiento y de autorrepresentación. Conforman una propuesta teórico-metodológica transdisciplinaria para abordar la temática de la producción de conocimiento acerca de lo trans* desde el terreno cultural; aquí reside mi aporte a dichos estudios, pues hay pocos modelos que delineen tales cuestiones. Por este motivo, fue necesario realizar un capítulo extenso que profundizara en dichas problemáticas y en el que utilizara principalmente recursos teóricos, metodológicos y políticos de los posfeminismos y transfeminismos, pero también de los estudios trans*.

A tal interés, he retomado la categoría «cis» o «cisexista» como elemento fundamental. Lo «cis» es una categoría que nace en los años noventa en el seno de la comunidad trans* para referirse a las personas que no son trans*, es decir aquellas que se identifican con el género que les fue asignado al nacer. Desde los estudios trans* se ha utilizado como una categoría política y de análisis que resulta un eje para situar el conocimiento: supone un cambio de paradigma (se invierte la producción de sentido, ahora desde lo trans*); evidencia “las limitaciones de un dominio genérico acotado y le da complejidad al mapa de relaciones de poder: género es más que varones y mujeres cis” (Radi, 2019, p.38); y permite dar sentido a experiencias colectivas muy específicas (como *privilegio cis* y *cisexismo*). Ha sido un acto político que ha *invertido* la mirada de «lo trans*» a lo «cis»: es ahora “la comunidad trans* la que hace ejercicio del poder de nombrar y, en particular, de nombrar a quien tradicionalmente la ha nombrado, esto es: las personas cis” (Radi, 2019, p.38).

Se suma otra categoría crucial para abordar la complejidad de la problemática: *la mirada cisexista*. Con ella hago alusión a aquellos conocimientos y representaciones que se han generado

sobre lxs sujetxs trans* *sin* las personas trans* (Radi, 2019). A través de esta, he podido analizar la objetificación y violencia epistémica que múltiples discursos han ejercido sobre lo trans*. Además, a lo largo de mi investigación, sostengo que ésta es el esquema a romper mediante los saberes producidos desde el campo de las prácticas artístico-culturales trans*.

La hipótesis que ha fundamentado este estudio es que a pesar de que los discursos patologizantes y objetificantes de la mirada cisexista, permean los imaginarios sociales dentro y fuera de la comunidad trans*, la producción colectiva de saberes a través de diversas prácticas artístico-culturales gestan las posibilidades de un campo con lógicas y categorías propias. Siendo las autorepresentaciones y el *pensar-actuar* colectivo, herramientas políticas de reivindicación y legitimación de las voces de las mismas personas trans* y sus miradas acerca de sus experiencias, cuerpos y deseos.

He entendido al terreno de las prácticas artístico-culturales trans*, como un campo fértil de acción política que desempeña un papel elemental para la resistencia de los discursos cisexistas y, consiguientemente, para la reivindicación y transformación social. Pues al reconocer que les envuelve todo un sistema de poder, al identificar cuáles son sus dispositivos de control y cómo operan, pueden generarse estrategias que cuestionen, resistan y transgredan ese orden hegemónico que produce *verdades* respecto a lo trans*. Por consiguiente, el conjunto de prácticas artísticas-culturales que se sitúan desde lo trans*, “inscriben su operatividad disidente en la exigencia por reinventar el territorio de la política, forzando los límites de lo posible para agitar la invención desafiante de nuevos procesos de subjetivación” (Davis, 2014, p.17).

La (re)politización de este campo, puede dar valor y legitimar *otras* formas de existir, de significar, de expresar el cuerpo, el género y la sexualidad; puede generar maneras diferentes de mirar y de interpretar la(s) realidad(es), traspasando límites, derribando muros y cruzando fronteras. Lo anterior como una apuesta imaginativa/utópica que suscite un *nuevo* orden

simbólico, que produzca condiciones políticas, culturales y sociales distintas para aquellas identidades oprimidas, abyectas y *desobedientes* —como falla hacia el cis-tema— que se sitúan fuera de los márgenes de la cisheteronormalidad.

Asimismo, con la intención de profundizar en los saberes que se construyen colectivamente, me interesé por las relaciones interafectivas e intersubjetivas que se generan *entre* el campo de las prácticas artístico-culturales (ubicado en el Centro Cultural Jauría Trans*), en considerar cómo se reconfiguran constantemente los devenires cuando son afectados por otrxs y afectan a lxs otrxs. Al indagar en prácticas y saberes colectivos, se atienden a la vez las formas de interconexión existentes entre experiencias, voces y cuerpos heterogéneos, por tanto, reflexionar sobre qué otros cruces existen más allá de lo trans* resultó crucial para realizar un análisis situacional de las distintas singularidades. Para atender a ello, además de incluir aportes desde los feminismos y estudios trans*, recurrí a algunos planteamientos de filosofxs de la «inmanencia radical» y de los estudios del *giro afectivo*, tales como Spinoza, Deleuze, Guattari, Braidotti y Ahmed. Quienes entienden la corporalidad, afectividad y devenir, como flujos e interacciones entre fuerzas dinámicas múltiples con potencia desestabilizadora.

Bordes metodológicos

Mi investigación se coloca desde los marcos de la metodología cualitativa con un enfoque en los aspectos éticos, sociales y políticos del proceso de construcción de conocimiento. Durante el tiempo de investigación, insistí incansablemente respecto a mis preocupaciones éticas en dicho proceso: cómo quise posicionarme frente al *campo*; cómo podía cuestionar mi lugar de enunciación incluso mi propia subjetividad; y cuáles fueron las razones que me *movieron* a realizar el presente proyecto. De ahí, que haya considerado crítico la selección de instrumentos

metodológicos feministas desde una *perspectiva trans** que me ayudaran a problematizar la objetificación y la violencia epistémica; y que simultáneamente, otorgaran un lugar central a las personas que colaboraron conmigo, involucrando activamente los modos en que ellxs mismxs han significado, narrado y politizado su propia experiencia.

La *experiencia*, la entiendo desde los planteamientos de las teóricas feministas, Teresa de Lauretis y Donna Haraway, pues considero que sus acepciones se vinculan con mi corpus teórico y metodológico. Lauretis, le describe como un proceso continuo e inacabado por el que se construye la subjetividad: el efecto de la interacción de la subjetividad con el mundo "no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado y afecto) a los acontecimientos del mundo" (Lauretis, 1984 en Bach, 2010 p.35).

Tanto a la experiencia como a la subjetividad, les concibe como procesos semióticos inextricablemente unidos que constituyen a los sujetos sociales y psíquicos, o sea procesos por medio de los cuales se materializan lxs sujetxs. Advierte que no pretende

aludir al mero registro de datos sensoriales, o a la relación puramente mental (psicológica) con objetos y acontecimientos, o a la adquisición de habilidades y competencia por acumulación o exposición repetida. Tampoco uso el término en el sentido individualista e idiosincrático de algo perteneciente a uno mismo y exclusivamente suyo, aun cuando los otros puedan tener experiencias 'similares', sino más bien en el sentido de proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso una se coloca a sí misma o se ve colocada en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a una misma u originado en él) esas relaciones —materiales, económicas e interpersonales— que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas [...] la subjetividad es una construcción sin término, no un punto de partida o de llegada fijo desde donde una interactúa con el mundo. Por el contrario, es al efecto de esa interacción a lo que yo llamo experiencia (Lauretis, 1992, pp.252-253).

Por su parte, Donna Haraway coincide con Lauretis en la interpretación de la experiencia como una semiosis (habla de procesos semióticos-materiales), apunta a la encarnación de

significados y agrega la potencia articuladora que existe en la experiencia compartida entre sujetos políticos. Resalta que las experiencias compartidas y situadas, se construyen a partir de procesos intersubjetivos, intertextuales y relacionales con otros: “La experiencia puede ser también reconstruida, recordada, rearticulada. Una manera de hacerlo es la lectura y la relectura de la ficción [...] Estas lecturas existen en un terreno de lecturas que hacen eco, en donde cada versión añade tonos y formas a las otras, con ondas a la vez cacofónicas y armoniosas” (Haraway, 1987, p. 190).

A partir de esa conceptualización de *experiencia*, apelo a la categoría de *experiencia trans**, refiriéndome a procesos complejos y paradójicos, en donde participan una pluralidad de enredos sociales, simbólicos, discursivos y políticos. Como he introducido a lo largo de los párrafos previos, las subjetividades *trans** se han encarnado y materializado bajo una serie de (inter)acciones entre códigos culturales, prácticas discursivas y tecnologías múltiples y contradictorias. De modo que se trata de un *continuum* del *yo-con-el-mundo*, a través del cual también se producen desbordamientos, apropiaciones y resignificaciones.

Respecto a las herramientas metodológicas concretas, desarrollé un método con el que recopilé y posteriormente analicé la información a partir de técnicas provenientes de la antropología feminista. Otorgué prioridad a la experiencia vivida, es decir a los relatos desde la experiencia, le concebí como el modo circunstancial y situacional de producción [Connelly & Clandinin (1995); Fox Keller (1991); Haraway (1995); Harding (1987)].

La primera consideración, tiene que ver con la apuesta por realizar *encuentros afectivos* (Pons, 2016) en vez de entrevistas *in stricto sensu*, los cuales posibilitan dinámicas que salen de los esquemas típicos de investigación y rompen de algún modo con la posición binaria de “experto del tema”/“objeto de análisis”. Más bien, se prioriza el intercambio de experiencias que construyan una suerte de sentido común compartido a partir de las interacciones con los otros,

una relación *cuerpo/cuerpo* (Figari, 2011). Al mismo tiempo, permiten articular las experiencias de lxs colaboradores, lx investigadorx y el contexto social, histórico, político y cultural.

Ya que trabajé con relatos vivenciales, la narratividad me funcionó como herramienta metodológica. La narrativa trata “de esa cualidad que estructura la experiencia que va a ser estudiada, y es también el nombre de los patrones de investigación que van a ser utilizados para su estudio” (Connelly & Clandinin, 1995, p. 12). Por tal suerte, la narratividad se enfoca en la experiencia vivida tanto de quienes comparten la historia como de quien la escucha. El reto, pienso, se encuentra en cómo describimos o transmitimos en la escritura esas experiencias, evitando objetificar las voces que intentamos plasmar. Atendiendo a esta problemática, se destacan las notas de campo de la experiencia compartida, la no directividad y la observación participante, recursos en los que subyace una idea de sujeto encarnado, situacional y con capacidad de afecto.

Tuve un total de seis encuentros formales⁹ (uno con cada unx de mis colaboradores) los cuales transcribí y sistematicé para su posterior análisis. El primero de ellos fue con Nathan Ambriz (activista trans*), quien fue coordinador del Centro Cultural Jauría Trans* hasta el año pasado; después me reuní con Alexandra Rodríguez de Ruiz (activista trans*), la nueva coordinadora de Jauría; luego con Tania Morales, abogada, presidenta de la Asociación por las Infancias Trans* y mamá de un jóven trans*; posteriormente con Leah Muñoz (mujer trans* académica), quien diseñó parte de las actividades del año 2020; también con Kani Lapuerta (documentalista trans*), quien realizó la curaduría de “*O-trans* familias son posibles*” en *Multiverso Trans**¹⁰; y por último con Lia García (artista trans*), quien en múltiples ocasiones

⁹ Les nombro de tal forma, puesto que a lo largo de mi inserción al *campo* compartí otros momentos con algunxs de mis colaboradores, lo cual también alimentó la reflexión para esta investigación. No obstante, los encuentros de los que hago mención fueron los que transcribí y sistematicé.

¹⁰ Trató de un encuentro realizado los días 21 y 22 de febrero de 2020, en el que se llevaron a cabo distintas actividades culturales enmarcadas en la temática de las familias trans*.

ha participado con Jauría y otras redes que le conforman. Los encuentros estuvieron dirigidos específicamente a la praxis activista, artística o cultural de cada unx de mis colaboradores, haciendo una relación con el espacio de Jauría Trans*.

Para cada encuentro elaboré una guía no directiva de temas, siguiendo mi deseo de que estos se caracterizaran por la libre asociación de ideas, dando privilegio a los aspectos afectivos y vivenciales. Retomé la no directividad desde los planteamientos de Rosana Guber (2001), que tiene como propósito permitir una contribución a partir de la subjetividad de lxs informantes, con su propios temas e ideas, invitando a compartir desde sus propios términos y desde la comodidad o confianza. Cabe señalar que partí de objetivos particulares con cada persona y los expresé antes de comenzar para encaminar la charla. Dichas guías las hice pensando en aspectos que pudieran ser abordados durante los encuentros, o que en el mismo desarrollo propiciaran ciertas preguntas o reflexiones junto con mis colaboradorxs, que a la vez se enmarcaran en los objetivos de esta investigación. Complementé con notas de campo, donde intenté registrar lo que ocurría en cada encuentro, así como apuntar observaciones de algún evento específico que considerara interesante o sobresaliente.

También utilicé el recurso de la observación participante como técnica de aproximación al *campo*, misma que involucra mi experiencia con el entorno. Para este motivo, los días viernes 21 y sábado 22 de febrero de 2020, asistí al evento de *Multiverso Trans** (4ta edición), un encuentro dedicado a la oferta de actividades culturales que toquen temas que afecten e impacten a la comunidad trans* en México. Esta edición giró en torno a la conformación de familias trans*; entre las actividades estaban la inauguración de la exposición “*O-trans* familias son posibles*” (curada por Kani Lapuerta), lectura de poesía, talleres y conversatorios.

Si bien mi entrada al *campo* comenzó formalmente con dichos encuentros, el acercamiento fue un proceso de un año aproximadamente. Como ya expresé, una de mis mayores

preocupaciones siempre fue mi posicionamiento ético-político frente al proceso de generación de conocimiento. En ese sentido, como primer acercamiento entablé una suerte de alianza con Nathan Ambriz (quien en ese entonces era el coordinador de Jauría Trans*), para que colaborara en la presente investigación. Posteriormente, por una serie de movimientos que se dieron en Jauría, Alexandra Rodríguez de Ruiz resultó ser la nueva coordinadora e hice el mismo acercamiento. Los demás encuentros los realicé con personas que ya ubicaba desde mi propia experiencia e interacción, enmarcando la elección en el contexto de las actividades de Jauría.

Por igual, más allá de la investigación coincidí con algunxs de mis colaboradorxs en la convivencia cotidiana, ya sea en eventos del mismo sitio de Jauría Trans* u otros lugares, así como en espacios más íntimos. Lo cual posibilitó otro tipo de flujo de conversación y disposición para compartir experiencias por ambas partes, e inclusive influyó en la elección de los lugares para la reunión; como fueron los casos de mis encuentros con Kani Lapuerta y Lía García.

Finalmente, una pieza clave para poder llevar a cabo este trabajo ha sido mi propia subjetividad, mi *locus* de enunciación. Cómo ésta *afectó* todo el proceso investigativo: las reflexiones a las que llegué, las interpretaciones que realicé, los conocimientos que manifesté y las formas en que lo hice. Cuestionar mi posición como “investigadora” ha sido de suma importancia para evitar la cosificación y homogeneización de las vidas que aquí se involucraron; simultáneamente dejarme *vulnerar* por el cúmulo de experiencias compartidas. Dicho con otras palabras, resultó indispensable dejar al descubierto mis deseos o intenciones con la investigación, así como realizar el ejercicio de mostrar cómo he devenido lentamente en lo que Ruth Behar (1996) denomina un(x) *observador(x) vulnerable*. Esto significa tener constantemente en cuenta la responsabilidad política que se tiene hacia el *campo* y lxs colaboradorxs, con la finalidad de hacer todo lo contrario a lo que las metodologías y epistemologías colonialistas “carroñeras” han

venido haciendo: violentar, objetificar, catalogar y quitar voz a lxs sujetxs involucradxs en la investigación.

De modo que planteé hacer un ejercicio autoetnográfico afectivo, como un registro mediante el cual fuera mostrando cómo mi subjetividad atravesaba la investigación. Teniendo en cuenta que ésta es una práctica performativa absolutamente contingente, un movimiento que confronta información y afectos heterogéneos que producen saberes muchas veces inesperados. Así, pretendí mostrar algunas contradicciones internas dentro del proceso, es decir, cómo “lo que creía que era” se iba afectando conforme me involucraba en la investigación y cómo devenía en *algo más*, ya que “el sujeto no narra itinerante su propia trayectoria sino que se va disolviendo, descolocando y reconstituyendo como un nuevo sujeto a través de la itinerancia del propio trayecto” (Guerrero Mc Manus, 2018, p.99). Esta investigación, ha reclamado cuestionar mi propio cuerpo para cambiar radicalmente mi entendimiento hacia a *lxs otrxs* y, por ende, las relaciones que me atraviesan para imaginar “no quienes somos [soy], sino en qué queremos convertirnos” (Braidotti, 2005, p.14).

Pues bien, mi trabajo se compone de tres partes. En el primer capítulo, hago un trazado genealógico del espacio de Jauría Trans* y describo algunas prácticas artístico-culturales que han realizado. Rastreo sus antecedentes, movimientos y tensiones; también sus motivaciones y visiones. Más aún, le dibujo como un espacio de *posibilidad* para lo trans* ubicado en el terreno cultural.

En la segunda parte, doy cuenta de algunas críticas respecto al despojo cultural de la *diferencia*; consecutivamente, tomo en cuenta ciertos apuntes claves para la generación de conocimiento desde una perspectiva trans* focalizándome en sus significados e implicancias. Después, atiendo la problemática del reclamo de *otros* sentidos, por lo que complejizo la

conformación del campo de las prácticas artístico-culturales trans* — y al Centro Cultural Jauría Trans*— como un *campo de acción política* que permite la intervención social y transformación.

Por último, en el tercer capítulo, apunto a la dimensión afectiva dentro de Jauría Trans*, a sus intersticios. Hablo acerca de la fenomenología de los espacios, o sea, acerca de lo que sucede *dentro* del espacio de encuentro o campo de producción. Analizo cómo se habita el espacio desde lo trans*, dónde se ubican los contornos entre el *adentro* y el *afuera* y qué representan. Finalmente, advierto las posibles líneas de fuga de la cisheterosexualidad y delinear el trayecto para lo que podría considerarse como un *devenir-jauría*.

PRIMERA PARTE.

LA CREACIÓN DE UN ESPACIO DE *POSIBILIDAD*: EL CENTRO CULTURAL JAURÍA TRANS*

Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente «abrir las posibilidades», pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y ser lo que es «imposible», ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo plantearía esa pregunta.

Judith Butler, “El género en disputa”.

En la Ciudad de México, se creó en el año de 2017 un espacio cultural que llevaba en su nombre posibilidad, resistencia y potencia para la comunidad de personas trans*. Así, en noviembre de dicho año, *nació* el Centro Cultural Jauría Trans*. Empezó como un proyecto que procuraba crear un lugar seguro, de acompañamiento y encuentro para personas trans* y aliadxs a través de diversas actividades culturales. Como espacio físico, trataba de un pequeño cuarto dentro del Centro Cultural Border, ubicado en la colonia Roma, en el cual se llevaban a cabo exposiciones, talleres, encuentros y charlas, así como reuniones para los grupos de apoyo de otras redes o colectivos. Siendo algunos de ellos, la Asociación por las Infancias Trans*, la Red de Familias Trans*, Red de Juventudes Trans*, Transmasculinidades Mx y Resistencia No Binarix¹¹. De esta forma, a lo largo de dos años y medio (noviembre 2017 - agosto 2020), el Centro Cultural Jauría Trans* representó un espacio de creación, existencia y confluencia gracias a sus prácticas artístico-culturales y a sus alianzas con dichos grupos u organizaciones.

En un inicio, el equipo de Jauría estaba conformado por Nathan Ambriz (activista trans* e ilustrador) como coordinador, y por un consejo consultivo en el que participaban Siobhan Guerrero (filósofa y académica trans*), Jessica Marjane (abogada y activista trans*), Lia García

¹¹ Organizaciones enfocadas en diferentes poblaciones o sectores trans* (infancias y juventudes trans*, transmasculinidades, personas no binarixs y miembrxs de familias o aliadxs).

(performer, pedagoga y activista trans*) y Alba Pons Rabasa (académica, aliada y activista del movimiento trans*). Cabe mencionar que el nombre de «Centro Cultural Jauría Trans*», fue propuesto por Nathan Ambriz junto con el grupo Transmasculinidades Mx.



Interior del Centro Cultural Jauría Trans*. Archivo Border.

En agosto de 2020, debido a la crisis económica suscitada por el Covid-19, Jauría Trans* dejó de ser un espacio físico para mutar a una plataforma de activismo online; aunque no se ha disuelto, sí experimenta una transformación importante, pues lo que le caracterizaba, es decir, su capacidad de convocatoria y presencia en la comunidad podría estar en riesgo. Actualmente es un espacio distinto al que conocí cuando decidí situar allí mi investigación, por lo que muchas de las reflexiones que realizo a lo largo de las páginas que aquí despliegan, pudieran ya no ser así. Sin embargo, siguen siendo muestra de lo que se puede construir colectivamente a través del campo de las prácticas artístico-culturales y quedan abiertas futuras problematizaciones.

El proceso de construcción de conocimiento que llevé a lo largo de la investigación, me significó entablar relaciones de *afecto*¹² entre mi cuerpo y el de otrxs, lo cual *orientó* mis pasos y decisiones dentro de la misma. De modo tal, se trazaron los caminos que me condujeron, por un

¹² Retomo la concepción de afecto de la filosofía spinoziana, que remite a la capacidad de afectar y ser afectadx entre cuerpos.

lado, a situar la investigación en el Centro Cultural Jauría Trans*, y por otro, hasta las experiencias concretas con mis colaboradores, Nathan Ambriz, Tania Morales, Alexandra Rodríguez de Ruiz, Leah Muñoz, Kani Lapuerta y Lia García.

A Jauría Trans* le conocí desde sus inicios en el 2017. Es curioso porque se cruza con mi historia personal. El día de su apertura, coincidió con la inauguración de la muestra “*Re+acciones. Archivos de Arte Feminista Mexicanos*”, exposición que realizamos en colectivo las integrantes del Laboratorio Curatorial Feminista, y que estuvo montada en una sala conjunta de Border. A partir de allí, Jauría llamó mi atención ya que no conocía un proyecto similar, en el sentido de que era dirigido para la comunidad trans* y por personas trans*. Ese hecho en singular implica ya una tremenda fuerza, sobre todo en el contexto adverso y necropolítico de México frente a la disidencia sexual y de género, teniendo en cuenta como ya referí en la introducción, que éste ocupa el segundo lugar a nivel mundial en transfeminicidios. Además, porque manifiesta aquel desprendimiento de la cosificación y patologización histórica de la cual las subjetividades trans*¹³ han sido objeto.

De tal manera, el Centro Cultural Jauría Trans* ha contenido los intereses de fondo en mi investigación y los que he tratado de seguir a lo largo de este tiempo, aunque con movimientos suscitados por mi propia inserción y grado de profundización en la problemática. Estos son conocer cómo se legitiman los saberes sobre y desde la experiencia trans* mediante un campo en específico (el de las prácticas artístico-culturales), y cómo estos saberes rompen con las lógicas, discursos y representaciones dominantes que han permeado el conocimiento respecto a lo trans*; simultáneamente, preguntarme cómo se producen colectivamente los saberes a través de procesos afectivos e intersubjetivos.

¹³ En el segundo capítulo, hablo acerca del desplazamiento crítico para reconocer a las personas trans* como *sujetxs-de-saber*.

En este capítulo, haré un trazado genealógico del Centro Cultural Jauría Trans* con la finalidad de mostrar una mirada contextual, registrar sus movimientos en el tiempo, tensiones, transformaciones y apuestas. Ello a partir de los relatos de Nathan Ambriz (producto de nuestro encuentro), de la observación que he hecho durante el periodo en el que se desarrolló la presente investigación (2018-2020), y de la página web de Border¹⁴ donde se deposita el archivo con las actividades que han realizado desde su inauguración.

1.1. LÍNEAS Y RECORRIDOS

El primer encuentro con motivo de la investigación lo tuve con Nathan Ambriz, quien fue coordinador del Centro Cultural Jauría Trans* desde su apertura en el 2017 hasta mediados del 2020. Nathan, es un artista y activista trans* fundador de Transmasculinidades Mx y co-fundador de la Red de Familias Trans*, dos grupos que formaron (¿o forman?¹⁵) parte de Jauría Trans*. Transmasculinidades Mx, es un “grupo reflexivo, enfocado a la contención y apoyo en los procesos de transición de las transmasculinidades”¹⁶; y la Red de Familias Trans* es una comunidad conformada por infancias y adolescencias trans*, pero también por lxs familiares que les acompañan.

Inicialmente, me reuní con Nathan para entablar una suerte de alianza respecto a la investigación (aproximadamente en el mes de junio del 2019). Durante nuestra conversación, le comenté mis deseos de situar mi investigación en Jauría, le expuse mis propósitos, la línea del proyecto y le pregunté si él detectaba alguna necesidad o preocupación, pues de igual modo

¹⁴ <https://www.border.com.mx/>

¹⁵ Esta es una de las interrogantes que quedan abiertas con la transformación de Jauría, o sea el qué pasará con sus alianzas y redes; cómo funcionarán ahora.

¹⁶ Extraído de la página de Facebook “*Transmasculinidades Mx*”.

quería seguir sus intereses. Me contestó que encontraba dos situaciones específicas importantes a considerar. Primero, que si bien Jauría contaba con un posicionamiento político explícito, muchas de las personas que allí se acercaban no necesariamente lo tenían, así que no pretendían imponer algún tipo de pensamiento o modo de vida a nadie. Por otro lado, detectaba lo referente a la memoria del espacio, refiriéndose a disponer de un archivo que resguardara todo lo que habían hecho desde su apertura (esta reflexión la tuvo a partir de un taller impartido en Jauría, exclusivo para personas trans*, que trataba sobre la memoria como una herramienta de lucha). A partir de sus señalamientos, pude comenzar a delinear más concretamente mi objeto de estudio y a indagar en aspectos que no había considerado. Es así como fui orientando la investigación hacia los aportes teórico-metodológicos de los estudios trans* —además de feministas— que, precisamente, sustentan la propuesta de esta tesis.



Nathan Ambriz en una charla en el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (COPRED) sobre el orgullo trans*.

Más adelante, en octubre del 2019, volví a encontrarme con Nathan con la finalidad de que me compartiera su experiencia en Jauría Trans* y me hablara sobre el proyecto en concreto, es decir, cómo había surgido, quiénes estuvieron involucradxs en su creación, las actividades que realizaban, sus objetivos y sus alianzas con otros grupos. Comenzó por su historia personal de transición y labor activista, les consideraba como hilos que conectaban su experiencia con lo que

en aquel momento era Jauría. Muchas de las alianzas que mantenía como coordinador del Centro Cultural Jauría Trans*, empezaron por su vínculo con personas que se atravesaron en distintos instantes de su vida a partir de su proceso de transición en el 2012. Siendo tres de las más significativas: Mario Sánchez (activista trans* que estuvo involucrado en la lucha para que la Clínica Especializada Condesa diera atención a personas trans*); Xhantall Nuilah (terapeuta y activista trans*) y Alba Pons Rabasa (aliada, académica y activista), a ambas las conoció en la Clínica Especializada Condesa y a su vez colaboraron con Jauría Trans*. Cabe señalar que es por Alba Pons como Nathan se acercó al CC Border para la creación de Jauría.



Inauguración del Centro Cultural Jauría Trans* con la muestra colectiva *“Terroristas de la masculinidad”* curada por Nathan Ambriz. Archivo Border.

Desde su inicio, Jauría Trans* tenía bastante claro ser un proyecto elaborado por y para personas trans* dirigido a atender necesidades detectadas en el seno de la comunidad y, por tanto, ofrecer un espacio seguro para quienes asistieran. Respondiendo a dichas cuestiones, prepararon cinco ejes temáticos que continuación enlisto:

- 1) *Arte y cultura*¹⁷: enmarca diversas actividades culturales.
- 2) *Información básica*: para personas trans*, familiares, aliadxs trans* y público en general.
- 3) *Acompañamiento terapéutico y atención médica especializada*: se ofrecen servicios gratuitos para la comunidad. Colaboraban Xhantall Nuilah, unx médicx y los grupos de apoyo dirigidos hacia distintas poblaciones trans*.
- 4) *Consultoría legal*: fue formado con Jessica Marjane, quien propuso ofrecer una asesoría mensual para acompañar el proceso legal de homologación por cambio de nombre y género.
- 5) *Activismos y políticas críticas*: creado para fomentar el pensamiento crítico en torno a las disidencias sexogenéricas.



Festival de dibujo / Encuentro con diversas actividades relacionadas con el dibujo, la ilustración y la gráfica.
Archivo Border.



Concierto acústico y conversatorio con Enoch Palacios & Alda Arita.
Archivo Border.

¹⁷ Para Nathan Ambriz, este eje es de los que tienen más peso, ya que “es el que convoca, el que permite que la gente llegue, se conozca, empiece a generar redes de apoyo” (Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019). Como ilustrador/artista, Nathan participó varias veces en exposiciones y acciones de Jauría Trans*.

Gracias a estos ejes —que aún continúan— y a sus alianzas con los demás grupos, Jauría empezó a ser un espacio con gran incidencia política. A través de él, se comenzaron a generar puntos de encuentro y acompañamiento afectivo-político para personas trans*, no binarixs y aliadxs. En consecuencia, se abrió un espacio de *posibilidad* para lo trans* desde el ámbito cultural que iniciaba a dibujar un piso para poder pensar en *otras* rutas de vida.

¿Qué implica pensar en espacios de *posibilidad*? ¿Para quiénes se abren las posibilidades? ¿Cuáles son estas? Nathan Ambriz, me compartía, por ejemplo, el valor de contar con espacios que otorguen herramientas para crear un *proyecto de vida*¹⁸ que vaya más allá de lo trans*, o sea que no se limite a una identidad o que sea constreñido por esta. En sus palabras:

...justo para eso es este eje temático [se refería al eje de activismos y políticas críticas], para ver de qué manera podemos las personas trans* crear un pensamiento crítico, hablar de temas coyunturales también, no todo es trans* hay cosas que se cruzan con la experiencia trans*. Y también para de alguna manera, dar herramientas a las personas trans* para que puedan realizar sus propios proyectos culturales... porque de repente y de lo que nos dimos cuenta en las cinco exposiciones que llevamos, que todas son curadas por gente trans*, y de hecho yo empecé la primera que fue “*Terroristas de la masculinidad*”, yo no tenía idea de cómo se cura una exposición, era como de “¿qué es esto?” Y aprendí en prácticamente un mes, más o menos, qué era una curaduría, qué tenía que hacer un curador, y pues me fui dando cuenta a través de las exposiciones, que muchas personas trans* no tenemos herramientas y justo la tirada es generar eso (Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019).

Aquí se inscribe una problemática clave propuesta desde los estudios trans* que me gustaría comenzar a introducir: el privilegio cissexual. Tener acceso a ciertas oportunidades o vivencias, como tener un *proyecto de vida*, en determinados contextos debe ser leído como un

¹⁸ Tomo prestada esta expresión de Jessica Marjane; la mencionó en una reunión con otrxs amigxs y nos compartía que se refiere al hecho de que las personas trans* puedan tener oportunidades que les fueron *arrebataadas* sistemáticamente por ser trans*, tales como tener un trabajo, estudiar, tener una familia o una red de apoyo, tener sueños, deseos, aspiraciones. En sus palabras, poder pensar en esos aspectos es un derecho de vida.

privilegio (en este caso como un privilegio cis). Sobre esto, en primer lugar conviene indicar que el neologismo «cis» es un recurso interpretativo que pone una *marca* en el análisis y teorización sobre el género, por consiguiente, proporciona una clave necesaria para “analizar y desmontar las jerarquías estructurales construidas alrededor del binario de género y la diferencia sexual” (Radi, 2020, p.22). De esta manera, el privilegio resulta un dispositivo de “ahorro de energía” con una distribución desigual de impedimentos y facilidades, como propone Sarah Ahmed. Cruzado con lo trans*, refiere a aquellas experiencias cotidianas que “las personas privilegiadas dan por sentado, por ejemplo que todos sus documentos de identificación ‘coincidan’, que no les sea negada la atención sanitaria en virtud de su identidad de género, o que su identidad sea legal en todos los países” (Radi, 2020, p.25).

Antes de la existencia de Jauría Trans*, el único espacio físico consolidado que daba orientación y asistencia a personas trans* era la Clínica Especializada Condesa, que además de otorgar tratamiento hormonal y quirúrgico contaba con grupos de apoyo para la comunidad. Razón por la cual, muchxs se acercaban allí antes que a cualquier otro lugar, con la intención de obtener información sobre lo trans*. Este espacio en particular se entrecruza con la dimensión médica e institucional, así que muchas veces parte de un discurso normalizado respecto a lo trans* y desde una lógica de diagnóstico. Aunque vale la pena comentar, que los saberes desde la experiencia trans* que ahí se producen exceden los significantes hegemónicos¹⁹. A continuación parte de la experiencia de Nathan Ambriz en la Clínica Condesa:

Yo empiezo la transición hace siete años, por allá del 2012... y el primer lugar al que me acerco es Clínica Condesa, pero no iba allí a pedir las hormonas, yo iba a que me explicaran si yo era una persona trans*, o sea como que fue mi primer acercamiento. Ahí me dicen “hay una persona que

¹⁹ Para un análisis rico sobre estos aspectos, consultar la tesis doctoral de Alba Pons Rabasa (2016) “*De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*”.

da terapia de voluntariado los días viernes cada quince días y puedes ir con esta persona”. No me iban a pasar a salud mental, porque que en ese momento, y creo que al día de hoy, era para hacerte ya sabes los típicos tests de “qué tan trans eres”, de hecho yo pasé por ahí y las preguntas son muy incómodas, sí me preguntaban cómo orinaba si de pie o sentado... súper de protocolo, no sé si sigan aplicando el mismo cuestionario...(Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019).

Nathan mencionó que en esa época (2012), en la Clínica se hablaba desde el *cliché* de lo trans*, es decir “desde las cirugías, desde hormonas, desde lo básico”, ya que existía una gran desinformación. De hecho, según cuenta, Jauría inició también a partir esos lugares comunes; sin embargo, a partir de la colaboración con más personas (activistas, artistas, académicxs) con *otras* preguntas y preocupaciones, poco a poco fueron cambiando de perspectiva y a producir narrativas distintas. Lo anterior, por ejemplo, llevó a crear el eje de activismos y políticas críticas, propuesto en conjunto por Siobhan Guerrero y Alba Pons, miembrxs del primer consejo consultivo.

Jauría Trans*, empezó a tener mucha fuerza dentro de la comunidad debido a que su interés de congregación combatía el aislamiento y soledad que muchas veces experimentan las personas trans*. Asimismo, porque a partir de sus diferentes prácticas artístico-culturales se expresaban problemáticas coyunturales y se difundía información actualizada que trascendía los referentes hegemónicos y cissexistas.



Cómo sanar... | Ritual acción trans*

Ritual/acción participativo guiado por el chamán travesti Geyserbird: “Mi papel en este ritual sigue en la tradición de los chamanes dos espíritus quienes existieron en muchas culturas-personas transgéneros dotadas con un don espiritual, quizás por combinar elementos masculinos y femeninos en su personalidad. El papel del chamán-travesti-transmaricabollo es fundamental en la sociedad actual, porque representa el fin del dominio de lo masculino y del monoteísmo y la quiebra de las estructuras obsoletas del poder”. Archivo Border.

Tal fuerza no se limitaba al pequeño espacio físico, sino que se descentralizaba y expandía a través de sus redes de alianza. Un claro ejemplo, pueden ser las reuniones de la Red de Familias Trans* que se llevaban a cabo en Jauría, donde no sólo se compartían vivencias, sino que se reflexionaba y problematizaba la familia en tanto institución y espacio habitable. En el encuentro que tuve con Tania Morales, platicamos lo relativo a esa fuerza que supone contar con dichos espacios críticos. Tania es abogada y fundadora de la Asociación por las Infancias Trans* y co-fundadora de la Red de Familias Trans*. Desde el 2019 impulsa la iniciativa de ley para reconocer la identidad de género de infancias y adolescencias trans*.



Tania Morales en la marcha del 8 de marzo de 2020 en la CDMX representando a la Asociación por las Infancias Trans*. "Tenemos muchas niñas trans sin protección del Estado porque no tienen derecho a identidad y somos madres quienes peleamos por sus derechos". Fotografía recuperada de Twitter.

Nuestra reunión tuvo que ver con la alianza entre la Asociación por las Infancias Trans*, la Red de Familias Trans* y Jauría. Ahí me comentó lo siguiente:

Para mí, era muy importante que mi hijo conviviera con más personas trans* porque yo quería que se alejara de esta idea del *passing*. Yo quería que mi hijo tuviera personas trans* a su alrededor y que se viviera libremente trans*, entonces decía “pues de qué manera”, porque justamente él tendría, tendrá cierta transfobia que trabajar, no porque él hubiera dicho o hecho algo, pero yo decía “puede ser”. Yo creo que ese chip que se me prendió en ese momento fue fantástico, porque entonces fue integrar a las familias con personas trans*, jóvenes, de todas generaciones, a chicos y

chicas, adolescentes, niñas, y nos volvimos una familitototota que en lugar de estar estancados en el lugar de “no entiendo por qué mi hijo es”, ahora estamos en “este es nuestro derecho, siempre ha sido una injusticia, no queremos esto y qué vamos a hacer”. Y eso lo permitió justamente Jauría Trans* y la Red de Familias Trans* (Tania Morales, 10 de febrero de 2020).

Esto me invita reflexionar en aquello que advierten filósofos como Deleuze, Guattari y Braidotti, relativo a lo que mueve o dinamiza el encuentro entre cuerpos y experiencias: la *potencia* intersubjetiva y la orientación de nuestros deseos hacia la cooperación colectiva y conexión, la reconducción a la acción. En este sentido me pregunto lo siguiente: ¿DE qué pensar en un *devenir-jauría*? ¿Cómo se podría materializar? Y ¿qué significaría políticamente?²⁰

Por otro lado, me preocupan las repercusiones de estos espacios en el nuevo contexto, tanto de Jauría, como de la coyuntura social actual. En 2020, las reuniones físicas de la Red de Familias Trans*, Resistencia No Binarix y Transmasculinidades Mx fueron suspendidas por la contingencia sanitaria del Covid-19; continúan en formato virtual, no obstante aún no se sabe el impacto que puedan seguir suscitando desde esa nueva modalidad. Lo que ahora persiste, son los residuos de aquella resistencia creada a través de los lazos tejidos, la emocionalidad, la proximidad, la *familia*²¹.

En octubre de 2019, cuando me reuní con Nathan Ambriz, el Centro Cultural Jauría Trans* pasaba por un momento de incertidumbre respecto a si seguiría o no el proyecto por temas presupuestales. Iniciaron una campaña en Donadora²² llamada #SaveJauría, para así continuar con actividades durante el 2020. La campaña resultó positiva, sin embargo por motivos personales, Nathan decidió renunciar a su puesto y se lanzó una convocatoria para postular a la coordinación de Jauría. Después del proceso de selección, Alexandra Rodríguez De Ruiz resultó ser la nueva coordinadora. Ella es una activista trans* con una gran trayectoria de lucha por los

²⁰ Véase el último capítulo.

²¹ En el segundo apartado del tercer capítulo, profundizo acerca de la práctica de *hacer-familia* desde lo trans*.

²² Plataforma online de crowdfunding (financiamiento) social que opera desde 2011.

derechos humanos e igualdad de comunidades marginadas; es co-fundadora de El/La Para TransLatinas, una organización en San Francisco, California, que apoya a las personas trans* en diferentes situaciones de precariedad. Durante el encuentro que tuvimos, me platicó sus motivaciones y expectativas en torno a Jauría:

Con mi experiencia tanto personal como profesional, creo que va a ser una nueva era para Jauría Trans*. [...] en el sentido de que, por ejemplo, Jauría Trans* está muy localmente centrada y yo quiero darle un giro más internacional y aparte también darle ese sentido a otras identidades dentro del umbral trans*, como a migrantes, a trans-sexoservidoras, a personas trans* que viven con VIH. Todo ese enfoque para mí es súper importante, que estas voces sean escuchadas y teniendo un centro cultural como plataforma siento que es todavía mejor. Porque no estamos hablando de una institución, sino que estamos hablando de un centro cultural con una reputación, es un centro educativo y se me hace maravilloso (Alexandra Rodríguez, 4 de febrero de 2020).



Alexandra Rodríguez De Ruiz. Archivo Border.

La incorporación oficial de Alexandra fue a finales de enero del 2020, lo cual estuvo muy cercano al estallido de la pandemia por Covid-19. Aún hasta principios de marzo, el espacio físico del Centro Cultural Border se mantuvo abierto, igualmente Jauría Trans*. Después, todas las actividades mutaron al formato *online* para continuar con la programación que ya se tenía.

Tristemente, en el mes de agosto se dejó totalmente el espacio físico, y Jauría Trans* pasó a ser parte de las campañas de la plataforma digital de Border, la cual opera mediante formatos híbridos (virtuales - presenciales) gracias a alianzas con otros proyectos y espacios. Actualmente, en su etapa digital, Jauría se conforma por Alexandra Rodríguez como coordinadora, y por lxs miembrxs del consejo consultivo, Nathan Ambriz, y las activistas trans* Natalia Lane y Kenya Cuevas.

La última vez que las puertas de Jauría Trans* se abrieron al público, fue debido a la manifestación en respuesta al transfeminicidio de la Dra. María Elizabeth Montaña Fernández, quien fue hallada sin vida el 19 de junio de 2020 tras diez días desaparecida. Era una mujer trans, jefa de área de calidad educativa de la Coordinación de Educación en Salud del Centro Médico Nacional Siglo XXI y defensora de la atención médica a las personas de la comunidad LGBTIQ+. Su muerte *removió* la rabia, dolor y hartazgo de la comunidad trans*, por lo que a pesar del estado de emergencia sanitaria, se convocó al encuentro como un acto político de resistencia y presencia en tiempos que intentan debilitar, callar y borrar las voces disidentes.



Imagen recuperada del Instagram de Border, acompañada con el pie de foto: “A un mes de que se encontrase el cuerpo sin vida de la Dra. Maria Elizabeth Montaña, recordamos a todas las personas trans que han sido asesinadas, violentadas y relegadas del sistema. Ante la transfobia, ante una sociedad sorda y muda que sigue creyendo que las vidas trans son desechables, desde la comunidad trans y con el apoyo de otros grupos sociales atravesados por la violencia sistémica, construimos procesos de reconciliación y unidad para procurarnos seguridad, apoyo y futuro”.



Intervención hecha en las puertas del edificio Centro Médico Siglo XXI el día 24 de junio de 2020. Se realizaron pintas y se pegaron fotografías con el rostro de la Dra. Maria Elizabeth Montaña.

El caso particular del Centro Cultural Jauría Trans*, resulta una clara ejemplificación de cómo la lógica cisheterosexual y neoliberal, consume y sofoca la existencia de otros sistemas o alternativas al beneficiar únicamente a los sectores de alto poder útiles para la acumulación del capital y coherentes con los proyectos de nación. Esta lógica, mantiene y reproduce un cierto *status quo* en el que la *diferencia* no tiene cabida, ya que representa una amenaza al orden dominante.

La *desaparición* del espacio físico de Jauría Trans* es definitivamente una gran pérdida, empero, me gustaría pensar, siguiendo lo expresado por Nathan, que “la red ahí está y va a seguir estando, en el lugar en donde se haga o donde estemos se va a seguir manteniendo y va a llegar más, eso es seguro” (Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019). Si bien gobierna la incertidumbre, la *fuerza* no se ha perdido, continúa en las redes afectivas, en el acompañamiento y soporte, en la persistencia de la memoria, en la imaginación de *otros* horizontes posibles. Por supuesto, como señalé párrafos atrás, las preguntas quedan abiertas y debemos mantenernos atentxs para encontrar nuevas estrategias de resistencia y acción micropolítica.

1.2. PRODUCCIONES CULTURALES: EVIDENCIAS Y VESTIGIOS

En este apartado haré una revisión del corpus de actividades culturales que ha ofrecido Jauría Trans* durante el transcurso de tres años de existencia. No me detendré en cada una de ellas, sino en las que crea más pertinentes. Sobre todo me interesan los encuentros de *Multiverso Trans** y ciertas actividades paralelas para dibujar algunas líneas precedentes a las prácticas que enmarcaron mi trabajo de campo.

En el terreno cultural, uno de los antecedentes²³ más próximos que condujo a la creación de Jauría, fue una exposición realizada en 2015 en el Centro Cultural España por parte de Border que tuvo por nombre “*Lo que se ve no se pregunta*”. Por medio de esta muestra documental, se buscó visibilizar la existencia de las identidades trans* a través de la historia, y sensibilizar a un público general respecto a subjetividades “no conformistas” (así le describieron), es decir, no cisheterosexuales. La exposición fue curada por Tania Pomar, Susana Vargas, Eugenio Echeverría y Laos Salazar (ningunx de ellxs es trans*) y consistió en exhibir obras de diferentes artistas que trabajaban con el tema trans* desde contextos plurales. Paralelamente, se ofrecieron otras actividades culturales como talleres, bazares y proyecciones audiovisuales en colaboración con organizaciones, colectivos y grupos trans*: la Red de Juventudes Trans, Trans Pride, Casa Impulso Trans, Trans-fuga, Trans-acción, el Centro de Atención a las Identidades Trans y Casa Club Roshell.

Después de aquel evento, se evidenció la premura de tener un espacio físico dirigido específicamente a atender necesidades de la comunidad trans*, y que sobre todo se localizara en el ámbito cultural. De modo que, como ya mencioné, en 2017 nace el Centro Cultural Jauría Trans* en manos de Nathan Ambriz y el resto del equipo.

²³ Agradezco a Eugenio Echeverría por este dato.

El día de la inauguración, comenzó con la exposición “*Terroristas de la Masculinidad*”, curada por Nathan Ambriz y con la participación de cuatro artistas trans*: Aerial Briseño, Felix Morales, Mario Morales y Thomas Ortiz. Su objetivo fue plasmar experiencias transmasculinas a través de vivencias cotidianas y reflexionar respecto a problemáticas que atraviesan a esta población trans*; en específico su relación con el cuerpo, el género y ciertas representaciones simbólicas características.

Las transmasculinidades han venido a reconstruir el cuerpo y el género no sólo en un sentido lineal y limitado, sino trascendiendo lo anterior hasta la construcción de una masculinidad que pudiera ser mínimamente tóxica para quien la ejerce como para quien está en el entorno social de esta persona, así como nuevas percepciones respecto a las corporalidades con vulva que puedan ser también reconocidas como entes masculinos (Nathan Ambriz, Archivo de Border).



Imágenes de la muestra “*Terroristas de la masculinidad*” con ilustraciones, fanzines y stickers de lxs artistas trans* Aerial Briseño, Felix Morales, Mario Morales y Thomas Ortiz. Y de la charla “*Ideología de género: la política sexual de una palabra*” por Emmanuel Themer y Siobhan Guerrero, moderado por Alba Pons (en orden de aparición de izquierda a derecha en la tercer fotografía). Archivo de Border.

También se llevó a cabo el conversatorio “*Ideología de género: la política sexual de una palabra*”, en voz de Siobhan Guerrero y Emmanuel Themer (activista argentino), moderado por Alba Pons. Trató de un ejercicio por dismantelar la corriente anti-derechos que se apoya en la llamada “ideología de género” con finalidad de sedimentar la naturalización del género y la familia para así socavar demandas feministas y de la disidencia sexual como la educación sexual, el matrimonio igualitario y el reconocimiento a la identidad de personas trans*.

Ahora, *Multiverso Trans** trata de encuentros que abarcan una serie de eventos divididos en varios días, tales como talleres, performances, charlas, exposiciones y conversatorios. El primero de ellos, “*Multiverso Trans* (¡Ven, Toca, Juega Y Aprende!)*”, sucedió en agosto de 2015 y fue convocado por Border en colaboración con ProDiana, Humana Nación Trans, Almas Cautivas y Club Roshell. Se presentaron los activistas y artistas trans*, Gloria Davenport, Roshell Terranova, Ari Vera, Karla Gallegos, Dorami Kim, Diana Sánchez Barrios, Leonardo Tellez, Emmayesica Duvali, Susana Vargas, Emmayesica Duvali, Jessica Marjane, Diana Meléndez, Laura González, Karen Quintero, Esmeralda Daniela, Joss Frederick, Lia García, Leonardo Tellez, Gabriel Bruno García y Viviana Rocco. En esta primera versión, se procuraron diversos temas que están interconectados con la experiencia trans*, sirva de ejemplo las políticas de salud, derechos humanos, trabajo sexual, marcos legales y la acción política.



Primera edición de *Multiverso Trans** “*¡Ven, Toca, Juega Y Aprende!*”. Archivo Border.

La segunda edición de *Multiverso Trans** se realizó en febrero de 2018. Se enfocó en reflexiones colectivas acerca de discusiones en torno a procesos de hormonización y otras cuestiones relacionadas a los cuerpos trans* y no binarixs, con intención de desmitificar prejuicios e incentivar prácticas de conciencia y autocuidado. Jauría trabajó en conjunto con Bienestar Trans (Dr. Dann Sánchez), Resistencia No Binarix (Andras Yareth Hernández), Transformar-Trascender (Xantall Nuilah), Transelemental (Dra. Gwen Bello), Centro de Apoyo a las Identidades Trans (Abigail Madariaga y Cassandra Guazo) y Escuadrón T (Aurelia Sabina Hernández).



Segunda edición de *Multiverso Trans**. En la segunda imagen se lee por detrás: “*Lxs trans siempre hemos existido, la transfobia mata*”. Archivo Border.

Se presentó la muestra “*Femeninas*, y al revés*”, curada por Lia García, en la cual se hizo un ejercicio expositivo con el objetivo de mostrar el trabajo artístico y activista de algunas personas trans* de distintas partes de Latinoamérica (México, Argentina, Chile, Colombia y Brasil), que dialogaban con la feminidad desde su corporalidad y sus prácticas cotidianas (afectivas, activistas y artísticas). Participaron Claudia Rodríguez, Susy Shock, Effy Beth, Alda Arita, Luisa Almaguer, La Bruja de Texcoco, Óscar Jauregui, Marian Finck, Jessica Marjane, Alexandra Rodríguez de Ruíz, Hanner La Gata, Lady Zunga y Linn Santos.

Ellas plantean una dislocación continua del concepto de feminidad que ha construido el patriarcado por los siglos de los siglos y se oponen al proceso de colonización de nuestros territorios ya que su íntima y particular feminidad es camaleónica, controversial, incómoda, pero sobre todo, política (Lia García, Archivo de Border).



Muestra colectiva “Femeninas*, y al revés”. En la primer imagen se encuentra Lia García; en la segunda se observa un collage fotográfico sobre la bandera trans*. Archivo Border.

Aprovecho para introducir a Lia García “la Novia Sirena”, quien es una de mis colaboradoras²⁴. Lia es una activista transfeminista, performancera, poetisa y pedagoga, que acciona desde la afectividad y utiliza su propio cuerpo y voz como herramientas políticas. Denomina su praxis como “afectiva, política e íntima”, pues a partir de su propia transición ha construido un proceso de aprendizaje compartido, una serie de *encuentros afectivos* con los que pretende visibilizar y enunciar las vidas trans*. Actualmente (2021) su trabajo lo ha enfocado en desarrollar una pedagogía afectiva trans*, particularmente dirigida hacia las infancias (no sólo trans*), y junto con Canu Roldán se encuentra formando el Archivo Trans*Marikita de libros infantiles LGBTQIA.

²⁴ Con Lia me he reunido múltiples veces, pero el encuentro que grabé y transcribí, fue acerca de la *ternura radical*, detonado por una de sus intervenciones poéticas en la cuarta edición de *Multiverso Trans**.



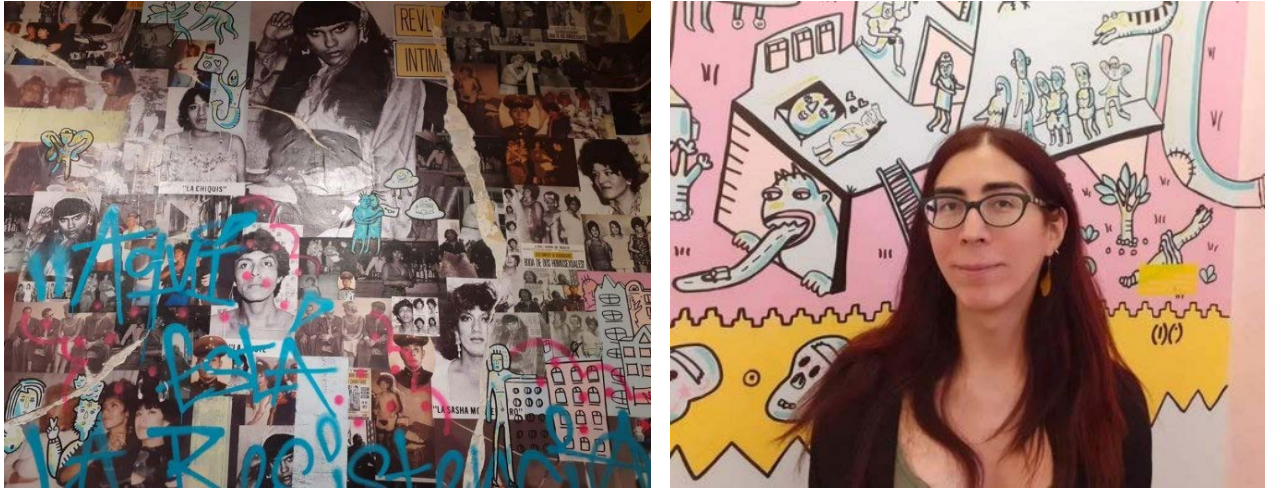
Lia García en su participación en la Feria Internacional del Libro Infantil y Juvenil 2019. Cuenta su cuento “*El niño desayuno*”. Imagen recuperada de su Facebook personal acompañada de un texto. A continuación un extracto: “Ante esta masacre de estado, narrar cuentos es una esperanza más de libertad y encuentro, un golpe al estado patriarcal desde nuestra voz trans* y nuestro corazón golpeado. Nunca imaginé que mi cuerpo desataría esta cercanía afectiva con las infancias, este diálogo afectivo trans*sirenil. Soy honestx, tuve miedo de los adultos pero mi energía volvió a hacer posible lo imposible”.

De forma paralela a la exposición, hubo actividades complementarias, como la charla colectiva “*Des-Feminización*”; en ella, mujeres diversas (cis, trans) y personas no binarixs, compartieron sus formas particulares de habitar y encarnar la feminidad desde el goce. O el taller “*Sentir lo trans**”, impartido también por Lia García, que desde un plano afectivo y centrado en el cuerpo se planteó generar un proceso colectivo íntimo que permitiera sentir y pensar lo trans*.

Posteriormente, en febrero de 2019 tuvo lugar el tercer encuentro llamado “*Multiverso Trans*: Activismos Intergeneracionales*”. Buscó un diálogo entre distintas generaciones de activistas para dar perspectivas múltiples sobre las subjetividades trans* y sus necesidades, y en ese mismo sentido, dar a conocer la historia de lucha del movimiento trans* en México a través de las vivencias de quienes le han acuerpado. Participaron Natalia Anaya, Mario Sánchez Pérez, Diana Laura Guerrero, Xantall Nuilah, Layla Vázquez, Kenya Cuevas, Rocío Suárez, Angie Rueda, Natalia Cruz y Samantha Flores.

Haciendo eco a ese encuentro, en mayo del 2019 se exhibió la muestra “*Palimpsesto*”, curada por Siobhan Guerrero. En ella, se pretendió rescatar tanto la memoria colectiva como

personal de la lucha trans* en México, establecer puntos de encuentro y ruptura, así como sobreescrituras en el tiempo entre la pluralidad de cuerpos que le han encarnado.

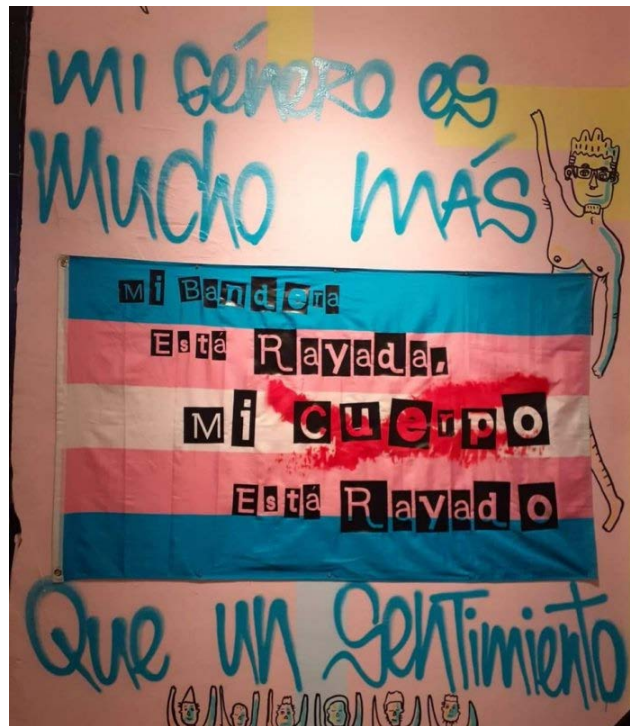


Muestra colectiva “Palimpsesto”. En la imagen izquierda, una pared intervenida con un collage compuesto por diversas fotografías de diferentes personajes trans*, y sobre este un grafiti con la leyenda “¡Aquí está la resistencia trans*!”. En la imagen derecha, Siobhan Guerrero, curadora de la exposición. Archivo Border.

Consistió en intervenir las cuatro paredes de Jauría con cuatro “palimpsestos”. Una de ellas contenía el mural de Tom Ortiz, donde plasmó distintos ejes de las luchas localizando momentos clave, tales como el transfeminicidio de Agnes Torres, la creación de la Clínica Condesa, la irrupción de cuerpos no binarios, y el reconocimiento de la existencia de infancias y adolescencias trans*. Otra pared soportaba una bandera trans* intervenida que, el 8 de marzo de 2019, fue grafitada por feministas trans-excluyentes; de tal manera, se manifestó que así como existe y persiste la violencia hacia lxs sujetxs trans*, igualmente existe agencia y resistencia.

Mediante distintas imágenes, se evocó cómo diversas materialidades han dado forma a la memoria colectiva, reconociendo además, su fragilidad y carácter performativo. La exposición fue evidencia de la interseccionalidad al interior de lo trans*, por tanto mostró a lxs sujetxs trans* como sujetxs heterogéneos. Asimismo, se detectaron algunos retos o desafíos actuales, por

ejemplo, lo relativo a las infancias trans* o la necesidad de construir propuestas éticas y políticas que involucren a subjetividades trans* más precarizadas.



Bandera trans* rayada intervenida con la frase “*Mi bandera está rayada, mi cuerpo está rayado*”.
En la pared se lee el grafiti “*Mi género es mucho más que un sentimiento*” Archivo de Border.

Después, el 20 de noviembre de 2019, el Centro Cultural Jauría Trans* junto con el Centro de Apoyo a las Identidades Trans (CAIT), convocaron a una movilización por motivo de la Remembranza Trans* en las calles del Centro de la Ciudad de México. En el día de la Remembranza Trans*²⁵ se conmemora a personas trans* que han sido asesinadas, víctimas de la violencia transfóbica. Participaron distintos colectivos y organizaciones, entre ellas la Red Comunitaria Trans Colombia. Esta Red aportó una escultura (un inflable rojo) que representaba un cuerpo trans*, misma que invitaba a la acción colectiva pues entre todxs la sostenían mientras marchaban. Antes de la caminata, en el Hemiciclo a Juárez se hicieron varias actividades: lectura

²⁵ Tiene su origen en 1998 en Estados Unidos. El 4 de diciembre de ese año, integrantes de la comunidad trans* de Massachusetts se movilizaron para protestar por el asesinato de Rita Hester; una mujer transexual afroamericana cuyo caso quedó impune. A partir de entonces, el Día de la Remembranza se conmemora cada 20 de noviembre.

de manifiestos, intervenciones poéticas y musicales de artistas trans*, y acciones performáticas. La velada terminó con una ofrenda en homenaje a los transfeminicidios.



Imágenes de la Rememranza trans* del año 2019. Se observan carteles con las leyendas “Si tocan a unxs, tocan a todxs”, “Alessa”, “Vivxs nos queremos”. Imágenes de internet.

Finalmente, la cuarta edición de *Multiverso Trans**, “*Multiverso Trans*: Formas de hacer familia*” —la cual forma parte de mi trabajo de campo— se llevó a cabo los días 21 y 22 de febrero de 2020. Esta vez, el evento versó en reflexionar colectivamente sobre el espacio de familia y cómo es *atravesado* por la experiencia y cuerpos trans*. Hubo distintas actividades, como una exposición, performances, slam de poesía, charlas y talleres; todo enfocado a abordar desde distintas latitudes la configuración de familias trans* y de ahí tocar situaciones que afectan a diferentes poblaciones trans*. Participaron Sandra Arcos, Oyuki Martínez, Abril Castro, Luis, Kani Lapuerta, Pauli Deawa, Victoria Letal, Victoria Soria, Lia García, Alehlí Ordoñez, Tania Morales, Malicia Sabina, Alberto Perera, Natalia Anaya, Angie Rueda, Silvia Susana Jácome, Nathan Ambriz, Thomas Cervantes, Layla Vázquez Flandes y Karina Bárcenas Barajas.



Fotografías de la cuarta edición de *Multiverso Trans** “*Formas de hacer familia*”. Las imágenes de la izquierda retratan la exposición colectiva “*O-trans* familias son posibles*”, y en la fotografía de la derecha está Lia García realizando una intervención poética en los pasillos de Border. Registro personal.

Se discutió lo que significaba el espacio de familia; se evidenció cómo históricamente ha representado un espacio de exclusión y violencia para muchas personas trans* (u otras disidencias sexuales), y en ese mismo sentido, se puso en tensión lo que podría significar *hacer-familia*²⁶ desde lo trans*. Se pensó en posibles prácticas de subversión de dicho espacio hegemónico, para así considerar conformaciones lejanas a las lógicas cisheterosexuales y, después, pensar en los efectos que podrían tener (o están teniendo) en las experiencias singulares.

²⁶ Revisar el segundo apartado del último capítulo (3.2).

La exposición tuvo por nombre “*O-trans* familias son posibles*”, fue curada por Kani Lapuerta y colaboraron lxs artistas Nathan Ambriz, Aimar Sahae y Malicia Sabina. Se reprodujo el espacio de la sala de estar familiar y se intervino a través de lo trans*. La intención fue, por un lado, visibilizar la existencia de las familias trans* y, por otro, realizar una crítica a la familia nuclear, vista como un dispositivo que (re)produce el régimen cisheterosexual. La pieza central de la instalación era un sillón colocado en medio de la sala y frente a este, una televisión donde se proyectaron una serie de entrevistas a distintas personas donde se les preguntaba sobre la existencia de lo trans*. Hubo folletos, fanzines, publicaciones e imágenes con temática trans*. En una de las paredes, se colocaron marcos de cuadros vacíos, pues se pretendía llenarlos con fotografías de diversas familias trans* tomadas por Malicia Sabina durante el evento; sin embargo, esto nunca se realizó debido al cierre de Jauría por la pandemia.



Parte de la muestra “*O-trans* familias son posibles*”, curada por Kani Lapuerta. En la fotografía los marcos vacíos donde se colocarían los retratos de las familias. Registro personal.

La idea de esta edición de *Multiverso Trans**, surgió a partir del programa anual elaborado por Leah Muñoz y Bryan Cárdenas. Cada año Jauría Trans* sacaba una convocatoria para que personas trans* diseñen la programación basándose en situaciones que detecten como

necesarias, y guiándose en los cinco ejes temáticos de Jauría. La conceptualización del programa del 2020 se dividió en tres momentos divididos en cuatrimestres: 1) Familias trans*; 2) Personas trans* en reclusión; y 3) Travestismos. *Multiverso Trans** respondió al primero de ellos.

Cabe mencionar que Kani Lapuerta y Leah Muñoz son otrxs de mis colaboradores. Kani Lapuerta es documentalista, educador social y activista transfeminista, se enfoca en cuestionar el sistema de género y sexualidad hegemónicos a través del cine, el performance y la escritura; nuestro encuentro tuvo que ver con su proceso creativo y de participación en la exposición. Leah Muñoz, es bióloga, columnista en La Izquierda Diario y *voguera*, trabaja temas de transfeminismo, género y sexualidad.



Kani Lapuerta



Leah Muñoz

Tal como indiqué en el apartado previo, la última vez que se ocupó Jauría fue en la movilización por el transfemicidio de la Dra. María Elizabeth Montaña, y tras el cierre del espacio, las actividades se han mantenido en un formato virtual. Se han hecho conversatorios sobre las afecciones de crisis actual en personas trans* y no binarixs, así como talleres online y una exposición llamada “*La criminalización de la diferencia*”²⁷, curada por Bryan Cárdenas.

²⁷ Se puede visitar en <http://bordermtr.com/>

Exposición virtual que presenta un trabajo de investigación sobre las vivencias de mujeres trans que están o estuvieron en reclusión; también realiza una crítica al sistema penitenciario y a las lógicas sociales punitivistas. Se presentan entrevistas, material documental, fotografías e imágenes. Participan Kenya Cuevas, Scarlett Vargas, La Lleca Colectiva, Colectivo Lxs Otrxs, El Hechizo, Almas Cautivas, Mariano Ruíz, Benjamín Delgado, Teatro & SIDA A.C., House of Drag y Georgina González.

SEGUNDA PARTE.

ITINERARIOS DE DIVERGENCIA: APERTURA DE UN CAMPO DE ACCIÓN POLÍTICA

Todo lo que hacemos las personas trans es histórico porque son grietas en un mundo de estructuras. Fuimos, somos y seremos resistencia.*

Lia García, La Novia Sirena.

Mi aproximación a Jauría Trans*— no hablo sólo del centro cultural, sino del espacio en tanto habitajes, afectividad y materialidad— fue un recorrido que implicó constantes tránsitos entre cuestionar y *re-orientar* la mirada; desconocer y re-conocer. “¿Por qué yo deseo conocer sobre lo trans*?” fue la interrogante que dirigió gran parte de mi investigación. Quizá, muchxs podrían pensar que no habría que intentar resolverle, incluso habrá quienes sostengan que esos porqués carecen de valor. Claro, ahí la gran cuestión de la producción académica “carroñera”, lo que desde pensamientos críticos como los feminismos se ha tratado de dismantelar y transformar. Sin embargo, para mí representaba *el problema*.

¿Qué se conoce sobre lo trans*? ¿quién establece las preguntas? ¿cuáles son éstas? ¿para quiénes están dirigidas? A lo largo del proceso investigativo, especialmente al momento de realizar parte del estado del arte, noté que la mayor parte de los estudios que abordan la temática trans* parten de la impronta de “explicar” y “reparar”. La experiencia trans* es puesta en debate. Cuestionamientos como: “¿Cómo surgen la transexualidad y el transgenerismo?” “¿Por qué existen estos *fenómenos*?” “¿Cómo se pueden explicar?”, han sido la guía de producción de conocimiento acerca de las subjetividades trans* desde finales del siglo XIX, que en su mayoría pueden localizarse desde los discursos biomédicos.

Ahora, al momento de realizar el estado del arte, revisé textos situados desde la antropología, la sociología, los estudios de género y los feminismos, que hablan sobre cómo se conforman los sujetos trans* (algunxs autorxs se refieren en términos de transgénero y/o transexuales) a partir de discursos expertos. En algunos trabajos encontré ciertos planteamientos y perspectivas problemáticas. Por ejemplo, noté problemático que ciertxs autores construyan todo un discurso de “explicación” “tratamiento” y “corrección” de lo trans* —particularmente de la «transexualidad»— y satanicen la medicalización *per se*, pues intentan “resolver” los porqués de personas trans* que intervienen sus cuerpos quirúrgicamente o se hormonalizan. O que algunxs otrxs depositen una expectativa constante de subversión sobre las experiencias trans*, estableciendo un deber ser e instalando una especie de vigilancia epistémica que objetiviza a las personas trans*. Definitivamente, parecieran estar sesgadas y orientadas por una mirada cisexista²⁸, posicionadas desde el privilegio.

Asimismo, considero que ciertas investigaciones mantenían una noción de sujeto “sujetado” muy simplista, sin dejar cabida para una *agencia*. No estoy aludiendo a una manera solipsista de subjetividad, sino a la respuesta a que “los sujetos, más allá de los dispositivos reguladores, buscamos, construimos, creamos, otras formas de inteligibilizarnos que nos permiten configurar modos de existencia vivibles” (Pons, 2016, p.466).

Es así, como pienso que el *problema* no está en los porqués del deseo de transicionar, de transformar cuerpos y expresiones. Interrogantes que se convierten en preguntas vacías, ya que no se pone en tela de juicio el porqué de la heterosexualidad o cisgeneridad. Se deja intacto aquello que parecería no tener preguntas ni respuestas porque simplemente ES. Apunto a la

²⁸ Con *la mirada cisexista* hago referencia a aquellos conocimientos y representaciones que se han generado sobre lxs sujetxs trans* *sin* las personas trans* (Radi, 2019). Esta categoría, me posibilita analizar la objetificación y violencia epistémica que múltiples discursos han ejercido sobre lo trans*. A lo largo de mi investigación sostengo que ésta es el esquema a romper mediante los saberes producidos desde el campo de las prácticas artístico-culturales trans*.

urgencia de un cambio de perspectiva, un enfoque distinto que en vez de cuestionar las razones que llevan a personas trans* a experimentar ciertos procesos, se reflexione en *otras* formas de ser, estar y pensar; en estrategias para resistir los proyectos de nación, industrias e instituciones. Y más que nada, se cuestione la apelación de la “biología” como estatuto de verdad. Necesitamos *otras* preguntas que, como expresa Haraway²⁹, nos alienten a contar *otras* historias y que den un vuelco a las formas en las que percibimos el mundo.

¿A qué va todo lo anterior? Dado a que mi investigación es una propuesta metodológica para abordar los estudios de las prácticas artístico-culturales trans*, aprovecho para recalcar la importancia de problematizar aquella mirada ajena que vuelve objeto de fetiche las subjetividades trans*, para así dar valor a la producción de sentidos que les reivindiquen y re-signifiquen. En este contexto, es que pienso que los saberes que emergen desde la propia experiencia trans* crean condiciones de *posibilidad* donde antes no las había.

Ahora bien, Jauría Trans*, es resultado y expresión de procesos sociales complejos que atraviesan la experiencia trans*, siendo eco de múltiples trayectorias históricas, políticas y sociales. Lo que me ha interesado analizar específicamente de Jauría es, ante todo, la conformación de un espacio social, simbólico y político para las personas trans*. Si bien el Centro Cultural Jauría Trans* es ahora un objeto difuso, pues ya no es lo que solía ser, las posibilidades y aperturas que trazó visibilizan ciertas necesidades, desplazamientos y transformaciones en el seno de la comunidad. En primer lugar, materializa la ruptura del silenciamiento de las voces trans*, es decir la recuperación y reapropiación cultural e histórica de los saberes trans*. En el mismo sentido, interviene con el borramiento de experiencias, corporalidades e identidades disidentes (re)producido mediante distintos dispositivos de

²⁹ En el documental “*Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival*” de Fabrizio Terranova.

saber-poder. Así también, propicia la conexión entre diferentes poblaciones trans*; además que facilita el acceso a otras personas (trans* y no trans*) a la producción cultural acerca y desde lo trans*. Todo esto a través del campo de las prácticas artístico-culturales.

He detectado tres líneas principales y simultáneas para abordar la problemática que aquí presento. Una tiene que ver con el cuestionamiento sobre la violencia que ha dirigido la producción de conocimiento respecto a lo trans* durante el último siglo, lo cual se relaciona directamente con la perspectiva metodológica que se tome a la hora de investigar, con el posicionamiento ético-político de quien investiga. Otra, habla del reconocimiento de *autoridad epistémica* de las personas trans* en tanto a sus propias experiencias y a la reapropiación de tecnologías disponibles. La tercera, apunta a la recuperación de *modos de hacer* que vuelven potencial maneras diferentes de vivir y de encarnar el género y la sexualidad. Estas líneas, a la vez, se dirigen hacia considerar al Centro Cultural Jauría Trans* como un *campo de acción política*, mediante el cual se crean sentidos colectivos que dan valor a las experiencias trans* y que despeja *otros* itinerarios. Se vincula a la par con la dimensión afectiva³⁰ en el proceso de creación o producción de saberes y estrategias de resistencia.

En orden de inserir las prácticas artístico-culturales trans*, y subsecuentemente a Jauría Trans*, como un *campo de acción política*, haré una propuesta teórica-metodológica transdisciplinaria. Comenzaré problematizando el despojo cultural de los saberes trans* y delineando algunos apuntes ético-políticos relacionados a la producción de conocimiento desde una perspectiva trans*. Luego, atenderé aquel hecho de que las personas trans* *tomen la palabra* tras una historia de objetivación epistémica y analizaré cómo se vuelve posible el *accionar* del campo de prácticas artístico-culturales trans*. Finalmente, expondré las formas de autorrepresentación presentes en este campo.

³⁰ El Capítulo III lo enfoqué específicamente a este aspecto.

2.1. PENSAR (DESDE) LO TRANS*

2.1.1. Estas *perlas* son nuestra(n)s: críticas al despojo de la *diferencia*

En el transcurso de mi trabajo, ha crecido la necesidad de pensar la producción de saber como una práctica política de resistencia para comunidades marginalizadas, la cual toma forma desde la desestabilización a las normativas de los sentidos establecidos. Del mismo modo, discutir las maneras en cómo se introduce esta práctica en los formatos académicos, en el hacer investigativo, sin reificar su potencial movilizador y singularidad.

Durante el encuentro que tuve con Lia García, hablamos respecto a la expropiación de saberes trans*, principalmente ejercida por espacios privilegiados como la academia:

Volvemos a lo mismo, es como decir que las personas que hablan de nosotras las personas trans* en trabajos académicos o en su vida cotidiana... sí, o sea una cosa es hablar de lo trans*, pero otra cosa es sentir lo trans*, encarnar lo trans*, y estar con las personas trans* [...] toda la producción de conocimiento teórico, artístico, poético o como sea, que venga de las personas trans*, pues va a ser fagocitado por personas que no son trans* (Lia García, 26 de septiembre de 2020).

Conversábamos concretamente sobre la concepción de *ternura radical* a raíz de uno de sus performances en Jauría Trans*. Más adelante³¹ desplegaré en lo que puede significar el término, por ahora quisiera concentrarme en aquel despojo cultural al que Lia García hacía mención.

Bajo un contexto mexicano, la *ternura radical* surge en voz y cuerpo de Lia junto con otras amigas suyas, La Bala Rodríguez y Joyce Jandette (activistas y performanceras feministas mexicanas), a partir de un taller llevado a cabo en La Pocha Nostra (organización artística). Lia comentaba que actualmente el concepto de *ternura radical* está siendo utilizado cada vez más por un feminismo blanco, cisheterosexual y académico, sin preguntarse por sus genealogías, itinerarios ni luchas.

³¹ Véase el último apartado del Capítulo III.

...me doy cuenta en las redes que este año, en 2020 que vino el tema del coronavirus, la gente empezó a hablar mucho de ternura radical. Siento que pasa lo mismo con la teoría decolonial. Hay temas que plantean otros modos de hacer política, que plantean otros modos de pensar el mundo, de pensar el cuerpo, los afectos, que toman digamos protagonismo en ciertos momentos de la historia y en otros como que se apagan un poco. Y eso pasó con el discurso decolonial, siento que hace dos años se hablaba mucho de lo descolonial y todo era la colonialidad y tal, que *pum* se apagó. Y con la ternura radical, siento que ahora en pleno 2020 se está hablando demasiado, pero pues en realidad ¿qué es la ternura radical? y ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de ternura radical? Parece que nadie lo sabe. Yo veo que es un discurso que se ha tomado y que se ha puesto de moda sin saber siquiera lo que significa (Lia Garcia, 26 de septiembre de 2020).

En la modernidad occidental dominante, ha habido una apropiación y explotación de saberes producidos desde la subalternidad. El mercado global de signos, utiliza representaciones descontextualizadas y vaciadas de las experiencias de las periferias para el sostenimiento de un orden mayoritario, tanto económico como cultural. Es “un mercado que produce a través de la fagocitación de categorías, genealogías, descripciones y conceptos, formas de volver cognoscibles experiencias [...] como focos luminosos sobre nuevos posibles tesoros de ‘lo otro’ a ser explotados” (Cuello, 2016, p.166).

Siendo expresión del neoliberalismo, aquella colonialidad del saber es, como sostiene Nelly Richard, una objetificación y usufructuación de la *diferencia*. Existe un gusto “renovado” de la hegemonía por las comunidades marginalizadas, los sentidos de la diferencia son cooptados para cristalizar la primacía de lo Mismo, sus jerarquías y autoridad respecto a lo Otro.

Sabemos que la jerarquía del Centro no sólo depende de que concentra las riquezas económicas y regula su distribución. Depende también de ciertas investiduras de autoridad que lo convierten en un polo de acumulación de la información y de transmutación del sentido, según pautas fijadas unilateralmente [...] la hegemonía discursiva está fijada por un paradigma de autoridad que se articula a través de ciertos "centros" de reflexión y discusión que son aquellos que decretan vigencias, sancionan usos, reparten distinciones, etc. El "centro" se recrea entonces como función-centro en cualquiera de las instancias que producen conocimiento-reconocimiento según parámetros legitimados por un predominio de autoridad (Richard, 1994, p. 1016).

El poder se localiza en la gestión de la representación, en los modos de significar la diferencia en función de su instrumentalización. Se retrata como “una imagen inmóvil, enmudecida y comercializable, sosteniendo el orden entre lo Uno y lo Otro” (Cuello, 2016, p.167). Por tanto, se establece un ejercicio de poder entre aquello que legitima y aquello que se objetiviza.

Lia García, en crítica a estos sistemas coloniales de saber —que en esta ocasión localiza específicamente en los feminismos blancos y cisheterosexuales—, dice que es un acto de desposesión: “despojan al molusco de sus heridas, de sus cicatrices y las venden a montones” (26 de septiembre de 2020). Utiliza esta analogía, debido a que en algunos de sus performances emplea las perlas como objeto metafórico para representar la *doloridad*³² trans*. Me platicaba su experiencia en un evento de arte feminista al que le invitaron a participar. Trató de una serie de performances de distintas artistas feministas, donde hizo presencia justamente con su acción de las perlas. Fue un canto afectivo, en el cual se arrancó un collar de perlas que llevaba consigo. A continuación su narración para no perder detalle:

Ayy, eso estuvo bien fuerte, que yo hice como un canto maternal con una chava. Ay qué fuerte, sí yo me acuerdo que estuvo fuerte la energía de ese evento. Pues es eso, o sea date cuenta simbólicamente todo lo que sucedió en ese evento, porque yo me acuerdo que sucedió mi acción y literalmente alguien dijo “ay, pues hay que barrer las perlas porque sigue la otra acción”. Y yo dije “wey, de verdad estas personas están viendo el performance como algo...” como “ay ya, terminó el teatrillo”, y pues qué significado tienen esas perlas para mí. O sea, porque también hablar de las perlas es muy fuerte y yo quiero hacer algo porque en realidad es duro hablar de las perlas, de cómo se forman, de cómo lucran como dice Yessenia, con el dolor, porque despojan al molusco de sus heridas, de sus cicatrices y las venden en millones. Justo como para exhibir el dolor, de “miren el dolor que a mí me hace guapa, que a mí me hace bonita estéticamente” (Lia García, 26 de septiembre de 2020).

³² De la noción «doloridade» (en portugués), de la escritora feminista negra Vilma Piadade. Lia la utiliza desde un posicionamiento decolonial.

Aquí resulta claro cómo las experiencias y saberes de los márgenes, son aprovechadas por espacios y discursos privilegiados. En la vivencia de Lia, aquel feminismo blanco y cisheterosexual, se *sirvió* de lo trans* como “ornamentación”. Quizá podría leerse como una suerte de extractivismo cultural y epistémico, ese *paradigma de autoridad* al que se refiere Richard.

Por otro lado, indiscutiblemente habría que enfatizar aquella acción de lucrar con el dolor. A tal motivo, Sarah Ahmed (2017), recalca que se debe tener cuidado cuando se problematiza el dolor desde lo político, debido a que se corre el riesgo de fetichizar la sociabilidad del dolor o la herida como esencial de una identidad. La fetichización de la herida como signo de una identidad es indispensable para la “cultura testimonial”, de modo que “las historias sensacionalistas pueden convertir el dolor en una forma de espectáculo mediático, en donde el dolor de los otros provoca risa, gozo, en vez de tristeza o indignación” (Ahmed, 2017, p.66). El dolor se convierte en mercancía, se apropia.

Quisiera tomar lo precedente, para nombrar dos ejes fundamentales en la problemática que presento vistos desde una aproximación epistémica. El primero, responde al cuestionamiento de la explotación y usurpación de la periferia ejercida desde centro, es decir el papel que desempeñan lxs investigadorxs, su práctica, en tanto creadorxs de conocimiento. El segundo, sobre la premura de la *toma de voz* por la comunidad trans* y su accionar.

2.1.2. *Re-orientar la mirada: apuntes sobre una perspectiva trans**

Llegado este punto, profundizaré a propósito de algunos señalamientos que hacen los estudios y activismos trans* acerca de las maneras en cómo se crea conocimiento respecto a experiencias, vidas y cuerpos trans*. A través de dichos campos, se ha evidenciado la objetificación y violencia epistémica que se ha ejercido sobre las personas trans* a lo largo del tiempo. De ahí que para

estudiar *lo trans**, sea necesario un desplazamiento epistemológico referente a una de las dicotomías que subyacen la producción de conocimiento: sujeto/objeto.

Me detengo en esta cuestión como un posicionamiento ético, una práctica con fuerza política. Le veo como una posibilidad de intervención en procesos globales de invisibilización y borramiento, o reificación de narrativas disidentes. Tomo en consideración, por un lado, lo que Lia enfatizó en nuestro encuentro: “una cosa es hablar de lo trans*, pero otra cosa es sentir lo trans* y encarnar lo trans*, y estar con las personas trans*” (Lia García, 26 de septiembre de 2020). Por otra parte, hago reparo en las exhortaciones de investigadorxs trans*, por ejemplo la misma Lia García (2017) y Kani Lapuerta (2018), quienes invitan a crear lenguajes que quiebren la mirada cisexista, es decir, que dejen de lado representaciones exotizadas o fetichizadas de lo trans*. Huelga re-direccionar nuestra mirada hacia aquellas gramáticas con efectos significativos en la realidad, “para que el tema se expanda, transite y sea legible para el entorno donde existe la violencia que llega hasta sus últimas consecuencias” (García, 2017, p.72).

Para tales fines, comenzaré atendiendo la sugerencia de Mauro Cabral (2006), cuando insiste en la importancia de introducir una *perspectiva transgénero* en la construcción de conocimiento acerca de lo trans*. A *grosso modo*, remite a pensarnos a partir de lo trans* en orden de estudiar lo trans*. Pero ¿qué significa *pensarnos desde ahí*? Responderé en dos momentos: uno, con un punto de vista epistémico; el otro, enfocándome en la dimensión afectiva. Ambos se dirigen también hacia consideraciones metodológicas.

El punto de vista epistémico, tiene que ver con dismantelar la mirada cisexista presente en todo el proceso investigativo; ya sea en las decisiones metodológicas y elecciones teóricas, así como en los intereses por la temática, las reflexiones y análisis llevados a cabo. Dicho de otro modo, a realizar una examinación crítica relacionada con ciertas prácticas de violencia epistémica. Blas Radi (2019), propone un breve catálogo de “las tramas de relaciones desiguales

en la producción de conocimiento” sobre lo trans*: “la objetificación epistémica, la desautorización y descalificación epistémica, el extractivismo académico, la dependencia epistémica, la división del trabajo intelectual, la construcción de unx ‘otrx’, las lecturas inapropiadas y distorsivas, el uso instrumental, las representaciones totalizantes y estereotipadas, y la lógica colonial” (Radi, 2019, p.31). La violencia epistémica en tanto un sistema estructural, tiene consecuencias éticas y políticas; asimismo “dado que se trata de una modalidad específicamente epistémica, conlleva también daño epistémico para lxs individuxs y las comunidades a las que pertenecen” (Pérez, 2019, p.82).

La práctica de la objetificación, ha sido históricamente denunciada por epistemologías críticas posicionadas desde lugares socialmente marginados, tales como los feminismos, los estudios poscoloniales o estudios trans*. Se cuestiona ante todo, el hecho de coartar y eliminar la agencia de quienes son relegadxs a *meros*³³ objetos al consolidarse una idea de superioridad intelectual de los “sujetos” (quienes producen conocimiento) (Pérez, 2019). Esta *mera* objetificación, es correlato de la descalificación epistémica; el descrédito de los saberes específicamente respecto a subjetividades trans*

configura una relación de dependencia epistémica, a partir de la cual los cuerpos, las sexualidades y los géneros de las personas trans* son convertidos en asuntos cuya credibilidad requiere de la apelación a distintas autoridades intelectuales. Así, las personas trans* devienen meros objetos de análisis. Esta división del trabajo intelectual se expresa en el carácter de las contribuciones posibles: las personas trans* producen testimonios autobiográficos, mientras que la interpretación se reserva a otras personas que examinan esas narrativas con afán sospechante (Radi, 2019, p.32).

Al mismo tiempo, dichas configuraciones desiguales suponen la creación de unx *otrx*: quien investiga se desidentifica de quienes les comparten sus experiencias, colocándose en una

³³ Véase el primer apartado del siguiente subcapítulo (2.2.1).

posición de superioridad. Además, traslada el marcamiento de “nosotrxs”/“ellxs” a sus potenciales lectorxs.

Otro punto, que va acorde con lo que desarrollé previamente en torno al despojo cultural y epistémico de las comunidades marginalizadas, trata del abordaje conceptual de las narrativas trans*, esto es, el uso instrumental de sus experiencias. De acuerdo con esta crítica, se realiza un uso teórico de las personas trans* para un fin que resulta completamente ajeno, pues se ignora su cotidianeidad, vivencias y prácticas. Por tanto, al prescindir de estas cuestiones “de primer orden”, se obtiene una distorsión de la realidad (Radi, 2019).

La investigación y la teoría [...] se preocupan por cuestiones de origen, etiología, causa, identidad, performance y normas de género. Estas cuestiones no están injustificadas. Pero nuestras vidas y nuestros cuerpos están hechos de mucho más que género y mera performance, más que el comentario interesante acerca de que nosotrxs exponemos como funciona el género. Nuestras vidas y nuestros cuerpos son mucho más complicados —y mucho menos glamorosos— que todo eso. Se forjan en los detalles de la vida cotidiana, marcados por cuestiones que no son discutidas por lxs académicxs o lxs investigadorxs clínicxs (Namaste 2000, en Radi, 2019, p. 33).

A propósito, Mauro Cabral pone en discusión los límites de la perspectiva de género para abordar las realidades trans* —a mi parecer, ocurre de manera similar con algunas perspectivas feministas— aunado a la caracterización e instrumentalización de lo trans* bajo una lógica colonial: “ La reducción de la *transgeneridad* a un conjunto de objetos a significar, privados de la capacidad de significar que se reconoce a los sujetos (Cabral, 2006, p.5). También argumenta que la reducción del “universo de experiencias y subjetividades *transgenéricas* a la monocausalidad del dominio patriarcal de la biotecnología, nos constituye como sujetos artificiales de una realidad igualmente artificial y ominosa” (Cabral, 2006, p.5). Por ejemplo, como lo hacen algunas de las investigaciones que revisé en el estado del arte que mediante una función explicativa pretenden interpretar los deseos de intervención quirúrgica o medicalización de

personas trans* y, precisamente, al hacerlo ciñen o eliminan cualquier agencia trans*. Además cosifican la dimensión biotecnológica al realizar una lectura satanizante de ésta.

A tal suerte, no sólo se crean representaciones totalizantes y estereotipadas de las subjetividades trans*, sino que se sedimentan los márgenes entre lo subversivo/normativo a través de una lógica evaluativa. Es decir, se establecen los parámetros para definir si las personas trans* están siendo lo suficientemente “críticas”, “radicales”, o no, para desafiar los binarios de género, las tecnologías o la heteronorma; en consecuencia, aquellas personas que se viven desde allí son marginadas. La experiencia trans* se cosifica en nombre de la “transgresión”: “¿Si la transgeneridad es subversión, por qué esta travestí se pinta las uñas? ¿Si la transgeneridad desafía el binario, por qué usás nombre de varón?”, ironiza Mauro Cabral (2006) sobre esas promesas emancipatorias proyectadas sobre las personas trans*.

El siguiente aspecto trata de la dimensión afectiva de la *perspectiva trans**; concierne a las implicancias de *entrar* “en relación de afecto mutuo con otros cuerpos” (Ramírez, 2016). Por consiguiente, se relaciona con la responsabilidad y compromiso que trae consigo la construcción de conocimientos o representaciones, considerando que estamos hablando de personas reales, con vidas, emociones, dolores y necesidades reales.

Con el objetivo de ilustrar mejor este aspecto, me serviré de una de mis experiencias en el llamado trabajo de campo. Se trata del encuentro que tuve con Alexandra Rodríguez, el cual he de decir, me detonó bastantes reflexiones a distintos niveles. Aunque puede considerarse como un evento “corto” (duró aproximadamente 25 min), me aportó mucho tanto en la investigación como en un sentido personal. En mis notas de campo narro esta experiencia:

El encuentro con Alexandra comenzó algo “tropezado”. Cuando llegó al lugar en el que nos reunimos, pude notar por su lenguaje corporal que se encontraba un tanto confundida y en expectativa de saber quién era yo. Elegí iniciar la conversación contándole por qué había querido

reunirme con ella, de modo que le platicué sobre el proyecto de tesis que estoy haciendo y en ese mismo sentido, por qué creía interesante conocer su experiencia. Mientras le comentaba lo anterior, me interrumpió diciendo que creía que yo era otra persona, una chica de una revista que quería entrevistarla acerca de su trabajo como profesora de inglés. Que tenía en mente algo muy distinto. Se veía demasiado desconcertada. Naturalmente, le respondí que no se preocupara, que entendía la situación y volví a manifestar mis intenciones con el encuentro. Accedió a continuar, fue muy puntual en que no compartiría nada sobre su vida privada porque está escribiendo un libro sobre sus memorias. Y, además, dijo que no solía compartir su intimidad, “mucho menos para estos estudios académicos” —cito literalmente. [Extracto diario de campo, Martes 4 de febrero de 2020]

Revisando la grabación, pude notar la incomodidad de ambas. Huelga aclarar, que antes de comenzar, en todos mis encuentros pregunté si podía registrar el audio. En un momento, aproveché para decirle una vez más que mi intención era conocerla, que no pretendía establecer ninguna relación jerárquica entre “entrevistadora/entrevistada”, y que también sus preguntas eran más que bienvenidas. A lo que me preguntó *por qué yo* estaba estudiando esto. Le contesté desde mi vulnerabilidad. Pienso que hacerlo posibilitó un cambio en su percepción. Hubo cambios en su lenguaje corporal, en su tono de voz y en las maneras en que me compartía sus saberes.

Esta interrogación que pudiera parecer muy “simple”, me desató cuestionamientos y problematizaciones que si bien ya había considerado, sopeso lo había hecho de una manera muy *desencarnada*. Ahora lo podía sentir desde mi cuerpo. Por un lado, pude observar lo que de cierto modo en ese entonces ya sabía: existe una mirada cissexita en la producción de conocimiento en torno a lo trans* que resulta sumamente objetificante y violenta —no sólo en términos epistémicos. Más aún, ese “por qué yo” me interpeló agudamente y continuó haciéndolo por bastante tiempo. Era cierto ¿Por qué yo? ¿Por qué yo quise hablar sobre las experiencias trans*? ¿Por qué debí de ser yo? ¿esto qué aporta? ¿qué está diciendo?

Reconozco que en aquel momento, me abordó un sentido de *culpa* porque representaba, de alguna manera (por cómo me mostraba y vivía), esa mirada tan violenta. No hallo otra palabra para describirle. Esa mirada que ha borrado las voces trans*, esa misma que históricamente ha patologizado y despojado la disidencia. A pesar de que mis intenciones eran justamente las contrarias, que mi deseo siempre fue producir en conjunto, dejarme vulnerar, y que poco a poco iba involucrándome más desde la intimidad, no dejaba de preguntarme qué tanto mi privilegio de haberme vivido como mujer cis me había nublado la vista. Me preguntaba cómo podría, entonces, mirar desde *otros* sitios y evitar caer en la cosificación de las experiencias que me eran compartidas.

De igual modo, identifiqué que a lo largo de este proceso había tenido vivencias que me atravesaron en formas que nunca llegué a pensar. Pude reconocerme —y continuó haciéndolo— en los ojos, en la piel, en los cuerpos, en las risas, en los goces, en las lágrimas, en el dolor de aquellas personas con quienes compartí experiencias. Mi piso se movió y me *orientó*³⁴ hacia nuevos caminos políticos y subjetivos.

Pienso que quizá esto es a lo que se refiere Donna Haraway con su noción de conocimiento situado o Sandra Harding con la reflexividad. Es decir ¿cómo lograr un entendimiento intersubjetivo desde una disonancia ontológica? Claramente, no puede ser sólo a partir de la empatía —inclusive pensadoras como Susan Sontag han puesto en duda la posibilidad de “tener empatía”—, sino problematizando nuestro papel como investigadorxs y nuestro involucramiento mediante un posicionamiento crítico y una objetividad *encarnada*.

Esta última reflexión, me conduce a traer a la discusión apuntes concretos elaborados por los estudios trans* destinados a quienes desarrollan investigaciones sobre cuestiones o personas

³⁴ Hago un guiño a la fenomenología queer de Sarah Ahmed. En el siguiente capítulo retomo sus planteamientos.

trans*. Diversxs autores como Jacob Hale y Viviane Namaste ofrecen una serie de guías y sugerencias. Algunos de los puntos sobresalientes de las reglas de Hale son:

Acérquense a su tema con un sentido de humildad: ustedes no son los expertos acerca de los transexuales, la transexualidad, el transexualismo, o trans. Los transexuales lo son.[...] Interroguen su propia posición como sujetos[...] No borren nuestras voces [...] No nos totalicen [...] No citen acríticamente "expertos" no-transexuales [...] (Hale 1997 en Radi, 2019, p.36).

Por su parte, Namaste ofrece cuatro principios: 1) La necesidad de desarrollar investigaciones empíricas *cuidadas*; 2) No caer en extractivismos académicos, demostrando que lo producido será útil para las comunidades investigadas (la determinación de la utilidad no es definida por alguien externo a la comunidad); 3) Cuidar que en todos los aspectos de la investigación las personas sobre las que se escribe tengan una voz equivalente a la de quien investiga; y 4) Respetar el derecho de la comunidad a preservar su conocimiento en secreto si así lo quiere (Radi, 2019).

En suma, diré que la *perspectiva trans** refiere a producir conocimiento a través de la *escucha radical*³⁵, el reconocimiento y el cuidado del otrx. Esto es, conocimiento *encarnado* y situado, *cuerpo/cuerpo* (Figari, 2011). Los saberes trans*, son saberes que se gestan a partir de la experiencia del cuerpo. Cuerpos que son atravesados por afectaciones particulares que hablan de trayectorias vitales, luchas y resistencias muy específicas. A este respecto, me gustaría agregar una observación que narré en mis notas de campo:

Ayer compartí con Lia y comprendí muchas cosas... Encontrarme con ella me hizo entender lo que a través de mil libros no pude, o no completamente al menos. Y no estoy desestimando la producción teórica. Me refiero a algo muy simple, de hecho. A aquello que sólo te da la experiencia: *saber desde el cuerpo*. Me hablaba sobre sus resistencias, sobre sus dolores, sobre sus miedos, también sobre sus goces y deseos. Mientras la escuchaba, sólo podía pensar cuán

³⁵ Lia García, le nombra como una práctica y acción afectiva que trae consigo el “escuchar en vez de oír”; procesos íntimos y políticos que hacen valer las memorias, heridas y deseos de las personas trans*.

importante resulta darle piel, calor, *ternura*, tiempo y acompañamiento a esos saberes. Desarrollar esa capacidad de vulnerarte, dejar que lx otrx te mire y mirarle de regreso. Una doble mirada de complicidad. Poder reconocerte en lx otrx. Sonrisas, lágrimas, rabias. Acuerpar los saberes. Sentirlos. Cuidarlos. [Extracto de diario de campo, 27 de septiembre de 2020]

Considerando que los discursos tienen efectos semiótico-materiales en los cuerpos, producir conocimientos *con* las personas trans* y a partir de sus propias experiencias, deviene una práctica ética, política y afectiva de resistencia e imaginación. Despliega la transformación del discurso colonial cisheterosexual.

2.2. EL RECLAMO DE *OTROS* SENTIDOS: POR UN ACCIONAR-TRANS*

Gracias al campo de las prácticas artístico-culturales, Jauría Trans* se convirtió en un referente para la comunidad, en un espacio subalterno desde dónde manifestarse artística y culturalmente que, por igual, otorgaba *sentido* a experiencias, tanto colectivas como individuales. Durante el desarrollo de la investigación y mi acercamiento con Jauría, sostenido también por la sospecha inicial (hipótesis) que condujo mi estudio, pude notar que los *modos de hacer* allí situados (el conjunto de prácticas artístico-culturales) eran respuesta a esa necesidad de la comunidad trans* por el reclamo de una historia y voz propia. Por tanto, precisan un cambio de paradigma no sólo epistémico sino político, pues se crean saberes que despliegan interrogantes que activan en distintos terrenos.

En el capítulo pasado, mostré cómo El Centro Cultural Jauría Trans* ha sido depositario de una basta producción artística y cultural tematizada desde distintas latitudes y realidades trans*. En este apartado, continuando con lo que nombré antes sobre el reclamo de una historia y voz propias, propongo indagar en el reconocimiento de *autoridad epistémica* que las personas trans* tienen en tanto a la construcción de representaciones sobre sí mismxs. Se relaciona con

*trans*³⁶*formar* los sentidos definidos como legítimos; con re-apropiarse de los discursos existentes y re-significarles desde la heterogeneidad y polifonía que caracteriza a lo *trans*^{*}.

2.2.1. Dejar el discurso para hacer el propio³⁷: de mero objeto de estudio a *sujetxs-de-saber*

Uno de los puntos nodales que los estudios *trans*^{*} han introducido o evidenciado desde su emergencia en la década de 1990 (en Estados Unidos), ha sido la urgencia para la comunidad *trans*^{*} de *hacer* su propia historia. Implica enunciarse y visibilizarse para contrarrestar la violencia epistémica y los efectos semiótico-materiales de discursos y prácticas que históricamente les han patologizado y supeditado.

Susan Stryker, define los estudios *trans*^{*} como un campo académico interdisciplinar orientado al análisis de la experiencia *trans*^{*} y, en general, orientado a desentramar / desnaturalizar las lógicas del sistema de género occidental. Tal como sostiene en el prólogo del libro “*Políticas Trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*”, este campo:

parte del conocimiento producido desde los cuerpos y de la sabiduría de las experiencias vitales de las personas *trans*, sin llegar a situar estas formas de conocimiento como la única verdad, o como una autoridad incuestionable. Pretenden entablar un diálogo mutuo entre esos conocimientos derivados de las experiencias *trans* y otros conocimientos críticos [...] preguntándose de quién es el conocimiento que es reconocido como tal, y a qué cuerpos se les permite hablar sus verdades con eficacia (Galofre & Missé, 2015, p.11).

En 1991, Sandy Stone publicó su *Manifiesto Posttransexual* como respuesta a un texto transfóbico (feminista *trans*-excluyente) de Janice Raymond. Allí apuntó que "con cada teoría

³⁶ Utilizo *lo trans*^{*} como una acción que atraviesa y diverge; “un ir *más allá* de algo” tal como enunció Kani Lapuerta en nuestro encuentro (25 de febrero de 2020).

³⁷ Del encuentro con Tania Morales (10 de febrero del 2020). La cita original dice “dejar el discurso por hacer tu discurso”.

habla la cultura a través de la voz de un individuo. Quienes no tienen voz dentro de esta teorización son las personas transexuales". El Manifiesto llama a la construcción de narrativas trans* "que se originen desde la minoría de género misma" (Stone, 2015); al mismo tiempo, pone en cuestión tanto los discursos provenientes de la práctica biomédica, como las posturas de feministas radicales trans-excluyentes (TERF). Y realiza una crítica a la práctica del *passing* (ser vistx y leídx sin cuestionamientos como un miembro del "otro" género), que según Stone, presupone únicamente la legitimidad de los cuerpos conformes a las normas binarias de sexo/género y deja de lado todas las otras expresiones y encarnaciones de género.

La emergencia de este campo de conocimiento, representa un compromiso crítico ante la objetivación epistémica que se ha ejercido respecto a lo trans*. De acuerdo con Stryker:

tal como dijeron lxs activistas de la discapacidad en los 70s y 80s: "nada sobre nosotrxs sin nosotrxs". Lo más significativo es crear una oportunidad para que los tipos de producción de conocimiento privilegiados y poderosos que se dan en la academia (acerca de temáticas trans* o acerca de cualquier otra área que involucre a seres humanos) no sean solamente conocimiento objetualizante, lo que podríamos llamar "conocimiento de", sino también "conocimiento con", conocimiento que emerge de un diálogo que incluye a las personas trans, que traen un tipo adicional de conocimiento, experiencia o corporizado, junto con sus conocimientos formales expertos (Stryker, 2014 en Radi, 2019, p. 30).

Entre sus objetivos, están el reclamar y reconocer la calidad de autoridad epistémica que las personas trans* tienen en cuanto a sí mismxs mediante el desplazamiento de *objeto de estudio* a *sujetx-de-saber*. Y a su vez, *ampliar* los imaginarios colectivos en relación a lo trans*, a los procesos de *corposubjetivación*³⁸, con miras a *ampliar* "los mapas mentales que las personas trans usan para dibujar sus trayectorias vitales" (Galofre & Missé, 2015, p.27). Marco en el cual se sitúa el presente trabajo.

³⁸ Alba Pons les nombra como "los procesos de reapropiación subjetiva y corporal, de las prácticas corporales" (Pons, 2016, p.16).

De hecho, las reflexiones más recientes coinciden con la teoría queer respecto al giro anti-identitario que entiende las identidades como producto de ficciones reguladoras. Incluso, ponen en tensión la transnormatividad que construye sujetxs trans legítimxs y abyectxs. De modo que las experiencias trans* “ya no son tematizadas como identidades coherentes, sino entendidas como una lente a través de la cual analizar la realidad social, como una posición epistemológica desde donde producir conocimiento crítico” (Pons & Garosi, 2016, p.320).

Hay que recordar que los estudios trans* surgen en un contexto anglófono con condiciones culturales, sociales y políticas muy distintas a las latinoamericanas; por tanto, con configuraciones de sexo, género e identidad particulares que quizá al trasladarlo a otros contextos puedan parecer completamente extrañas e incluso enajenantes. Siendo así, el término «transgénero³⁹» podría leerse como una forma de colonización conceptual, sin embargo se trata de un concepto que circula “globalmente y ha sido adoptado en muy diferentes circunstancias, no necesariamente bajo coacción, con resultados políticos muy distintos” (Galofre & Missé, 2015, p.10). Este término ha servido para construir alianzas entre diversos *devenires minoritarios*, y junto con conocimientos críticos, las herramientas que proporcionan los estudios trans* tienen un gran potencial político para promover las luchas sociales entre quienes desafían o exceden los límites del sistema sexo/género.

Acercas del desplazamiento entre *objeto de estudio/sujeto de saber*, Blas Radi (2019) se pregunta: “¿qué dijeron/dicen las personas trans* con respecto al proceso de producción de conocimiento?”. Para responder, parte de las premisas de teóricxs trans* que retoman los procesos de construcción de conocimiento, las prácticas y los productos de ese proceso, “incluyendo factores tales como quién tiene voz, a costa de quién, a través de qué mecanismos y

³⁹ En la producción norteamericana, «transgénero» («transgender»), funciona como aquí «trans*» y engloba múltiples identidades.

con qué intereses” (Radi, 2019, p.31). Se enfoca en la objetificación que ocurre cuando las personas trans* son tratadas como un *mero* objeto de estudio, en donde ese «mero» significa una negación de su subjetividad y funge también como correlato de la desautorización y descalificación epistémicas; asimismo, contribuye a la configuración de relaciones desiguales que suponen la construcción de unx “otrx” (*othering*) (Pérez, 2019). Esa separación entre “nosotrxs lxs agentes epistémicxs” y “ellxs” o “lxs otrxs” colonizados implícitamente excluidxs e inferiores, funciona como una suerte de (des)identificación que marca la dominación colonial y las maneras en que “el significado/conocimiento intersecta el poder”, como Gayatri Chakravorty Spivak (1985) desarrolla.

En términos foucaultianos, la creación de saberes desde la experiencia trans* puede estimarse como “una *insurrección de saberes sometidos* capaces de luchar contra los efectos de poder y de saber de un discurso considerado científico, de un discurso instaurado como ‘la verdad’” (Ramírez, 2015, p.127). Los *saberes sometidos*, refieren a dos acepciones: en primer lugar tratan de aquellos “contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales” (Foucault, 2008, p.21); y por otro lado, al *saber de la gente*, es decir a “toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos” (Foucault, 2008, p.21).

Como se manifiesta desde los estudios trans*, tales saberes reivindican y validan las voces silenciadas por el cis-tema. Habría que pensar también en que si el régimen heterosexual dicta qué cuerpos e identidades pueden o no *existir*; cuáles *importan* y cuáles no, de manera semejante determina quiénes poseen el derecho de hablar, de producir conocimiento y quiénes no; más aún, qué se considera conocimiento y qué no.

Siguiendo con lo postulado por Foucault, Alba Pons Rabasa (2016) construye la categoría de *saberes locales* a partir de los *saberes sometidos* y de las *epistemes locales*⁴⁰ de Rodrigo Parrini. Les define como “producciones discursivas construidas colectivamente con el fin de inteligibilizar los modos de existencia corporal y subjetiva y hacerlos vivibles mediante su legitimación. Estos saberes se reapropian de manera estratégica y situada de los saberes hegemónicos, torciéndolos y modificando sus normas y significados” (Pons, 2018a, p. 25). En síntesis, se tratan de *saberes sometidos* que, si bien no rompen en su totalidad con los conceptos y categorías dominantes, sí logran tensionarlos, resignificarles y materializarles en formas “particulares y complejas”. Son micropolíticas de resistencia que dinamizan la agencia a nivel individual y colectivo, debido a que producen “nuevas condiciones de posibilidad para ciertos discursos, enunciados y sujetos. Dichas condiciones explicarían, históricamente, que surjan ciertas formas de pensar y otras desaparezcan, que se puedan producir y usar ciertos enunciados o se desechen otros; que emerjan posiciones de sujeto específicas” (Parrini, 2018, p. 107).

En este sentido, sugiero denotar lo producido a partir del campo de las prácticas artístico-culturales trans* —en general y en el caso específico de Jauría— como *saberes locales* que generan conocimientos situados desde experiencias trans* y *otras* representaciones de las mismas. A la vez, evidencian el desplazamiento epistémico de *mero* objeto de estudio a *sujetxs-de-saber*.

Ahora ¿qué posibilita reconocer a las personas trans* como *sujetxs-de-saber*? En primer lugar, permite la demarcación de un *campo intelectual*. Pierre Bourdieu le entiende como el producto del “proceso histórico de autonomización y de diferenciación interna” en el que “los

⁴⁰ Las *epistemes locales* aluden a “las formas en que una comunidad o localidad específica piensa la sexualidad, las identidades y el deseo” que “surgen de la intersección histórica, pero local, de redes de significación y formaciones discursivas y producen desplazamientos importantes en los modos de pensar los tres campos mencionados” (Parrini, 2018, p. 81).

agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo” (Bourdieu, 2002, p.9). Es una manera de legitimar la autonomía metodológica y epistémica que permita investigar la “lógica específica de las relaciones que se establecen en el seno de este sistema y lo integran como tal” (2002, p.17); de igual modo, que facilite constituir socialmente como *activos y actuantes*⁴¹, a los agentes que se encuentran *dentro* del campo para producir *efectos* en él.

¿Por qué el interés por perfilar las bases para un campo intelectual? Puesto que, en tanto campo intelectual, las prácticas artístico-culturales trans* no sólo asen la *potencia* para generar condiciones simbólicas que posibilitan la creación de narrativas, representaciones y saberes trans*, más aún les tornan válidos. Se concreta esa condición de *sujetxs-de-saber*. De ahí que, el campo intelectual sea “un campo de poder, un campo de fuerzas, que conjuga una interacción entre los campos culturales y los poderes sociales. Un campo también es un campo de conflicto; un campo de batalla” (Antivilo, 2015, p.43). Teniendo eso en cuenta, abro la siguiente pregunta: ¿cuáles son los intereses particulares del campo intelectual de las prácticas artístico-culturales trans*?

El campo de las prácticas artístico-culturales trans* legitima maneras de saberse, habitarse y narrarse trans*, lo cual se ha vuelto una necesidad vital para las diferentes subjetividades que abarca este paraguas. Significan rutas de inteligibilidad que permiten configurar modos de existencia vivibles para aquellxs sujetxs que se han producido desde la abyección y otredad. Tal como mencioné en la introducción, lo trans* ha sido un terreno en disputa entre múltiples mecanismos de saber-poder, instituciones, discursos que históricamente han regulado las

⁴¹ En el siguiente subcapítulo analizo el accionar desde lo trans*.

representaciones y conocimientos a su respecto, teniendo como base su patologización y estigmatización.

Muchxs de mis colaboradores, mencionaron la exigua existencia de referentes positivos en torno a lo trans*, y de manera general, una gran ignorancia social al respecto. Según datos de Kani Lapuerta, arrojados por entrevistas dirigidas a distintas personas de la Ciudad de México —les utilizó para el video proyectado en la instalación de “*O-trans* familias*”—, “un 90% no sabe lo que es una persona trans*(...) hay mucho desconocimiento del tema y mucho prejuicio también” (Kani Lapuerta, 25 de febrero de 2020). Incluso Tania Morales nombró que antes de su trayectoria personal con Luis, su hijo, “tenía absoluto desconocimiento de la vivencia trans*” (Tania Morales, 10 de febrero de 2020).

Lo anterior se relaciona cuando menos con dos situaciones intrincadas. Una tiene que ver con lo que dije en el penúltimo párrafo, es decir, con la economía del saber en tanto regulación, exterminio y borramiento de la disidencia. La otra, habla de la colonialidad del poder, aquel proceso de estratificación epistémica, material, histórica y geopolítica.

Conocemos las lógicas bajo las cuales se organiza el mundo en épocas capitalísticas (Capitalismo Mundial Integrado) —como les nombran Deleuze y Guattari—: no hay *espacio* para la diferencia. Todo aquello que resulte *fuera* de la norma, de la [cis]heterosexualidad como régimen político, se vuelve *Otro*. Ya nos decía Butler (2005), que para ser inteligibles y reconocidxs socialmente, habría que seguir las *líneas*⁴² de la cisheterosexualidad que, además, siempre resultan en lo mismo; es decir, en ser hombres o mujeres con determinados deseos y adscripciones subjetivas. Los dispositivos de subjetivación que encarnamos para existir, esas *tecnologías del yo* en términos foucaultianos, “organizan la masa y controlan el cuerpo hasta en

⁴² Sara Ahmed (2019) propone una fenomenología de los afectos y su capacidad de fungir como orientaciones en lo social por medio de líneas; en donde la heterosexualidad siempre es una línea recta (*straight*). Por tanto, lo que se sale de ello se desestabiliza y se *desorienta*.

sus elementos más tenues” (Silvestri, 2019, p.87). Según Guattari (2006), en sociedades capitalísticas y occidentalizadas como la nuestra, la subjetividad es producida en masa, serializada.

Bajo ese escenario, los referentes más accesibles de lo trans* son aquellos que están permeados por discursos que se anclan en la “biología” como estatuto de verdad, en la binarización de las categorías interpretativas del cuerpo, el sexo y el género. Aparte de ello, son discursos “que finalmente están legitimados en lo social, son reconocibles, y que simplifican la experiencia” (Pons, 2016, p.170). De suerte que, quienes llegan a estos, les reproducen hasta que se instala la necesidad de hacerlo distinto.

Jauría Trans*, es demostración de cómo se producen y expanden representaciones, narrativas y saberes trans*, mismos que paralelamente hacen rupturas o quiebres en los discursos imperantes o “expertos”. Por tal motivo, en palabras de Tania Morales, el papel que Jauría desempeñaba como centro cultural —en aquel momento al menos— era crucial:

Para mí era muy importante que fuera un centro cultural [habla de su alianza con Jauría desde la Asociación por las Infancias Trans*], uno porque en término de mi profesión yo creo que tú puedes leer a la cultura a través del arte, por sus épocas te das cuenta de qué pasa desde cómo pinta, esculpe, hace música, alguien en una época te está reflejando qué es lo que está pasando en la sociedad. Entonces yo decía “pues qué mejor”, porque además queríamos estar como súper lejos de esta idea médica, patologizante, como desde el saber de la academia o el saber del médico, del psicólogo (Tania Morales, 10 de febrero de 2020).

De ahí el imperativo de *tomar la palabra*, de producir *otros* referentes acerca de lo trans*, desde lo trans*, que susciten *otras* aproximaciones a los procesos de corposubjetivación y que desdoblén posibilidades de habitar sitios más dignos y afirmativos⁴³.

⁴³ En el último apartado del Capítulo III profundizo en torno a la afirmación subjetiva como un problema ético.

En tanto *sujetxs-de-saber*, las personas trans* obtienen la facultad de desarrollar un “pensamiento crítico” —en palabras de Nathan Ambriz— que alude al acto de “problematizar discursos” (Leah Muñoz, 15 de febrero de 2020), “hablar de cosas complejas” (Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019), “rechazar esas construcciones sociales” (Alexandra Rodríguez, 4 de febrero de 2020). Se inserta la posibilidad de reconocimiento, cuestionamiento y análisis de las estructuras sociopolíticas bajo las cuales se construyen el mundo y sus significados; lo que además permite dar cuenta de los efectos o *marcas* de las tecnologías semióticas en los cuerpos, para así poder deshacerse de ellas, desplazarlas y crear *otras* gramáticas de enunciación.

2.2.2. “Desde este cuerpo que encarno, este cuerpo trans*⁴⁴: los sentidos políticos del cuerpo

El cuerpo, entidad semiótico-material (Haraway, 1995), que es sincrónicamente carne, significado y experiencia; *cultura encarnada*, pero también espacio de afirmación y autodeterminación (Le Breton, 2012). Es un lugar paradójico y contradictorio que trata del *continuum* existente entre materia y lenguaje (Butler, 2005). Una “interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas: no es una esencia, y mucho menos una sustancia biológica, sino un juego de *fuerzas*, una superficie de *intensidades*, puros simulacros sin originales” (Braidotti, 2005, p.37) [Las cursivas son mías].

Tomando en cuenta que el hecho de hablar de prácticas significa un *quehacer*, una *actuación* en palabras de Nestor García Canclini, estas involucran a un cuerpo o cuerpos que les ejercen; por tanto, se ubican en la relación entre lo político y lo cultural en cualquier sociedad, manifestando el papel de la cultura como expresión simbólica y tecnología semiótico-material, así como el carácter performativo de lo social. De igual forma, siguiendo a Foucault, “son las prácticas entendidas como modos de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de

⁴⁴ Tomado del encuentro con Lia Garcia (26 de septiembre de 2020).

inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto” (Foucault, 2008, p.32). Bajo esta lógica, las diferentes prácticas artístico-culturales llevadas a cabo en Jauría, trataron de *modos de hacer* materializados por múltiples corporalidades trans* que, en la *actuación* de tales prácticas, devinieron posibles.

Nestor García Canclini (1989), hace una distinción entre *acción* y *actuación* para la valoración política de las prácticas culturales, a lo cual apunta que “una dificultad crónica sería entender a éstas como acciones, o sea como intervenciones efectivas en las estructuras materiales de la sociedad”. La *acción* alude a “la expresión de propio”, mientras que la *actuación* a “la reconstitución incesante de lo que se entiende por propio en relación con las leyes más amplias de la dramaturgia social, como también reproducción del orden dominante” (García Canclini, 1989, p. 260).

las prácticas culturales son, más que acciones, actuaciones. Representan, simulan las acciones sociales, pero sólo a veces operan como una acción. Esto ocurre no sólo en las actividades culturales expresamente organizadas y reconocidas como tales; también los comportamientos ordinarios, emplean la acción simulada, la actuación simbólica (García Canclini, 1989, p. 327).

Entonces, de acuerdo con lo anterior ¿cómo se *acciona* desde un *ser-trans**? Primero, vale la pena tener en cuenta el proceso mismo de emergencia de lo trans* en la Ciudad de México, con la finalidad de entender cómo se trazaron las condiciones para la conformación de esta identidad a nivel político y subjetivo. La historia está atravesada por numerosas tramas enrevesadas, en donde se han intrincado distintos actores, instituciones, discursos y aparatos productores de realidad. Como caso, los movimientos de la diversidad sexual lésbico y homosexual, que desde los años sesenta comenzaron a accionar políticamente y consecuentemente a tener visibilidad en la esfera pública; después, las rupturas con lo travesti y transgénero bajo el seno de esas organizaciones, permitiendo reacomodos para la politización

propia de estos últimos. Luego, la imbricación de la praxis política del movimiento trans* con diferentes discursos del campo social, principalmente ubicados en la sexología y los derechos humanos con reformas al Código Civil, lo que posibilitó marcos de reconocibilidad para lo trans* y por tanto su inteligibilidad ante el Estado. Así, a través de estos procesos, histórica y geopolíticamente situados, y por medio de reapropiaciones, es como la categoría «transgénero» fue cambiando su significado hasta ser lo que hoy en día se reconoce como «trans*»⁴⁵.

Lo «trans*», es una apropiación sexopolítica que ha operado como *locus* de denuncia, resignificación y cambio. En palabras de Preciado, la sexopolítica más que (o no sólo) un lugar de poder, es el espacio de creación, de desterritorialización de la cisheterosexualidad, en donde el género “no es el efecto de un sistema cerrado de poder, ni una idea que actúa sobre la materia pasiva, sino el nombre del conjunto de dispositivos sexopolíticos (desde la medicina a la representación pornográfica, pasando por las instituciones familiares) que van a ser objeto de reapropiación por las minorías sexuales” (Preciado, 2003, p.160). En el mismo sentido, el cuerpo no es un dato pasivo en el cual se inscribe el poder, sino la *potencia* “que hace posible la incorporación protésica de los géneros” (2003, p.160).

Por ello, como un posicionamiento crítico se ha propuesto el uso de «lo trans*», con asterisco, a modo de término paraguas que engloba una heterogeneidad de experiencias *corposubjetivas* y de género. Refiere a un proceso o movimiento que va *más allá* de los binarios sexogénicos, más que establecer una identidad fija pre-existente o una esencia.

El asterisco, un símbolo astral diminuto que imita los brazos extendidos de una estrella de mar, va después de trans y se pega a ello, se pega a algo más, un polen alérgico espinoso que demanda

⁴⁵ Para revisar la genealogía del movimiento trans* en la Ciudad de México, véase el estudio doctoral de Alba Pons Rabasa (2016) ya referido en el capítulo anterior; y el texto “*El movimiento trans en México. Una mirada desde Almas Cautivas*” por Ari Vera, Daniela Esmeralda Vázquez y Lia García en: <https://almascautivasorg.files.wordpress.com/2017/09/el-movimiento-trans-en-mc3a9xico-una-mirada-desde-almas-cautivas1.pdf>

una movilización inmunológica, un pegamento viral que se adhiere a la superficie membranosa de las palabras (Hayward & Weinstein, 2015 en Halberstam, 2018, p.77).

Cabe resaltar que la propuesta de utilizar el término trans* con asterisco, fue aportación de Mauro Cabral (activista argentino trans* e intersex), cuyo objetivo es evidenciar la pluralidad de experiencias en distintos contextos sociales, culturales y políticos.

Mediante esta apropiación sexopolítica, el campo de las prácticas artístico-culturales trans* deviene un *territorio de intervención política*. Con tal término, Nelly Richard dirige a un campo de fuerzas atravesado por relaciones de poder que gobiernan prácticas, discursos, representaciones y subjetividades, mediante sistemas de imposición, subyugación y exclusión de lo que no se ajusta a sus reglas de dominancia. Resulta provechoso para analizar el contexto en el que se ubica el campo de las prácticas artístico-culturales trans*; para ubicar en dónde están localizados los dispositivos de poder que le subyacen, cuáles son sus códigos. Aquello, con el propósito de trazar un camino de incidencia política en función del “contexto transgredido”, teniendo en cuenta que “la potencialidad subversiva de los cuestionamientos político-sexuales no surge de la exaltación espontánea ni de la revelación inmediata del deseo de ir en contra de todo, sino del modo y de las mediaciones con que las prácticas transgresoras articulan políticamente sus ‘a partir de qué, en oposición a qué, a pesar de qué o en relación con qué’ para involucrarse, contextualmente, en su entorno de luchas culturales y sociales” (Richard, 2011, p.474).

Responde a la consideración de los estudios culturales de la “cultura como poder” y el “poder como cultura”, con la que se evidencian las dinámicas de control así como los mecanismos de poder que instituyen la hegemonía cultural, misma que “asegura la reproducción de un cierto orden cuyo metarrelato es siempre [cis]⁴⁶heteropatriarcal (Cejas, 2016, p.17). En este marco, se puede situar el *poder silenciador* de los regímenes de verdad que regulan el

⁴⁶ Incluí el prefijo «cis», para evidenciar la existencia de un sistema de poder específico que atraviesa las representaciones sobre lo trans*.

conocimiento sobre lo trans* y, precisamente, allí se ubica una de las resistencias efectuadas desde el campo de acción política que presento.

Jauría Trans*, es evidencia del uso estratégico de la identidad como lugar de acción política, de la voz *hecha carne* gracias a la actuación de diversas prácticas artístico-culturales. Voz, porque remito a la creación de las condiciones para un ejercicio de enunciación, de aquella *toma* de palabra que indica una transformación en la producción y circulación de narrativas, representaciones y conocimiento sobre lo trans*. Desde el campo de prácticas artístico-culturales, se apropian y reconvierten las tecnologías sexopolíticas para crear saberes que confieren sentido a las experiencias singulares y colectivas trans*. De este modo, podría decirse que se construye una *política encarnada* y disidente que no se basa en una identidad “natural”, sino en una “multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como ‘normales’ o ‘anormales’” (Preciado, 2013, p.6).

La intervención política del campo de las prácticas artístico-culturales trans*, se centra en la re-apropiación de discursos sobre el cuerpo, el sexo y el género. Una *re-orientación* de los sentidos desde dónde divergir.

Nathan Ambriz, mencionó lo siguiente respecto a algunos talleres realizados en Jauría:

Este año [2019] hicimos varios talleres, uno de actuación, uno de escritura más que nada para obras de microteatro o escénicas, hicimos unos de fanzine, hicimos otro que era más un trabajo como personal, era una chava que hace *voguing* y danza contemporánea, ella es mujer cisgénero, nos dio un taller para contactar con el cuerpo, contactar con las emociones y justo mediante un ejercicio de baile poder trabajar esta situación con el cuerpo o la situación con emociones que tenemos atoradas, y la verdad salió muy chido. Es justo eso, tener esas herramientas, o sea yo nunca pensé en por qué no en algún momento no me aventaría a hacer performance, por qué en algún momento no me aventaría, bueno ya me aventé, a hacer drag, o sea eran cosas que yo traía, que estaban ahí pero que gracias a estas herramientas dije “¡güey, puedo hacer muchas cosas!” (Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019).

Aquel “contactar con el cuerpo, contactar con las emociones [...] para poder trabajar esta situación con el cuerpo o la situación con emociones que tenemos atoradas”, refiere a re-significar el lugar del cuerpo trans*, reclamar un cuerpo que ha sido despojado y fetichizado por las maquinarias coloniales del poder que producen cuerpos enfermos, inapropiados e inválidos. De modo tal, se re-coloca al cuerpo trans* como *posible*; se re-apropian sus habitajes, su capacidad de afectación, aquello que *puede* en un sentido spinoziano⁴⁷.

Leah Muñoz, señaló otra fuerza política de este campo de acción cuando hablaba sobre la muestra “*O-trans* familias son posibles*”. Reposo en la potencialidad de intervenir espacios para trans*formar sus esquemas y rumbos:

la idea con todo esto era generar un discurso que fuera de recuperar un espacio del cual históricamente se ha hecho a un lado a las personas trans*, que es el de la familia, de tener un hogar [...] era intervenir un espacio o la idea de un espacio históricamente no ocupado por personas trans* y que en los detalles vieras que estaba ocupado por lo trans* (Leah Muñoz, 15 de febrero de 2020)

Un acto más de intervención, alude a ampliar los repertorios de enunciación propia, como explicita Tania Morales:

Entonces el tema siempre, lo que se procura o lo que procuramos es que no vamos a decirle a nadie quién es, lo único que procuramos es darle herramientas a las personas para saber nombrar las posibilidades, conocer las vivencias, las posibilidades de las vivencias, y que entonces la persona pueda decirte “fíjate que yo así o así”. Y te sorprende porque de hecho nos han llegado niñas que ¡ya tenían su nombre pensado y tienen cinco años!, ya lo traían (Tania Morales, 10 de febrero de 2020).

Las re-apropiaciones de recursos y significados pueden ubicarse como actos de *refuncionalización*. La refuncionalización es una práctica política propuesta desde los

⁴⁷ Remito a aquella famosa interpelación de Spinoza: “¿Qué puede un cuerpo? ¿de qué afectos es capaz?” (Deleuze & Parnet, 1980, p.70).

xenofeminismos⁴⁸ que figura “el uso de viejos medios para nuevos fines... representa en cierta forma la recuperación o el redireccionamiento de actividades pasadas” (Hester, 2018, p.94). Por tanto, sugiere una apropiación estratégica de tecnologías existentes, donde además, la experiencia toma parte fundamental en la construcción de *otros* sentidos. En la medida en que la pluralidad de experiencias derraman aquello que ya ES, se exceden los conceptos y sus certezas.

Finalmente, las acciones desde la práctica de la refuncionalización, intervienen a partir de la transversalidad entre las escalas de lo molecular y lo molar. De manera que la acción política del campo de las prácticas artístico-culturales trans*, se localiza en el tránsito constante entre ambas dimensiones; se configuran prácticas que “se realizan sobre el nivel de, por ejemplo, el cuerpo individual (lo micropolítico), pero que al mismo tiempo aspiran a una transformación “en el nivel estatal o por encima de este (lo macropolítico)” (Hester, 2018, p. 112). Los agenciamientos a partir de este campo de acción representan la idea de una economía colectiva en el plano del deseo, dan luz a la conformación de transformaciones y muchas veces conducen hacia territorios inexplorados.

2.3. TORCER EL CIS-TEMA: POLÍTICAS TRANS* DE AUTORREPRESENTACIÓN

El campo de las prácticas artístico-culturales trans*, es un acervo de formas particulares de *poner* el cuerpo, e igualmente, manifestación de sus *modos de hacer*. En ese sentido, los cuerpos trans* son vestigio de la presencia de *otras* realidades, de *otros* registros de existencia, por lo que devienen cuerpos políticos. Siguiendo los planteamientos de Lillith Border (2017), lo que se hace con la heterogeneidad de cuerpos trans* a través de este campo, podría considerarse como una

⁴⁸ El xenofeminismo es un feminismo “*tecnomaterialista, antinaturalista y abolicionista de género* [...] [que] intenta articular una política de género revolucionaria a la medida de una era global, compleja y tecnológica” (Hester, 2018, p.19-20), se enfoca en la apropiación de las tecnologías para un fin político.

suerte de *gestión cultural*, pues “si asumimos al cuerpo como entidad cultural, aceptamos que la gestión del mismo es una gestión de índole cultural y si además, reconocemos la importancia que esta gestión representa en la configuración de las identidades de género diversas aceptamos también que esa configuración y la lucha por la reivindicación de esas identidades” (Border, 2017, p.2). De manera semejante, en la opinión de Lia García (2017), las producciones culturales son recursos que politizan los cuerpos, ya que representan procesos de autoexpresión que colocan a los cuerpos trans* como cuerpos *visibles*; se vuelven medio, mecanismo y fin para la afirmación.

Mediante dicho campo, se construyen saberes encarnados y espacios colectivos que impactan directamente en los imaginarios sociales referentes a las vidas trans*. De ahí que la fuerza de *hacer-desde* lo trans*, no recaiga en un plano meramente representacional, sino en la crítica, ergo des-identificación de la mirada cisexista. Como resultado se formula una propuesta creativa relativa a *otras* maneras de pensar al mundo, de saberse en él. Tal como enfatiza Jack Halberstam:

El transgenerismo nunca ha sido simplemente una nueva identidad entre muchas otras que compiten por un espacio bajo el paraguas arcoíris. Más bien constituye, de forma radical, un nuevo conocimiento sobre la experiencia de existir en un cuerpo y puede ser el fundamento de formas muy diferentes de ver el mundo (Halberstam, 2018, p.116).

Allí reside la potencialidad de intervención de este campo de acción —como he venido insistiendo a lo largo de estas páginas—, pues despliega direcciones de vida y habitajes distintos.

Ello me conduce hacia otro punto medular por examinar: las *políticas de autorrepresentación*. Hago alusión a las formas en que las personas trans* desean representarse en quiebre con los sentidos del cis-tema.

Araceli Barbosa (2008), desarrolla el concepto de *autorrepresentación* y lo aterriza en la praxis artística feminista. Lo considera como un medio por el cual las artistas proyectan cómo quieren ser vistas alejándose de las representaciones de la cultura patriarcal y situando su mirada como válida dentro de las narrativas del arte. De donde se infiere que se lucha por la ampliación “del terreno del arte político, para aportar bienes simbólicos inéditos [...] con un compromiso social y cultural” (Antivilo, 2015, p.43). También por el reconocimiento del papel desempeñado por las artistas feministas (y de la disidencia sexual) en la producción de objetos culturales estimulantes para el desentrañamiento de la hegemonía heteropatriarcal.

Se habla de una *política de autorrepresentación*, porque al transgredir el discurso dominante se marca un cambio de perspectiva, se “deconstruye la lógica del género y desmantela activa y subversivamente la ficción de esa identidad forzada [la de *la mujer*]” (Antivilo, 2015, p.59). De tal manera, se desafían las representaciones de la cultura dominante. Aunque el campo que analizo no es el arte feminista, sino el de las prácticas artístico-culturales trans*, sí se relaciona igualmente con dispositivos de saber-poder respecto a la producción de significados sobre las experiencias trans*. En este escenario, pienso las políticas de autorrepresentación como prácticas de resistencia que brindan estrategias para desestabilizar los esquemas de representación cissexistas y evidenciar su *porosidad*. Recurso para la *toma* de palabra y visibilización de sentidos encarnados que difracten la mirada desde lo trans*.

Entonces ¿qué significados sobre lo trans* pueden leerse a partir de las autorrepresentaciones en el campo de prácticas artístico-culturales? He ubicado por lo menos cuatro líneas de autorrepresentación. A continuación les enumero y describo:

1) Desde su pluralidad: reconociendo las distintas intersecciones y ensamblajes que conforman la experiencia trans*. Es así que no hay un *encierro* en lo trans*, sino que se reflejan las múltiples realidades y contextos que alimentan las vivencias, teniendo en cuenta que están

atravesadas por otros factores subjetivos como la edad, etnia, clase, corporalidad, orientación sexual. Lo trans* se concibe en su singularidad, sin ser reificado.

2) Como un *ser-posible*: lo trans* se torna un espacio ontológico habitable y válido—tal como señalé en el apartado pasado. Cuestiona la territorialización y cooptación de los cuerpos trans* desde los discursos “expertos” y cissexistas.

3) Como un proceso en trans*formación: la experiencia trans* es vista como un “cúmulo de procesos, prácticas y vivencias que no son estables y que se encuentran en continua transformación” (Lapuerta, 2018, p.145). Se retoma la performatividad del cuerpo y del género; y la idea de identidad se desnaturaliza (se comprende en su condición mutable y estratégica).

4) Desde la alteridad: lo trans* se utiliza como un acto *queerizante*⁴⁹ que *retuerce* las estructuras de las formas dadas —como la práctica de *hacer-familia*⁵⁰ desde lo trans*.

Estas líneas no les interpreto como tipificaciones, sino como ejes de creación/enunciación complementarios entre sí. Además, en conjunto dirigen hacia un plano afectivo⁵¹ que establece “una lógica del saber que se aleja completamente de las formas diagnósticas de clasificación que han intervenido en la capacidad de las personas trans* para decir quiénes son” (Halberstam, 2018, p.119); pone en duda la organización establecida del conocimiento y la mirada sobre lo trans*. Por ello, creo importante enfatizar que las autorrepresentaciones, no se dan únicamente en el terreno de lo visual o performático (de lo artístico), más bien se extienden a la producción de gramáticas que aportan un amplio marco de representación en general. Asimismo, como ya expresé previamente, lo producido a través del campo de prácticas artístico-culturales *desata* aperturas del deseo. En consecuencia, las subjetividades trans* devienen *sujetxs-deseantes*,

⁴⁹ La acción de *queerizar* (en inglés *to queer*) puede referirse a subvertir/arruinar, o a hacer que algo se vuelva *raro* (Ahmed, 2019).

⁵⁰ Ver el segundo apartado del tercer capítulo (3.2)

⁵¹ El siguiente capítulo lo destino al abordaje de esta dimensión.

imaginantes de horizontes que delineen *otras* cartografías —siempre contextuales⁵²— de los cuerpos sexuados, de sus sentidos y registros vibrátiles.

Ahora, voy a ejemplificar esas líneas sincrónicas mediante el encuentro de *Multiverso Trans**. En la cuarta edición de este evento, “*Multiverso Trans*: Formas de hacer familia*”⁵³, se tocaron distintas problemáticas concernientes a ciertas poblaciones trans* localizadas en el espacio de familia. En una de las charlas, que llevó por nombre “*El adultx mayor trans**”, Angie Rueda, Natalia Anaya, Silvia Susana Jácome y Mario Sánchez Pérez, personajes clave de la lucha del movimiento trans* en México, compartieron sus experiencias y significaciones en sus vivencias como adultxs mayores trans*. Cada quien le significó desde su trayectoria subjetiva. Le dibujaré haciendo uso de las viñetas que recreé sobre lo dicho en tal charla:

La charla inició con las detonantes: ¿qué retos conlleva el ser una persona trans* adulta mayor? y ¿cuáles han sido los métodos de sobrevivencia?

Natalia, narraba los itinerarios que ha tenido a lo largo de los años, sus procesos de subjetivación y de transición, los cuales puede describir ahora como enriquecedores y divertidos, sin embargo decía que no siempre había sido así. Junto con sus compañerxs, empezaron el grupo Eon Inteligencia Transgenérica, de los primeros en la historia del movimiento trans*. Existe un desplazamiento interesante entre «mujercitos», como llamaban a los hombres homosexuales que se travestían, y lo que hoy se conoce como «trans*». Cuando comenzaron el grupo, las violencias eran mayores a las actuales, los cuerpos disidentes, los cuerpos trans*, estaban en mayor vulnerabilidad, patologización precariedad y riesgo. No existía tanta información. “Ahora que fui a la Clínica Condesa, me pregunta el psicólogo que por qué había empezado mi transición tan grande. Y le dije ‘mira chamaquito, usted no había nacido pero cuando yo empecé a darme cuenta que era quien era, no había información, no había clínica trans*, no había leyes y lo único que me decían es que yo era maricón, era homosexual y de ahí no me sacaban’. Su sexualidad ha significado un proceso de re-apropiación de sus propios sentires y de su

⁵² Teniendo en cuenta la cuestión de que nuestros cuerpos son materia históricamente organizada —como puntualizan los nuevos materialismos feministas—, nuestras experiencias, entonces, “son el resultado de nuestro desarrollo en culturas y periodos históricos particulares (...) incorporamos la experiencia en nuestra propia carne” (Fauto-Sterling, 2006, p.37).

⁵³ En el primer capítulo le describo.

habitar-en-el-mundo. “Ya muy entrada en años, a los 37 o 38, me empecé a meter a cursos y diplomados. Empecé a ver cosas que se parecen más a lo que soy. Oí la palabra «bisexual», «transexual», que hoy ya me cagan las dos, ya no me quedan, pinches palabras patologizantes medicalizadas... y conforme fui avanzando en la transición corporal, social, familiar y de pareja también fui aprendiendo las diferentes formas de lo que yo sentía. Por eso ahora me tomo como una persona que está cuestionando el género”. Vive la falla, el no reconocerse bajo las categorías de «mujer» u «hombre». Disfruta romper los esquemas. Desafiar. Ser visible.



Charla “*El adultx mayor trans**” en los pasillos de Border. De izquierda a derecha: Natalia Anaya, Angie Rueda, Silvia Susana Jácome y Mario Sánchez Pérez. Registro personal.

Angie, enunciaba la edad como un “ultimo clóset”. Acostumbrarse a sentir cómo la experiencia en su cuerpo cambia ha tenido un impacto psicológico. La edad se convierte en un tema de salud. “Tiene muchas implicaciones, relacionadas también con el tema del bienestar”. El riesgo aumenta. El valor que el sistema capitalista ha generado de qué cuerpos son útiles o no, se refuerza. “Soy una mujer vieja... esto tiene una carga semántica y simbólica muy fuerte”. Reflexionaba también acerca de los tratamientos hormonales y las operaciones quirúrgicas como la vaginoplastia, donde la coordenada de la edad resulta otro límite y ciñe los cuadrantes de acción y materialización del deseo en tanto modificación corporal. Esto lleva al tema de la imagen, lo cual le resultaba paradójico. “Cuando vamos envejeciendo el mundo ya no nos ve, entonces el tema de la apariencia, de la *pasabilidad* ya no es tan importante porque no te ven... esto es fuerte y

hay que asumirlo”. La visibilidad como *ser-trans** se difumina. Cerró con una preocupación: “yo sé que no vamos a ganar en las amplias luchas que tenemos... ya no tenemos la plasticidad como personas mayores, al menos yo no la tengo... Nos están matando”.

Silvia, rememoraba sus tiempos de juventud. El haber estado nutrida de la fuerza de movilización de los años setentas y ochentas, le impulsó a sobrevivir su transición. Momentos agridulces. En aquel tiempo existía una homofobia “lasceraante”. “Yo muerta de miedo, jugaba a ser muy macho, peleaba para que no se dieran cuenta de que era una nena y jugaba fútbol para que nadie pusiera en duda mi masculinidad...*mujercitos, degenerados, pervertidos...* yo era eso”. La falta de referencias eran huecos que imposibilitaban su afirmación. “Yo a los ocho años pensaba que iba a ser homosexual, pero a los doce que me enamoro de una niña y me encanta, me pregunto ‘¿pues entonces qué demonios?’ y así me la pasé buena parte de mi vida hasta que tuve la fortuna de encontrarme al grupo Eón. Me abrió el horizonte”. Las formas de narrarse cambian dependiendo de la situacionalidad del momento. La vivencia del cuerpo. La experiencia en los espacios. Las maneras de relacionarse con otrxs.



Charla “*El adultx mayor trans**” en los pasillos de Border. De izquierda a derecha: Natalia Anaya, Angie Rueda, Silvia Susana Jácome y Mario Sánchez Pérez. Registro personal.

Mario, es el primer hombre trans en visibilizarse públicamente. Lo vive con orgullo. Su activismo se ha enfocado en la obtención de derechos legales para la

comunidad de personas trans*. Se remontaba a su infancia y a su situación familiar en un contexto socioeconómico con dificultades, en un escenario católico conservador sin espacio para la diferencia. “Yo aprovechaba los sábados cuando se iba toda la familia a comer, me iba al parque con mis primos y les decía que me prestaran sus zapatos, a los 12 años fue la primera vez que usé un pantalón pues en ese tiempo las niñas no usaban pantalón”. Contaba que en ese marco hablaban de “hacerse” hombre o mujer cuando llegaba la pubertad; pensaba que cuando creciera se haría un hombre, sin embargo cuando tuvo su primer menstruación supo que no iba a ser así. Fue una experiencia angustiante. “Yo ya me quería morir”, dijo. A los 50 años empezó su proceso de hormonización y se realizó la mastectomía. Desde el 2008 comenzó la lucha activista para el reconocimiento de las identidades trans*. Actualmente tiene el deseo de hacer un asilo para adultxs mayores trans*. [Notas del diario de campo, 22 de febrero de 2020]

En primer lugar, se pueden observar los ensamblajes entre distintas dimensiones que no se reducen simplemente a la identidad trans*, más bien se articulan con otros rasgos subjetivos que nutren o complejizan las experiencias. La teoría de los ensamblajes (o agenciamientos) de Deleuze y Guattari⁵⁴, se enfoca en la dimensión afectiva de la materialidad corpórea, en orden de comprender al cuerpo como un cúmulo de fuerzas inestables y dinámicas que "no puede ser descompuesto en meras formaciones identitarias"⁵⁵ (Puar, 2013, p.354). La importancia de los ensamblajes radica en entender que el cuerpo no termina en la piel —como Donna Haraway observa—, sino que estamos situadxs entre flujos de fuerzas, afectos, energías: estamos compuestxs de información activa. Por tanto, las "identidades son multicausales, multidireccionales, liminares; los rasgos no son siempre claros" (2013, p.360).

⁵⁴ Releída por Jasbir Puar (2013), en su texto “*Prefiro ser un ciborgue a ser una deusa: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva*”. La autora, retoma la teoría de los ensamblajes y la articula con la propuesta interseccional de Kimberlé Crenshaw para complejizar en el análisis y teorización sobre la diferencia desde una perspectiva *queer*. En su opinión, la institucionalización de la interseccionalidad ha vaciado de contenido político a la diferencia sexual y de género, pues les reifica como opresión. Por ello, crea una propuesta híbrida entre ambas teorías. Se sirve del análisis interseccional para comprender las instituciones políticas, sus formas de normatividad social y administración disciplinaria; y retoma los ensamblajes como un esfuerzo por "reintroducir la política en el ámbito político" (Puar, 2013, p.366), preguntando qué existe antes o más allá de lo que termina siendo establecido.

⁵⁵ La traducción de las citas literales de este texto de Jasbir Puar, es mía.

Si bien la problemática parte de un sitio común y existen puntos de convergencia, también se presentan disonancias entre las diferentes posiciones subjetivas en múltiples niveles. Por ejemplo, casi todos mencionan la violencia presente en sus juventudes o infancias, la falta de referentes, los encasillos de género, sin embargo, sus maneras de vivirlo o de afectación fueron distintas debido a los demás factores subjetivos: orientación sexual, posición socioeconómica, corporalidad. Igualmente, en comparación a otras generaciones trans*, las especificidades en la experiencia cambian. Tal como expresó Angie Rueda acerca de la facilidad de acceso a procesos quirúrgicos o de hormonización, el cual es determinado por la edad.

Se evidencia que «lo trans*» “constituye un espacio por definición heterogéneo, en el cual conviven —en términos no sólo dispares, sino también enfrentados— un conjunto de narrativas de la carne, el cuerpo y la prótesis, el deseo y las prácticas sexuales, el viaje y el estar en casa, la identidad y la expresión de sí, la autenticidad y lo ficticio... un espacio atravesado por una multitud de sujetos en dispersión” (Cabral, 2006, p.1).

Por otro lado, en sus narraciones tensionan los significados atribuidos al *ser-trans** —incluso al *ser-adultx-mayor* a este propósito—, y del mismo modo, los ideales regulatorios de la cisheterosexualidad sobre cómo deberían ser los procesos de transición, a qué edad deberían suceder, la "estabilidad" que supondrían tener, su individuación. Por el contrario, resaltan la fuerza de la colectividad, la experimentación y la agencia; develan desplazamientos identitarios que inestabilizan las concepciones clásicas del sujeto desde el individualismo liberal, en otras palabras conducen hacia la idea de *devenir*.

En los encuentros con mis colaboradores, se manifestó ese entendimiento de lo trans* como movimiento, en ruptura a la noción de la identidad como condición inmutable. Para Nathan Ambriz, “una transición no es un proceso que se acabe” (20 de Octubre de 2019), y Kani

Lapuerta piensa lo trans* “no como un movimiento de un polo a otro, sino como un ir más allá de algo” (25 de febrero de 2020).

Tales formas de concebir la *transición*⁵⁶, y no como un “antes y después” o un trayecto entre dos puntos —narrativas creadas bajo influencia del dispositivo biomédico, centradas en la fetichización de los cambios corporales que esta trae consigo—, no cuestionan únicamente la relación entre el cuerpo y el género, sino también las concepciones del tiempo y de la memoria como permanencia de *lo mismo*. Discuten la idea de la fragmentación de la memoria, misma que responde al entendimiento del tiempo en las lógicas del pensamiento occidental: el tiempo como condición pasiva y lineal sin potencialidad. A propósito, Elizabeth Grosz (2005), sugiere comprender la memoria como una fuerza dinámica y activa que nos permita tener acceso, al menos parcialmente, a los recursos del pasado que conservan sus huellas en el presente, trazando así una trayectoria temporal diferente, diferentes modos de devenir y accionar. Si la transición es un *continuum*, un “proceso y experiencia cíclica” (Lapuerta, 2018, p.136), de esta manera se da cabida a aquellas *memorias fuera del género* (Ramírez, 2015; 2016), “al pasado de aquellxs que nunca lograron pertenecer a esos sujetos dotados de coherencia por el dispositivo binario de género” (Ramírez, 2016, p.120). Así como sucede en las narraciones de Angie Rueda, Natalia Anaya, Silvia Susana Jácome y Mario Sánchez Pérez.

Pues bien, a partir de las formas de autorrepresentación en el campo de las prácticas artístico-culturales trans*, se potencia la manifestación de múltiples singularidades situadas desde un plano afectivo y encarnado, atendiendo también la complejidad de las experiencias. Y es precisamente gracias a esa pluralidad como se crean los flujos y desbordes que trazan posibles líneas de fuga. Por otra parte, considero que las autorrepresentaciones son impersonales, es decir

⁵⁶ Refiere al “proceso por el cual las personas trans* realizan una serie de cambios que pueden ir desde lo físico a lo social para adaptarse a su género sentido” (Lapuerta, 2018, p.133).

se configuran como líneas de desterritorialización del yo, como expansión de lo individual a la diagramación de nuevos confines.

Quisiera hacer hincapié en que no se pretende instaurar un ideal sobre lo que debería ser una persona trans* o definir una serie de características por cumplir, pues de ser el caso, se sedimentaría un discurso más de verdad y se frenarían los procesos de singularización. Tal como Nathan Ambriz apunta: “mira, tampoco estamos para criticar los procesos de todas las personas trans*, hay personas que dicen ‘no, yo no estoy para esas cosas y cuestionarme’ y ya” (20 de octubre de 2019). Y, si bien se puede reconocer que han habido tensiones al interior del mismo movimiento trans*, así como que en algunos espacios se ha cristalizado una narrativa transhegemónica⁵⁷ — de lo cual igualmente se podría realizar un análisis crítico—, creo que no se debe pasar por alto la *potencia* de pensarse y accionar en conjunto, ni los esfuerzos por preservar la autodeterminación.

⁵⁷ Para un acercamiento al análisis de representaciones culturales que desafían la narrativa trans-hegemónica, véase el ICR de maestría de Vivian Flores (2019) (en términos legales, Pablo Emiliano García Reyes): “*Desafiando la narrativa trans hegemónica: más allá de las representaciones canónicas de los sujetos de género*”.

TERCERA PARTE.

ESCENARIOS DE PRODUCCIÓN DESEANTE: *ENTRE* IRES, VENIRES Y DEVENIRES

Lo social también tiene su piel, como un borde que se siente y que está formado por las «impresiones» dejadas por otros [...] La piel de lo social podría verse afectada por las idas y venidas de diferentes cuerpos, creando nuevas líneas y texturas a partir de la disposición de las cosas.

Sarah Ahmed, “Fenomenología queer”.

La resistencia es, en la condición humana, un devenir constituyente que abre nuevos espacios de subjetivación: apunta a la autodeterminación de la subjetividad encarnada, más que a la representación de su totalidad. Resistir, durar: comprometerse en una tenaz y constante labor ético-práctica, artesanal y cotidiana, que a través de la actividad potenciadora de los deseos singulares construye nuevas prácticas y nuevos discursos.

Rossi Braidotti, “Por una política afirmativa”.

¿Qué sucede en los intersticios? ¿Entre espacios, entre prácticas, entre cuerpos? En este capítulo, pretendo mostrar al Centro Cultural Jauría Trans* como un sitio de articulación y afectación que abre posibilidades, nuevos espacios y habitajes para la comunidad de personas trans*. Para tales fines, abordaré la dimensión afectiva presente en el campo de las prácticas artístico-culturales trans*, comprendiendo los cuerpos como *fuerzas* o *potencias*, como aquello que existe *entre* el campo en cuestión. Considerando, además, el *continuum* entre los espacios y los cuerpos.

La dimensión afectiva ha ocupado un lugar muy importante dentro de mi investigación. Para empezar, pienso que construir desde la afectividad es un proceso colectivo que significa reconocer al otrx en su condición de *sujetx-de-saber*; implica deshacernos de la idea de mismidad para así abrirnos a la posibilidad de sabernos a partir de las experiencias *con* lxs otrxs. Lo afectivo es una cualidad relacional e interdependiente entre devenires, traza *zonas de contacto* en

donde los cuerpos se dejan *impresiones* entre sí (Ahmed, 2018). Esa relación, emerge como parte intrínseca de los devenires: “un individuo dado (llamémosle «yo») continuamente abandona alguna(s) *partes de sí mismo* y, al mismo tiempo, continuamente incorpora alguna(s) *parte(s) de otros* (llamémosles «ellos») teniendo esta sustitución como condición el dejar cierta proporción (esencia) invariante” (Balibar, 1993 en Pons, 2016, p.471).

Ahora, el afecto en tanto esa capacidad de ser afectadxs y afectar, es el *pegamento* —empleando las palabras de Sara Ahmed— que articula espacios corporales y sociales movilizandó la conexión entre subjetividades y sus *orientaciones* entre sí. Si se toma en cuenta la pluralidad de subjetividades trans*, es precisamente bajo esta cualidad aglutinante del afecto, como se puede indagar en las formas de articulación *entre* las diferentes corporalidades que habitan «lo trans*». Permite entender la diferencia en términos de una *multiplicidad de diferencias posibles* (Deleuze, 2007), diferencia como positividad de las diferencias, diferencias que dinamizan la acción política.

3.1. SOBRE LA POTENCIA DE ENCONTRARNOS: FLUJOS AFECTIVOS Y HABITAJES

El Centro Cultural Jauría Trans*, se autodenominaba como “un espacio seguro, de encuentro y acompañamiento para personas trans* y aliadxs trans*”. Como ya mencioné en la primer parte de la tesis, Jauría Trans* se caracterizó por ser un espacio que se dilataba y se expandía más allá de las cuatro paredes que le demarcaban como espacio físico. Tal como Alexandra Rodríguez le describió, podía verse como una *plataforma* de articulación entre distintas comunidades o poblaciones trans*. Y al mismo tiempo, como un sitio que por medio de sus prácticas

artístico-culturales, convocaba al encuentro: “permite que la gente llegue, se conozca, empiece a generar redes de apoyo” (Nathan Ambriz, 20 de octubre de 2019).

Los distintos grupos y organizaciones con quienes Jauría estableció alianzas —por mencionar algunos, la Asociación por las Infancias Trans*, la Red de Familias Trans*, Resistencia No Binaria y Transmasculinidades—, se acercaron con la necesidad de tener un espacio de reunión para compartir experiencias y conectarse entre sí. Dicha interconexión resultaba importante por dos razones. Por un lado, porque expandía las posibilidades de acción e intervención política, y por el otro, porque propiciaba la exploración, construcción y afirmación subjetiva de sus integrantes, cuestiones que analizaré más adelante.

En esta línea me pregunto lo siguiente: ¿qué implica pensar al Centro Cultural Jauría Trans* como una plataforma y como un espacio seguro de encuentro? ¿bajo qué lógicas o sentidos se suscribe esta concepción? ¿Esto se mantiene ahora desde la virtualidad?



Interior de Jauría Trans* en la inauguración de la muestra “*O-trans* familias son posibles*”.
Registro personal.

Primero, quiero detenerme en entender cómo se ha habitado Jauría. Haré uso del concepto de *espacio* desde un punto de vista fenomenológico, vinculándolo con la experiencia trans*. Sarah Ahmed (2019) utiliza la noción de *orientación* para referirse a cómo los espacios dependen de la vivencia corporal, es decir, cómo los cuerpos ocupan los espacios, cómo les dan forma, y cómo también los cuerpos cobran forma al habitarlos. Por tanto, “los espacios no son exteriores a los cuerpos; en realidad los espacios son como una segunda piel que se despliega en los pliegues del cuerpo” (Ahmed, 2019, p.23); así, el hecho de *habitar* se convierte en un proceso íntimo entre los cuerpos, los lugares y la familiaridad con el mundo.

La familiaridad, por su parte, se refiere a cómo nos orientamos hacia una dirección u otra por medio de *sentir* el espacio o por cómo estos dejan *impresiones* en nuestros cuerpos. Es un efecto de la vivencia: los espacios se viven. La familiaridad provoca *sentirnos en casa*, convertimos en *parte* del espacio. Genera los bordes entre la incomodidad y la pertenencia, por ello también implica la coordenada del tiempo y claro, la afectividad. Para que un espacio se torne familiar, es decir habitable, se requiere cierta temporalidad. Sin embargo, nos dice Ahmed, la negociación entre lo familiar y lo extraño es siempre dinámica.

En este sentido, haber significado a Jauría Trans* como «un espacio seguro de encuentro» tiene mucho que ver con la familiaridad entre quienes lo habitaban y sus maneras de hacerlo; la forma en la que se desplegaban los cuerpos *dentro*. Ilustro dicha cuestión con una escena del *slam* de poesía en el que participó Lia García en *Multiverso trans**:

Ya era la tercera intervención poética que hacía Lia esa noche, muchxs de nosotrxs estábamos rodeando el pasillo de Border y otrxs cuantxs podían escucharse al fondo platicando entre sí. Lxs que nos encontrábamos atentxs a la lectura, acuerpábamos los sentires que ahí se depositaban. Algunxs estaban sentadxs en las bancas, en los escalones o en el piso, otrxs nos mantuvimos paradxs; el espacio era muy pequeño, propiciando la juntura de nuestros cuerpos. Lia comenzó a compartir su manifiesto titulado “*Hemos de hablar algún día las hijas de la ternura*”. Lo había

creado desde su dolor, desde la rabia, desde sus heridas más profundas. Su voz retumbaba las paredes y atravesaba nuestra piel, era evidente. “Transitemos a la ternura”, decía mientras invitaba a Luis a tomarle de la mano. Luis se acercó. Lia le tomó de los hombros y le miraba fijamente sin detener su recitar. “Yo quiero decirte una noche que abras tus oídos, comiences a escuchar, es tiempo de escuchar y de dejar de oír. Yo también quiero una noche verme en tus ojos. Porque eso también es la resistencia trans, mirarnos a nosotras y a nosotros mismos. Mirar la historia de la cual nos despojaron. Mirar la historia que nos contamos en silencio y que tratamos de gritar aunque no se escuche”. Nosotrxs permanecíamos con ellxs. Lia se alejaba lentamente de Luis y le señalaba con los dedos. “Deja que hable tu herida. Mírate en mí. Si un día no me ves, soñarás mi voz ¡Mi voz se manifestará en ti!”. En ese momento yo tenía a Luis de espaldas, no podía observar sus gestos, pero su cuerpo se notaba receptivo e intentando sostenerse de pie. Lia continuaba “...si un día no me ves, anda mis caminos, hazme justicia con el eco de tu voz. Podrán borrar nuestras letras, pero ante el eco de nuestra voz no podrán hacer nada. Si un día no me ves, pregúntale al mundo por qué la ternura dejó de existir y manifiéstala en ti”. Ahora cantaba, dirigiéndose de nuevo a donde se encontraba Luis; le volvió a tomar y colocó su cabeza en sus hombros. Le abrazó a modo de arrullo. “Duerme niño duerme, duerme niño duerme...”. En medio del arrullo, volté la mirada y otra chica, Luisa, lloraba reposándose en los brazos de su acompañante. Las expresiones en los rostros de todxs sintonizaban con lo que ahí se había creado; compartíamos miradas, sonrisas, lágrimas, ternura. Terminó el canto. [Notas de diario de campo, 21 de febrero de 2020]



Intervención poética de Lia García ocurrida en los pasillos del Centro Cultural Border.
Registro personal.

¿Qué dice esta escena sobre los cuerpos que ocupamos el espacio antes descrito? Me gustaría atender a los flujos afectivos que ahí se generaron. Por un lado, volviendo a la cuestión de familiaridad, la forma en que los cuerpos nos orientamos los unos con los otros, las “miradas, sonrisas, lágrimas, ternura” compartidas, devela como señala Ahmed, un grado de intimidad entre el espacio y los cuerpos. Se puede notar el desvanecimiento de los cuerpos singulares hacia una ampliación de la piel: quienes estábamos ahí creamos los pliegues de un espacio vivible. Sin duda se trataba de un espacio cargado de familiaridad, de afecto y materialidad. Nuestros cuerpos estaban juntos, *sosteniéndose*, dejándose impresiones.

En primera instancia, tales formas de afectación conducen a inferir que no era la primera vez que estos cuerpos nos *encontrábamos*; ya había un trazo antes marcado, un registro de momentos pasados que suscitó esta conformación. Por otro lado, en términos políticos la escena resulta potente pues habla que los cuerpos *otros*, aquellos que en el espacio social hegemónico no siempre tenemos lugar, los cuerpos rarxs, los cuerpos trans* y de las disidencias sexuales, allí, entramos en contacto. El contacto “es corporal, y desestabiliza esa línea que divide los espacios en mundos, creando así otros tipos de conexiones donde pueden ocurrir cosas inesperadas” (Ahmed, 2019, p.232).

Ahora, las *impresiones* que se dan en tales zonas de contacto, simultáneamente conducen al nivel interafectivo e intersubjetivo en la creación de saberes sobre la experiencia trans* y las formas de autorrepresentación. Regreso al punto del campo de las prácticas artístico-culturales como el medio que convoca al encuentro entre diferentes subjetividades trans*. Líneas más arriba, me preguntaba sobre las implicancias de comprender a Jauría como una plataforma y sitio de encuentro, responderé esto en distintas partes.

Previamente, mencioné que una de las características centrales de Jauría Trans* es —pues continúa siendo— su interés por tejer redes afectivas y de apoyo, que las personas se conozcan entre sí. Y ¿por qué esto deriva fundamental?

Me sirvo del encuentro con Tania Morales en donde se toca este punto. Tania, me compartió qué le había encaminado a crear la Asociación por las Infancias Trans*. Todo surge gracias a su vivencia personal con su hijo, Luis. Mencionó que conforme Luis comenzaba a visibilizarse como un chico trans, muchas otras personas (madres sobre todo) empezaron a buscarla pidiéndole orientación, de manera que la consolidación de la Asociación fue inevitable. De ahí, inició un camino que le llevó al Centro Cultural Jauría Trans*, pues surgió la necesidad de que Luis conociera a chicxs de su edad con quienes compartir sus experiencias.

Al llegar al grupo de transmasculinidades que ya había en Jauría, Tania conoció a Nathan Ambriz, quien le dijo que en ese momento no había un grupo para personas menores de 18 años. Por tal motivo, decidieron convocar a un picnic para infancias y juventudes trans* fuera del espacio físico de Jauría, en el cual participaron otros grupos y activistas. De acuerdo con Tania, el resultado fue bastante positivo, y además lograron localizar necesidades que impulsaron la conformación de distintos espacios:

Ahí nos damos cuenta de que no podía ser sólo un picnic de convivencia, sino que había que hacer una serie de cosas para atender a todas estas personas, entonces de ahí surgió la idea de que un mes fuera en Jauría Trans* y un mes fuera en Chapultepec, como un picnic. Uno es un espacio de convivencia, donde jugamos, o sea siempre hay algo de reflexión pero más jugamos, y el espacio de Jauría Trans* era un espacio de reflexión en el que se hizo un grupo de mamás, papás, tías, abuelas, lo que fueran, otro grupo para adolescencias y juventudes, otro grupo para niñes, y otro grupo para hermanes y mejores amigos; o sea, se ha ido como expandiendo hacia otros lugares (Tania Morales, 10 de febrero de 2020).

Los espacios de reflexión y convivencia a los que Tania hace referencia, eran sumamente valiosos. No implicaban únicamente crear un espacio seguro de exploración para las infancias y

adolescencias trans*, sino que simultáneamente, servían como una suerte de pedagogía afectiva para sus familiares. Por otra parte, el hecho de que algunas de estas reuniones fueran en Jauría, facilitaba y ampliaba el acceso a producciones culturales trans* con contenidos que se alejaban de discursos patologizantes; desplegaba posibilidades de construir desde sitios distintos. Tal como indicó Tania: “pienso que algunas personas cisgénero, como las familias, podían entender ciertas cosas que quizá sus hijas, hijos, hijes no les decían o no sabían cómo expresarlo, a través de lo que estaba puesto ahí. Como que la historia te la contara un persona trans* que tenía esta idea y la sensibilidad para transmitirla” (Tania Morales, 10 de febrero de 2020).

En *Multiverso Trans**, se tocaron distintas problemáticas específicas de ciertas poblaciones trans* respecto al espacio de familia: las infancias y adolescencias trans*, lxs adultxs mayores trans*, y madres, padres u otros familiares. En una de las charlas, que llevó por nombre “*La emergencia de las familias trans**”, Oyuki Martínez (xadre⁵⁸ trans de siete hijxs), Abril Castro (madre lesbiana con dos hijxs), Luis (chico adolescente trans) y Sandra Arcos (madre de niñxs trans*), compartieron lo que para ellxs significaba *hacer familia* desde lo trans*; qué le atribuían, sus desafíos y las alegrías o goces que encontraban.

En esa charla, Sandra habló del *alivio* que sentía por haber llegado a dichos grupos de acompañamiento y reflexión. Para ella, saber que más personas pasaban por su misma situación, le hacía sentir que “ya no estaba *sola*”, que la vivencia de su hijx no era su *responsabilidad*. Así, a partir de la convivencia con otras madres con experiencias similares, y a través de actividades o talleres de los grupos de apoyo, pudo ver desde otros lugares: haberse encontrado con más personas trans* le ayudó a entender(se). Ya podía hablar de la *valentía* que ve en lxs niñxs para vivirse como quieren y reconocer la importancia del apoyo de sus familiares. Nombrarles como

⁵⁸ Ese término, «xadre», refiere a la no-determinación en el rol de género, ergo figura de parentesco; es decir, no es madre, ni padre, puede ser ambxs o fluir entre esas posiciones.

desean ser nombradxs, acompañarles en la experimentación del género, marca una diferencia en los sentires y procesos.



Charla “*La emergencia de las familias trans**”. Aparecen de izquierda a derecha: Luis, Sandra Arcos, Abril Castro, Oyuki Martínez y Leah Muñoz.

Ahora bien, no me detendré en analizar el tema sobre las familias trans*, eso lo haré después, por el momento quisiera resaltar ciertos costes afectivos que conllevan los regímenes de verdad, es decir, cuando los significantes hegemónicos estratifican lo social. ¿Por qué sentirse *sola* y *responsable* por la vivencia de su hijx? No *encajar* en el modelo de familia heterosexual, el salirse de la norma, romper con el ideal, le producía *angustia* —en contraste con el *alivio* que sintió al llegar al Centro Cultural Jauría Trans*. Sin embargo, justamente el no *encajar* en ese modelo de familia, o la *incomodidad* que sentía al no pertenecer, le abrieron las posibilidades para que se acercara y encontrara apoyo en *o-trans** familias.

Ahmed, también habla del *apoyo* entre personas queer con la metáfora de la mesa o de los objetos queer, aquellos que provocan la unión entre cuerpos. Apunta que no solamente se trata de que las superficies queer den soporte a la acción, sino que aquella acción que soporta, implica cambiar los suelos o incluso despejar un nuevo suelo que nos permita andar por un camino

diferente. La mesa queer “haría referencia aquí a todas esas formas en que las personas queer encuentran apoyo para sus acciones[...] muestra el potencial de estas proximidades de apoyo para cuestionar las líneas que se siguen de forma rutinaria[...] al hacer estos caminos tenemos que seguir otras personas. El cuerpo queer no está solo; lo queer no reside en un cuerpo o en un objeto, sino que depende de un apoyo mutuo” (Ahmed, 2019, p.232). Los espacios que analizo, se tratan de aquellos sitios que proporcionan *algo* sobre lo que hacer *algo más*, y del *placer* de abrirse hacia otros cuerpos.

Ciertamente, nos afectamos los unxs con lxs otrxs en un proceso intertextual, dejas parte tuya en el otrx y visceversa. Sin embargo, los modelos cartesianos de sujeto nos han instalado esa idea de “coherencia” en la experiencia de *ser*, o sea, que nos conocemos cabalmente, que nacemos siendo uno y nos moriremos de la misma forma. Qué pasaría si nos abrimos a lxs otrxs, si nos dejamos verdaderamente vulnerar y habitamos la complejidad y contradicción, si reconocemos que nunca nos comprenderemos por completo.

Huelga recordar, que mi objetivo no es darle mayor peso a los entramados de poder bajo los que se construyen las subjetividades trans*, sino a los procesos en devenir, a cómo a través de la práctica, la experiencia y la vivencia corporal cotidiana, se generan fisuras y se resquebrajan certezas. Dentro del terreno de lo micropolítico, quizá puedan nombrarse como *procesos de singularización*, es decir, esos destellos de fuga que nos permiten producirnos de maneras diferentes. Por supuesto, tienen una cierta durabilidad, por eso hablo de destellos, pues ninguna subjetividad puede estar totalmente fuera del cis-tema, de lo contrario simplemente no existiría, no podría materializarse. Me refiero a que en los devenires se experimentan desterritorializaciones y reterritorializaciones constantes y en múltiples niveles. Siguiendo a Félix Guattari:

La subjetividad está en circulación en conjuntos sociales de diferentes tamaños: *es esencialmente social, asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares*. El modo por el cual los individuos viven esa subjetividad oscila entre dos extremos: una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, o una relación de expresión y creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que yo llamaría singularización (Guattari & Rolnik, 2006, p.48).

En ocasiones —depende de la situacionalidad—, podemos reconocernos fácilmente bajo los marcos binarios sexo-genéricos por diferentes circunstancias, podemos reproducir esos esquemas performativamente y encarnarlos. Sin embargo, de la misma forma podemos dejar de habitarlos mediante un proceso de hiperreflexividad que no se produce de manera voluntarista, sino mediante el *encuentro* con otrxs, en el pensar(nos) y habitar(nos) con otrxs para después, hermenéuticamente, traducirlo a nuestras experiencias particulares.

Son procesos de apropiación subjetiva que se generan relacionamente, mismos que nos permiten *desviarnos* hacia líneas distintas, narrarnos desde gramáticas más creativas, desidealizarnos del yo. Esas singularizaciones “lejos de ser discursos desvinculados de los sistemas de *traducibilidad y equivalencia*, se constituyen en relación a ellos: son los procesos mediante los cuales también se construyen *saberes locales*” (Pons, 2016, p.170).

Nathan Ambriz, me compartía que en una ocasión una chica llegó a un conversatorio en donde participaba Lia García —lo citaré textualmente para no perder ningún detalle.

Justo ayer me di cuenta de algo muy curioso, porque una chica trans llegó por primera vez a un conversatorio y en la parte de la poesía estaba Lia García, que trae un proceso ahorita de identificarse como una persona *no conforme* o *inconforme* de género, y que mucho tiempo se nombraba como una mujer trans y ahorita está en otros procesos. O sea, *una transición no es un proceso que se acabe*. Y esta chica, yo creo que sí sintió como algo extraño, porque ¡ah! ella pidió que se presentaran las personas de la poesía y cuando se presentó Lia, ella le pregunta “pero entonces ¿tú qué eres? ¿chica trans?...” y claro, hay personas trans* que no conocen otras cosas (Nathan Ambriz, 20 de Octubre de 2019).

Mientras me contaba esto, pensaba en la fuerza de las interafectividades, no sólomente como “afectos compartidos o no compartidos, ni deseos encarnados que validan o que señalan rutas de identificación”, sino en la medida que “implican también afectos que median en procesos de desidentificación” (Guerrero, 2019, p.123) ¿Qué interpelaciones habrá tenido la participación de Lia en el proceso subjetivo de aquella chica? ¿habrá tenido en ella alguna resonancia? ¿le habrá significado alguna ruptura?

Incluiré mi experiencia personal, con temblor mientras escribo porque no le he externado más allá de mis espacios íntimos, pero considero que debo hacerlo como un compromiso ético y político hacia quienes han compartido sus saberes para esta investigación. Y al mismo tiempo como un acto para hacer presencia de mi vulnerabilidad. Durante este proceso investigativo, —y antes de ello— he conocido personas con quienes he compartido momentos entrañables; he compartido vivencias que me han atravesado. Me he podido reconocer en sus ojos, en su piel, en sus cuerpos, en sus risas, en sus goces, en sus lágrimas, en su dolor. Y ahora, puedo sentir cómo lo que creía que era se está moviendo hacia otra dirección, cómo se *orienta* hacia nuevos destinos. Mi piso se desestabilizó.

Me encuentro, justamente, en un proceso de des-identificación. El “ser mujer” ya no hace en mí más sentido, me es un lugar inhabitable. Me atrevo a decir que en mayor parte, es un efecto por la proximidad con lo trans*. Me dejé atravesar por ello, o quizá en un primer momento *me acerqué* para encontrar respuestas que no hallaba en otros sitios. En todo caso, a través de este encuentro “me he lanzado al sinsentido para comenzar a habitar entre los límites, entre la inconsistencia, la incertidumbre y la no-coherencia de mi ser. Me desprendo. Me des-apre(he)ndo” [notas de mi diario de campo]. Lo puedo sentir en mis afectos, en mi cuerpo, en mis relaciones, en mi devenir cotidiano y pensamientos.

Me viene a la mente un taller de Lia García, que de hecho sucedió en Jauría Trans*, el cual trataba de *sentir lo trans** mediante ejercicios de reconocimiento en el otrx. Estuve en varios talleres con ella y siempre están cargados de afecto, pero aquel me dejó especialmente “al descubierto” —puede ser porque ya comenzaba a percibir ese cambio de suelo. En una de las actividades, teníamos que tomarnos de las manos con nuestrx compañerx más cercanx, verle fijamente por un tiempo largo y dejarle entrar. Sentía que ellx sabía todo sobre mí, que podía leerme. Reconozco que me asusté, pero de pronto empezamos a intercambiar sonrisas, había complicidad en nuestras miradas y sin palabras me decía “tranquila, yo también lo siento”.

Estas interferencias que nos provocan lxs otrxs, involucran a veces desprendernos de algunos discursos y experimentarnos desde otros lugares. Teniendo en cuenta que el hecho de que “tu historia diga algo sobre mí —y viceversa— permite que nos entendamos, al menos allí donde tangencialmente nos tocamos, sin que por ello podamos traducir plenamente la experiencia de ego a alter o de alter a ego, sin que en ello nos volvamos instancias de lo mismo” (Guerrero, 2019, p.113). Permite pensarnos desde posiciones que tal vez nunca hubiéramos imaginado.

3.1.1. *Adentro/afuera: entre la existencia y la resistencia*

En vista de que el espacio dibujado por Jauría Trans* parte, precisamente, del *ser-trans**, creo indispensable pensar en cómo se conforma un *adentro (nosotrxs)*, cuáles serían sus sentidos, y dónde empezaría su *afuera (ellxs)* constitutivo —en términos derridianos. Así como qué les caracterizaría y cuáles serían sus implicancias.

Los bordes entre el *adentro* y el *afuera* los identifiqué por medio de la sistematización de los encuentros atendiendo la dimensión afectiva. Encontré que el *adentro* apela a la “seguridad, afirmación de la identidad, apropiación” —en palabras de Leah Muñoz (15 de febrero de 2020)—, al confort, aceptación, posibilidad de experimentación y desarrollo de habilidades.

En el *adentro* la vulnerabilidad es posible. Se vuelve permisible mostrar emociones que quizá en otros espacios serían invalidadas:

siento que también las vidas trans* estamos muy heridas, el tema es que se confunde la herida con victimización y por eso nos da miedo hablar todo el tiempo de lo mal que estamos. Encontrar espacios en donde nosotras las personas trans* podamos hablar de lo mismo y de lo mismo todo el tiempo, es muy difícil (Lia García, 26 de septiembre de 2020).

Representa un ideal frente a un *afuera* transfóbico, cisexista, estigmatizante, hostil y persecutorio. La violencia que enmarca al *afuera* es muy particular, por ello el uso del término *cisexismo*, pues refiere a violencias sistémicas específicas que enfrentan las personas trans*. Uno de los relatos que más me *marcó* en lo compartido durante los encuentros, fue una vivencia violenta de Nathan Ambriz:

Tomaron fotos de nuestros perfiles de Facebook, a mí se me hace muy raro porque mi perfil es súper cerrado, no tengo a gente que no conozco en persona y tomaron una foto que yo tenía en privado... fue alguien conocido, recibimos un ataque varias personas y lo más increíble fue que somos mayoritariamente hombres trans, nos dieron con todo porque empezaron a agarrar nuestras fotos y escribirles muy burdamente con un editor del celular, que éramos unas machorras, unas morras vestidas de vato, los comentarios más transfobicos que te imagines, todos esos ahí. Que nos iban a matar, empezaron amenazas de muerte...agarraron una foto de la fachada de Border de cuando creo que era la sesión del Mercadito Solidario, y pusieron “ya sabemos dónde se reúnen estas machorras, las vamos a matar”, así [...] se llamaban Trans Pride porque agarraron el nombre de un proyecto de un chavo con el que yo trabajaba algunas actividades, “Trans Pride comunidad hedionda y nefasta” ay, no sé, se burlaban de nuestros cuerpos y de todo (Nathan Ambriz, 20 de Octubre de 2019).

“Afortunadamente” —uso las comillas de modo irónico—, fueron solamente amenazas y después de ello en Jauría se tomaron medidas preventivas de seguridad digital. Sin embargo, este es un retrato del *afuera* que se reproduce en la vida cotidiana de muchas personas trans*, localizado desde múltiples discursos y contextos.

La violencia cisexistista sedimenta la construcción de otredad en las subjetividades trans* y refuerza los bordes entre ese *adentro* y *afuera* mediante un proceso de *materialización*, tal como llama Butler al “efecto de frontera, permanencia y superficie” (Butler, 2005, p.9). Desde un punto de vista fenomenológico de los afectos (Ahmed, 2017), a la violencia muchas veces le significamos con el *dolor*, pues involucra una transgresión o daño hacia un cuerpo o superficie yoica. Precisamente, se intensifica esa separación entre yo (lo transgredido) —o nosotrxs en este caso— y los otros (lo que transgrede).

Otra caracterización del *adentro*, se vincula con el anhelo de *pertenencia y expansión*, tal y como me compartió Alexandra acerca de sus deseos de ser la nueva coordinadora de Jauría Trans*:

Esto yo lo veo como una oportunidad de reinsertarme a mi país, a mi ciudad, honestamente estos ocho años me he sentido no sé, como Camus en el “*Extranjero*”, no sé si conozcas ese libro; como que no pertenezco, como una manera nihilista de ver ésto. Y ahorita ha cambiado mi perspectiva, aunque no te creas, con el trabajo internacional que he hecho, me ha dado un impulso de buscar nuevos horizontes, no tanto ya desde el activismo, sino de buscar otros senderos en otros lugares [...] y me provoca cuestionarme dónde quiero estar y de dónde soy, porque honestamente no me siento ni de aquí ni de allá. Entonces ahorita con Jauría me encanta el trabajo que hacen, siento que es un espacio maravilloso dentro de un centro cultural, es súper fascinante. Yo siento que este nuevo impulso que he tomado, no sé a dónde me dirija, pero definitivamente me planta un poquito más aquí, o sea como que cubre esa necesidad mía de... si no de querer ser parte de algo, al menos expandirme en un sentido comunitario, tratar de crear un sentido comunitario (Alexandra Rodríguez, 4 de febrero de 2020).

Se constituye un espacio en donde hay lugar para la expansión —como la escena de la intervención poética. Desplazamientos hacia lo rizomático⁵⁹ en tanto una economía productiva del deseo, la cual “tiende a cuestionar la idea de que el deseo y la subjetividad estarían centrados

⁵⁹ «Rizoma» es un concepto planteado por Gilles Deleuze y Félix Guattari, se refiere a las conexiones transversales entre puntos, cuerpos u objetos. Es un sistema no jerárquico de organización. El término procede de la botánica, “donde define los sistemas de tallos subterráneos de plantas vivaces que emiten yemas y raíces adventicias en su parte inferior” (Guattari & Rolnik, 2006, p. 465).

en en los individuos y resultarían de hechos individuales en el plano colectivo [...] Partimos de la idea de economía colectiva, de agenciamientos colectivos de deseo y de subjetividad” (Guattari & Rolnik, 2006, p.340).

El *adentro* supone inteligibilización y reconocibilidad a los procesos singulares y colectivos *en-devenir*; y por tanto una inevitable territorialización que no es necesariamente “negativa”, sino que dota a lxs sujetxs que le habitan de afirmación⁶⁰ y aceptabilidad. La aceptabilidad se deriva de una valoración de las experiencias que se dan *dentro* de, y se demarca por “lo que en el *afuera* no es reconocible, aceptado ni valorado” (Pons, 2016, p.165).

El *adentro*, es también, un sitio de agencia. Se convierte en un *adentro* polifónico y plural que da cabida a la heterogeneidad subjetiva con gran potencial político de transformación (Deleuze, 2007). Gracias a la pluralidad de cuerpos que encarnan el *adentro*, es como se fisuran y desplazan las fronteras de los marcos que constriñen y organizan. En el intercambio de experiencias, deseos y afectos, en el aprendizaje colectivo, se exceden las categorías; inclusive la misma que les une: *lo trans**.

Bajo este escenario, es que conviene pensar las categorías identitarias como algo no determinante de lxs sujetxs; tal como expresa Jasbir Puar: “las categorías dejan de ser atributos de los sujetos para pasar a ser consideradas ‘eventos, acciones o encuentros entre cuerpos’ en procesos de desterritorialización y reterritorialización; no establecen una constante de la que se despliegan sus variaciones, sino una multiplicidad de variaciones articuladas” (Puar, 2013, pp. 355-359). Como ya señalé antes, *lo trans** se convierte en una categoría con fines políticos, en una práctica relacional que vuelve habitable el *adentro*; en multiplicidad rizomática.

⁶⁰ Véase el último apartado de este capítulo.

Es necesario apuntar, que la figura del *rizoma* —en este caso trata de lo trans*— “comprende líneas de segmentariedad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; pero también líneas de desterritorialización por las cuales huye sin cesar” (Deleuze & Guattari, 2004, p.15). No obstante, esas líneas de fuga que en un primer momento efectuaron un quiebre en la estructura, también pueden reterritorializarse, provocando la reestratificación del conjunto. Razones por las cuales, los sentidos producidos *dentro* del campo de las prácticas artístico-culturales trans*, deben permanecer en constante actualización y movimiento de acuerdo a la coyuntura social y política en la que se localicen, para así evitar la cristalización de una normatividad en el *ser-trans**.

3.2. TRAZANDO LÍNEAS DE FUGA: O-TRANS* PRÁCTICAS DE PARENTESCO

Abro aquí las siguientes interrogantes: ¿cómo se experimenta el ser-trans* en diferentes espacios? y ¿cómo se re-configuran los espacios cuando son habitados desde lo trans*?

En *Multiverso trans**, se dialogó sobre las familias trans* desde múltiples lados y cruces. Ya había visto el término por publicaciones en la página de Facebook de la Asociación por las Infancias Trans*, pero no me había acercado realmente a su problematización. Me resulta un tema bastante interesante y complejo porque de él se imbrican otros que en el contexto actual del movimiento trans* son cruciales. Dos de ellos son lo referente a las infancias y adolescencias trans* y la lucha por el reconocimiento legal de sus identidades; y a las situaciones de vida de lxs adultxs mayores trans*. Además, se adscribe lo respectivo al covid-19.

Para llevar a cabo el análisis, vuelvo a hacer uso de la concepción de «lo trans*» que Kani enunció en nuestro encuentro: “lo trans* como un ir más allá de algo”; le veo simultáneamente

como la *esperanza*⁶¹ de encontrar nuevas direcciones. Como ya señalé, esta idea de lo trans*, hace una ruptura con la ficción del sujeto moderno, fiel a sí mismo e inmutable, e igualmente representa un intento por superar la dialéctica en el pensamiento sobre las subjetividades, la diferencia y el pensamiento en sí. Nos acerca a la condición de subjetividad encarnada que propone Braidotti siguiendo a Deleuze, una subjetividad deseante, en devenir y en conexión con el mundo: “este sujeto, que no se contenta con la acomodación y que está mucho más allá de la economía libidinal de la compensación, que no es Uno, desea activamente procesos de metamorfosis del yo, de la sociedad y de sus formas de representación cultural” (Braidotti, 2015, p.99).

3.2.1. La familia nuclear, un espacio *radioactivo*

Las mismas significaciones del *adentro* y *afuera* que desarrollé en la sección anterior, se trasladan al espacio familiar. En este caso, los contrastes se dan entre las *familias trans** y la *familia nuclear*. Para comenzar con el análisis, partiré con una viñeta de la exposición de “*O-trans* familias*” curada por Kani Lapuerta:

Las paredes estaban pintadas de rosa pastel y tenían impreso un patrón de una orgía entre cuerpxs, simulando un decorado “vintage”. Del lado derecho colgaban cuadros con ilustraciones de algunxs artistas trans* y en el muro de enfrente habían marcos vacíos guardando lugar para las fotografías a familias que se tomarían al día siguiente. Entre cortinas estaba pintado el logo de Jauría. Había una chimenea. Al centro de la habitación se encontraban dos sillones, una mesa al costado con figurillas encima, jarrones, floreros y un collage de fotografías con la leyenda “Transgender, you are precious”, y una televisión. Se reproducía un video con pedazos de

⁶¹ Sobre la esperanza en la praxis política, Sarah Ahmed (2017) plantea que es aquello que nos hace disfrutar el involucramiento en las luchas, significa abrir el mundo, reclamar espacio a través de lazos afectivos. Nos permite “sentir que lo que nos indigna no es inevitable, aun cuando la transformación pueda sentirse a veces como imposible” (Ahmed, 2017, p. 278). Agrega que implica una relación con el presente; se instala cuando el «no todavía» nos deja una *impresión* en el presente, nos invita a actuar políticamente. De modo que, el futuro posible requiere de una acción en el presente.

entrevistas a distintas personas: “Mi mamá de chiquita nos decía: tú tienes que ir al baño así o tú no tienes que levantar tantos los pies cuando te sientes, eres una niña y te debes de sentar como una niña, en cambio los niños no porque los niños siempre abren los pies cuando se sientan en las sillas... así fue como yo me di cuenta que era niña” “-¿Usted cuándo se dio cuenta que era hombre? -Ahhh... me creará que no he dado cuenta...”. Dentro, las personas platicaban entre sí, algunxs estaban atentxs a los objetos de la exposición, otrxs hojeaban panfletos y fanzines. Estos, estaban dispuestos sobre un escritorio, había también fotocopiados de textos y libros, todos con temática trans*, e incluso panfletos de iglesia intervenidos. Ana Victoria⁶² me decía que no entendía algunas de las palabras escritas en la ficha introductoria, no sabía qué era «cisheterosexual» o por qué la palabra «trans*» tenía un asterisco; también me contó que los sillones en los que todxs se sentaban, eran suyos... La sala invitaba a estar juntxs o tirarse a ver la tv, a compartir lo que ahí se mostraba, a reír, a platicar, a habitar el espacio en conjunto, a darle cuerpo. Era la recreación de una sala de estar “común”, sin embargo quienes le dábamos vida no lo éramos tanto. [Notas de diario de campo, 21 de febrero de 2020]



Sala de estar recreada para la exposición “*O-trans* familias son posibles*”.
Registro personal.

Se trató de una instalación que proponía intervenir el espacio de la sala familiar y subvertirlo entre todxs, re-significando sus cargas simbólicas repletas de heterosexualidad desde las vidas y experiencias trans*. Kani se inspiró en un comic estadounidense llamado “*Familia*

⁶² Me refiero a Ana Victoria Jiménez, activista, fotógrafa y archivera feminista mexicana.

nuclear”, y creó una metáfora sobre la *familia nuclear* como un espacio *radioactivo*. Un juego de palabras entre la inestabilidad en radiación dentro de energía nuclear y lo *radioactivo* visto como algo dañino dentro de la familia nuclear.

La idea era hacer una crítica a ese modelo familiar desde el humor y usando ese espacio que te mueve mucho afectivamente porque pues todos y todas hemos vivido, hemos tenido una sala de estar [risas], independientemente de qué tipo de familia. Entonces la idea era eso, agarrar los elementos más simbólicos de la sala de estar: la tele, los sofás, los cuadros y así, y resignificarlos o darles otro sentido desde lo que sea que signifiquen las familias trans*, que yo creo que para cada quien significan una cosa también (Kani Lapuerta, 25 de febrero de 2020).



Fotografías de dos piezas de la muestra/instalación “*O-trans* familias son posibles*”. Se observan fanzines, revistas y objetos referentes a lo trans*. Registro personal.

Kani expresó que una de las cosas que más disfrutó de esta instalación fue haber visto cómo las personas ocupaban el espacio: “me gustó mucho ver en el día de la inauguración que la gente sin que nadie dijera nada ya estaban en los sofás tiradas, viendo la tele, otras sentadas en el piso, o sea como que la idea era hacerlo un espacio en el que la gente venga y lo habite”. De nuevo el punto que revisé páginas atrás, acerca de la familiaridad en aquellos espacios en los que los cuerpos presentes cohabitan y producen otro tipo de vínculos. Se suscribe la acepción de «lo

trans*» como algo que *va más allá de*; induce discurrir cómo lo trans* —la experiencia trans*— *atraviesa* el espacio de familia.

Empezaré por introducir la problematización con una lectura situada desde los estudios trans*, categorizando a la *familia nuclear* como un espacio cisheterosexual y, por consiguiente, como un privilegio cissexual. El espacio familiar significa un privilegio conferido a las personas cissexuales, del cual las personas trans* han sido despojadas. Citando a Leah Muñoz, “es un espacio del que históricamente se nos ha hecho a un lado [...] la oportunidad de tener un hogar” (15 de Febrero de 2020). Este privilegio da cuenta de la asimetría sistémica entre las experiencias trans* y cis; habría que decir también, que la problemática no atañe únicamente a las personas trans*, sino que se trata de un escenario compartido entre disidencias sexuales.

¿Qué envuelve el hecho de *tener un hogar*? El hogar familiar es un espacio afectivo que idealmente supone resguardo, sostén, cariño, cuidado, unión, confianza, sentido de pertenencia. Durante nuestro encuentro, Kani comentó algo que me detonó una serie de pensamientos y cuestionamientos que en ese momento no pude expresar porque vinieron después de nuestra reunión. Dijo:

Esta idea de la familia que a mí me... que siento que es algo muy valioso, que puede ser muy perverso pero es muy valioso, es el *amor incondicional*. Es un valor católico horrible, pero al final, es como de tu hijo o hija haga lo que haga, aunque no sea lo que tú estás esperando de él o de ella, pues le vas a querer igual [...] Esta cosa del *amor incondicional*, como un poco en contraposición a cómo están, pues sí, los movimientos sociales, los colectivos y demás que por cualquier cosita se quiebran las relaciones y los afectos. Siento que hay fragilidad dentro de los vínculos en estos espacios que hacemos, que al final son nuestras familias también, en contraposición a la familia tradicional, que es como hagas lo que hagas van a estar ahí, siento que es como un valor que sí está interesante de alguna manera retomar, de manera crítica, sí [risas], pero creo que sí es algo que nos iría bien, porque sí, porque son muy frágiles nuestros vínculos (Kani Lapuerta, 25 de febrero de 2020).

Ese valor del *amor incondicional*, me pareció una idea muy seductora. Más allá de reflexionar acerca de las significaciones emocionales que implantamos en el terreno de lo familiar, que en gran parte considero como romantizaciones o idealizaciones, se encuentra el afecto subyacente: la *pérdida*. El miedo a perder el amor por anunciar esa “falla” a la cisheterosexualidad, en otras palabras, lo que conlleva el acto de *salir del closet*.

Como personas de las disidencias sexuales, solemos ver la experiencia de salir del closet como una situación que puede llevarnos hacia dos caminos posibles; estos son el *rechazo* o la *aceptación* por parte de nuestros vínculos íntimos. Cuando sucede lo segundo, suele ser calificado como excepcional y positivo, nos sentimos “afortunadxs” de tener una familia que “nos acepte como somos” y “nos celebre”, que no nos exilie. Aquello no es necesariamente negativo, sin embargo quiero evidenciar la correlación entre *familia* y *amor*, misma que considero peligrosa ya que estamos hablando de la familia tradicional o nuclear.

La familia nuclear es intrínsecamente cisheterosexual, funciona como un dispositivo regulador de subjetividades, afectos y deseos; moldea cuerpos y vidas para que *encajen* en sus formas, no deja espacio para lo *diferente*. Coarta las *potencias* de nuestros cuerpos. Como sostiene Sara Ahmed, los espacios plagados de [cis]heteronormatividad, hacen que lxs sujetxs queer se sientan fuera de lugar, incómodos, *desorientados*. El “«hogar familiar» parece tan lleno de huellas de intimidad heterosexual que es difícil ocupar mi lugar sin sentir esas huellas como puntos de presión” (Ahmed, 2017, p.26). De modo que representa un espacio violento para cualquier subjetividad que *no encaje* en sus moldes.

Para ilustrar mejor, quiero ejemplificar con los relatos compartidos en una charla virtual de Jauría Trans* que giró en torno a las vivencias de las personas trans* en el contexto actual del covid-19. Tuvo por nombre: “*Experiencias en la convivencia familiar y violencia intrafamiliar durante la cuarentena de las personas trans* y no binaries*”.

Se denunciaba el impacto negativo que la crisis sanitaria había provocado en gran parte de la comunidad trans*. Los relatos coincidían en que había un incremento en la precarización de las condiciones de vida de muchxs, sobre todo de quienes se habían visto en la necesidad de *regresar* a sus hogares. Narraban cómo en algunos casos, ello había implicado *parar* los procesos de transición pues no tenían acceso a los tratamientos hormonales. En otrxs más, se presentaban costes afectivos y psíquicos al enfrentar malgenerizaciones por parte de sus familiares, e incluso por haber tenido que *meterse al closet* de nuevo. Dichas circunstancias, naturalmente se traducen en un aumento de la ansiedad, el miedo, dolor, pérdida, frustración, tristeza, soledad y depresión; asimismo, en sensaciones de disforia o dismorfia corporal.

Se puede observar cómo la familia nuclear funge como dispositivo *enderezador* —en alusión a la política heterosexual (*straight*)— y a la vez *desorientador*. Ahmed nos recuerda que “la desorientación como sensación corporal puede ser desestabilizadora, puede destruir la confianza que la persona tiene en sus fundamentos [...] el cuerpo, cuando pierde su apoyo, puede perderse, deshacerse, verse arrojado” (Ahmed, 2017, p.217). En definitiva, la familia como espacio cissexual, tiene un efecto negativo en los devenires trans*, es un espacio *radioactivo* y violento que utiliza el mandato del “amor” como sustento para encubrir las dinámicas de poder bajo las que opera.

3.2.2. Hacer-familia desde lo trans*

En aquella charla a la que ya hice referencia, “*La emergencia de las familias trans**”, Oyuki Martínez (xadre trans*) describía a la familia como un derecho para las personas de la diversidad. Se preguntaba cómo era hacer familia desde las disidencias sexuales y lanzaba preguntas a la audiencia como: ¿cuáles son los tipos de familia que conocemos como personas trans*? ¿cuáles son los tipos de familia que hemos constituido? ¿seguimos reproduciendo los ideales

patriarcales? ¿de verdad hemos creado otras formas o seguimos con los estereotipos heterosexuales?

Me conduce a otro aspecto sobre ese valor del *amor incondicional*, que pienso recae —como manifestó Kani—, en la solidez de los vínculos afectivos. Si se lee retóricamente, se podría traducir en ese deseo de conexión y expansión en el *adentro*; en el apoyo entre cuerpos *otros*; en el goce de compartir y tejer afectivamente vínculos que no se basen necesariamente en lazos biológicos ni en la reproducción. Lo cual a la par, traza una posibilidad de fuga.

Es necesario enfatizar, que se está haciendo un contraste entre *familia nuclear* y *familias trans**. La manera en que están siendo concebidas las familias trans* desde los *saberes locales* y autorrepresentaciones, implica justamente una subversión al modelo cisheteronormado de familia. Si bien, para algunas teóricas queer y feministas, la palabra «familia» está demasiado saturada simbólicamente de heterosexualidad para ser utilizable, e involucra una inevitable cooptación de *la diferencia* por parte del cis-tema, considero que lo que se está proponiendo con el término de *familias trans** se puede interpretar como la posibilidad de construir *o-trans** formas de parentesco. Más que “pensar en las familias queer como una extensión del ideal, podemos empezar a reflexionar sobre la denuncia del fracaso del ideal como parte del trabajo que están haciendo las familias queer” (Ahmed, 2017, p. 236). Precisamente, la fuerza se encuentra en la *inflexión* de «trans*» en «familia», una acción *queerizante*, que transgrede y se deriva en una práctica encarnada: *hacer-familia*.

Donna Haraway (2019), acuña el concepto *simpoiesis* para referirse a los sistemas de parentesco que se “generan-con”, de manera conjunta, en compañía. Simpoiesis en contraposición a autopoiesis, “nada se hace a sí mismo, nada es realmente autopoietico o autorganizado” (2019, p.99). Es un rechazo al individualismo y arrogancia característica del

sujeto neoliberal. Significa generar parientes como una práctica *tentacular* de articulación entre habitantes de la Tierra, sean estos humanxs, no-humanxs, cyborgs, bichxs, monstruxs.

Declara que “generar parientes sin lazos de sangre, parientes colaterales (y muchos otros ecos) expande la imaginación y puede cambiar la historia” (Haraway, 2019, p.159). Lo veo como un llamado ético-político para habitar(nos) desde otros sentidos, y repensar las formas de existencia y de relaciones que se tienden a privilegiar. Tal como los sistemas de rizomas de Deleuze y Guattari, o las subjetividades nómades de Braidotti.

Se hace referencia a una solidaridad más allá del futurismo reproductivo, mismo que siguiendo los planteamientos desde los xenofeminismos, alude a los esquemas que (re)producen las relaciones de parentesco cisheteronormadas. Se anclan a la figura del Niño (futuro heterosexual) para demarcar el horizonte perpetuo de toda política:

Cuando pensamos en el futuro, que es en buena medida un territorio político, inevitablemente perpetuamos una cultura que es laudatoria del Niño, y por ende resulta solidaria de ideologías de familia hetero y homonormativas. Mientras que el sexo heterosexual y la forma monógama, diádica, encuentran el respaldo social de la “coartada” de la reproducción biológica y social, lo queer viene a representar “la descomposición violenta del significado, la pérdida de la identidad y la coherencia, el acceso no natural al goce. Es el Otro irredimible (Hester, 2018, p.44).

Siendo la única respuesta a esto, el rechazo al Niño, el rechazo al futuro tal y como lo conocemos para incluir a todxs aquellxs “sujetos desplazados, racializados, empobrecidos, queer y afectados por distintos estigmas alrededor del mundo” (Hester, 2018, p.67). El futuro, en cuanto sujeto activo de deseo nos exhorta a ir más allá, “del futuro podemos extraer fuerza y motivación para activarnos en el aquí y ahora de un presente bloqueado entre el «ya no» y el «aún no», típico de la posmodernidad avanzada” (Braidotti, 2018, p.78).

Generar parientes lo relaciono con el *hacer-familia* desde lo trans* por los siguientes motivos. Primeramente, las familias trans* no sólo se conforman desde lazos consanguíneos,

también se extienden hacia otro tipo de vínculos en una práctica xenosolidaria de los cuidados y del *sostén* entre sí. Se prioriza la generación de nuevos tipos de redes de contención. Por ende, desde las prácticas micropolíticas cotidianas, se propician alternativas para formular nuevos deseos como elecciones posibles y realizables, nuevas estructuras de unidad social que den pie a un sistema de valores distinto.

En este mundo, “las relaciones de parentesco se establecen en cualquier momento de la vida, lo que por ejemplo abre la posibilidad de agregar o inventar nuevos padres u otro tipo de parientes en momentos clave” (Haraway, 2019, p. 138). Entonces, el *hacer-familia*, deviene una práctica creativa, política y ética de unión entre aquellas subjetividades que, bajo las lógicas del régimen heterosexual, pretenden ser borradas o exterminadas.



Registro de la toma de retratos de familias trans*, que después serían colocadas en la muestra “*O-trans* familias son posibles*”. En la fotografía se encuentran Natalia Anaya, Alexandra Rodríguez, Damian Lazuli y una familia de la Red de Familias Trans*. Archivo Border.

Como todo, *hacer-familia* desde lo trans* debe permanecer en problematización a un nivel molecular, pues se corre el riesgo de que tal modelo de relacionamiento se vacíe de contenido político o se idealice dentro de la comunidad. Si eso sucede, se podrían instaurar

maneras legítimas e ilegítimas de vincularse, y “entonces los encuentros más efímeros, o formas más casuales de amistades y relaciones, terminarían viéndose como fracasos o como formas de vincularse menos significativas” (Ahmed, 2017, p.237). Las posibilidades necesitan quedar abiertas a diferentes maneras de vivir, ya que como bien señala Kani Lapuerta, las familias trans* “van y vienen, tampoco es algo fijo, se van haciendo y deshaciendo” (25 de febrero de 2020).

3.3. **DEVENIR-JAURÍA: HACIA UNA ÉTICA TRANS*-AFECTIVA**

Exploraré ahora, las posibilidades del campo de las prácticas artístico-culturales trans* para potenciar nuevos horizontes de imaginación política a través de la ética afirmativa ¿Por qué pensar en la práctica ética de la afirmación?

Anteriormente, cuando identificaba los bordes entre el *afuera* y el *adentro*, sugerí que una de las características del adentro era la “afirmación de la identidad”. Ocupé las palabras de Leah Muñoz cuando me compartió lo que le había significado practicar *vogue*. Coincidió que en los encuentros y en el material revisado sobre *Multiverso Trans**, muchxs relataban aspectos que conducían al mismo punto. Por ejemplo, Tania Morales hablaba del deseo que su hijo se “viviera libremente trans*” (10 de febrero de 2020) y por ello su necesidad de acudir a un espacio como Jauría; Alexandra Rodríguez expresaba la importancia de “aceptarse a unx mismx” y así “trabajar en cómo te construyes en una sociedad que nos ve como algo raro” (4 de febrero de 2020). Saberes que considero muy valiosos, ya que involucran pasiones *alegres* como diría Spinoza, es decir aquellos afectos que nos impulsan a vivir desde lugares más creativos; nos vuelven deseantes a “reconocernos como esas subjetividades que expresan, en continuidad y libertad, niveles siempre únicos e irrepetibles de potencia” (Braidotti, 2018, p. 28).

Rosi Braidotti (2018), propone una política afirmativa en la que enfatiza que la vía ética es la única vía de acceso para la afirmación, la cual puede representar un inagotable recurso para el pensamiento crítico y la praxis política. La ética “asume sólo posibles y siempre contingentes estilos de vida en condiciones de hacernos más felices” (Braidotti, 2018, p. 29”). Esa idea de *alegría* o *tristeza* (los dos afectos primarios), es acuñada por Spinoza; siendo los afectos *alegres* (o positivos), aquellos que incrementan nuestra potencia, y los *tristes* (o negativos) aquellos que la decrecen. En consecuencia, experimentamos *alegría* cuando podemos componernos con otros cuerpos y *tristeza* cuando un cuerpo o idea amenaza nuestra propia coherencia (Deleuze, 2001).

Por su parte, la *potencia* alude a una idea del poder que no está ligada a la esencia de un cuerpo o a preservar su misma forma. No obstante, en épocas capitalísticas, nuestras potencias están delimitadas por la territorialización de nuestros cuerpos mediante las tecnologías de subjetivación de la cisheterosexualidad. Ante eso, la noción de deseo visto como economía productiva en tanto a la capacidad de afectación de un cuerpo, parece contener la fuga. La *potencia*, el “nadie sabe lo que un cuerpo puede, podría significar también que la biología y la heterosexualidad no son destino: si un cuerpo no se define por su pertenencia a una especie, sino por los afectos de los que es capaz [...] *lo que se puede es lo que se hace [...] Somos lo que hacemos con lo que de nosotras hicieron*” (Silvestri, 2019, p.162).

Entonces, la política afirmativa reside en el entendimiento de la vida como fuerza generadora y en la oportunidad de cambio y la transformación; por tanto, en el deseo de posibles futuros sostenibles. Se basa en nuestra capacidad de “actualizar y desplegar fuerzas cognitivas, afectivas y éticas hasta ahora no activadas” (Braidotti, 2018, p.132), en la convicción de la transformación y el desplazamiento de los afectos negativos en positivos. Las pasiones negativas dañan nuestra capacidad de entrar en relación con otrxs y por ende, de expansión colectiva. Se trata de lo que “*hacemos con lo que hicieron de nosotrxs*”, de lo que hacemos con nuestras

heridas. Braidotti sostiene que no se pretende anular el dolor, sino activarlo, trabajar desde él para movernos con él, movilizar nuestros afectos de otras maneras.

3.3.1 Ternura radical, nuevos horizontes de imaginación política

Lia García, utiliza la metáfora de las lágrimas materializadas como perlas para exponer el devenir de una herida. Las perlas, las lágrimas del molusco, son las *impresiones* del dolor, aquella huella que deja en los cuerpos; representan ya no sólo las heridas, sino formas de resistencia y transformación. El dolor es revolucionario. *Resistir*, en el sentido que apunta Braidotti (2018): *sostener* el dolor sin ser aniquilados por él, “vivir con la herida abierta”. Ese es el camino para una ética de la afirmación.

Me gustaría regresar a un fragmento de la intervención poética hecha por Lia García que repasé en el primer apartado de este capítulo, ahora enfocándome en sus declamaciones:

Deja que hable tu herida. Mírate en mí. Si un día no me ves, soñarás mi voz ¡Mi voz se manifestará en ti! [...] si un día no me ves, anda mis caminos, hazme justicia con el eco de tu voz. Podrán borrar nuestras letras, pero ante el eco de nuestra voz no podrán hacer nada. Si un día no me ves, pregúntale al mundo por qué la ternura dejó de existir y manifiéstala en ti. [Notas de diario de campo, 21 de febrero de 2020]

Lia, coloca el afecto del *dolor* como una ética relacional, como un potencial generativo de pasiones políticas. Expresa el deseo de *durar en el tiempo* a través del eco de su voz, lo cual podría leerse como la trascendencia de *su*⁶³ herida. Convoca a superar los efectos paralizadores inducidos por la pérdida, transformarle en un efecto movilizador, potenciar el cambio desde la acción colectiva. Y deposita la esperanza de tal cambio en la *ternura*.

⁶³ Gilles Deleuze dice: “Mi herida existía antes que yo... No se trata de la trascendencia de la herida como actualidad superior, sino de su inmanencia como virtualidad siempre en el seno de un medio (campo o plano). Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que los actualizan y que lo transforman en algo trascendente” (Deleuze, 2007, p.351).



Intervención poética de Lia García.
Archivo Border.

Durante nuestro encuentro, Lia se cuestionaba: “¿Cómo hablar del dolor en un contexto que produce dolor? Porque este país produce dolor” (26 de septiembre del 2020). Para ella, aquello que nombra como *ternura radical* es una práctica político-afectiva que transforma ese dolor. No se refiere a un dolor individuado, por el contrario, a “un dolor en el que te duele la historia”; así como a *eso* que haces con la herida.

Para mí es una acción política que tiene que ver con el cuerpo, con la acción del cuerpo, con la acción de los afectos. Además situado esto a una situación trans*, a un acontecimiento trans* de la experiencia, pues por supuesto que la ternura radical es ese momento en el cual las personas trans* podemos conectarnos con nuestra infancia y con nuestra adolescencia y hacernos justicia de esas pequeñas y sutiles cosas. Aunque son muy grandes, al decir sutil no me refiero a minimizarlo, pero sí como sutil de sentimiento, lo que vivimos. Porque fueron cosas muy difíciles de despojo, de silenciamiento, de mucho dolor, que ahora nosotras estamos tratando de regresar a esa infancia y a esa adolescencia para hacernos justicia, y volvernos a conmovir. O sea es como esto que te digo de un llanto, que a veces tú lloras y no sabes por qué estás llorando, y de verdad no sabes si

es por tristeza o si es por alegría, no lo puedes nombrar. Eso es algo muy de la ternura radical, sentirla, decir “siento demasiada ternura por mí misma, por mi niña interior, por mi adolescencia interior, que está muy herida, que fue olvidada, que fue despojada, que fue abusada de muchas formas y que ahora está aquí viva y en carne y sobrevivió”. Esa es una acción de ternura radical (Lia García, 26 de septiembre del 2020).

La *ternura radical*, supone *perdurar*, pensar *con* los tiempos y *a pesar* de los tiempos —parafraseando a Braidotti—; el deseo por *sostener* la vida. Y a la vez, implica formas o actos de exposición, de vulnerabilidad⁶⁴, de *enternecimiento*. Empero, como interpela Lia, “¿quién puede *enternecer*?”.

Imagínate, un feminismo radical transexcluyente que tuviera el descaro de hablar de ternura radical haciendo una exclusión, pues no tiene nada de enternecimiento, porque enternecer es justamente conectarte con el dolor de otra persona, o digamos justamente con esa alegría que te puede dar ver la inocencia de otra persona, como cuando tú dices “ay qué tierno” así como “ay qué ternura”, pues la primera imagen representacional de lo que tú estás diciendo con el lenguaje de “ay qué ternura”, seguramente es un cachorro bebé, de perro o de gato...

Fer: Como con esa parte vulnerable ¿no?

Lia: Con algo vulnerable, con algo frágil, con algo bebé, o sea tiene que ver con lo *baby*, o sea con el bebé. Entonces pues sí, porque es frágil, es vulnerable, porque enternecer es una acción de vulnerarte tú, de enternecerte tú y de regresar a tu propia niña interior. A esos momentos sutiles de una niña que te causaba esa ternura por lo que estaba diciendo, por su tono de voz, por el vestidito que traía, pues sí, es eso, pero pues ¿cómo enternecer colectivamente? (Lia García, 26 de septiembre del 2020).

Abro las siguientes preguntas: ¿cómo estructuramos nuestros afectos? ¿Bajo qué lógicas podemos construir desde la afectividad? La lógica capitalista neoliberal nos ha enseñado a tener una economía afectiva individualista, regulada por una agenda emocional vinculada a legitimar o valorar más unas vidas que otras y sedimentada en el *status quo*. Nos ha enseñado a pensar que nuestras diferencias significan un límite intransgredible. Nos ha levantado muros ficticios

⁶⁴ «Vulnerabilidad» viene de *vulnus*, herida.

volviéndonos incapaces de mirar a lxs otrxs o de compartir. Nos quiere alienadxs, segregadxs, sordxs, mudxs, ciegx ante el dolor de lxs otrxs. Coarta nuestras posibilidades de reparo y de acción colectiva.

Ante esta pedagogía que, diría Judith Butler, gestiona qué cuerpos importan y por qué vidas lloramos, se encuentra la *potencia* de nuestros cuerpos, nuestros pliegues afectivos, nuestra capacidad de conexión e imaginación. Es en el encuentro *entre* corporalidades, donde hallamos *afinidad creativa*, ese deseo que busca “inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores” (Braidotti, 2009 citada por Parrini, 2018, p. 22). El deseo de transformación de un presente necropolítico, nos invita a confluir hacia espacios comunes y redirigirnos hacia el actuar-pensar colectivo que despeja caminos para la desobediencia, la imaginación, la *okupa* y la desestabilización del cis-tema.

En ese sentido, la práctica de la *ternura radical* representa una estrategia de sobrevivencia. Es una acción emancipadora que permite dejar de habitar la *imposibilidad de ser*: hace de lo trans* un espacio vivible. Más aún, convoca a una ética de la afectación. Significa abrirse hacia lxs otrxs, cuidar de lxs otrxs, aprender de lxs otrxs, reflejarse en lxs otrxs, *ser-con-lxs-otrxs*; discurrir el *yo*. La relación y el vínculo con lxs otrxs se vuelve una condición del ser. “¿Qué hay de mí en la otra persona?” —pregunta Lia— hay que “mirarnos, sentirnos, escucharnos”:

Yo quiero decirte una noche que abras tus oídos, comiences a escuchar, es tiempo de escuchar y de dejar de oír. Yo también quiero una noche verme en tus ojos. Porque eso también es la resistencia trans*, mirarnos a nosotras y a nosotres mismas. Mirar la historia de la cual nos despojaron. Mirar la historia que nos contamos en silencio y que tratamos de gritar aunque no se escuche. [Notas de diario de campo, 21 de febrero de 2020]

Proximidad y afectación. Encontrarnos allí, en donde nunca pensamos vernos. Esa es la esperanza de la *diferencia*: disolvemos en lxs otrxs, *devenir-juntxs-en-algo-más*. *Devenir-jauría* como un *continuum* entre *yo* y *lx otrx*, una movilización de cuerpos e intensidades heterogéneas. *Devenir-jauría* como deseo de articulación y cooperación para la creación de mundos más *alegres*. *Devenir-jauría* como trascendencia de *una* vida.

REFLEXIONES FINALES, PUNTOS DE APERTURA

No debemos restringir una vida al simple momento en el cual la vida individual afronta la muerte universal. Una vida está en todas partes, en todos los momentos vividos por tal o cual sujeto viviente y que dan la medida de tales o cuales objetos experimentados: vida inmanente que implica los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos. Esta vida indefinida no tiene en cuanto tal momentos, por muy próximos que estuvieran unos de otros, sino únicamente entre-tiempos, entre-momentos. No sobreviene ni sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde se percibe el acontecimiento aún futuro y ya ocurrido, en lo absoluto de una conciencia inmediata.

Gilles Deleuze, "Dos regímenes de locos".

Al llegar el último momento de este proceso, me es inevitable recordar los pasos, sí, muchas veces tropezados, que he dado. Llegué siendo *una* y ahora me encuentro *sin* forma, pero pletórica de *impresiones* ¿Cómo darle cierre a lo acontecido? ¿cómo colocarle un punto final? Pienso que más que un punto final, las próximas páginas constituyen una elipsis⁶⁵. Representan puntos de apertura que invitan a seguir aproximándonos a un campo poco estudiado y reconocido en México, al menos no desde una mirada situada desde lo trans*. Es así que el *problema* permanece abierto para continuar pensando, aprendiendo, preguntando, imaginando, complejizando, *retorciendo*. Afectándonos.

Con la finalidad de dibujar los posibles puntos de apertura, primero recapitularé aquellas interrogantes con las que inicié el presente proyecto. Me propuse conocer y comprender los procesos en la producción colectiva de saberes y autorrepresentaciones trans* desde el campo de las prácticas artístico-culturales. Para ello, fue necesario también atender el plano afectivo que circunda dicha producción. Coloqué la problemática principalmente en los estudios sobre las políticas de conocimiento y de autorrepresentación, con un enfoque en lo trans*. De esta forma,

⁶⁵ Aludo al signo de puntos suspensivos «...».

esboqué un modelo teórico-metodológico transdisciplinario que toma elementos de los estudios trans*, los posfeminismos y transfeminismos, los estudios culturales, la filosofía y los estudios del *giro afectivo*.

Gran peso de mi investigación, radica en la propuesta metodológica que he trazado para poder abordar la temática trans* localizada en el terreno de lo cultural. Mediante la articulación de la *perspectiva trans** con la metodología *encarnada* feminista, puse en cuestión las lógicas cissexistas presentes en la producción de conocimiento sobre lo trans*, y en ese mismo sentido, mi propia posición dentro de la investigación como un problema ético-político. Igualmente, desmantelar las violencias epistémicas que circundan la práctica investigativa resultó fundamental; así como atender aquel reclamo del cuerpo y los afectos para la construcción de una *objetividad encarnada*. Definitivamente, permanecen registros inasibles, silencios y vacíos escondidos ante la misma huella de mi subjetividad, sin embargo ahí la importancia de *seguir con el problema*⁶⁶ para lograr tener un panorama más completo y profundizar en la temática.

Bajo ese entendimiento, indagar en los saberes trans* implicó un cambio de paradigma, un desplazamiento epistemológico radical: el reconocimiento de las personas trans* como *sujetxs-de-saber* y ya no como *meros* objetos de estudio. Esto, a la vez, dirigió hacia la recuperación de una historia repleta de “verdades”, hacia la *toma* de una voz silenciada, y hacia la re-apropiación de cuerpos históricamente despojados y vueltos lo Otro. Así, a través del dibujo del Centro Cultural Jauría Trans* he detectado, por un lado, la necesidad de espacios que visibilicen y expandan las posibilidades de vida para la comunidad trans* y, por otro, la creación de sentidos colectivos que, precisamente, efectúen un quiebre tanto a nivel simbólico como material en las *formas* del cis-tema.

⁶⁶ Hago un guiño a Donna Haraway (2019) cuando dice que debemos aprender a estar “verdaderamente presentes”, a vivir con “respon-habilidad en una tierra dañada” (Haraway, 2019, p.20)”

Los procesos que he analizado, constatan mi hipótesis inicial, es decir, que el conjunto de prácticas artístico-culturales trans* gestan la creación de un *campo de acción política* mediante el cual se producen saberes y autorrepresentaciones con una gran fuerza de intervención social. Se inteligibilizan y legitiman aquellas vidas y corporalidades anuladas por la cisheterosexualidad; asimismo, dichas prácticas constituyen un objeto cultural que desafía los significados hegemónicos sobre lo trans* y que configura *otros* referentes. Lo anterior se logra por dos motivos principales. El primero, es que gracias a los registros de los cuerpos *actuales* en términos de multiplicidad de intensidades, afectos y experiencias, se exceden los marcos que territorializan lo trans*: conceptos, categorías, cualquier atribución de *verdad*. El otro, es debido al cuestionamiento, y luego des-identificación, de las representaciones provenientes de discursos “expertos”. Se desmonta esa mirada cisexista que supedita la experiencia trans* a lo “erróneo”, “enfermo” e “imposible”, a la reificación de los roles de género, e inclusive a la subversión constante.

Por medio de los saberes y las autorrepresentaciones trans* dentro del campo en cuestión, se ponen en duda “esencias”; se desnaturalizan constructos culturales sobre el cuerpo, el género y el sexo; y la identidad se convierte en una categoría relacional, estratégica e incluso mutable. En el Capítulo II, englobé los modos de representación sobre (y desde) la experiencia trans* en cuatro líneas que además son complementarias entre sí: lo trans* es representado desde su pluralidad; como un *ser-posible*; como un proceso en trans*formación; y desde la alteridad. Cabe señalar que los procesos de creación son siempre colectivos. A través de estos ejes se producen gramáticas de enunciación a partir de las cuales se torna posible nombrarse y vivirse desde lugares más afirmativos y más alejados de los *regímenes de verdad*. Antes bien, quizá en otro

momento habría que analizar si tales formas de autorrepresentación y saberes logran actualizarse para resistir la constitución de un nuevo discurso de verdad sobre lo trans*.

Otro axioma que entrega esta investigación, es que el campo de las prácticas artístico-culturales trans* —en general y concretamente ubicado en Jauría— mantiene un diálogo directo con la coyuntura social y política en la que se vive la comunidad trans* en México. Esta conversación, se da mediante las experiencias encarnadas de personas trans* en contextos particulares situadas desde distintas latitudes. En consecuencia, parte del accionar de este campo responde a necesidades inmediatas dentro de la comunidad. Además, si bien las acciones pueden ubicarse inicialmente en la escala molecular o micropolítica, su potencia se desplaza continuamente entre las dimensiones micro y macropolíticas.

Un hallazgo más, es que por medio de este campo de acción se han buscado y visualizado nuevos lugares de resistencia. Tal como abordé en la tercer parte, *hacer-familia* desde lo trans* resulta una clara ejemplificación. Mediante esta práctica, se realiza un *despegue* de las configuraciones e ideales regulatorios cisheterosexuales que enmarcan el espacio de familia. Asimismo, implica prolíferas atribuciones y habitajes, es así como se desdoblan lógicas, sentidos y dinámicas distintas que resignifican tanto el espacio de familia como las relaciones de parentesco. De ahí que se inauguren *otras* caminos en los procesos de subjetivación y experimentación trans*.

De tal modo, a partir del campo de las prácticas artístico-culturales trans*: 1) se lleva a cabo el *reclamo* de voz e historia propias; 2) se apropian y re-significan los discursos existentes sobre el cuerpo, el género, la sexualidad, y me atrevería a decir que también sobre la identidad; 3) se crean sentidos colectivos que atisban nuevos horizontes y modos de vida para la comunidad trans*. Por otro lado, se manifiesta la existencia de las vidas trans*, motivo por el cual este campo sirve de igual forma como un espacio de visibilización que contrarresta el borramiento

cis-témico de la *diferencia*. Lo que se pretende es ensanchar los mapas mentales, por tanto, los mapas de subjetivación, acción y creación conjunta. Se trata de otorgar herramientas para saber localizar y expresar las posibilidades existentes, apropiarse de las tecnologías disponibles, crear espacios habitables, hacer resistencia y agenciar los procesos *en-devenir*. Bajo mi opinión, no sólo se abren caminos distintos para las personas trans*, sino que su fuerza atraviesa y *alcanza* a otras subjetividades. Entonces ¿dónde se localizan los límites de lo trans*?

Hacer desde lo trans*, lleva en sí una gran potencia desestabilizadora, no lo digo con la intención de cosificarle en nombre de la transgresión, me refiero a que más que una categoría identitaria, significa *otro* lente con el cual percibir el mundo. Se convierte en una ruta crítica para re-pensar los sentidos del cuerpo, sus interacciones y las tecnologías semiótico-materiales que les inscriben en lo social. Incita *otras* preguntas que surgen y van *más allá* de la estratificación binaria del mundo. Claramente en su complejidad, pues se continúan reconociendo las lógicas del poder, sus modos de operación y efectos políticos sobre las subjetividades trans*. Empero, sí creo que logra interrogar a los cuerpos en sus potencias, ya no tanto en aquello que les disciplina.

Ver a Jauría Trans* como un espacio hecho desde y para lo trans*, permite pensar en *nuevas* posibilidades de vida, pues como ya mencioné, induce *otros* procesos de subjetivación y traza *otros* caminos para quienes le habitan. Y a pesar de que actualmente ya no es un espacio físico y su rumbo es incierto, queda la huella de aquello que permitió; sigue siendo muestra de qué puede lograrse gracias a la existencia de espacios que susciten la conexión entre cuerpos. A tal motivo, considero que su mayor fuerza —no sólo de Jauría, sino del campo— se encuentra en el plano de la afectación y del deseo, pues se develan modos diferentes de ser y estar.

Respecto a lo último, me interesaría plantear un aspecto más —tal vez como una nueva hipótesis—, un pensamiento atravesado además por mi propia experiencia: estimo que los procesos de transición son siempre procesos interafectivos, intermateriales e intertextuales. Claro,

todo proceso de subjetivación es relacional, empero creo que en los procesos trans* dicha cualidad parecería ser una necesidad explícita. Tal como dijo Lia García: ahí también está la resistencia trans*, en el reflejo en lx otrx, en saberse *en y con* lx otrx. La sostenibilidad de la vida se encuentra en la relación con lxs otrxs, *entre* pares, *entre* múltiples. Una transición implica una búsqueda constante en lx otrx para poder *ser* y después, también, *dejar de ser*. Como resultado, se rechaza la idea neoliberal del sujeto como entidad preformada y la individuación de los procesos de subjetivación. Mismo que se desencadena en el alumbramiento de líneas de fuga, y quizá en nuevas concepciones de lo político.

Finalmente, es así que a través del campo de las prácticas artístico-culturales trans*, se construyen colectivamente las condiciones que transforman y potencian nuestra capacidad de imaginar y producir horizontes sociales comunes de esperanza, futuros sostenibles en palabras de Braidotti. Sin embargo, habría que preguntarnos qué cuerpos faltan, quiénes aún no están presentes en tales horizontes y por qué.

“Sea pues así y que nos aguarde la utopía”.

Siobhan Guerrero Mc Manus

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, Sara (2017). *Política cultural de las emociones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

_____ (2019). *Fenomenología Queer*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Antivilo, Julia (2015). *Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías. Arte feminista latinoamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo.

Bach, Ana M. (2019). *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*, Buenos Aires, Biblos.

Barbosa Sánchez, Araceli (2008). *Arte feminista en los ochenta en México: una perspectiva de género*, Ciudad de México, Casa Juan Pablos.

Behar, Ruth (1996). *Anthropology That Breaks Your Heart*, Boston, Beacon Press.

Border, Lillith (2017). “Gestión del cuerpo y la identidad de género o del activismo trans como gestión cultural”, 2do. *Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural*, Ponencia performance llevada a cabo en Cali, Colombia.

Bourdieu, Pierre (2002). *Campo de poder campo intelectual. Itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Editorial Montessor.

Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, AKAL.

_____ (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, Barcelona, Gedisa.

Butler, Judith (2005). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós Ibérica.

Cabral, Mauro (2006). “La paradoja transgénero”, *Ciudadanía Sexual, Boletín electrónico del Proyecto sexualidades, salud y Derechos Humanos en América Latina*. 18, Año 2, pp. 14-19.

_____ (comp.) (2010). *Construyéndonos. Cuadernos de lecturas sobre los feminismos trans I*. Mulabi, Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos.

Cejas, Mónica (coord.) (2016). *Feminismos, cultura y política: prácticas irreverentes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Connelly Michael, y Jean Clandinin (1995). “Relatos de experiencia e investigación narrativa”, en Larrosa, Jorge, *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*, Barcelona, Laertes, pp. 11-59.

Cuello, Nicolás (2016). “Metodologías de la decepción: Estrategias críticas para la investigación en prácticas artísticas contemporáneas y políticas sexuales”, en Arias, Ana y Matías David López (comp.), *Indisciplinas: Reflexiones sobre prácticas metodológicas en ciencias sociales*, Argentina, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Instituto de Investigaciones en Comunicación, pp. 159-177.

Davis, Fernando (2014). “Tecnologías sexopolíticas, contraescrituras críticas y dispositivos de subjetivación”, *Errata# Revista de Artes visuales*, Ene-Jun, pp. 17-44.

Deleuze, Gilles (2001). *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.

_____ (2007). *Dos regimenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Madrid, Pre-textos.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.

Deleuze, Gilles, y Claire Parnet (1980). *Diálogos*, Valencia, Pre-textos.

de Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra.

Esteban, Mari Luz (2013). *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Edicions Balletra.

Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina.

flores, val (2017). *Una poética feminista disidente. Éxtasis, perturbación e ironía*, La Plata, Argentina, Popova.

Flores, Vivian (Pablo Emiliano García Reyes) (2019). “Desafiando la narrativa trans hegemónica: más allá de las representaciones canónicas de los sujetos de género”, tesis de maestría, México, Maestría en Estudios de la Mujer, Unidad Xochimilco, Universidad Autónoma Metropolitana.

Figari, Carlos (2011). “Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica”, Documento del curso *Epistemologías críticas y decolonialidad: teoría y práctica*, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós Ibérica.

_____ (2002). *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

_____ (2008). *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2019). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI editores.

Fox Keller, Evelyn (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

Galofre, Pol, y Miquel Missé (eds.) (2015). *Políticas Trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*, Madrid, Egales.

Gatens, Moira (1996). *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, Londres, Routledge.

García Barreto, Lía (Gerardo) (2017). “Puede besar a la novia: la experiencia del cuerpo transgénero como un performance pedagógico-afectivo”, tesis de maestría, México, Maestría en Artes Visuales, Facultad de Artes y Diseño, Universidad Nacional Autónoma de México.

García Canclini, Nestor (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

Guattari, Félix, y Suely Rolnik (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.

Guber, Rossana (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.

Guerrero Mc Manus, Siobhan (2019). “Lo Trans y su sitio en la historia del Feminismo”, *La Revista de la Universidad*, Género, Dossier, Marzo, pp. 7-12.

_____ (2018). “El pánico y tus ojos que me sueñan: Etnografías afectivas del tránsito de género”, en Guerrero Mc Manus, Siobhan y Alba Pons (coord.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial del Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 99-130.

Grosz, Elizabeth (2005). *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Crows Nest, Australia, Allen & Unwin.

Halberstam, Jack (2018). *Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*, Barcelona, Egales.

Hall, Stuart (2000). “Los estudios culturales y sus legados teóricos”, *Voces y Culturas*, 16, pp. 9-27.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

_____ (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, consonni, Bilbao.

Harding, Sandra (1987). Is There a Feminist Method?. *Feminism and Methodology*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-13.

Hester, Helen (2018). *Xenofeminismo*, Buenos Aires, Caja Negra Editora.

Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Lapuerta, Kani (2018). “La representación de lo trans* en cine documental mexicano actual (2010-2017): hacia unas nuevas gramáticas cinematográficas trans.” en Guerrero Mc Manus, Siobhan y Alba Pons (coord.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial del Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 131-152.

Meyerowitz, Kathy (2002). *How Sex Changed. A History of Transsexuality in the United States*, Massachusetts, Harvard University Press.

Missé, Miquel (2010). “La lucha trans por la despatologización, una lucha transfeminista”, comunicación en *Jornadas Feministas Estatales Granada. Treinta años después: aquí y ahora*, pp. 183-194.

Parrini, Rodrigo (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Pérez, Moira (2019). “Violencia Epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”, *El lugar sin límites*, N°.1, pp. 81-98.

Pons Rabasa, Alba (2016). “De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México”, tesis de doctorado, México, Doctorado en Ciencias Antropológicas, Unidad Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana.

_____ (2018a). “Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva”, en Guerrero Mc Manus, Siobhan y Alba Pons (coord.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial del Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 23-52.

_____ (2018b). “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una etnografía encarnada del afecto” en *Debate Feminista*, Año 29, Vol. 57, abril-septiembre, pp. 134-155.

Pons, Alba, y Elena Garosi (2016). “Trans”, en Moreno, Hortensia y Eva Alcántara (eds.), *Conceptos clave en los estudios de género*, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 307-325.

Preciado, Paul B. (2003). “Multitudes queer. Notas para una política de los «anormales»”, *Revista Multitudes*. N° 12, París.

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

Radi, Blas (2019). “Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*”, en López, Mariano, *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*, Sáenz Peña, Argentina, EDUNTREF, pp.27-40.

_____ (2020). “Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 11, pp. 23-36.

Ramírez Mateus, Ana Lucía (2015). “Memorias fuera del género: cuerpos, placeres y políticas para narrarse trans”, tesis de maestría, Chile, Magíster en Estudios de Género y Cultura, Mención humanidades, Facultad de filosofía y humanidades, Universidad de Chile.

_____ (2016). “Conocer desde el afecto es conocer para transformarse: metodologías feministas y perspectiva transgénero para la co-construcción de conocimientos situados con personas trans”, *Maguaré*, Vol. 29, No. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 105-141.

Richard, Nelly (1994). “La puesta en escena internacional del arte latinoamericano: Montaje, representación”, *Visiones comparativas: XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 1011-1016.

_____ (2011). “¿Qué es un territorio de intervención política?”, *Archivos: Revista de Filosofía*, N°. 6-7, pp.465-481.

Silvestri, Leonor (2019). *Primavera con Monique Wittig. El devenir lesbiano con el dildo en la mano de Spinoza transfeminista*, Buenos Aires, Queen Ludd.

Spivak, Gayatri (1985). “The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives”, *History and Theory*, vol. 24, núm. 3, pp. 247-272

Sola, Miriam, y Elena Urko (eds.) (2014). *Transfeminismos, Epistemes, fricciones y flujos*. Navarra, Tafalla, Txalaparta.

Stone, Sandy (2015). “El imperio contraataca. Un manifiesto posttransexual”, en Galofre, Pol, y Miquel Missé (eds.), *Políticas Trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*, Madrid, Egales, pp.31-66.

Stryker, Susan (2017). *Transgender history: The roots of today's revolution*, New York, Seal Press.

Valencia, Sayak (2014). “Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo”, *Universitas Humanística*, No. 78, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 66-88.

_____ (2018). “El transfeminismo no es un generismo”, *Pléyade, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No. 22, julio-diciembre, pp. 27-43.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales.

Recursos electrónicos:

CAIT (2018). “Asesinatos de mujeres trans en México. Pronunciamiento en Contra de los Asesinatos de Personas LGTBTTI en México 2018”, en: <http://centroapoyoidentidadestrans.blogspot.com/2018/08/asesinatos-de-mujeres-trans-en-mexico.html>, consultado por última vez el martes 12 de octubre de 2019.

Vera, Ari; Daniela Esmeralda Vázquez y Lia García (2017) “El movimiento trans en México. Una mirada desde Almas Cautivas”, en: <https://almascautivasorg.files.wordpress.com/2017/09/el-movimiento-trans-en-mc3a9xico-una-mirada-desde-almas-cautivas1.pdf>

Filmografía:

Terranova, Fabrizio (Director) (2016). *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival* [Documental], Bélgica, Icarus Films.