

TRANSFEMINISMO **O BARBARIE**

AINGERU MAYOR AITZOLE ARANETA ALICIA RAMOS
CARMEN ROMERO BACHILLER CAROLINA MELONI
DUEN SACCHI JAVIER SÁEZ LEO MULIÓ LUCAS PLATERO
MAFE MOSCOSO MARÍA GALINDO NURIA ALABAO
OLGA AYUSO PATRICIA REGUERO SILVIA L. GIL



Lectulandia

Transfeminismo o barbarie es un acercamiento a las luchas transfeministas, así como una respuesta plural y colectiva a los ataques tráfobos que renacen en la actualidad en el seno de ciertos sectores políticos y tradicionalmente denominados feministas. Es importante que estas realidades —que no tendrían que suponer ya hoy ninguna problemática—, sean entendidas socialmente y, en consecuencia, apoyadas. Para ello, quince voces, referentes y diversas, reunidas en este volumen, han escrito sobre la lucha feminista no excluyente y, en algunos casos, también acerca de las tan denostadas y conceptualmente desvirtuadas —por algunos sectores— teorías *queer*.

AA. VV.

Transfeminismo o barbarie

ePub r1.0

Titivillus 02-05-2022

AA. VV., 2020

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



9º ANIVERSARIO
más libros, más libres

Índice de contenido

Cubierta

Transfeminismo o barbarie

DECLARACIÓN DE INTENCIONES

CARMEN ROMERO BACHILLER

¿Quién teme al transfeminismo?

BIBLIOGRAFÍA de ¿Quién teme al transfeminismo?:

LUCAS PLATERO

Conocer nuestras genealogías

BIBLIOGRAFÍA de Conocer nuestras genealogías:

MAFE MOSCOSO

La danza cuYr de lXs enchaquiradXs

NOTAS:

CAROLINA MELONI GONZÁLEZ

Disculpen las molestias, ¡esto es una revolución!

BIBLIOGRAFÍA de Disculpen las molestias, ¡esto es una revolución!:

MARÍA GALINDO

Envidia de ser

NURIA ALABAO

El fantasma de la teoría queer sobrevuela el feminismo

JAVIER SÁEZ

El peligroso *lobby* queer

BIBLIOGRAFÍA de El peligroso *lobby* queer:

ALICIA RAMOS

Esto es lo que están defendiendo

LEO MULIÓ

El debate que no debería serlo

OLGA AYUSO

No queremos tu carnet

PATRICIA REGUERO

Medio siglo de feminismo y transfobia

DUEN SACCHI

Invocación de un desierto

SILVIA L. GIL

La trampa de la identidad en la política feminista[55]

AINGERU MAYOR

Transexualidad e infancia: cambiando la mirada

AITZOLE ARANETA

Sexos, género y otras palabritas: algunas ideas sobre el cuestionamiento

de las personas en condición de transexualidad
Notas

DECLARACIÓN DE INTENCIONES

Para sobrevivir en las Borderlands
debes vivir sin fronteras
ser cruce de caminos

Gloria Anzaldúa
Borderlands / La frontera

El libro que tienes en tus manos nace de la necesidad de lanzar una respuesta conjunta ante los nuevos ataques transfobos que, desde hace algunos años, y al amparo del anonimato de las redes sociales, se están dando en la actualidad. Están surgiendo debates que hacía tiempo se habían cerrado, discusiones que ponen en duda el cumplimiento de los Derechos Humanos, haciendo uso para ello de las peores técnicas de manipulación del lenguaje, las mismas, lamentablemente, que ya definiera en su día Víctor Klemperer para referirse a la importancia que tuvo la politización de las palabras en la imposición del nazismo en la sociedad alemana. Es lamentable que sean ahora muchas de las que habían sido nuestras «compañeras» feministas quienes tratan, desde ciertas tribunas y posiciones de poder político, de expulsar al resto de un lugar que, por derecho, no les pertenece, porque es el Lugar de todas, todos y todes. Pero no vamos a ahondar en ello porque para eso os ofrecemos una buenísima selección de voces.

Estaréis de acuerdo con nosotras, porque no es difícil de percibir, que la mayor parte de las personas, sean afines o no al movimiento feminista, que quieren comprender lo que está sucediendo y por qué existe cierto sector que quiere excluir a las personas trans del movimiento feminista, se encuentran ante un aparatoso cúmulo de desinformaciones basadas en hilos de Twitter. Sus ataques van dirigidos de forma directa a las mujeres trans. Cabe decir que

las realidades de los hombres trans no les interesan porque dejan al descubierto las incongruencias de su argumentario.

Nuestra única intención con *Transfeminismo o barbarie* es ayudar a desentrañar, a través de los textos de todos los colaboradores y colaboradoras, esta realidad —que no tendría que ser ya hoy ninguna problemática—, para que pueda ser entendida socialmente —y, en consecuencia, apoyada— por aquellas personas a las que las realidades trans les son ajenas, bien por falta de contacto con ellas, bien porque, como sabemos, no tienen una cobertura en profundidad en los medios de comunicación generalistas o, incluso, porque han intentado acercarse a ellas y, ante la avalancha desinformativa y desorientativa, han desistido en sus intenciones.

Estas quince voces, referentes y diversas, reunidas en este volumen, han escrito sobre la importancia de la lucha transfeminista y también sobre las tan denostadas y conceptualmente desvirtuadas por algunos sectores, teorías *queer*. Agradecemos a todas, todos y todes los que han colaborado en el libro, con el deseo de que en próximos proyectos puedan unirse más. Este es un agradecimiento necesario, Kaótica Libros es un proyecto nacido en enero de 2020, este es el tercer título que ve la luz dentro de nuestro sello y contar con su confianza y compromiso —sin apenas saber sobre nosotras— es algo que agradeceremos siempre. Hay colaboradores y colaboradoras a las que ya conocíamos gracias a los años que llevamos en el activismo trans: otros, otras y otras han sido descubrimientos recientes que nos han despertado una profunda admiración.

Antes de concluir esta nota vemos necesario aclarar una cuestión relativa a la edición del libro por la que se nos han preguntado cuando comenzamos a promocionar su publicación. Nos referimos, en concreto, a la elección del título: *Transfeminismo o barbarie*. El año pasado se cumplió el primer centenario del asesinato de Rosa Luxemburgo, después de haber sido encarcelada y torturada por paramilitares reclutados por el gobierno. «La libertad siempre ha sido y es la libertad para aquellos que piensen diferente» es una de sus frases más conocidas junto a la famosísima «Socialismo o barbarie» con la que Rosa ya preveía hace 100 años la revigorización de un sistema capitalista absolutamente depredador e hipócrita. Como es evidente, basamos el título de este libro colectivo que ahora lees, en esta reconocida expresión. No son pocas las publicaciones que la han usado y la han adaptado a sus propios intereses, somos conscientes de ello, así que sirva también este libro como respuesta.

El DRAE define bárbaro/a con siete acepciones muy distintas entre sí. Nosotras usamos la palabra «barbarie» en este título como sinónimo de falta de educación, respeto: tratar de forma grosera, grotesca e invasiva al otro. Por supuesto, esta definición se opone frontalmente con cualquier intencionalidad relativa al uso de un lenguaje que pudiera considerarse colonialista. Como podréis ver en los textos recogidos, para nosotras la lucha decolonial es fundamental y radicalmente necesaria dentro de la batalla diaria contra el heteropatriarcado-liberal-capitalista y son muchas las voces que aquí hacen un especial hincapié en esta cuestión.

Y es esta la tonalidad que consideramos necesaria remarcar, porque las revoluciones no se dan pidiendo permiso, y porque reconociendo las violencias que se han ejercido sobre los cuerpos y el quiebre de sus fronteras imaginarias, es hoy nuestro deber defenderlas mediante el fuego transmutador de la palabra, por lxs nuestrxs, que son lxs otrxs, desde esta cuerpo-escritura —Anzaldúa—, y esa travesía metafórica de los territorios simbólicos desde la conciencia, donde podemos generar un impacto radical para entender el tránsito, como Gloria Anzaldúa afirmó: «Cada incremento de conciencia, cada paso adelante es una travesía, un cruce (...) El conocimiento me hace más consciente, más lúcida. “Saber” es doloroso, porque después de que “se” produzca no puedo quedarme en el mismo sitio como si tal cosa» (1987:99- en *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*).

Por otra parte, queremos aclarar que hemos respetado el lenguaje inclusivo que cada uno de los autores y autoras ha usado, así como las diversas formas de escritura. Al elegir el título *Manifiesto ciborg* de Donna Haraway como el primer texto publicado en Kaótica Libros, hicimos una clara declaración de intenciones: nuestros pasos van unidos a los movimientos sociales, a la sororidad y hacia un feminismo que incluya a todas, a todes, a todos, sin carnets. Como siempre, os invitamos a reflexionar.

Las editoras

CARMEN ROMERO BACHILLER



Es feminista *queer* interseccional, *femme*, y madre. Forma parte del Punto Violeta Somosaguas en la UCM y el colectivo de Familias Heterodisidentes. Además, es doctora en Sociología por la Universidad Complutense y profesora de Sociología en la misma universidad. Su curiosidad se centra en abordar los cuerpos y sus prácticas como productos de materialidad relacional, considerando sus vulnerabilidades y privilegios. Ha publicado sobre mujeres migrantes y reconfiguraciones de género en las migraciones internacionales; sobre dinámicas *butch/femme* en relaciones lésbicas; sobre dinámicas de patologización y despatologización en la atención biomédica de las identidades trans, y de las condiciones intersexuales; sobre la perspectiva interseccional, las epistemologías feministas y la teoría *queer*. Dentro del marco de estudios CTS/CTG trabaja en el análisis de los movimientos feministas en salud en el estado español y los saberes que generan y que transforman la práctica y el conocimiento biomédicos; y en la producción biobancos y circulación de la leche materna como biofluido.

¿Quién teme al transfeminismo?

He comenzado este artículo miles de veces para recomenzarlo de nuevo. El tono correcto. La voz adecuada. ¿Desde dónde hablar? ¿A quiénes? ¿Dar cauce al enfado en forma de un *J'Acuse* a la Zola? ¿Hacer un planteamiento más pedagógico que quiebre las verdades «alternativas» construidas a golpe de tweet? ¿O quizá simplemente dar cuenta de la sorpresa y también el cansancio de tener que discutir ciertas cosas que considerabas BÁSICAS en cualquier planteamiento feminista? Supongo que nos encontramos con una de esas tareas imposibles y necesarias de las que hablaba Haraway (1995). Y allí vamos: respondiendo en el convencimiento y compromiso de que el feminismo es un movimiento político de emancipación y que no podemos dejar a nadie fuera. Esa es la capacidad de transformación del feminismo. No deja a nadie indemne. Y, sin embargo, parece que algunas pretenden apropiarse del término y han empezado a dar y quitar carnets de feminista, como si de un club selecto se tratara. Expulsando de la sororidad y apoderándose de los conceptos para retorcerlos hasta que pierden su significado. Palabras clave en este sarao: género, trans, cis, interseccionalidad, teoría *queer*, *gender critical*, abolicionistas del género, TERF, ideología de género.

La primera vez que alguien me alertó de estos debates *gender critical* y su transfobia negacionista de las mujeres trans, fue Akai Baena, estudiante trans a quién tutoricé su trabajo fin de máster en 2017 —Baena, 2017—. Recuerdo cómo le dije que hablara con Juana Ramos y que leyera los trabajos de Lucas Platero y Esther —Mayoko— Ortega —2015, 2016— para convencerla de que aquello de lo que me alertaba, que estaba sucediendo en las redes, no sería sino una deriva anecdótica. Un giro pasajero y minoritario. Algunas twitteras sin mucha formación ni criterio, estarían siguiendo un modelo transfobo que había tenido alguna presencia en ámbitos anglosajones, pero que no tenía recorrido en el movimiento feminista en el estado español, donde la presencia de mujeres trans había sido fuerte desde los años 90, y los varones trans se integrarían plenamente en las Jornadas Feministas de Granada en 2009, con la irrupción del discurso transfeminista (Ortega y Platero, 2016). ¡Cómo me he acordado de ella después y de su alerta profética!

Poco después, en octubre de 2018, una intervención de Sam Fernández en la Universidad Popular de Podemos —o más concretamente un clip de su intervención donde animaba a arriesgar el sujeto del feminismo como un ejercicio de apertura que se desprendía de las seguridades identitarias, de las esencias, para, desde una profunda convicción y tradición de análisis transfeminista e interseccional, recoger la inquietud feminista de enfrentarse a las opresiones y reconocer las vulnerabilidades múltiples y las contradicciones que nos atraviesan— abrió la Caja de Pandora. Los comentarios en las redes y medios de comunicación sobre la cuestión del sujeto del feminismo volvían a convertirse en *trendic topic*. La circulación de artículos y respuestas, muchas veces por teóricas feministas que han sido profesoras mías y en las que pienso con afecto, pero que dejaban fuera del sujeto del feminismo a las personas trans e ¡incluso a las lesbianas!, que se convertían en meras «aliadas» incendiaban las redes y, confieso, me provocaban una gran sensación de desorientación y dolor.

Según se iban exacerbando los debates, los comentarios iban pasando de intervenciones poco afortunadas o profundamente problemáticas, pero discutibles dentro del marco de los feminismos y los intensos debates compartidos a lo largo de los años, a afirmaciones hirientes y cargadas de odio. Mofas y «chanzas» que avergüenzan al movimiento feminista. Hemos descubierto con horror —para regocijo de la ultraderecha católica, habría que añadir— la versión *cuñao* de un feminismo blanco, cis e ¡ilustrado? La viralización de las intervenciones transfobas y anti*queer* de la XVI Escuela Feminista Rosario Acuña en el verano de 2019, el manifiesto antitrans del Partido Feminista —que llevó a su justificada expulsión de IU—, y ya, en plena pandemia, el ideario del PSOE publicado en junio de 2020, son hitos sorprendentes de una campaña extraña donde la hostilidad y la transmisoginia se han convertido en discursos consagrados. Una campaña que realiza un ejercicio de apropiación del término «mujer/es» de forma excluyente, en el que no caben, no solo las mujeres trans, sino, en forma paralela, tampoco las mujeres racializadas —que solo son reconocidas si se pliegan a ciertos discursos feministas blancos y aceptan un único modelo de emancipación (Pearce, Erikainen y Vincent, 2020)—, o ninguna «feminista» que no reconozca estos planteamientos. Por supuesto la teoría *queer* y la interseccionalidad —ambos planteamientos netamente feministas— quedan excluidos del «feminismo» así definido, proclamados como «anatematos» y acusados de «querer acabar con las mujeres» y con el feminismo. Pero ¿cómo es posible que hayamos llegado a este punto? ¿Qué ha pasado en estos

últimos tres años para que se produzca este giro? ¿Por qué las mujeres trans, la teoría *queer* y la interseccionalidad se presentan, de repente, como «enemigos» del feminismo? ¿De qué feminismo? ¿Quién teme al transfeminismo?

Confieso que ante esta sucesión de disputas me vengo revolviendo como una lagartija entre la incredulidad y la sorpresa, por un lado, y la indignación, por otro: mi sensación creciente es que hemos vuelto a los 80, y también a los 90 y los principios de los 2000, pero a golpe de tweet. Las matizaciones y las complicidades tejidas en la militancia y el encuentro colectivo parecen haber adelgazado dejando paso a una mirada corta, la búsqueda del zasca más sonado y a la impunidad en los ataques personales amparados en el marco digital. Como en el juego de la Oca, parece que hemos sido arrastradas a la casilla de salida, y veo recreados *ad nauseam* debates ya tenidos y discusiones ya pasadas. Pero quizá son debates que nunca se zanjaron, o —me digo en mis momentos más optimistas—, tal vez necesitamos volver a tenerlos recurrentemente para asegurarnos de que no nos hemos atrincherado en nuestras seguridades y estamos produciendo, de nuevo, exclusiones opresoras en nuestra producción feminista.

Paradójicamente, esto sucede en medio de un momento de muestra de fuerza sin igual por parte del feminismo. Las huelgas feministas convocadas el 8 de marzo de 2018 y 2019 fueron un rotundo éxito al que se aprestaron a sumarse —e intentaron patrimonializar— diferentes partidos políticos. Se ha ampliado el debate de la violencia de género más allá de la violencia de los varones hacia sus parejas o exparejas, incluyendo todas las violencias machistas a pesar de las pataletas de la ultraderecha. Hemos salido a la calle a gritar «Hermana, yo sí te creo» y «Aquí está tu manada», llenas de indignación para denunciar la justicia patriarcal y las violencias institucionales que se suman a las agresiones sexuales. Hemos compartido nuestras vulnerabilidades y las violencias que nos atraviesan colectivamente con el #MeToo. Hemos bailado —si no se puede bailar no es mi revolución, Emma Golman *dixit*— uniéndonos al grito internacional de «Un violador en tu camino» de Las Tesis: «Que la culpa no era mía ni dónde estaba ni cómo vestía». Se ha puesto sobre la mesa la cuestión de las violencias sexuales desde el empoderamiento colectivo y con una potente reflexión contra el punitivismo. Por otro lado, y como no podía ser de otro modo, la extensión del feminismo ha llevado a la necesidad del reconocimiento de diferentes situaciones y voces. Los colectivos feministas gitanos, afrodescendientes, racializados y migrantes han construido una potente voz propia en los últimos

años proporcionándonos una mirada crítica al colonialismo y a los racismos producidos desde el reino de España y las ignorancias blancas sustentadas históricamente desde el privilegio, también en el feminismo y las disidencias sexuales (Colectivo Ayllú, 2017; 2018; 2020; Ortega. 2019).

En este marco, la cuestión trans parecía un tema plenamente integrado tras años de lucha contra la despatologización trans: el derecho de autodeterminación de género se ha ido reconociendo en el marco legal desde 2014 con diferentes leyes a nivel autonómico y a la espera de la aprobación de una ley estatal de la que ya se presentó un borrador en la legislatura pasada. ¿Por qué ahora se identifica el reconocimiento de la autodeterminación de género —un derecho recogido en los Principios de Yogyakarta de la ONU en 2006— como una amenaza para el feminismo y las mujeres? ¿Por qué se plantean argumentos —que no cabe calificar sino como absurdos— sobre cómo esa autodeterminación podría poner en peligro la aplicación de la LO 1/2004 de Protección Integral a la Violencia de Género, si un agresor decidiera «afirmar» que es una mujer para evitar la aplicación de la misma? ¿Por qué se reitera —dando muestras de un profundo desconocimiento de la teorización feminista sobre género— que el feminismo pretende «erradicar el género» para, a continuación, afirmar que el problema es que las mujeres trans reproducen y perpetúan el género?

Se apunta a cómo «el problema son las identidades de género» porque son parte de una «estructura patriarcal» —algo que viene señalando ampliamente la teoría *queer* y sobre lo que apostillaría «y cisheteronormativa»—, pero parece obviarse, que todes, también las mujeres cis, reproducimos y nos posicionamos en esa estructura de género: nos identificamos como mujeres en medio de complejas estructuras de poder en un ejercicio que es al tiempo impuesto, introyectado e investido subjetivamente. De hecho, si apelamos a «las mujeres» lo estamos haciendo reafirmando en parte dicha estructura de género. Una de las cosas que nos ha enseñado la teoría *queer* es que las categorías sociales, si bien son ficciones, construcciones sociohistóricamente situadas producto de relaciones de poder, constituyen también espacios habitables que nos configuran: sujetos sujetados, pero también agentes capaces de la transgresión y el cuestionamiento. Las personas trans viven en lo cotidiano las dificultades de quebrar con la norma del género, interpeladas múltiplemente —en ocasiones desde las instituciones médicas y administrativas— a reproducir dicha norma para poder ser reconocidas en la posición de género con la que se identifican. ¿Podemos acusarlas de ser las enemigas últimas del feminismo por ello? ¿No son, más bien, compañeras que

de formas concretas, y muchas veces más violentas que en el caso de las personas cis, sufren las opresiones de género e intentan sobrevivir en medio de ellas? Ya nos recordaba La Radical Gai en los 90 en medio de la pandemia del sida: «La primera revolución es la supervivencia». Cuando en tu vida la lucha por el reconocimiento en la posición de género con la que te identificas no resulta evidente y puede ser sistemáticamente cuestionada —desgraciadamente también por las «compañeras» feministas que supuestamente quieren «abolir el género»—, cada acto cotidiano es un acto político. Un acto político que cuestiona los marcos de género y visibiliza las violencias que se descargan contra quienes los transgreden en lo que Rita Laura Segato denomina «pedagogía de la crueldad» (2016). ¿Vamos a ser cómplices de esta violencia? «Son varones», afirman en algunos casos para referirse a las «mujeres trans», reproduciendo el odio y encaramándose en el privilegio de género cis para negar el reconocimiento. Tampoco reconocen a los varones trans que quedarían, sobre todo si antes pertenecieron al movimiento feminista, en una especie de zona de nadie, bien confundidos por el patriarcado —¿con «complejo de masculinidad» como plantearía Freud?—, bien semireconocidos con lo que Akai Baena (2017) denominó una «introyección melancólica de la lesbiana» que habrían encarnado en algunos casos previos a su salida del armario como varones trans.

Pero volvamos al argumento de la violencia de género y de la supuesta inseguridad jurídica a la que daría lugar el reconocimiento de la autodeterminación de género. Según se comenta en las redes y se incluyó en el ideario difundido por el PSOE, el reconocimiento de la autodeterminación de género de las personas trans sin diagnóstico médico podría poner en peligro la aplicación de la Ley Integral de Violencia de Género (LO 1/2004) [¿?], porque los varones violentos a los que se aplicara la ley podrían argumentar que «son mujeres» y así «evitar su imputación» [¿¿¿?!!!!]. Esta afirmación es particularmente sorprendente en un ideario del PSOE porque fue este partido el que diseñó la ley, y muestra una profunda ignorancia de su funcionamiento, o intenciones conscientes por embarrar de forma absurda un entramado legal consolidado. En primer lugar, porque ignora que las mujeres trans son especialmente vulnerables a la violencia machista en las relaciones de pareja, y que, incluso, muchas veces son negadas. Tampoco queda claro que queden amparadas por la actual ley si no tienen concedido el cambio registral de nombre y sexo. En segundo lugar, y como recordaba Marina Sáenz, Catedrática de derecho de la Universidad de Valladolid y activista trans en una charla que se celebró el 23 de septiembre de este año con el título

«Feminismos hoy, un debate abierto», porque con independencia de cómo se decidan declarar una vez han acontecido los hechos, a efectos de la ley, durante el ejercicio de la violencia contra su pareja o expareja, se trataría de varones, y como tales se les juzgaría, Pero más allá de eso, y en tercer lugar, porque el incremento de penas que plantea la Ley Integral de Violencia de Género (LO 1/2004) frente a la Ley de Violencia Doméstica (LO 11/2003), que se aplica a todos los casos de violencia entre parejas del mismo sexo, o en los casos de denuncias cruzadas cuando el varón acusado por violencia de género acusa también de agresiones a su pareja mujer, es nimio: el umbral mínimo de la pena pasa de tres a seis meses a de seis meses a un año. ¿Alguien cree, realmente, que un varón maltratador va a transitar por todo lo que implica vivir como una mujer trans y ser repudiado por una sociedad profundamente transfoba para evitar un incremento en la pena de seis meses? Autoras como Rita Laura Segato (2016) nos hablan de cómo la «pedagogía de la crueldad» que sustenta las violencias machistas tiene que ver con la socialización en género de los varones: por aprendizajes de la masculinidad que pasan por mostrar dominio ejerciendo la violencia hacia los «otros» —mujeres, disidentes sexuales y de género, personas racializadas, todxs aquellxs que pueden ser identificadxs como «inferiores»— para poder ser reconocidos por los pares, los otros varones. Si es así, ¿alguien cree que un varón maltratador va a poner en riesgo semejante reconocimiento de sus pares para reclamarse en una posición abyecta en los marcos de las normas de género y fundamentalmente para sus compañeros cisheterosexuales normativos? Lo dudo mucho.

Otro de los argumentos repetidos: las agresiones en los baños. De nuevo, el argumento se invierte de forma paradójica. Quienes sufren peligro de ser agredidxs tanto en los baños de mujeres como en los de varones son las personas trans, fundamentalmente las mujeres trans. Traer un argumento planteando situaciones que no existen es semejante a las afirmaciones de los negacionistas de la violencia de género que señalan que «la violencia no tiene género» y que hay mujeres que también agreden a sus parejas varones. Pues sí, también, pero los porcentajes de casos son tan abrumadores en una dirección, que en un caso nos encontramos ante una situación estructural y en otro caso, en una actuación puntual. Tampoco podemos olvidar aquí las «denuncias cruzadas» que forman parte de las estrategias de defensa de los abogados de varones maltratadores y donde se equiparan rasguños o arañazos compatibles con un intento de defenderse o zafarse, por parte de las mujeres agredidas, con agresiones de mucha mayor gravedad.

En general, los argumentos no pueden ser más peregrinos. Pero uno que me fascina particularmente tiene que ver con el retorno al sexo y el abandono de la noción de género. Si el género es producto de la estructura patriarcal y, por tanto, fruto de la opresión, tenemos que «abolir el género». Cualquiera desde la teoría *queer* podría firmar esa afirmación. «El matiz viene después» como en la canción de Mecano: abolir el género pasa no por denunciar la forma en que se construye ese orden social, sino en dejar de hablar de género. ¡FANTÁSTICO! ¿Cómo no se nos había ocurrido antes? Años de discusiones feministas para esto. A riesgo de repetirme, eso ya se había hecho desde la Teoría *queer*. Concretamente en lo que yo identifico como «versiones lolailo» de la teoría *queer*, que apuntaban sensatamente [¡ejem!] que si el género estaba construido, la forma de evitar la desigualdad era acabar con el término género. Y, ¿cómo se lograba esto? Dejando de hablar de género. Confieso que he suspendido exámenes con semejante afirmación, pero, sí, en algunas interpretaciones que asumían que todo era mera construcción lingüística —a las que invitaría a releer a Judith Butler (2007) y a Teresa de Lauretis (1987)— se hacían lecturas que podían desembocar en eso. Ahora bien, ¿señalar que algo está construido implica que no existe? Como les pregunto en muchas ocasiones a mis estudiantes, decir que las razas no existen en sentido biológico y por tanto son constructos sociales, ¿elimina el racismo y sus consecuencias incluso mortales en los cuerpos? Igualmente, dejar de hablar de género, ¿permitirá acabar con la desigualdad de género o, por el contrario, nos dejará sin una herramienta teórica potente que permite la visualización de las dinámicas de poder cisheteropatriarcales? Qué miramos, ¿el dedo o la huía?

Pero no solo es que se proponga abandonar el género como herramienta teórica. En una vuelta de tuerca paradójica que se alinea de forma perversa con los discursos ultra sobre «ideología de género», ¡se proclama la vuelta al sexo reclamando la verdad de lo biológico! Aquí recomendaría leer a Anne Fausto-Sterling (2006). Emily Martin (1991) y Haraway prácticamente en cualquiera de sus textos. La biología es una narrativa cuentacuentos, nos dice Haraway, que es parte del contexto sociohistórico y responde a las expectativas generizadas de ese marco de tal modo que «ve» aquello que espera ver (2015). Cuando Butler (2007) afirma que «el sexo fue siempre género desde el principio» en *El género en disputa*, no está haciendo un alarde donde apunta a que todo es mero discurso. A lo que apunta es a que no podemos discernir las lecturas de los cuerpos sexuados y las interpretaciones biológicomédicas de los mismos de los marcos sociales y de sentido en los

que se producen tales interpretaciones. «El sexo fue siempre género desde el principio» da cuenta de que la biología es un discurso atravesado por expectativas generizadas y por normas de género: no un discurso aséptico. Y es triste tener que apelar a esto en este contexto, pero toda la tradición de las epistemologías feministas lleva años denunciando cómo la ciencia está permeada de preconociones que reproducen el androcentrismo y el sexismo en sus interpretaciones. ¿Por qué vamos a confiar en la ciencia androcéntrica y patriarcal y en su producción de ignorancias (Tuana, 2006) más que en las herramientas con las que venimos trabajando desde hace años en el feminismo? ¿A qué responde este cúmulo de cuestiones absurdas revestidas en ocasiones de cierto empaque intelectual? ¿Qué amenazas, ficticias o reales, las ocasionan? ¿Tienen realmente que ver con el feminismo o tienen quizá que ver con un intento por tratar de domesticar y «meter en vereda» un feminismo demasiado rico, demasiado diverso, demasiado incontrolable para que determinadas posiciones feministas mantengan su posición de privilegio? Sinceramente lo ignoro, pero invito a que nos repensemos colectivamente, desde la transformación profunda que supone el feminismo, recordándonos que las feministas queremos transformarlo todo. Transformarnos todxs. Y no podemos ni queremos dejar a nadie en el camino. Audre Lorde, en una cita que recuerdo como un mantra, nos invitaba a habitar la casa de la diferencia, pero continuaba con no menos fuerza incitándonos al aprendizaje y a la apreciación colectiva de nuestras vulnerabilidades más allá de nuestros espacios de seguridad. No sé si nos llevará años, pero estoy segura de que es el camino por recorrer. Juntas/es:

«Ha hecho falta cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular. —Y a menudo, fuimos cobardes en nuestros aprendizajes—. Hicieron falta años para que aprendiéramos a usar la fuerza que la supervivencia cotidiana proporciona, años antes de que aprendiéramos que el miedo no tiene por qué incapacitar, y para que pudiéramos apreciarnos unas a otras en términos que no eran necesariamente los nuestros». (1984: 226).

Traducción propia

BIBLIOGRAFÍA de *¿Quién teme al transfeminismo?*:

- Baena, Akai (2017): *Hombres trans y feminismos*. Trabajo Fin de Máster. Máster en Estudios Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Butler, Judith (2007): *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Colectivo Ayllú (2018): *Devuélvannos el oro. Cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales*. Madrid: Matadero.
- De Lauretis, Teresa (1987): *Technologies of Gender*. Bloomington, Indiana UP.
- Fausto-Sterling, Anne (2006): *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Orde, Audre (1982): *Zami. A New Spelling of my Name*. Freedom, The Crossing Press. [Disponible traducción en castellano en Horas y horas].
- Haraway, Donna (2015): *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el jardín del Edén*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Haraway, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Martin, Emily (1991): «The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16 (31), 485-501.
- Ortega, Esther (Mayoko) (2019): «Las negras siempre fuimos *queer*». En Vila, F. y Sáez, J. (Eds.). *El libro de Buen Vmor. Sexualidades raras y políticas extrañas*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 222-229.
- Ortega, Esther (Mayoko) y Platero, Lucas (2016): «Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos». *Quaderns de Psicologia*. 17 (3), 17-30.
- Pearce, Ruth; Erikainen, Sonja; y Vincent, Ben (2020): «TERF Wars. An Introduction». *The Sociological Review Monographs*. 68 (4), 677-698.
- Platero, Lucas y Ortega, Esther (Mayoko) (2015): «Building coalitions: The interconnections between feminism and trans* activism in Spain». *Journal of Lesbian Studies*. 20 (1), 46-64.
- Rojas, Leticia y Godoy, Francisco (eds.) (2017): *No existe sexo sin racialización*. Madrid: El porvenir de la revuelta.
- Segato, Rita Laura (2016): *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Luana, Nancy (2006): «The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance». *Hypatia*. 21(3), 1-19.

LUCAS PLATERO



Desde su juventud ha participado en diferentes movimientos sociales, en defensa de los derechos de la infancia, el movimiento feminista y por los derechos sexuales, reproductivos y LGTBQA+, lo cual le ha llevado a querer estudiar y saber más. En el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid y la Asamblea de Mujeres de la UCM ha adquirido su formación política básica; en RQTR ha vivido y ha crecido dentro del activismo crítico y *queer*; y en el movimiento trans, ha encontrado un refugio donde pensar críticamente el cuerpo. Sin todos estos aprendizajes, no sería la persona que es hoy.

Conocer nuestras genealogías

En este breve texto quiero plantear la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que hasta 2018 la participación de las mujeres trans en los movimientos feministas tuviera lugar con relativamente *pocas* resistencias? Utilizo la fecha 2018 para situar un momento particular de la historia de los feminismos contemporáneos en el Estado español, y lo elijo a raíz de las reacciones a la celebración de la Escuela de Otoño de Podemos. Y en particular, me refiero a las respuestas identitarias a la ponencia de Sam Fernández, en la que Fernández llamaba a ampliar el sujeto político del feminismo. Usando sus propias palabras, Fernández afirmaba que «hay que arriesgar el sujeto político del feminismo»:

«¿De qué manera estamos entendiendo el sujeto “mujeres” para acabar pensando que una mujer que se dice a sí misma mujer, en realidad, es un hombre que ha venido a usurparte a ti el discurso? (...) También qué necesidad tenemos de tener categorías muy bien establecidas. De saber muy bien y controlar muy bien quiénes somos las mujeres para poder hacer una política desde un lugar que igual ya empieza a ser un poco simplista, honestamente. Esto de tener los enemigos tan claros y las posiciones tan categóricas y tan bien delimitadas... (...) tenemos que arriesgar el sujeto del feminismo. Y arriesgarlo con un para qué, que es el anclaje. Es lo que va a hacer que no nos perdamos. Tenemos que tener clara nuestra apuesta política del feminismo para la transformación social. No seguimos anclando al cuerpo de las mujeres como entidad biológica».

(Fernández, 2018)

La propuesta de Sam Fernández surge en este momento en particular, si bien está inscrita en el centro de las inquietudes feministas que tienen lugar desde hace tiempo, como señalaba Elena Casado en 1999 cuando discutía sobre el sujeto político de feminismo. Y más importante, dicha apuesta de Fernández está en consonancia con los debates que se abordaron en las Jornadas Feministas Estatales de Granada de 2009, con la aparición del giro

transfeminista, que recibe un apoyo masivo de dichas jornadas feministas. Como es sabido, el Partido Feminista de Lidia Falcón se hizo la cara visible de tales ataques en 2018, seguido de la celebración de la XVI Escuela Feminista de Rosario Acuña, en julio de 2019, a lo que se sumó el manifiesto del PSOE publicado en Twitter en contra de la aprobación de una ley trans estatal en 2020. Este repunte creciente de discursos TERF (Osborne, 2017), que es más visible desde 2018, es similar al que hubo en los años ochenta en USA. Dicha respuesta TERF está especialmente localizada en las redes sociales y está encarnada por algunas mujeres en particular (Partido Feminista, Iniciativa Feminista, PSOE, algunas académicas de la segunda ola, etc.), mujeres que desde su posición privilegiada en ciertos puestos políticos, sociales y académicos tratan de generalizar su visión reaccionaria, como si fuera la voz mayoritaria de los movimientos feministas (González Ramos, 2019).

La pregunta que aquí planteo surge de la necesidad de conocer nuestras genealogías feministas (Solá 2013; Araneta y Fernández, 2013), ya que estas guerras del sexo que estamos viviendo en la actualidad tienen por objeto precisamente tratar de fijar y sujetar qué es el feminismo, el sujeto político del feminismo y quién tiene derecho a escribir dicha historia. Unas guerras del sexo que de alguna manera se parecen a lo vivido a raíz de las Jornadas Feministas de Santiago sobre violencia machista, celebradas en 1988, donde se produjo una ruptura entre feministas importante a raíz de las posturas encontradas sobre la pornografía y la prostitución.

Mi propuesta es visibilizar este pasado de participación de las mujeres trans en los feminismos, trazando un recorrido histórico que muestra cómo las mujeres trans han sido bien acogidas, en general, aunque no aproblemáticamente por los movimientos feministas que se agrupan en las jornadas estatales y la coordinadora feminista. Para ello, me baso en un trabajo de investigación con entrevistas a las personas protagonistas de estos debates en el seno de las jornadas feministas estatales, un trabajo realizado junto a Esther Ortega Arjonilla (2015 y 2016) y publicado en revistas de investigación con revisión por pares, así como en reflexiones posteriores. Además, es importante señalar que esta genealogía tiene una historia propia, distinta a otros contextos políticos y geográficos. Dicha genealogía tiene una trascendencia vital para los debates actuales. Y lo afirmo con la radical convicción de que se quiere borrar dicha historia de participación y de encuentro feminista con las mujeres trans, planteando que es un tema «nuevo» e «imposible».

DEBATES TRANS EN EL SENO DE LAS JORNADAS FEMINISTAS ESTATALES

En 1993 tuvieron lugar las Jornadas Feministas Estatales «Juntas y a por todas», celebradas en Madrid con más de tres mil participantes, en las que se aborda por primera vez en este tipo de foro las vivencias y demandas de las mujeres trans. Desde entonces, las jornadas de 2000 en Córdoba y de 2009 en Granada, han sido un tema recurrente. Volviendo a 1993, en «Juntas y a por todas», se abordó la identidad transexual así como la realidad de las trabajadoras del sexo transexuales. ¿Cómo llegan a tener lugar estos debates? Fueron facilitados por la organización misma de las jornadas, la coordinadora feminista, así como también por el activismo de algunos colectivos de feministas lesbianas, como el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (Ortega y Platero, 2015). Este último, el CFLM, promovió un activismo específico ligado al derecho al placer y la visibilidad lésbica, cuyas participantes habían establecido vínculos personales y políticos con miembros del colectivo Transexualia, y que habían manifestado una posición favorable a la pornografía y al trabajo sexual (Platero y Ortega, 2016).

Como señala la activista Kim Pérez en una entrevista personal, su ponencia «¿Mujeres o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento feminista» tuvo una buena acogida en el seno de los movimientos feministas:

«Nunca tuve una reacción negativa desde el feminismo. Si hubo alguna, debió ser cosa de silencio... Pero en aquellos años (1993), después incluso, me sentí arropadísima por la gente. Más que arropada, es que había surgido una especie de vínculo de simpatía mutua. Tengo que usar la palabra catártica, porque se puede decir que yo nunca he tenido una experiencia tan fuerte de ser aceptada por un colectivo, como aquella (las jornadas feministas de 1993). Y realmente, no podíamos medir la importancia que tenía (...) hasta ese momento no estábamos cerca del movimiento feminista».

(Kim Pérez, entrevista personal)

Cristina Garaizabal recuerda bien ese encuentro feminista de 1993. Afirma que la ponencia que presentó en 1993 Kim Pérez causó una huella importante

en las participantes de las Jornadas Feministas y plantea que las discusiones feministas sobre las vivencias trans tienen un recorrido que no es ya novedoso, sino que está enraizado en una empatía con las vivencias personales de las mujeres trans, así como en plantearse preguntas comunes sobre qué es ser mujer, la psicopatologización de las mujeres y la raíz común de la discriminación que viven.

A partir del 93 empieza ya la discusión en todo el movimiento (sobre lo trans). Kim explicó toda su parte, creo que fue lo que más impactó.

Cuando pensamos que la historia feminista es una y es singular, a modo de recorrido prefijado por lo sucedido en otros países, perdemos la oportunidad de conocer que hay personas concretas, movilizaciones específicas, que tienen que ver con los lugares que habitamos. La coordinadora feminista ha jugado un papel importante en la visibilidad de estos debates, como señala Justa Montero, por su postura a favor y abierta sobre de la sexualidad de las mujeres:

«Todas las Jornadas Estatales son jornadas que se organizan, digamos, con un planteamiento de qué es lo que se quiere que esté presente en el debate, o sea que son jornadas muy abiertas, pero sí que hay un enfoque determinado y una apuesta determinada por situar algunos debates y, siempre, con una voluntad de situar debates novedosos o debates vinculados a la práctica política (...). Es el sector del movimiento feminista el que ha hecho un recorrido más en profundidad sobre el tema de la sexualidad, con debates sobre la sexualidad y todas las reivindicaciones en relación al lesbianismo, identidades sexuales, las jerarquías sexuales (...)».

(Justa Montero, entrevista personal)

Esta acogida feminista, como señala Juana Ramos, tiene que ver con contexto político particular, que es bien distinto de otros, y surge gracias a las alianzas y amistades feministas y trans que suceden lo largo de los años, como ya he mencionado:

«En el Estado español, a diferencia de otros sitios, ha habido una alianza importante porque se han dado unas circunstancias concretas, que incluyen el liderazgo y receptividad, tanto por

parte de determinadas personas pertenecientes al movimiento feminista como por parte de activistas trans».

(Juana Ramos, entrevista personal)

Las siguientes jornadas feministas estatales no tuvieron lugar hasta el año 2000 y se celebraron en Córdoba. Coincidieron con la entrada en el sistema andaluz de salud de la atención a las personas transexuales, con un servicio específico en el Hospital Carlos Haya de Málaga (Ortega y Platero. 2015). Tituladas «Feminismo es... y será», estas jornadas incluyeron dos ponencias sobre transexualidad lideradas por Laura Bugalho del Colectivo Trans Galicia y Kim Pérez. ¿Cómo se puede entender que se discutiera sobre transexualidad en dos ponencias feministas estatales? No solo es importante que se iniciaran estos debates, sino que algunas corrientes concretas del feminismo han tenido un papel clave para que tales debates se produzcan. Han tenido un impacto tanto en el seno del movimiento feminista como en su relación con las activistas trans. En este sentido. Laura Bugalho señalaba la voluntad de diálogo, al tiempo que apuntaba a las dificultades para articular una alianza que rompiera con una lógica binaria, «nosotras/ellas», «feministas/transexuales»:

«La ponencia de Kim era interesante, en el debate surgió ya, cuando una compañera feminista formula una pregunta, que es ¿qué le pedimos las mujeres trans a las feministas? Le dije que había un problema, una confusión en la pregunta, las trans no le pedimos al feminismo, las trans somos feministas. Por la experiencia que hemos tenido que hacer, por nuestra deconstrucción y por todas inclemencias que hemos sufrido, compartiéndolas con muchas más compañeras, feministas (...). En las jornadas de Córdoba hubo ya textos sobre las cosas trans, sobre cómo se fue batallando y quitando las asperezas de las feministas, luego llamadas “feministas clásicas”, con la participación de las trans. No se veía bien. Estaba en la televisión La Veneno, en *Cruzando el Mississippi* y parecía que éramos todas lo mismo, que éramos lo que el heteropatriarcado denominaba, el objeto».

(Laura Bugalho, entrevista personal)

Y como señala Miriam Solá (2013: 19), en las jornadas de Córdoba aparece por primera vez el término transfeminista, en las ponencias «El vestido nuevo de la emperatriz» del Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona y en «¿Mujer o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento feminista» de Kim Pérez.

Cuando llegan las jornadas feministas estatales de Granada en 2009, se produce un giro importante, que es especialmente significativo. Ya no se trata de algunas mujeres trans que hacen una ponencia importante en las jornadas, sino que se produce un encuentro intergeneracional donde se plantea la necesidad de cuestionar los binarismos —no solo el de género—, aparece una apuesta por abordajes interseccionales y la transexualidad está en el centro del debate. La propia Isabel Franc, en el monólogo que inauguraba las jornadas, planteaba jocosamente que este debate se produce como un encuentro entre las diferentes olas feministas, entre aquellas que han leído a Simone de Beauvoir —y hablan de un sujeto político mujer, así, en singular— y sus hijas, que leyeron a Paul Preciado ¡y han hecho talleres Drag King! En estas jornadas se lee el «Manifiesto para la insurrección transfeminista» donde se articula esta nueva alianza transfeminista (Solá 2013, 22). Sobre la trascendencia de este encuentro en Granada Justa Montero señala la aportación que hacen algunas personas que traen su experiencia crítica sobre la sexualidad y la transexualidad:

«En Granada lo que pasa es, primero, que viene precedido de grupos que empiezan a tener un trabajo real, concreto, con mujeres trans y de reflexión sobre la transexualidad, en general. De todo lo que representa, el cuestionamiento que supone al binarismo. (...) Y luego, por otro lado, son unas jornadas donde se plasma un cambio generacional, vamos, no un cambio, sino un diálogo intergeneracional, donde hay una incorporación de toda una generación de mujeres que ya parten de tenerlo mucho más integrado en su discurso. Aunque sean pequeños sectores, son activistas que tienen muy integrada la crítica al binarismo, a las identidades fijas».

(Justa Montero, entrevista personal)

De esta manera, se visibiliza la pluralización de los debates feministas que están teniendo lugar en el Estado español en ese momento, abiertos a lecturas críticas sobre los feminismos, interesados por la teoría *queer*, por la crítica

antirracista y decolonial, desde las mujeres con diversidad funcional, entre otros posicionamientos. Y se hace evidente la permeabilidad y receptividad que existe para entender no solo las realidades trans sino la relevancia que tienen estos debates para los movimientos feministas, ya que ayuda a avanzar sobre la pregunta relativa al sujeto político. De hecho, estas jornadas suponen una entrada clara en los feminismos de la tercera ola, que reconocen la diversidad del sujeto(s) político de los feminismos. También en 2009, como señalan Saín Fernández y Aitzole Araneta (2013), se produce un cambio en la hegemonía de los debates sobre los derechos trans, con la irrupción de la demanda por la despatologización de la transexualidad «lo que antes había sido una lucha minoritaria pasaba a liderar el cambio de perspectiva de las demandas trans dentro del movimiento» (Fernández y Araneta, 2013, p. 52).

Cristina Garaizabal señalaba la voluntad de encuentro y lucha común de estos movimientos sociales, así como el papel que ha jugado la coordinadora feminista en facilitar estos encuentros:

«Es la primera vez que lo trans se dirige al feminismo, en el 2009. Es la primera vez que grupos trans interpelan directamente al feminismo, es decir: “Queremos estar ahí porque creemos que lo que queremos decir tiene algo que ver con lo que estáis haciendo”. Y entonces, yo creo que, en parte, en la ponencia sobre la política sexual del movimiento feminista, las organizadoras de las Jornadas piensan: “Pues tiramos al menos de dos personas que conocemos que han estado en la Coordinadora, que pueden hablar de esto y que pueden simpatizar con el asunto trans”, y nos llaman a ti, Lucas, y a mí».

(Cristina Garaizabal, entrevista personal)

Esta sororidad quizás inesperada está basada en un interés político común sobre las libertades sexuales, basado en amistades y vínculos personales de cuidado que se trazan al menos desde los años noventa (Platero y Ortega, 2016). Un movimiento trans liderado básicamente por mujeres, como señalaba Juana Ramos en una entrevista personal:

«Hubo una apertura del movimiento feminista hacia la realidad transexual y en el caso concreto de las mujeres transexuales. Porque en aquella época, la transexualidad masculina todavía

no era muy conocida aquí, en el Estado español. Básicamente, quienes estaban representando al movimiento trans eran mujeres. Luego ya, a partir del año 95-96, empezaron a aparecer en los colectivos hombres transexuales, pero antes no».

Una característica de este movimiento feminista plural de la tercera ola, con respecto a la pregunta sobre sujeto político, es que se plantea no solo la pluralidad de la encarnación de las mujeres, sino también la participación de los hombres. Temas como la masculinidad femenina, los hombres trans en el feminismo o la sexualidad disidente de las mujeres estuvieron muy presentes en las jornadas, con sendas ponencias. En este sentido, Cristina Garaizabal señalaba que:

«Es evidente que es un reto ya abierto... al feminismo. El tema en el 93 era: “¿Quién decide quién es mujer y por qué?”. El problema es que en el 2009 no es ese el debate. Porque en el 93 el sujeto del feminismo siguen siendo las mujeres. Cada cual que lo entienda como le dé la gana y ese es el debate: “¿Qué es ser mujer?”. Pero en el 2009 el problema que se plantea ya no es ese porque, como entran los trans masculinos, el asunto es “¿por qué los hombres no?”, “¿todos los hombres son opresores?”, “¿el sujeto del feminismo son solo las mujeres?”. El sujeto del feminismo son los... discriminados por el sistema de géneros».

(Cristina Garaizabal, entrevista personal)

Una de las aportaciones claras de estos debates, como señalaba Sam Fernández en 2018, es un debate que plantea un cuestionamiento al esencialismo biológico del sujeto político mujer, como apunta Aitzole Araneta:

«“El feminismo ha podido influir al movimiento trans en ser más crítico”, ese cuestionamiento del orden social y de las normas, en base a lo “biológico” o tomando como dogmas de fe formas de ser, roles, etc. En cuanto al cuerpo sexuado, es una de las líneas distintivas del feminismo. Así que sí, —el feminismo— ha dado herramientas de análisis retóricas y

prácticas —también desde varios lados nuevas normatividades—, para repensar y repensarse lo trans y el movimiento trans».

(Aitzole Araneta, entrevista personal)

Como señala Sam Fernández, lo que sucede en 2009 es de «una apelación al feminismo desde el feminismo», y añade, «en esa apelación no se puede separar lo feminista de lo trans, ya que estaba plenamente articulado en esa alianza, donde había gente que se definía como trans y otra no». A esas jornadas de Granada llega un feminismo, que se podría definir como cabreado, que plantea «el feminismo será transfeminismo, o no será». Muestran un hastío con la agenda política existente, y que pone un límite a cómo se han tratado algunos temas como, por ejemplo, el trabajo sexual o las genealogías feministas. Por otra parte, como señalan Fernández y Araneta, en estas jornadas se interpela a un movimiento feminista plural para que haga suya la demanda de la despatologización trans, disipando el silencio feminista ante dicho señalamiento y movilizándolo a las personas trans desde el feminismo, y tercero, supone un desafío a una parte del feminismo más tradicional y binario (Fernández y Araneta, 2013, p. 52-53). Así, surgen preguntas comunes que facilitan el debate, pero también hay resistencias y asperezas ante tal interpelación doble:

«Si se ha conseguido hasta ahora [una posición común] es precisamente la de seguir indagando en este tema de ¿qué nos hace mujeres? ¿Qué nos hace hombres? ¿Qué es ser mujer? Y esos momentos donde confluye esta España, este proceso histórico, estas jornadas... Sigue siendo un tema que está en la agenda de los movimientos feministas del Estado español, el tema por ejemplo de la despatologización, de lo que pasa con los profesionales sanitarios, la educación, las identidades sexuales... Diría que aquello se desinfló un poco, que hubo sus conflictos y que no fue todo como la seda».

(Aitzole Araneta, entrevista personal)

Para Amets Suess, las resistencias que señalan las activistas entrevistadas tienen que ver con el rol y ausencia/presencia de las personas trans en el movimiento del transfeminismo después de las jornadas feministas de 2009, a

menudo liderado por mujeres con sexualidad no normativa. En este sentido Amets Suess, afirmaba que:

«Mi experiencia ha sido la de un apoyo inicial y participación de grupos feministas en la convocatoria del Día Internacional por la Despatologización Trans, la emergencia de un movimiento transfeminista en el contexto español, seguida por un proceso de ruptura y distanciamiento de los grupos transfeministas del activismo por la despatologización trans. Esta ruptura se manifestó en el encuentro transfeminista de Barcelona en abril de 2010, y estaba relacionada con la falta de apertura por parte de los grupos transfeministas a la inclusión de todos los géneros, especialmente la de hombres *gays* cis, lo que a su vez provocó la crítica por parte de activistas por la despatologización, ya que los activistas gay cis eran participantes comprometidos en el activismo por la despatologización trans. Además, esta postura de rechazo de los hombres cis en el movimiento transfeminista se criticó por implicar una falta de reconocimiento indirecta de la expresión identidad de género de los hombres trans. Aparte de estos desarrollos en el ámbito activista, se puede nombrar la aportación teórica de feministas en el contexto español a los discursos por la despatologización trans».

(Amets Suess, entrevista personal)

Para Sam Fernández, la ruptura no se debió tanto a estas resistencias, que podrían haber sucedido con algunos hombres trans en particular, sino que se trata más de un desacuerdo con qué se entiende como una crítica al binarismo. Hay quienes piensan el binarismo como una estructura anclada en el patriarcado, por tanto, su crítica está en la base de la lucha feminista. En palabras de Marina Collell «el binarismo es la punta del iceberg del patriarcado». Y hay quien piensa que aún es útil estratégicamente hablar de hombres y mujeres cuando se plantea la violencia machista, por ejemplo.

En cualquier caso, estas resistencias muestran que lo sucedido en las jornadas feministas estatales de Granada fue importante, que el debate continúa desde ese momento y que, además de la visibilidad transfeminista, también se han producido diferencias importantes, si bien no son irresolubles. De hecho, se ha producido un importante punto de encuentro y diálogo, que

es visible por ejemplo en las jornadas de 2018 en Barcelona: «Una revuelta trans». En dichas jornadas se plantean puntos comunes para la lucha transfeminista y se celebran «los diez años de la primera manifestación trans en Barcelona».

Para Fernández y Araneta (2013, p. 57) han surgido movimientos sociales que se solapan en algunos momentos, en cuanto a protagonistas, acciones y grupos, refiriéndose al movimiento transfeminista y al movimiento prodespatologización, al tiempo que hay grupos trans más tradicionales que están más centrados en otros intereses. Y, por otra parte, nos encontramos una pluralización de los grupos y debates feministas que surgen por doquier, sin necesidad de ser parte de una organización o estar en una institución académica, o haber participado en debates feministas de calado, como los que se incluyen en esta genealogía. Sobre los desacuerdos, el hecho de que sean públicos y se aborden repetidamente muestra el gran interés por ese lugar de encuentro y debate, pero suscitan también una importante respuesta TERF, que nada tiene que ver con esta voluntad de debate y encuentro. Para quienes sí tenemos esta voluntad y estamos en el proceso de abordar esas incomodidades y dificultades, supone abrirse a nuevas formas de entender la lucha social feminista, arriesgándose a seguir creando nuevos significados feministas para la transformación social.

¿Y DESPUÉS?

Si tenemos un legado de debate y encuentro feminista con mujeres trans y cis, con sus incomodidades y diferencias, ¿qué hace que estemos frente a una oleada creciente de discursos y ataques TERF en las redes y desde algunas instituciones académicas y políticas? Se trata de una lucha por marcar una agenda feminista, ya que hay diferentes demandas que se plantean como antagónicas. Así, las resistencias no solo surgen alrededor de las mujeres trans, sino de que se hagan visibles las luchas como las encarnadas por las mujeres racializadas, migrantes, trabajadoras del sexo, entre otras. Probablemente tiene que ver con la visibilidad y atractivo que tienen las perspectivas críticas feministas para una parte importante de los movimientos feministas, que está *desplazando* a algunas feministas conocidas (Alabao, 2020) y que no están «recibiendo el reconocimiento que ellas creen merecer».

Por perspectivas críticas me refiero a los feminismos antirracistas y anticoloniales, transfeminismos, de las mujeres con diversidad funcional, entre otros. Por otra parte, me lleva a pensar si es posible que estas mujeres estuvieran fuera de los debates feministas que estaban teniendo en foros, digamos *populares* o de acceso fácil para feminista de a pie, como son las jornadas feministas estatales, las organizaciones que se agrupan en la coordinadora feminista, o los distintos lugares plurales de debate feminista que están sucediendo por doquier. Es decir, estos espacios académicos feministas más conservadores o feminismos institucionales conservadores, como por ejemplo, del PSOE, no conectan con los debates feministas a pie de calle. ¿Será que no han vivido estos procesos?, ¿o acaban de llegar a los debates y por eso los entienden como «debates nuevos» o «aún no abiertos»?

Por tanto, no solo hay una fractura generacional con un feminismo joven y dinámico que apuesta por una mirada crítica que no cabe en el sujeto político singular «mujer», que sigue la estela de voces críticas como las mostradas en las entrevistas, entre otras; sino que también hay un ejercicio interesado de impostar una voz feminista única, como si fuera un faro del conocimiento feminista que guía en el camino de la consecución de un carnet de «buena feminista». Bromas aparte, esta perspectiva identitaria esencialista típica del feminismo de la segunda ola es tremendamente problemática por muchos motivos, el principal, porque excluye a muchas mujeres que no encajan fácilmente en el perfil de ser blancas, de clase media, sin discapacidad, españolas, tener estudios universitarios, ser heterosexuales, cis o adultas. De hecho, el transfeminismo surge precisamente por un agotamiento de las categorías identitarias simplistas, reivindicando a quienes han sido desplazadas a los márgenes (Gandarias. Montenegro y Pujol, 2019; Solá, 2013). Finalmente, también hay una necesidad de preguntarse si lo que sucede en las redes sociales se corresponde con lo que sucede fuera de ellas, por lo que podemos afirmar que las miradas feministas mayoritarias en la actualidad sí se están aventurando en este debate y encuentro transfeminista, con sus problemas, contradicciones e incomodidades.

BIBLIOGRAFÍA de *Conocer nuestras genealogías*:

- Alabao, Nuria (2020): «El feminismo de las élites busca recuperar la centralidad perdida». Entrevista realizada por Sato Díaz. *Cuarto Poder*, 8 de agosto 2020.
- Casado Aparicio, Elena (1999): «A vueltas con el sujeto del feminismo». *Política y Sociedad*. 30: 73-91.
- Fernández, Sam (2018): Ponencia en la Escuela de Otoño de Podemos. Disponible en: <https://twitter.com/ahorapodemos/status/1051077505652846594>.
- Fernández, Sam y Aitzole Araneta (2013): «Genealogías Transfeministas». En: Solá, M. y Urko, E. (eds.). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta, pp. 45-58.
- Gandarias Goikoetxea, Itziar, Montenegro Martínez, Marisela y Pujol Tarrés, Joan: «Interseccionalidad, identidad y articulación: hacia una política de la agregación». *Feminismo/s*, 33: 35-63. DOI: 10.14198/fem.2019.33.02.
- González Ramos, Isabel (2018): «El sujeto político del feminismo y la inclusión de las mujeres *trans*. Una aproximación a las discusiones en el contexto digital». Máster en Estudios Interdisciplinarios de Género, UAM.
- Ortega Arjonilla, Esther y Platero, R. Lucas (2015): «Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos». *Quaderns de Psicologia*. 17-3-: 17-30. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1280>.
- Osborne, Raquel (2017): «TERF». En: Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega (eds.). *Barbarismos Queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra.
- Platero, R. Lucas y Ortega Arjonilla, Esther (2016): «Building Coalitions: The Interconnections between Feminism and Trans* Activism in Spain». *Journal of Lesbian Studies*. 20-1-:46-64. DOI:10.1080/10894160.2015.1076235.
- Solá, Miriam (2013): Pre-textos, con-textos y textos. En: Miriam Solá y Elena Urko (eds.). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta, pp. 15-27.

MAFE MOSCOSO



Mishu nacida en país bananero, reside actualmente en Barcelona. Docente e investigadora, explora el mundo entre la escritura, la etnografía y el arte.

La danza cuYr de lXs enchaquiradXs

[[[[hermanxs]]]]

hay un nuevo orden geológico precolonial que es anunciado, entre la espuma de olas y las olitas del mar pacifico lxs hermosxs enchaquiradxs proclaman la llegada de un nuevo tiempo estratigráfico. el tiempo bananero de la recuperación de la vida y de la recuperación de la muerte, la celebración andina de la vida y de la muerte que se yuxtaponen difunde la llegada de mundos arqueológicos precoloniales que son necesariamente no-bi-na-rios. la llegada de los mundos de capas tectónicas que florecen exuberantes y promiscuas, seguimos en duelo pero resistiremos, seguimos en duelo colonial pero resistiremos promiscuos y exuberantes, hay una danza ritual que es una fiesta, es el tiempo de la danza ritual que anuncia, es el tiempo de la danza ritual que es resistencia antibinaria, lxs enchaquiradxs se sublevan entre las líneas invisibles de las cenizas volcánicas equinocciales, hacen un llamado geológico.

[[[[hermanxs]]]]

las danzas rituales de lxs enchaquiradxs se hace juntxs. se hace apretadxs. se festeja en comunidad. la celebración de los nuevos tiempos solo puede tener lugar en las amorosas comunidades políticas que sobreviven porque conocen la alegría de convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de las diferencias que nos embellecen. la ceremonia de lxs enchaquiradxs que produce una yuxtaposición entre lo sagrado y lo profano se hace en comunidad. se baila entre todxs. el ritual es lo que une lo de abajo con lo de arriba. lo que entreteje los opuestos. la celebración litúrgica de lxs enchaquiradxs es una inmensa danza cósmica a favor del florecimiento y reparación de la herida colonial binaria. se practica en comunidad. se repara en comunidad. se perrea en comunidad.

nuestra fiesta es bien de perrear. es de brillos y exuberancias. de cuerpos que sudan. es una fiesta de cuerpos contra-coloniales. es una celebración de deseos ininterrumpidos que viven en el flujo de la continua transformación. es una fiesta cuy-r anti-colonial. es una fiesta andina. es una fiesta bolivariana. es la gran fiesta de los guayacanes. de figuritas zoomorfas de arcilla precolombina. de unidades cronoestratigráficas que tiemblan, es una fiesta de

sol equinoccial. de olas del océano pacífico. de pelícanos. es de fragatas, es una fiesta bananera. es un llamamiento de lxs hermosxs enchaquiradxs que gritan.

[[[[hermanxs]]]]

lxs hermosxs enchaquiradxs que se comunican con las divinidades y lxs ancestrxs invitan. se escucha el sonido. bajo la tierra de la península de santa elena se escucha el sonido enterrado. el sonido de barro de las huacas. el rugido del volcán. el terremoto. es el llamado de los espíritus huancavilcas que desestabiliza el orden de las categorías universales. los espíritus que anuncian el tiempo bananero de la reparación de la herida binaria colonial. es el tiempo del retorno de las figurillas antropomorfas cuyos cuerpos de arcilla perturban la historia occidental. es el tiempo cosmológico propicio para la desestabilización. el retorno del tiempo geológico manteño-huancavilca anuncia el restablecimiento pre-colo-mbino del equilibrio contra-binario del mundo. el éxtasis celebrativo de lxs hermosxs enchaquiradxs es la celebración de la vida de lxs que se atreven. es el tiempo de la sublevación. del caos. de la insurrección de los géneros.

las comunidades cuy-r del tercer mundo celebramos la exacerbación frenética y gozosa del sistema binario universal que es disuelto en el aire. somos lxs bendecidos de lxs hermosxs enchaquiradxs que nos protegen.



Figura hackeada en rosa y rayo verde: Representación de personaje con silueta femenina y pene. Cultura Tolita, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador. MCYP, LT- 20-24-78.

NOTAS:

Las investigaciones desarrolladas por Ugalde (2019) y Benavides (2006) en Ecuador demuestran que la heteronormatividad y el binarismo de género son principios que no imperaban en la época precolonial. Por una parte, la evidencia arqueológica de la existencia de estatuillas de varones participando en sexo oral y anal —incluyendo la de los Manteño-Huancavilca— y por otra, el abordaje detallado de las imágenes de la cultura Tolita —aprox. 600 a. C. - 400 d.C.—, permite sostener que la mayoría de las representaciones antropomorfas son no binarias. Sin embargo, la violencia colonial y la historiografía producida por los españoles modificó la información desde un juicio de valor heteronormativo y binario, encasillando dentro del concepto genérico de sodomía a varios tipos de manifestaciones de sexualidad que se manejaban con naturalidad entre las poblaciones originarias (Horswell, 2010). Como recoge Benavides, en varias crónicas —Girolamo Benzoni (1985). Miguel de Estete (1918) y Cieza de León (1971, 1986)— se describen prácticas homosexuales ritualizadas que fueron interpretadas en clave de pecado y de sodomía. En las descripciones se destaca la existencia de un grupo de hombres jóvenes reconocido por su actividad homosexual religiosa: los enchaquirados. Sus prácticas sexuales, junto a los hallazgos arqueológicos de las últimas décadas, es la constatación de que en la zona andina el orden binario apareció durante la colonia y fue impuesto violentamente, implantando un régimen heteronormativo y binario de mirar e interpretar el mundo.

Actualmente, el término «enchaquirado» alude a personas con identidades y expresiones de género no binarias que viven en la costa, en Ecuador. Lxs comunerxs trans de Engabao, autodenominados «enchaquirados» reivindican las reminiscencias de un legado huancavilca que aún se expresa en las prácticas estéticas y sexuales de los habitantes. Engabao es un pueblo pesquero y paradero de surfistas que fue inscrito como comuna el 3 de julio de 1982.

****El textito «la danza cuYr de lXs enchaquiradXs» también se ha alimentado de los comentarios de Valeria Linera y de la lectura a mis amigos Diego Falconí —quien propuso el concepto cuy-r— y Silvia L. Gil, quienes siempre me enseñan cosas****

CAROLINA MELONI GONZÁLEZ



Es filósofa y profesora titular de Ética y Pensamiento Político. Se ha especializado en la obra de Jacques Derrida, la filosofía política contemporánea y el pensamiento feminista. Entre sus publicaciones se encuentran: *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y postmodernas* (Madrid: Ed. Fundamentos, 2012). Con Julio Díaz Galán: *Abecedario zombi. La noche del capitalismo viviente* (Madrid: El salmón contracorriente, 2016). Y con M. González de Oleaga y C. Saiegh: *Transterradas: el exilio infantil y juvenil como lugar de memoria* (Buenos Aires: Editorial Tren en movimiento, 2019).

Disculpen las molestias, ¡esto es una revolución!

«Pero ¿somos acaso los peores? Si es así, la revolución tendrá que ser hecha, una vez más, por los peores».

Paul B. Preciado

«Empecemos por ahí. Dejemos que el movimiento vuelva a empezar»

Bell Hooks

La casa del feminismo anda revuelta. Como en toda familia tradicional que se precie, las madres fundadoras parecen haber cerrado filas y se afanan desesperadamente en recolocar los trastos desperdigados, reorganizar los armarios, poner en marcha una limpieza radical y profunda. El discurso castigador y la disciplina punitiva hacia los vástagos descarriados parecen imponerse. Tras la euforia del 8M de 2018, hay que instaurar el orden, homogeneizar las estrategias, marcar seriamente los puntos de la agenda y, principalmente, establecer y delimitar estrictamente quienes son lxs hijxs merecedores de sus Excelsos títulos. Aquellxs que no cumplan estrictamente con los dictámenes biológicos —útero, condición gestante, capacidad de menstruar, criterios cromosómicos definidos, etc.— serán estrictamente rechazados de nuestras filas. Los cuerpos se auscultan, se observan de cerca, se escudriñan: ni un bigote postizo, ni un pelo fuera de lugar, ni un tacón que altere la pureza metafísica que nos ha dado la biología. Al coño lo que es del coño. Y fin de la discusión.

La casa del feminismo ya no es el refugio de todxs. Y casi cuarenta años después de que Lorde denunciara que ese supuesto hogar le resultaba ajeno, hostil y excluyente, parece que poco hemos aprendido como movimiento de transformación social. En esta casa matriarcal, la diferencia comienza a diluirse, cuando no a borrarse, en anacrónicos discursos esencialistas. Nos hemos creído al borde de la revolución, pero la proclamada cuarta ola no ha hecho más que traer una resaca de debates que se pensaban superados. ¿Qué

mutaciones hemos atravesado hasta llegar aquí? ¿Qué debates y posturas han propiciado determinados argumentos? ¿Qué voces, cuerpos, vidas y deseos han formado parte de estos procesos políticos? Y, principalmente, ¿quiénes han sido excluidos de los mismos? ¿Cuáles han sido algunas de las experiencias, prácticas y propuestas que han surgido en el seno de los distintos colectivos y propuestas feministas en estos últimos años? ¿Y de qué clase de revolución estamos aquí hablando? No es posible defender un cambio de paradigma cuando nuestras posturas se instalan en la defensa de aquellos postulados hegemónicos basados en la exclusión, marginación y patologización de determinados cuerpos y sujetos. No podemos cambiar radicalmente el sistema, si nos refugiamos en los míseros privilegios que este nos ha otorgado. Dejemos de rearmar la casa del amo con sus mismas armas y herramientas. Si la revolución que se defiende parte de estas propuestas, que me disculpen las señoras, pero esta no es mi revolución.

DE LO INHABITABLE, DE LO VULNERABLE: CARTOGRAFÍAS SOMÁTICAS DE LA OPRESIÓN

«Como si de una figura de porcelana se tratara, se hace pedazos la idea de “la mujer”. Se hace trizas en las indomables espaldas de las lesbianas, en las entrepiernas lllagadas de las putas, en las cabelleras espesas y pesadas de las indias, en las preguntas inagotables de las jóvenes, en la frustración de las viejas, en las estrías, asperezas y saberes de todas esas “otras” que no encajan o que no quieren encajar en ninguna parte».

María Galindo

Y vinieron las negras, las latinas y chicanas, las extranjeras y pobres, las bolleras y las putas, y lxs trans. Todo un espectro de sujetos *outsiders*, de cuerpos procedentes de lugares inhabitables, marginales, innombrables. Esos cuerpos atravesados por la violencia, el patriarcado, la precariedad, el racismo, el silencio y la muerte, pero también por la rabia, el deseo y la furia, vulnerados y vulnerables, olvidados hasta de nuestras luchas políticas. Y se

plantaron ante la puerta, denunciando la complicidad de cierto feminismo con algunos dispositivos de poder. Son las otras, las *inapropiables*, como las definió Trinh T. Minhha, las no universalizables, siempre deslocalizadas y fuera de lugar, indigeribles y molestas, parias de las identidades hegemónicas, desertoras del sistema sexo género y dinamitadoras de toda diferencia sexual. Y con sus voces y gritos nos hicieron ver, nos abrieron los ojos ante la ceguera, el paternalismo, el eurocentrismo y la ideología dominante de muchos de los discursos que se defendían: ni la mística de la feminidad era aplicable a todos estos sujetos, cual cromó intercambiable: ni las realidades vividas tenían como marco y como coordenadas interpretativas a la familia burguesa europea; ni las dicotomías del sistema sexo-género parecían reproducirse en todas las culturas. Tampoco la opresión podía homogeneizarse y simplificarse bajo la opresión sexista y la teoría del enemigo común, dado que las opresiones eran múltiples, complejas, cual Hidra de varias cabezas que atravesaba muchos cuerpos, sumiéndolos en la precariedad de la materialidad económica, las cuestiones raciales y la vulnerabilidad sexual.

Ya desde finales de los 70, fueron muchas las voces que iniciaron esta *mutación*, que alertaron de estos peligros, poniendo en marcha una crítica radical e interna al feminismo mismo, sacando a la luz las complicidades discursivas y políticas que cierta tradición feminista mantenía con determinados dispositivos de poder. De este modo, fueron analizados conceptos y procesos teórico-políticos, algunos urgentes y necesarios para la consolidación del movimiento como estrategia de transformación social; otros, en cambio, contradictorios y complejos a la hora de afrontar las distintas realidades. En una suerte de genealogía crítica y de deconstrucción, se cuestionaron conceptos como el de diferencia sexual, la consolidación de categorías ontológicas cerradas y pretendidamente universales, tal y como ocurre con el concepto mismo de «mujer», o la necesidad y urgencia de definir un sujeto femenino común como punto de partida de la lucha por la igualdad. Pudieron salir a la luz, entonces, los peligros del esencialismo dentro de los discursos feministas, la exclusión que sufrían todas aquellas «otras» mujeres que no terminaban de identificarse con las propuestas de muchas feministas, y las jerarquías internas que se habían establecido en un feminismo de corte eminentemente blanco, eurocéntrico y burgués. La llamada «tercera ola del feminismo» supuso ya una problematización del feminismo mismo. Se trata de un cuestionamiento interno, una crítica radical a ciertos presupuestos y una propuesta para abrir nuevas líneas de

pensamiento respecto al feminismo mismo como teoría y práctica de la transformación social. Dicho cuestionamiento vino, precisamente, de aquellas que habitaban lo inhabitable, que se habían quedado al margen de los debates, espacios académicos y partidos políticos. Las voces de aquellas mujeres comenzaron oírse como un eco fantasmático dentro de una comunidad feminista en cierto modo cómplice con la exclusión y la violencia. La voz de la frontera, de aquellos sujetos fronterizos en todos los sentidos del término —fronteras físicas y geográficas, corporales y sexuales, lingüísticas, raciales— reclamaba una política de la transformación basada no en los cohesionadores conceptos de unidad y de una identidad común, sino en la diferencia, la disonancia, el antagonismo y el reconocimiento de la alteridad.

Llevamos, pues, casi 40 años asistiendo a una auténtica *mutación*, en el sentido literal del término. Es decir, la mayoría de las problematizaciones que han surgido en los discursos feministas durante las últimas décadas tienen que ver, desde mi punto de vista, con cierta alteración o modificación no solo teórico-epistemológica, sino incluso morfológica, me atreverla a decir ontológica, puesto que el orden mismo del ser será cuestionado. Casi 40 años de debates y transformaciones en el seno mismo del pensamiento feminista, que han dado lugar a una forma de pensar radicalmente distinta. Dicha mutación, además, tiene su origen, decíamos, en las fronteras del feminismo, en aquellos discursos fronterizos, subjetividades marginales y marginadas, identidades complejas y múltiples que han sido, en cierto modo, expulsadas y olvidadas incluso por las propias luchas feministas.

Una nueva horda de precarias y subalternas, de desposeídas y olvidadas, condenadas siempre a habitar los espacios de marginación y violencia, de segregación y exclusión social, denunciaron la inhabitabilidad de esa casa del feminismo, en las que muchas solo podían ejercer la función de chachas, condenadas a ser las invisibles que nos limpian la mierda, a ser consideradas malas copias o simulacros de un sistema pretendidamente universal y hegemónico, que se ha encargado bien de definir y delimitar sus categorías ontológicas, haciéndonos creer ciegamente en ellas. Testimoniar ese silencio, politizar esa zona de indiferencia y oscuridad en la que muchos cuerpos, sujetos y deseos habían sido sumidos, hacer habitable lo inhabitable, es decir, los espacios periféricos e intermedios, supuso ya el síntoma de una praxis política diferente, suerte de resistencia irredenta que hizo temblar todo el edificio desde sus cimientos.

SUJETOS EXCÉNTRICOS, SUJETOS DESCENTRADOS

«La identidad del sujeto feminista no debería ser el fundamento de la política feminista...».

Judith Butler

Un significante vacío, fantasmático y efímero, recorre los debates del feminismo actual. La consabida unidad identitaria, en torno a esa figura mítica de «la mujer» vuelve a ser el centro de las disputas. Ahora bien, ¿qué y quién se autofundamenta como sujeto?; ¿qué y quién es considerado como sujeto, y quién no?; ¿qué intereses se esconden detrás de la defensa a ultranza de una supuesta universalidad inquebrantable? ¿Cómo se construye aquello que llamamos sujeto?; ¿qué caracteriza al llamado sujeto del feminismo?; ¿acaso podemos establecer unos presupuestos comunes, una identidad común, única y universal, que pueda definirse y defenderse como subjetividad femenina?; ¿es el eje del género y de la diferencia sexual el elemento constitutivo del sujeto feminista? Pareciera que, en el camino, hemos ido olvidando todos aquellos debates en torno a los peligros de defender la supuesta homogeneidad de dicho constructo, cuya condición de construcción simbólico-material ya fue anunciada por Beauvoir en la década de los 40.

No solo no existe el grupo natural «las mujeres», nos dirá Wittig, sino que «la mujer» como tal no es más que un mito, continuando la línea de desnaturalización de lo femenino iniciada ya por S. de Beauvoir. «Las categorías “hombre” y “mujer” [...] son categorías políticas —y no datos naturales—» (Wittig, M., 2006, 36). La categoría de mujer solo puede ser entendida en el interior de esta lógica discursiva. No es un hecho natural, sino una construcción determinada, un producto concreto, un fetiche esencialista cuya legitimidad viene dada por la matriz epistémicohegemónica que la fundamenta. «No hay ningún destino biológico, psicológico o económico —afirma Wittig parafraseando a Beauvoir— que determine el papel que las mujeres representan en la sociedad: es la civilización como un todo la que produce esta criatura intermedia entre macho y eunuco, que se califica como femenina» (Wittig, M., 2006, 32). No hay unidad romántica posible, nos advierte Galindo, en torno a ese significante que nos permita actuar en común, dado que ha sido precisamente dicha pretendida unidad la que ha

obviado las jerarquías de raza, clase y opción sexual que atraviesan los cuerpos (Galindo, M., 2013, 43). Resulta, por tanto, sorprendente que el argumento esgrimido sea el peligro de que dicha ficción sea borrada y, por ende, los derechos adquiridos en tanto que sujetos políticos, cuando hace tiempo que sabemos que ambos significantes, hombre-mujer, nos miran con la sonrisa del gato de Alicia, sin una materialidad corpórea ni biológica por detrás que los sustente.

Subyace en nuestros argumentos, como es sabido, una crítica radical a toda subjetividad que se pretenda sustantiva y soberana, como aquella que es recogida por cierto feminismo identitario. La necesidad de que se produzca un desplazamiento en la idea del llamado sujeto del feminismo —en el concepto de sujeto como tal— y, consecuentemente, en la noción de «mujer» como punto de partida para toda posición política, es más que evidente, cuando no urgente para evitar con ello reproducir argumentos de corte esencialistas. Ni el sujeto ni las identidades son algo dado, ambos se configuran y constituyen según la posición que ocupan en el entramado simbólico y político que nos atraviesa. Afirmar que la autodeterminación de género no es sino un ejercicio voluntario, individual, cuando no un gesto neoliberal de una subjetividad consumista, es no haber comprendido que dichas subjetividades surgen de una situación de injusticia y opresión estructural, sistémica, en la que su propia identidad viene marcada por el estigma y la marginación. Tal y como afirma Vidarte, la subjetividad política surge y se conforma en la comunidad donde se halla inserta. No es lo mismo un yo cuyas circunstancias sean privilegiadas, a otro que nace, de por sí, desposeído incluso de la posibilidad de un yo: «expropiada de su yo, de su circunstancia, todo le viene impuesto, dado o, mejor dicho, ya se le ha robado todo nada más nacer en unas circunstancias hostiles que otros han preparado como su lecho de espinas». (Vidarte, P., 2007, 33).

Por todo ello, el hecho de que se dé esta crítica no supone el abandono absoluto de la cuestión sobre la subjetividad, tal y como esgrimen muchas voces desde el feminismo radical. «Si el concepto de sujeto —afirma Butler— [...] ya no es un hecho dado, ya no se presume, esto no implica que no tenga un significado para nosotros o que ya no pueda ser utilizado» (Butler, J., 2006, 25). Evidentemente, como nos dice la propia Butler, la cuestión del sujeto es fundamental para la política, principalmente para una política de corte feminista: analizar cómo este se construye, qué subjetividades cristalizan en los espacios de violencia, opresión y vulnerabilidad y, evidentemente, qué posibilidades de revertir dichos

escenarios tenemos resignificándonos en tanto que sujetos políticos. «¿Qué posibilidades políticas surgen como consecuencia de una crítica radical de las categorías de identidad?» —se pregunta Butler—. «¿Qué nueva forma de política surge cuando la identidad como terreno común ya no restringe el discurso sobre las políticas feministas? ¿Y en qué medida el esfuerzo por localizar una identidad común —como fundamento de una política feminista— puede impedir un cuestionamiento radical de la construcción política y la reglamentación de la identidad de sí?» (Butler, J., 2001, 29). Asimismo, D. Fuss se pregunta de forma similar a Butler y nos increpa a cuestionarnos sobre «¿qué efectos —materiales, políticos, sociales— pueden esperarse en nuestras prácticas sexuales y políticas de semejante esfuerzo continuo por erosionar y reorganizar los fundamentos conceptuales de la identidad?» (Fuss, D., 1999, 113). Puesto que toda construcción política de un sujeto identitario ha demostrado operar de forma excluyente, surge la necesidad urgente de llevar a cabo una genealogía crítica de nuestros conceptos, como también de analizar qué tipo de subjetividades pueden abrir posibilidades de resistencia, subversión y disidencia frente a aquellas que nos han situado en la más pura vulnerabilidad. De ahí, también, la urgencia absoluta de una política diferente, de un desplazamiento de nuestro concepto de lo político, de transformar y extender a otros ámbitos más allá de la representación y el reconocimiento la noción de lo político.

Si las categorías ontológicas de identidad utilizadas hasta ahora no solo son insuficientes, sino que encierran en su interior una violencia radical hacia lo otro, hacia aquello que no se define según sus parámetros, es entonces necesario un replanteamiento completo de estas construcciones. Pensar, por tanto, la ontología constitutiva del sujeto y analizar cómo este se ha constituido marginando, excluyendo y paralogizando la diferencia ha sido, es y debería ser la tarea del feminismo hoy. Pero, al mismo tiempo, proponer mitologías distintas, acategoriales, que nos permitan abordar el sujeto feminista, parafraseando a Deleuze, como «partículas que giran en la polvareda de lo visible», como «lugares móviles de un murmullo anónimo», como algo siempre derivado y no substancial, que «nace y se desvanece en la espesura de lo que se dice y de lo que se ve». La subjetivación feminista, nos advierte Braidotti, es, ante todo una figuración, esto es un mapa, una cartografía política, investida tanto por lo social, lo biológico, lo material como por lo discursivo. Y las figuraciones, como tropos, abren la posibilidad de imaginar y proponer estilos de vidas, modos de existencias radicalmente distintos. Redenominar y repensar el sujeto feminista, más allá de

presupuestos identitarios, evitando en lo posible tanto el esencialismo como el relativismo, es el mayor compromiso del feminismo como teoría de la transformación social. Imaginemos, soñemos, construyamos juntas no sujetos cerrados y soberanos, sino subjetivaciones, existencias políticas, identidades contradictorias y mapas somático-deseantes que funcionen tanto como lugares simbólicos, poéticos y como espacios para la lucha (Galindo, M., 2013).

Porque, tal y como nos señala Haraway, «no necesitamos una totalidad para trabajar bien. El sueño feminista de un lenguaje común, como todos los sueños de un lenguaje perfecto, de una denominación de la experiencia perfectamente fiel, es totalizador e imperialista» (Haraway. D., 1995, 296-297). Ha llegado el momento de defender un tipo de política y de lucha comunitaria y antagónica, rebelde e indigesta, que incida en las micropolíticas del deseo, de los cuerpos y subjetividades diversas, sin caer en el peligro de ser fagocitadas por las agendas de la macropolítica. Tal y como afirma Raquel Gutiérrez, no podemos caer en las trampas de la totalidad, por lo que urge no solo desplazar y deconstruir el orden simbólico hegemónico, sino denunciar toda defensa del mismo bajo el paraguas de los derechos y la lucha feminista. Y este tipo de política pasa, necesariamente, por una crítica radical de los presupuestos subjetivistas e identitarios que hasta entonces había mantenido el feminismo. Pues «no solo era el sujeto androcéntrico el que velaba las diferencias y las revestía de valores supuestamente neutrales y universales, sino que el propio sujeto que el feminismo había construido mostraba esas mismas limitaciones con respecto a otras categorizaciones sociales, a otras fronteras, a otras subjetividades» (Casado, E., 1999, 79).

Analizando de forma crítica ese significativo «mujer» alrededor del cual se han reunido las feministas, rechazando todo esencialismo del mismo, toda ficción de continuidad mitológica o biológica del tipo que sea, cuestionando su supuesta facticidad anatómica prediscursiva, surgirán múltiples identidades y subjetividades hasta ahora rechazadas y marginadas. Pues, «en otras palabras —tal y como afirma Butler—, el sujeto como entidad idéntica a sí misma ya no existe» (Butler, J., 2002, 323). Esta y no otra es la tarea fundamental: apelar a múltiples figuraciones, subjetivaciones, visualizaciones viajeras, fronterizas, en tránsito. Estas nuevas «subjetivaciones» están ligadas estrechamente a lo que el propio Foucault denominó una «estética de la existencia», suerte de «*étho-poética*» o nuevos modos de existencia creadores: hay modos de subjetivación, hay individualidades que escapan a la

idea de identidad o de subjetividad autónoma, hay modos de ser y existir, relaciones diferentes, sexualidades distintas, creadoras, inconcebibles, innombrables, desconocidas, que aparecen siempre en una relación de lucha constante con las diversas formas de poder y dominación. En tanto que fuerzas creadoras son también fuerzas de resistencia. Son formas diferentes de vivir, formas distintas de pensar. Tal es la utopía emancipadora y revolucionaria que nos merecemos.

EN EL PAÍS DE LAS MARAVILLAS

«Una leve turbulencia acaba convirtiéndose en un torbellino, un leve temblor se expande hasta provocar un terremoto, una grieta minúscula echa abajo un edificio de prejuicios, una suave inclinación genera una catástrofe ideológica, la más inocua heterodoxia arruina un dogma».

Paco Vidarte

En tanto, afirmaba recientemente Lidia Falcón su absoluto desconcierto ante la insensatez de no admitir que «las mujeres sean mujeres y los hombres hombres». «Ni en el país de las maravillas hubiera imaginado —decía— que pudiera darse semejante discusión». Sin saberlo, y seguramente sin quererlo, la histórica feminista dejaba entrever ese mundo-otro por el que muchas feministas llevamos luchando y soñando con construir. Este utópico *país de las maravillas*, es lo que Anzaldúa denominó el «mundo zurdo»: frente al mundo recto, blanco, heterosexual, el mundo zurdo está habitado por todos los marginados del mundo *white-right*, los grupos *raros*, los que no pertenecen a ningún sitio, las ilegales, los gay y las *queer*, las trabajadoras itinerantes, las exiliadas del sistema sexo-género, las disidentes del orden patriarcal y heterosexual, todos aquellos y aquellas que desafían el orden establecido y constituyen una *amenaza* para el mismo. Asimismo, Preciado la llama «alianza somatopolítica», y nos invita a juntar comandos «para hacer un levantamiento transfeminista decolonial». Por otra parte. Gutiérrez habla de una «política en femenino», sin ningún tipo de esencialismo en el término, sino rescatando toda la potencialidad subalterna, emancipatoria y antagónica de lo femenino ante la posición universalista y jerarquizadora de lo masculino

como sujeto de enunciación: María Galindo, por su parte, nos propone un feminismo indigesto, inapropiable e inaceptable, que da lugar a alianzas imposibles e insólitas; un feminismo que muerde, como perra furiosa «todos los privilegios hasta destriparlos», un feminismo que supone una lucha antisistémica imprescindible, que no se deja domesticar, amansar, disciplinar ni domar por ninguna institución política. Un feminismo que dinamita la casa del amo desde sus cimientos. Pues «no vamos a desarmar la casa del amo con las herramientas del amo, lo que hacemos es abandonar la casa del amo, rompemos el vínculo con él, no queremos ser sus inquilinas» (Galindo, M., 2017).

Tal es la utopía que está por escribirse, que ya estamos escribiendo, con la clara certeza y urgencia de pensar y reconfigurar otros mundos posibles. Poniendo literalmente el cuerpo, nuestros cuerpos, en la misma. No queremos ser las inquilinas del amo, neutralizadas y transformadas en una cuota biológica, bajo un constructo ficticio que se pretende prediscursivo, universal e inapelable. No queremos formar parte de ese «patriarcado con faldas» que nos vacía y disuelve como sujetos políticos (Galindo, M., 2017). Queremos devenir amenaza. Queremos dar por culo. Porque no hay negociación posible con el poder y sus discursos, siendo la lucha directa con el mismo, el enfrentamiento y desmontaje de sus dispositivos la única salida que nos queda. Sin demoras, sin desvíos, ni concesiones. Sin bajar nunca la guardia. Pues no hay revolución posible sin utopía, sin imaginación poética y *poiética*, creadora de mundos, de formas diferentes de habitar, de convivir. No es posible abrazar una revolución asentada en privilegios de clase, de sexo, de condición social. Como tampoco es viable una revolución que siga perpetuando los dispositivos de poder, alimentando las jerarquías y exclusiones, dando de comer al monstruo y negando la visibilidad y derechos de tantas y tantos. No haremos la revolución sin la calle, porque es ahí, en las aceras, en las esquinas, en los callejones y barriadas donde la lucha feminista se articula y construye como un tejido tan crítico y demoledor, como acogedor y amoroso. La calle, y no las instituciones políticas, es nuestro escenario de revolución, de revuelta y cambio social. Pensemos, imaginemos, soñemos un proyecto transfeminista indigesto, disidente, nunca empoderante, sino desobediente con el poder, en donde nuestros cuerpos, amores y deseos imposibles, indefinibles, inapropiables tengan cabida.

Mutar y resignificar el espacio deliberativo desde la praxis política de aquellos cuerpos y sujetos que han sido marginados de la misma, tal era el espíritu que, según Teresa de Lauretis, había inspirado a las autoras de esa

mítica obra colectiva publicada en 1981 bajo el título *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, coordinadas por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa y que, según la propia de Lauretis, ha marcado el inicio de la llamada «tercera ola» del feminismo, en el que la mirada *queer* y decolonial se hacían presentes con una radical lucidez. En dicha obra, se apelaba a la necesidad de reivindicar determinadas «geometrías de la diferencia y de la contradicción», asumiendo con ello la imposibilidad de un emplazamiento seguro y homogéneo desde el cual reivindicar una lucha común. Solo desde allí es posible que podamos proponer formas diferentes de habitar, de convivir. Nos inspira ese horizonte previo, así como la urgencia de pensar y reconfigurar otros mundos posibles, en los cuales construir, con nuestras propias maderas, argamasas y ladrillos feministas, universos distintos, comunidades, relaciones y afectos diversos, proyectos colectivos verdaderamente democráticos e igualitarios. Si bien nuestro momento histórico es otro, dicha tarea no deja de ser acuciante ante la coyuntura política que estamos viviendo dentro del feminismo, frente a la cual no solo resistimos, sino que respondemos y combatimos.

BIBLIOGRAFÍA de *Disculpen las molestias, ¡esto es una revolución!*:

- AA. VV. (2004): *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Barrett, M. y Phillips, A. (comp.) (2002): *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. México: Paidós.
- Beauvoir, S. de. (2005): *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Braidotti, R. (2000): *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós. 2000.
- (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Butler, J. (2001): *El género en disputa*. México: Paidós.
- (2002): *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Casado, E. (1999): «A vueltas con el sujeto del feminismo». *Política y Sociedad*, 30. UCM: Madrid.
- Castillo, A. y Moraga, C. (1988): *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- Deleuze, G. (1990): *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Fuss, D. (1999): «Dentro Fuera». En: Carbonell, N. y Torras, M. (comp.) *Feminismos literarios*. Madrid: Arco Libros.
- Foucault, M. (2001): *Dits et Écrits I*. París: Gallimard.
- (2001): *Dits et Écrits II*. París: Gallimard, 2001.
- Galindo, M. (2013): *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*. Bolivia: Mujeres Creando.
- (2017): *No hay libertad política sí no hay libertad sexual*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- De Lauretis, T. (1991): «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences*, 3.
- (2000): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- Orde, A. (2003): *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.

- Preziado, P. B. (2020): «Nous étions sur le point de faire la révolution féministe... et puis le virus est arrivé». París, *Libération*, 27 de abril de 2020.
- (2019): *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.
- Vidarte, P. (2007): *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid: Egales.
- Nittig, M. (2006): *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

MARÍA GALINDO



(La Paz, 1964). «Soy puta, soy lesbiana, soy boliviana. Solo puedo existir construyendo alianzas prohibidas entre estas posiciones discursivas y políticas que se supone que están en contradicción entre si. Hablo desde el lugar de la tortura y la violencia, pero no para dar testimonio, sino para imaginar la felicidad desde una posición de desobediencia». Estas son palabras de autointroducción de María Galindo, artista, intérprete, activista, escritora y la cofundadora del colectivo boliviano Mujeres Creando. Poniendo en conversación las prácticas y conocimientos subalternos de las mujeres indígenas y las tradiciones políticas y literarias del anarquismo, el punk y el feminismo no blanco, María Galindo ha creado durante los últimos 15 años una práctica artística radical. Pero ¿qué puede hacer el arte en un contexto de neocolonialismo autoritario en el que las lógicas del feminismo y la política de identidad indígena han sido absorbidas por los discursos humanista, religioso y neoliberal como nuevas estrategias de control? María Galindo responde desplazando el arte del mercado y la galería y devolviéndolo al lugar donde nació: la plaza pública, el ritual social. Contra la purificación

racial y sexual del cuerpo, la obra de María Galindo exorciza el terror de la historia colonial mediante una bastarda teatralización iconoclasta de símbolos católicos y patriarcales. Contra la economía capitalista de explotación y destrucción ecológica, el animismo artístico de María Galindo utiliza objetos y cuerpos «baratos y rotos», invirtiéndolos con nueva vida como tótems de una revolución poética por venir que apunta a desafiar nuestros modos convencionales de percepción y nuestras economías deseadas. Su práctica no únicamente artística pertenece a un linaje donde también podríamos ubicar las obras de Pedro Lemebel y Las Yeguas del Apocalipsis, Ocaña, Miguel Benlloch, Sergio Zevallos, Beau Dick. Lygia Clark, Michel Journiac, Ulrike Ottinger, Annie Sprinkle y Beth Stephens, Vala Tanz o Guillermo Gómez Peña.

Por Paul B. Preciado

Envidia de ser

Dedicado a Américo^[1], transmasculino, refugiado político de la transfobia institucional en la casa de Mujeres Creando en La Paz.

Gracias a Carolina Meloni por la lectura crítica.

INTRODUCCIÓN

Este texto es una mesa de tres patas que pretende situarse ante la cuestión de la transexualidad desde 3 ángulos simultáneamente. Por un lado y como pilar principal la pregunta sobre la genealogía trans en el sentido de aquella de la que proviene y de aquella que abre. La segunda pata situada inevitablemente en la discusión de derechos que han venido invocando las poblaciones trans en lo que se ha llamado en varios países las leyes de identidad de género y los derechos que esas leyes incluyen o niegan, esta segunda pata en el contexto de las políticas de derechos en su conjunto. La tercera pata es un intento de situarme ante el sujeto trans como ante un tótem de libertad que provoca envidia y veneración, o miedo y rechazo, miedo a la libertad que representa y rechazo a la grieta identitaria que abre. Esta última pata en un intento de repensar en voz alta el trasfondo emocional que toda discusión política en torno de la transexualidad contiene sin explicitar.

He escogido tres patas porque las olas de agresión fascista extrema, la cantidad de confusiones en torno de lo trans al interior de los propios feminismos y el encajonamiento de la discusión trans únicamente en la cuestión de derechos exigen al menos hacernos un esquema de análisis complejo. Estoy consciente que les presento una suerte de texto incompleto porque ni el espacio, ni el tiempo en este momento me permite el desarrollo de estos tres cuerpos de análisis en su profundidad, pero me niego a renunciar al menos a esbozarlos.

GENEALOGÍA TRANS

GENEALOGÍA TRANS

Había pensado escribir este texto sobre el complejo sistema sexo/genérico precolonial existente en las sociedades andinas. Un sistema sexo/genérico despreciado por antropólogos, arqueólogos y teóricos de la descolonización que han omitido toda referencia en sus investigaciones muchas veces auspiciadas por el ala «progresista» de la propia Iglesia Católica.

Del complejo sistema sexo/genérico precolonial hay pruebas lingüísticas, arqueológicas, breves narraciones en diversas crónicas, hay pruebas jurídicas y eclesiales en todos los pueblos andinos. Por citar solo un ejemplo, en el primer diccionario de la lengua aimara elaborado por el Misionero Jesuita Bertonio, publicado en el 1612^[2], hay al menos 15 derivaciones con voces lingüísticas propias entre lo que se llamaría hombre y lo que se llamaría mujer en castellano. La Iglesia Católica tiene formularios de confesión para curas de indios de la etapa temprana de la llamada evangelización entre cuyas preguntas se insiste en extirpar cualquier forma de práctica sexual por fuera de la heterosexual reproductiva monogámica: cuestionarios estandarizados que se formulaban en lengua originaria.

En pocas palabras, el binarismo sexo/genérico, sin duda alguna, ha sido introducido en esta parte del mundo por la Iglesia Católica no como un acto tangencial o de detalle, sino como parte estructurante del proyecto colonial. Es una historia pendiente de ser escrita en profundidad, sin embargo, se puede decir que es ahí donde ha descansado uno de los mayores argumentos de la necesidad de evangelización del «indio»^[3]. El relato eclesial de que el colonialismo se ha instalado debido a que se vivía en pecado y había que convertirse a la nueva religión desplaza a la población no binaria y no heterosexual del sitio de pertenecientes al rito; y la fiesta al sitio de ser causantes de la desgracia y la mala suerte. Convicción hasta hoy presente en muchas regiones.

La culpabilización y satanización que se ha hecho de los cuerpos no binarios y no heterosexuales ha sido parte del proceso de extirpación de idolatrías^[4] caracterizado por la tortura, vigilancia, escarnio público y persecución, del cual quedan, por supuesto, una serie infinita de prácticas que hoy se reivindican como indígena/ancestrales y que son coloniales. Vestir a un hombre de mujer como gesto para despojarle de respeto ante la comunidad es hoy una de las más extendidas en el altiplano boliviano a los pies de la majestuosa cordillera de los Andes.

¿A qué tiempo corresponde la discusión política que la transexualidad plantea? ¿Cuál es la base cultural y política de las prácticas trans / no binarias / no heterosexuales?

Es desde ahí desde donde yo trabajo en Bolivia los fenómenos de homofobia, transfobia, transfeminicidio y otras manifestaciones de odio porque de lo que se trata es de tocar la raíz y sacudirla. Les aseguro que es una labor por demás fecunda porque rastrea la herida en su nivel más profundo, más antiguo.

Esta visión de memoria larga, nos permite ubicar las luchas trans en el contexto político y conceptual de la descolonización y la despatriarcalización como dos matrices de transformación y no caer en una visión reduccionista de suponerlas como parte del postmodernismo y la «innovadora» invocación de derechos a un estado nación liberal fallido, patriarcal, colonial y agónico. Se trata de la búsqueda de construcción y reconstrucción de una genealogía diferente.

No es que pretenda presentar a las sociedades andinas precoloniales como magníficas o especiales, es más, sin duda hay fenómenos análogos en otros contextos culturales y geográficos. Lo que me interesa a partir de esta introducción es plantear la pregunta sobre las genealogías de la discusión transexual.

Dejo flotando la pregunta que no me corresponde y no me interesa resolver pero que metodológicamente resulta imprescindible: ¿A qué tiempo y a qué contexto político corresponde, si de tradición europea se trata, la discusión trans?, ¿cuál es la genealogía política de la que viene y cuál la que abre?

La diferencia sexual como estructura de dominación adquiere su dimensión más profunda cuando se confronta con la estructuración del binarismo de género y la heterosexualidad obligatoria. La concatenación arqueológica, antropológica y filosófica de una y otra son fundamentales.

Me planto entonces en lo siguiente: la discusión no nace en torno de la discusión de derechos para l@s trans, ni tampoco en la discusión de la exclusión o inclusión de l@s trans dentro eventos feministas como encuentros, marchas o debates. Es una discusión y una matriz política más profunda y distinta de la que parto y a la cual se superpone de forma hegemónica y simplificadora la discusión de los derechos o de la inclusión/exclusión. Permitir esa superposición liberal tiene un efecto negativo porque banaliza la lucha y recorta la reflexión política. Lamentablemente, esa matriz de derechos que se deben por la fuerza plasmar

en una ley y que por la fuerza tiene al Estado como interlocutor central es la que viaja de norte a sur como aplanadora de esas otras matrices políticas y se impone como marco único de discusión.

DISCUSIÓN DE DERECHOS VS. DISCUSIÓN DE PRIVILEGIOS

Después de ciclos históricos de «derechos» para mujeres, mariconada^[5] y otras poblaciones tratadas secularmente como minorías, como vulnerables, como marginales, etc., creo que deberíamos detenernos a preguntarnos por lo que estos circuitos de derechos suponen políticamente.

Desde el punto de vista de la reproducción, los discursos de derechos han reforzado la hegemonía de la familia patriarcal nuclear burguesa y urbana convirtiéndola de antemano en un modelo presente de forma subterránea en todos los derechos otorgados a las familias que no respondan a este modelo y estructurando los discursos estatales de educación y salud bajo este modelo. Es decir, los derechos no han servido para romper el modelo, sino para reforzarlo.

Desde el punto de vista de los derechos ciudadanos en relación a la ciudadanía de las mujeres, nuevamente el proceso de otorgación de derechos ha cumplido el mismo papel, se han otorgado derechos que únicamente han llegado a las mujeres blancas, heterosexuales, urbanas, aparentemente sanas, de cualquier sociedad. Son derechos que no han afectado a los patrones patriarcales de la construcción del trabajo, la economía o la política, sino que han feminizado algunos espacios sin subvertirlos, ni transgredirlos. Estos derechos han funcionado en la mayor parte de los casos como narcótico adormecedor de los movimientos feministas y otro tanto de lo mismo en el caso de la mariconada.

Unas mujeres han servido patriarcalmente como instrumento de negación, invisibilización o silenciamiento de otras mujeres. Un@s maricas han servido como instrumento de negación, invisibilización o silenciamiento de otr@s maricas.

Lo mínimo que debemos hacer ante los ciclos de derechos es preguntarnos: ¿derechos para quiénes a costa de derechos de quiénes?

Para salir del mito de los derechos y del circuito de la discusión de derechos basta mirar alrededor, visitar las cárceles, escuchar a ese otr@,

renunciar a tus privilegios de cualquier índole que sean. Despojarse del mito de que los Estados de bienestar centro europeos que son la cuna originaria de los discursos de igualdad de derechos son realmente garantes de esto, en sus propias narices bajo el concepto de «extranjería» se niegan derechos básicos conquistados supuestamente con la revolución francesa y la modernidad. Ya no es que l@s extranjero@s no europe@s en Europa no son ciudadan@s, sino que no son considerad@s siquiera human@s. Este no es un problema del sur, del tercer mundo o de otra latitud, este es un problema del orden colonial, patriarcal mundial que afecta al precio de las naranjas que están en tu refrigerador y el costo humano de la batería que usas en tu celular. No creas ingenuamente que ese proceso de violación continua de derechos humanos básicos y universales nada tiene que ver con lo que ocurre en tu cocina, la puerta de tu casa o la escuela a la que van tus wawas^[6]. El discurso de derechos está interconectado, su universalidad es un mito y su conquista un narcotizante engañoso. La frase «tod@s somos iguales ante la ley» que cuelga del cuello de la efigie de la justicia enuncia una carencia. Las manos que vendan los ojos de la justicia son las manos de las estructuras de dominación, la justicia te ve no para tratarte por igual, sino para ignorar quién eres. El contenido simbólico es exactamente el reverso de lo que se propagandiza, nacemos condenad@s quienes no formamos parte de ese núcleo beneficiario de derechos, que es pequeño y mezquino y que descansa sobre las estructuras de dominación.

Este es el contexto en el que debemos discutir derechos, el contexto de su carácter retórico, el contexto de su carácter balsámico paliativo, el carácter parcial de todos y cada uno de los derechos empezando por los más básicos. En ese contexto los derechos de las personas trans se convierten en otra película que, a modo de filtro, nos vuelve a exigir la discusión integral de los derechos en sus conexiones perversas entre clase, racialización, género, edad, apariencia física, origen cultural y una larga serie de estructuras patriarcales, coloniales y capitalistas.

La discusión de derechos, para que tenga sentido, debe convertirse en la puesta en cuestión de privilegios.

La discusión de derechos para que tenga sentido debe convertirse en la puesta en cuestión de estructuras de dominación.

ENVIDIA DE SER

El psicoanálisis freudiano ortodoxo me define como mujer desde la envidia del pene y como ser básicamente carente. Tengo que confesar que a pesar de que por mi formación académica he pasado sendas jornadas introspectivas y terapéuticas de alto nivel nunca he podido rastrear tal envidia del pene.

Sin embargo, por razones políticas, el pene juega en relación a mi cuerpo un papel central porque para la sociedad boliviana soy una mujer con pene, sospechosa en realidad de ser una no mujer. Cuando protagonizo acciones creativas en la calle, la policía, de forma obsesiva, me jalonea intentando desnudarme públicamente y exponer a la sociedad mi supuesto pene. Si no lo han logrado aún es porque tengo la costumbre de vestir para las acciones tres capas de ropa de las cuales al menos de una o dos ya he sido despojada en jaloneos y manoseos incontables veces. Lo que sí ha logrado la policía es obligarme a desnudarme un amanecer en una comisaría para examinar mi cuerpo incluyendo el examen vaginal no habiendo yo cometido ningún delito que no sea el de existir en rebeldía^[7]. Pero ni aun aquella violación a mis derechos humanos sirvió para calmar la morbosidad policial y fascista de que yo fuera una no mujer. La fantasía policial sobre mi cuerpo responde a la necesidad de demostrar públicamente que debería ser expulsada del universo de las mujeres al universo de lo monstruoso, comparto pues con el universo trans el mundo de lo monstruoso. Con esto quiero solamente dejar claro que ese universo y esas fronteras de lo no binario abren un espacio metafórico, poético y político de pertenencia y no una condición biológica, quirúrgica o identitaria. ¡Ojalá entendiéramos esto desde nuestras correspondientes monstruosidades!

Esto me ha llevado a jugar con la carencia o posesión del pene en su dimensión política, incontables veces en mi quehacer público. La tesis freudiana está equivocada en todos y cada uno de sus fundamentos y podría ser más bien una proyección de la propia angustia masculina en torno al pene. En lo que la tesis freudiana me parece acertada es en la envidia por carencia. La envidia como constituyente psíquico me parece ser un movilizador ineludible y por demás interesante.

Por muy contradictorio que parezca lo descubrí por causa precisamente de la aprobación de la ley de identidad de género en Bolivia el año 2016^[8]. Se trata de una de las leyes de identidad más pobres de la región, debería llamarse ley de cambio del dato de sexo en el carnet de identidad, no garantiza nada y fue aprobada como gesto gubernamental de cara a los organismos internacionales de cierto «progresismo» para tapar las alianzas

con las iglesias fundamentalistas cristianas que lograron el rechazo de la despenalización del aborto.

Es decir, el principio de soberanía del cuerpo que la ley reconoce parcialmente para un@s, se desconoce cuándo del cuerpo de una mujer pobre^[9] se trata. Si de eso culpabilizamos a l@s trans y no nos damos cuenta de la perversidad del Estado, es que nuestra capacidad de análisis es demasiado simple.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA ENVIDIA

A pesar de ser una ley vacía que poco o nada garantiza, la población trans la celebró como una conquista. Y al menos en un principio grupos grandes de compañer@s decidieron hacer sus trámites de cambio de nombre en el documento de identidad. En un análisis básico de este comportamiento podríamos decir que cayeron en la trampa de la ley, sin embargo descubrí que utilizaron la ley para celebrar no un derecho, sino una suerte de rito de renacimiento por demás magnetizante.

Cuando se aprobó la ley decidí usar mis títulos de psicóloga para dar gratuitamente el examen psicológico que la ley les exige para certificar que su cambio de nombre está realizado en el marco de un acto de «salud mental». Me toca certificar que ell@s saben lo que están haciendo.

Por supuesto que no hago examen alguno y que tengo listos los certificados que únicamente hay que rellenar y que lo hago gratuitamente porque ya el trámite burocrático es por demás costoso para l@s compañer@s^[10].

Es ahí donde me he visto en sesiones en primera fila donde un@ a un@ han venido o a terminar de escoger sus nuevos nombres delante de mí o a que rellenara mis formularios con el nuevo nombre elegido.

El apetito de vida con el que con 20, 30, 40 o 50 años se han presentado a bautizarse a sí mism@s, la capacidad que le han atribuido a ese rito de convertirse en la culminación de una metamorfosis radical, el sentimiento de renacimiento que ese rito ha significado una y otra vez, la fuerza con la que buscan revertir una a una las violencias cometidas contra sus cuerpos en el rito del bautismo, es un escenario que me ha provocado envidia, envidia^[11] de ser.

Continuará...

NURIA ALABAO



Periodista e investigadora, es doctora en Antropología. Forma parte de la Fundación de los Comunes. Coordina la sección de feminismos de Ctxt.es. Investiga los entrecruzamientos entre feminismo y la reacción conservadora (antifeminismos, postfascismos, etc.). Interesada en la mirada a ras de suelo, desde las organizaciones sociales y sus formas de resistencia y producción de conocimiento.

El fantasma de la teoría *queer* sobrevuela el feminismo

Sonia Rescalvo Zafra fríe asesinada a palos el 6 de octubre de 1991 en Barcelona a manos de neonazis. Recordamos su nombre porque tiene una placa en el parque de la Ciutadella. Se ha convertido en un símbolo. Más allá del símbolo hay un camino pavimentado con las muertes de cientos de mujeres trans que cada año son asesinadas en el mundo y cuyos nombres no recordamos, un número que aumenta constantemente. La mayoría, trabajadoras sexuales. Tras los nombres olvidados hay vidas, hay sueños, hay amistad y amores, hay estigma —doble, si sumamos el de ser puta— y agresiones y dificultades de todo tipo que muchas veces acaban en suicidio. Otras mujeres trans, sobreviven pese a todo, a veces gracias a la militancia en el feminismo, las luchas LGTBI o las asociaciones proderechos y en sus entrecruzamientos. Algunas feministas dicen últimamente que estas personas trans y sus luchas no solo no incumben al feminismo sino que hacen daño a las propias mujeres.

Estas afirmaciones producen estupor. Producen rabia. Detrás de la demonización de la Teoría *Queer*, del lenguaje brutal que se emplea en redes —pero también en charlas— para referirse a vidas de carne y hueso, para referirse al trabajo sexual, están Sonia Rescalvo. Susana Criado. Dominique Fells o Diana Sacarán, todas muertas. Ese es el trasfondo del debate que no podemos olvidar. Tampoco que, a pesar de todo, las TERF o las abolicionistas no son los principales enemigos ni de las trans, ni de las putas, ni el origen de la violencia que sufren. El origen de la violencia que reciben cotidianamente viene de muchos otros lugares, sobre todo de la policía —y la extrema derecha—; pero también se encuentra en la institución de la familia nuclear, el mercado laboral y el de vivienda, la burocracia estatal, el régimen de fronteras, el sistema de salud... Los discursos de ciertas feministas reaccionarias solo vienen a sumarse a la discriminación existente, quizás la abonan y la legitiman indirectamente aunque, por supuesto, lo más grave, es que se oponen al avance de ciertos derechos.

Siguiendo el formato polarizador de las redes y la polémica que alimenta el *clicktivismo* de los medios y sus guerras por las audiencias, estas discusiones son la carnaza que quiere destruir al feminismo como movimiento

social y lugar de transformación. Hoy, la crítica más desestabilizadora del orden actual que podemos ofrecer es aquella que parte de la cuestión de la reproducción social para exigir el reparto del poder y los recursos. Todo ello en un mundo donde vayamos avanzando en capacidad de autodeterminación de nuestras vidas, en todos los sentidos, también en expresión sexual y de género. Pero después de estos años de las inmensas movilizaciones del ciclo 2018-2020, los debates feministas que más espacio ocupan en la esfera pública son los de «si las mujeres trans son mujeres» o si «el trabajo sexual es trabajo». Dos elementos, por cierto, completamente entrelazados. Como dice Miquel Missé^[12] no puedes estar con los derechos trans sin reconocer que la principal vía de supervivencia de las mujeres trans hoy es el trabajo sexual. Por tanto, mejorar sus condiciones de vida necesariamente pasa por proporcionarles derechos sociales y laborales. Algo «mucho más transformador que cambiarles el nombre en el DNI», según Missé. Hablamos de derechos porque ninguna policía ha liberado nunca a nadie. Tanto las personas trans como las trabajadoras sexuales todavía son consideradas sistemáticamente como sacrificables —como *nuda vida*— por la policía y los tribunales, como explica Sophie Lewis^[13], Quienes las atacan, violan o matan casi nunca son enjuiciados, especialmente si son representantes de la ley y especialmente si las víctimas son migrantes, indocumentadas o racializadas.

En el centro de los ataques actuales a las personas trans se ha situado la «teoría *queer*» como un fantasma. (Además, nombrada así en singular, como si fuese una doctrina unificada y no un espacio filosófico y militante diverso). La extrema derecha y los fundamentalismos cristianos hace tiempo que lo utilizan para alentar pánicos morales —sobre la educación de los niños, o alrededor de las identidades trans— que les sirven para movilizar a sus huestes. Lo novedoso es que el feminismo esencialista haya comprado buena parte de este argumentario y esté dando legitimidad a un discurso destinado a negar los derechos de las personas trans. Tanto para el feminismo reaccionario, como para los fundamentalistas cristianos, este es el gran enemigo que viene a dismantelar la civilización occidental. Se trata pues de magnificar el peligro, de una búsqueda de legitimidad para un discurso que, hay que decirlo, tiene un trasfondo de aversión al diferente, a los que supuestamente vienen a desestabilizar las coordenadas de nuestro mundo. Mediante esta operación ideológica quieren excluir a las mujeres trans del movimiento feminista, pero también se oponen a las propuestas de ley que en diferentes países están proponiendo la despatologización de la condición trans.

LAS GUERRAS DEL BAÑO

Entre los alucinados argumentos que se proponen, parece que lo que más temen estas «feministas» es tener que compartir baño con mujeres trans: dicen ver el peligro de sufrir agresiones sexuales. Cualquiera que tenga o haya tenido pene es para ellas una amenaza potencial y las mujeres estamos siempre en peligro. Este es un feminismo que avergüenza, que criminaliza a todos los hombres por el mero hecho de serlo y que señala a las mujeres trans como marcadas por ese estigma indeleble. ¿Hay casos de mujeres trans que ataquen a otras mujeres ya sea en baños o cárceles? ¿Hay casos en Argentina o en otros lugares dónde se han promulgado leyes de identidad de género de hombres cambiando de sexo en sus documentos para agredir a mujeres en cárceles o baños o para huir de las consecuencias de sus actos? La respuesta es que no. (Y si algún caso se puede encontrar, como ocurre con el argumento de las denuncias falsas de violencia de género, no son datos significativos que invaliden la necesidad de leyes que protejan a las mujeres o la urgencia de una Ley de Identidad despatologizadora). Lo cierto es que estas leyes se empezaron a aprobar desde el 2012 y ningún país se está planteando revertirlas. Hay que recordar que las realmente sufren agresiones en los baños, cotidianamente, son las mujeres trans, tanto en baños femeninos, como masculinos.

Sorprende que este feminismo se preocupe también por las posibles agresiones en cárceles de mujeres cuando el feminismo institucional —del que salieron las primeras andanadas de esta batalla en España— presta muy poca atención a las condiciones de vida de las presas. Pero si esto fuese una discusión seria y no una basada en pánicos morales y feminismos identitarios, habría que explicar que en España ya existe una directiva estatal desde el 2006 que permite a Instituciones penitenciarias reasignar a las mujeres trans a prisiones de mujeres. Ya hay mujeres trans en prisiones femeninas, no hace falta siquiera la Ley de Identidad y no se han producido agresiones sexuales. ¿O es que estas feministas quieren que las mujeres trans vayan a prisiones de hombres para que sean violadas, como efectivamente ha estado pasando históricamente, como todavía sucede en muchos países?

Si esto fuese una discusión seria, además, podríamos estar abordando la cuestión de la infancia trans con la profundidad que requiere, sin los escándalos morales que desencadenan las salvadoras de la infancia. Sin duda hay mucho que hablar tanto para mejorar la respuesta que damos a los menores trans, como para darles —y darnos— más opciones que las estrechas

definiciones de hombre y mujer existentes. Sin duda, algo que nos haría más libres y felices a todos. Este es un debate importante en un momento en el que el innatismo y la inevitable medicalización de lo trans parece estar ganando la partida. También existe un activismo trans de carácter esencialista con el que podríamos estar discutiendo desde el feminismo. Siempre, claro, que la discusión estuviese planteada de forma seria para avanzar colectivamente y no en términos moralistas —un pobre sustituto de la política—. Pero no podemos reflexionar sobre cuestiones complejas porque hoy tenemos que estar defendiendo lo más básico. Tampoco podemos hacerlo en el lenguaje inmediateista y breve de las redes sociales que nos llevan, según Judith Butler a vivir en «tiempos antiintelectuales».

PRIMERO FUERON LAS CALLES

Volvamos sobre la «Teoría *queer*». Aquí lo más importante es entender que en su origen era inseparable o, incluso iba por detrás, de las luchas *queer*. Para cualquier pensamiento que se diga destinado a cambiar el mundo lo esencial es cómo cuaja en prácticas políticas y movimientos sociales, la academia siempre va detrás.

El contexto social de su emergencia es el de los EE.UU. de la era Reagan, en un ambiente de conservadurismo y desmoralización social, y unos movimientos LGTB en ebullición. Un elemento clave será el nacimiento de ACT UP en 1987 como reacción contra la indiferencia frente a la masacre que estaba provocando la pandemia del sida, pero también para oponerse a unos movimientos LGTB que discriminaban a los enfermos y tampoco parecían muy interesados en cambiar la sociedad. Como explica Javier Sáez^[14], distanciándose de ambos extremos, ACT UP rompía con la línea asimilacionista de «buenos chicos» de muchos de los grupos de derechos civiles tradicionales que abogaban por una integración en el orden social normalizado negociando cuotas de poder. El movimiento LGTB, alejándose de la radicalidad de sus orígenes, se estaba convirtiendo en un movimiento identitario del *mainstream* muy centrado en la creación de barrios que integraban a través del consumo y cada vez más vinculado con las estructuras de poder.

Mucha gente se quedaba fuera de esta propuesta. Una multitud que no encajaba con la imagen del movimiento: las lesbianas que no se sentían representadas por lo gay ni por el movimiento feminista y sus demandas

liberales, las trabajadoras sexuales y las personas trans, los chicanos, las afrodescendientes, los cojos, y sobre todo, los *gays* pobres, precarios, las excluidas. Una serie de seres raros que nunca podrían ser los «nuevos» soñados de nadie. Gente que tampoco quería ser normalizada ni asimilarse a una sociedad que veían como injusta, un pozo de infelicidad para la mayoría. Así surge el activismo *queer*, uno de los primeros y más fuertes movimientos sociales antisistema y anticapitalista: como movimiento de gente que no encaja. *Queer* significa raro, abyecto: la potencia de los márgenes.

Estos movimientos, desde su origen y hasta hoy, —también en nuestro país— no solo hablaban de sexo, identidad, género y prácticas sexuales sino también de pobreza, diversidad funcional o de salud, de inmigración, fronteras, consumo^[15], etc. Sus prácticas se adaptan a los contextos y los conflictos locales. Así, colectivos *queer* como Black Laundry en Israel luchan activamente contra la ocupación de Palestina, mientras que en Madrid o Barcelona el Orgullo Crítico denuncia la situación de las personas migrantes LGTBQ o el problema del acceso a la vivienda.

UNAS PINCELADAS TEÓRICAS

Estas teorías se han desarrollado en la intersección entre feminismo y luchas LGTBI, uniendo esos dos ámbitos —como hace la práctica política *queer* y el feminismo más de base—. Quizás es más fácil comprender las acciones rabiosas de ACT UP o Queer Nation, por ejemplo su apuesta por la desobediencia —robar en supermercados para financiar medicamentos o conseguir comida para los enfermos— que las elaboraciones teóricas. Una buena parte de esta filosofía *queer* producida desde el ámbito académico es extremadamente difícil, y también en ocasiones se ha separado de las luchas a las que debería acompañar. Otras, también es cierto, ha contribuido a impulsarlas aportando reflexiones al activismo o desarrollando debates necesarios para generar movimientos más potentes.

Lo que más parece molestar tanto al feminismo esencialista como a la Iglesia de estas elaboraciones *queer* es la «desnaturalización» del sexo, la crítica que hacen algunas teóricas *queer* a la diferenciación radical entre naturaleza y cultura. Se dice que el sexo no es natural en el sentido en que la ciencia también construye una interpretación de los rasgos biológicos. Pero que sea construido no significa, por supuesto, que no tenga consecuencias materiales, todo lo contrario. Lo mismo sucede con la raza. Lo *queer* no dice

que no existan características sexuales biológicas, sino que fijarlas en dos únicas categorías es una construcción sociopolítica. En este sentido, el sexo se ordenaría más como un espectro que como dos polos opuestos. No dicen en ningún caso que el sexo no exista, ni que no haya diferencias entre cuerpos que pueden gestar y cuerpos que no, pero sí que lo que hacen las distintas sociedades con esas diferencias es profundamente político. Como se ve, nada tan alejado de las principales aportaciones de la teoría feminista desde los años 50 del pasado siglo. Nada que no pueda ser llamado feminismo.

Lo que hay de fondo es un intento de radicalizar este feminismo, de desencializarlo: no, no hay nada «natural» en ser mujer y por tanto, nada significativo que las diferencie de las que se sienten mujeres o desean serlo aunque hayan nacido sin vagina. Y desde luego, nada que impida al feminismo establecer alianzas amplias con otros sujetos oprimidos. Así, lo que hace la teoría *queer* —su activismo y el propio transfeminismo^[16]— es intentar abrir huecos a mayores ámbitos de libertad para autodeterminarse. Para ello, retan a las imágenes sociales de las maneras estándares de ser gay, lesbiana o bi, hombre o mujer e incluso trans, y tratan de abrir puertas para que tengamos más opciones. Por supuesto no niegan lo material. Precisamente el activismo *queer*, al menos el de base —y el menos identitario—, introduce la cuestión de clase o de la raza y lucha desde ahí —pensemos por ejemplo en las pioneras Martha Johnson y Sylvia Rivera en las protestas de Stonewall Inn, dos mujeres racializadas, trans, trabajadoras del sexo—.

En lo *queer* hay también una crítica al feminismo esencialista —tanto como al esencialismo trans— como políticas identitarias, al feminismo que opera bajo la premisa de que todos los hombres son de una forma, y las mujeres de otra y que victimiza a las segundas. Judith Butler también hizo una crítica al feminismo *mainstream* que «asume, fija y limita a los propios “sujetos” a los que espera representar y liberar»^[17]. Para Wendy Brown, las consecuencias de estas políticas que se basan en la creación de una identidad —en este caso la de «mujer»— cuando no se acompañan de una crítica al capitalismo, es que al final, lo que acaban pidiendo es su inclusión en la estructura social tal cual es. O sea, se agrupan como una identidad que se compara con un ideal: el de varón, blanco, burgués que estaría en la cúspide. La política que se deriva de ello es la de pedir al Estado medidas que las acerquen al nivel de vida e este ideal que «representa oportunidades educativas y laborales, movilidad ascendente, relativa protección contra la violencia arbitraria y recompensa en proporción al esfuerzo»^[18]. Pero en este

ideal no cabemos todas, porque se basa en que solo lleguen unas pocas y muchas otras se queden por el camino. Entre ellas, claro, las mujeres trans, con quienes no se quiere compartir las conquistas del feminismo. Casi como si ser mujer fuese un privilegio: «somos un grupo oprimido —estamos cómodas en nuestra condición de víctimas— y consideramos las políticas públicas feministas como privilegios que no queremos compartir con otras que están peor».

A esto responde el debate del «sujeto del feminismo». Aquí reside una contradicción inherente a estos discursos que dicen querer disolver el género, pero cuestionan cualquier cosa que supuestamente amenace la identidad mujer, como las identidades trans o no binarias. Dicen que si se reconocen libremente —sin un mecanismo de control que actualmente es el dispositivo médico— se pondría en cuestión la capacidad de intervención del Estado, puesto que desestabilizar la categoría mujer pone en peligro las políticas de afirmación positiva o de protección de las mujeres —entendidas siempre como víctimas—. En definitiva, afirman que luchan contra el género pero sostienen que mujer es solo quien nace mujer. Su visión en realidad es antiutópica: aseguran luchar contra el género pero lo reafirman al convertirlo en eje de sus demandas de inserción en las políticas estatales.

LA CONFLUENCIA LUCHAS NO ES UN DEBATE ABSTRACTO

De la discusión teórica *queer*, lo más interesante pues, es un cuestionamiento del sujeto político. Un reto importante y que está presente en el debate feminista hace décadas. No es que se «desdibuje» a las mujeres, es que se amplía la posibilidad de hacer alianzas entre distintas luchas para un feminismo que exige profundas transformaciones sociales. 15 000 personas salieron a la calle en el 2020 en Nueva York bajo el lema «Las vidas trans negras importan»; en Hollywood, 25 000, para protestar por el asesinato de dos mujeres. Precisamente, como explica Keeanga-Yamahtta Taylor^[19], el movimiento Black Lives Matter ha sido impulsado de forma transversal por colectivos LGTBQ y protagonizado ampliamente por feministas negras. Este movimiento, según Taylor, articula una nueva política de clase que ya no es la de las «políticas de identidad», donde colectivos oprimidos demandaban al Estado su integración o el respeto de sus diferencias, sino que cuestiona la

propia organización social y se propone transformarla para que sea más justa para todos. Es una política donde importa la clase.

Los sujetos políticos no se construyen ni en abstracto ni en la teoría, se construyen en las luchas. Y lo cierto es que los hombres y las mujeres trans ya están en nuestras movilizaciones y en el movimiento feminista desde los 90 del pasado siglo —a estas alianzas se las conocen como transfeminismo—. Hoy nos encontramos en muchas asambleas de organización de las grandes manifestaciones del 8M. La extrema derecha mundial —que se aglutina bajo la batalla contra la «ideología de género»— lo tiene muy claro: la reacción es simultánea contra los derechos de las mujeres —sexuales y reproductivos fundamentalmente, pero también otros— y los de las personas LGTBIQ —matrimonio, adopciones, Ley de Identidad, etc.—. Ellos no hacen distinciones, perciben muy claramente lo conectadas que están estas luchas.

Eso es en gran medida lo que nos jugamos en esta discusión. El feminismo esencialista más conectado con el poder dice que la Teoría *queer* desdibuja a la mujer, pero lo que en realidad quiere decir es que desdibuja a un cierto tipo de mujeres que han llegado o pueden llegar. O en otras palabras, saca del centro de la política feminista a ciertas mujeres de cierta clase social y sus problemas de techo de cristal para hablar de las que están más abajo. Les oímos decir que el feminismo va de igualdad, no de justicia social. Eso clarifica muchas cosas. Esta no solo es una batalla ideológica, aquí una parte del feminismo institucional se juega una defensa de su posición social. Esta es pues una cuestión de clase.

Por supuesto, estos debates no solo han estado sostenidos por un feminismo del poder —aunque este ha sido el que primero y con mayor capacidad ha llevado la cuestión al debate público en nuestro país—. Otras feministas que no serán nunca diputadas ni tendrán una cátedra en la universidad se agarran a estos discursos como lo hacen otros a las teorías de la conspiración de todo tipo: porque proporcionan una causa, ofrecen un sentido moral y casi épico de su lugar en el mundo, precisamente en un momento en el que las coordenadas de este parecen tambalearse. Es suficiente pasearse por redes un rato buscando los argumentos para descubrir esos paralelismos. Primero el lenguaje milenarista, desproporcionado y agresivo. También su carácter conspiranoico: la «Teoría *queer*» —inventada y fantasmática— como plan orquestado por poderosos intereses «para borrar a las mujeres». Judith Butler, las mujeres trans, Soros y quizás pronto, el propio Bill Gates. (Así como se utiliza este mismo estilo argumental hiperbólico para

deslegitimar las organizaciones de trabajadoras sexuales, todas al servicio del «lobby proxeneta»).

Desde una parte de la izquierda del ámbito comunista también se han sostenido estas posiciones que parten de una nostalgia del sujeto político obrero supuestamente unificado y ya perdido por culpa del «postmodernismo». No son capaces de ver lo que es realmente hoy la «clase obrera», un conglomerado plural de precarios y precarias de todas las razas, trans, LGTB, *queers*, mujeres... Y ante las dificultades para organizar esta pluralidad o apoyar luchas que sean capaces de componerla en la práctica, prefieren salir a la busca de alguien a quien culpar.

Para todas estas posiciones, ya sean más «de izquierdas» o «de derechas», vigilar los límites de la feminidad es funcional a su búsqueda de seguridad mitológica. La de mujer es una categoría tan inestable que no ha conseguido ser fijada definitivamente por los más de cien años de filosofía feminista. El fantasma de lo trans es aquí necesario porque implica una frontera, las «otras», las que permiten definir lo que es mujer por exclusión de las que no lo son y nunca lo serán.

La «Teoría *queer*», por tanto, importa poco, para muchas es parte de una lucha por el poder: quien tiene el poder de decir qué es el feminismo —quién está dentro y fuera y cuáles son sus contenidos— tiene acceso a su capital político. Sobre todo en un momento de eclosión feminista donde llegan muchas generaciones nuevas con un feminismo más transgresor. Lo que hay de fondo en el ataque a las personas trans es una guerra al feminismo de base —al transfeminismo—, buena parte de él anticapitalista, que ha ocupado el centro del escenario con las grandes manifestaciones del 8M y que ahora quieren devolver a los márgenes. Es decir, un ataque al movimiento de carácter asambleario, muchas veces con fuerte componente antiestatal, antirepresivo, que piensa que la lucha feminista es la misma que la LGBTI, más capaz de alianzas transversales con otros movimientos —también con el de trabajadoras sexuales— y que tiene más que ver con lo *queer* que con el feminismo institucional. ¿Quién va a representar al feminismo? ¿Quién va a definir sus demandas y a qué intereses de clase va a responder? Este debate sobre los derechos trans clarifica mucho las posiciones.

JAVIER SÁEZ



Javier Sáez del Álamo (Burgos, 1965) es sociólogo, traductor y activista gay, especialista en teoría *queer* y en psicoanálisis. Ha participado en los últimos 30 años en diversas asociaciones LGTBI y *queer*, y ha publicado varios libros sobre teoría *queer*. Asimismo ha traducido al castellano libros de figuras clave del movimiento feminista y *queer* como Sara Ahmed, Judith Butler, Monique Wittig y Jack Halberstam. Acaba de publicar *El libro de buen [A]mor. Sexualidades raras y políticas extrañas*, editado con Fefa Vila (2020), y la traducción de *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*, de Jack Halberstam (Ed. Egales, 2020).

El peligroso *lobby queer*

«Lo *queer* deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente, como vuelan los panfletos subversivos en una maní, y no está esperando a que alguien considere esta o aquella súbita aparición un momento de especial relevancia histórica, el acta fundacional de lo *queer*, o su ingreso en la Historia con mayúsculas».

Paco Vidarte

Escribo este texto desde una posición muy concreta: como activista marica, y como persona que ha dedicado muchos años al estudio de los movimientos *queer* o de eso que llamamos teoría *queer*, y que ha participado en ellos. En este debate sobre los derechos trans y ciertas feministas creo que a quien hay que escuchar y consultar es a las personas trans. Por lo tanto, no entraré en la compleja situación en que han puesto a las personas trans, ni en sus reivindicaciones y derechos —algo que ya defienden ellos/as/es perfectamente—, sino que intentaré aportar elementos de reflexión desde la perspectiva de un activista *queer*, para desmontar algunas falacias y malentendidos que se han difundido sobre la llamada teoría *queer* en el marco de esta polémica.

El contexto de este debate es un movimiento que yo considero minoritario. El debate se inició hace unos años, cuando algunas académicas y políticas intentaron recuperar una visión del feminismo antigua y esencialista, que además cuestionaba la posibilidad de la autodeterminación de género, algo fundamental para las personas trans. El contexto también incluye la futura aprobación de la Ley estatal Trans, que se estaba debatiendo durante el año 2020. Algunas de las protagonistas de este fenómeno fueron Lidia Falcón, Amelia Valcárcel y Ángeles Álvarez, apoyadas después por otras personas en redes sociales. Por otra parte, el PSOE sorprendió a todo el mundo sacándose de la CISTera un documento interno en el que asumía algunos de estos postulados esencialistas y billaristas de las citadas académicas/políticas. En este documento el PSOE mezclaba los derechos trans con la teoría *queer*,

identificando a esta última como una especie de peligroso discurso que podría «desdibujar a las mujeres y poner en riesgo el movimiento feminista».

Aunque el debate no es nuevo, se reavivó a partir de una Jornada en la escuela feminista Rosario Acuña en el año 2019, que con el liderazgo de Amelia Valcárcel —catedrática de Filosofía Moral y Política en la UNED, miembro del Consejo de Estado—, planteó la necesidad de abordar los conceptos de género y de identidad. Si para el feminismo el género es una construcción social utilizada para subordinar a las mujeres con respecto a los hombres, lo que ella puso en cuestión fue la reivindicación de la «identidad de género» que hacen las personas trans. Esto supone, señalaba ella, volver al esencialismo, a la aceptación de unas determinadas normas que encorsetan. Al debilitamiento de la lucha por la igualdad.

En su conferencia inaugural, Amelia Valcárcel planteaba la necesidad de aclarar las fronteras entre el feminismo y la teoría *queer*. Recordaba que el feminismo es la lucha contra la jerarquía desigual entre hombres y mujeres, una jerarquía que sitúa a las mujeres como servidoras de la «virilidad en general», y que no responde a ninguna ley de la naturaleza. Otra cosa, decía, es tomar este concepto de género, y llevarlo al «contexto del deseo», que se atribuye a las reivindicaciones de las personas trans. El género como una opción personal. Esto, señalaba la catedrática, puede ser un «troyano» que consume el feminismo desde dentro.

Hay varias contradicciones y falsedades en este argumentario. En primer lugar, es paradójico que Valcárcel denomine «esencialismo» a la reivindicación de la identidad de género, cuando al mismo tiempo estaba dando argumentos a favor de la «mujer nacida mujer», idea esencialista por excelencia —la mujer se define por sus genitales, el sexo es pura biología, una esencia natural y binaria, solo hay dos sexos—. La segunda falsedad es considerar la identidad de género como un «deseo», como una decisión personal o un capricho, dentro de la tradición liberal, como un objeto de consumo que depende de la voluntad de las personas. La propia Valcárcel se reafirmaba meses después en esta idea con tina frase abiertamente despectiva y humillante hacia las personas trans: «De acuerdo. Hay que creer a la persona. Conozco a una que cree ser un jabón Heno de Pravia». Es decir, la identidad de género, para Valcárcel, es una «creencia», incluso un delirio, como ser un jabón, y las leyes no deberían forzarse para adaptarse a esos delirios personales y caprichosos.

Esta burla de las vidas y de las experiencias trans —pero ojo, ella no es transfoba— por supuesto ha generado una enorme indignación en las

comunidades trans, y en el movimiento LGTBI en general, además de en el propio movimiento feminista. Activistas y académicas feministas, trans y *queer* ya han dado respuestas brillantes y elaboradas a estos posicionamientos que cuestionan las identidades trans y su posibilidad de autodeterminación, por ello no abundaré en el tema.

EL LOBBY FERROZ

Otra línea de este argumentario va en contra de la teoría *queer*, y es aquí donde creo que puedo aportar algo de claridad.

Desde las citadas manifestaciones de Amelia Valcárcel hasta los sutiles razonamientos de Lidia Falcón: «Luego aparece la teoría *queer* con la ilustre ideóloga feminista Judith Butler, que dice que la realidad no existe»; pasando por el famoso argumentario del PSOE: «El activismo *queer* desdibuja a las mujeres como sujeto político y jurídico, poniendo en riesgo los derechos, las políticas públicas de igualdad entre mujeres y hombres y los logros del movimiento feminista», la teoría *queer* aparece de pronto en este debate como una especie de *lobby* peligroso, que confunde a las criaturas, trae el caos a la sociedad —¡ya nos gustaría!—, y que es utilizado por el movimiento trans como un caballo de Troya para dismantelar los logros del feminismo —por cierto, todas estas afirmaciones se hacen sin citar a ninguna autora ni libro de teoría *queer*—.

Vamos a ver punto por punto estas ideas:

1. Algunas ideas básicas de los movimientos *queer*

Lo que llamamos teorías o movimientos *queer* es un conjunto de enfoques bastante diverso, que aparecen dentro del feminismo para dar respuesta a ciertos conflictos que estaban ocurriendo a finales de los años 80: reivindicaciones de mujeres trans chicanas y negras, de minorías étnicas LGTB, de personas migrantes con diversidad sexual, de un nuevo feminismo, personas que no se veían representadas en la imágenes o en el discurso dominante, que estaba muy dominado por hombres gais —en lo LGTB— y por mujeres blancas de clase media —en el feminismo—, y por supuesto la pandemia del sida, que creó nuevas alianzas de lucha y resistencia entre diversos colectivos discriminados —minorías raciales, minorías sexuales,

presos/as, drogodependientes, etc.—. Es un enfoque que cuestiona lo heterocentrado, lo ciscentrado y que aporta una visión más compleja del sexo y del género, y más interseccional. Politiza mucho el activismo, lo radicaliza, introduce el racismo, lo decolonial, la clase social, lo no binario, problematiza las identidades... Es un movimiento que surge del activismo feminista, por la marginación de ciertas minorías y la necesidad de ampliar el sujeto político del feminismo. Esto es importante: se trata de ampliarlo, en ningún caso de anularlo o de negar la realidad de las mujeres, ni sus problemas o su opresión. De hecho, todas las promotoras y referentes de la teoría *queer* son personas con una clara trayectoria feminista —como Teresa de Lauretis, Judith Butler o Monique Wittig, por citar a las más conocidas—. En España también las pioneras de este movimiento tienen un pasado y un presente feminista importantísimo, de activismo, de militancia y de producción teórica. De hecho, ellas me han enseñado todo lo que sé de teorías *queer*, y deberíamos reconocer su gran aportación militante y académica.

2. ¿Queer trans?

Este argumentario *antiqueer* —y antitrans— mezcla de forma extraña la teoría *queer* con los movimientos y las reivindicaciones de los derechos trans. En realidad, aunque hay autoras *queer* que han reflexionado sobre la transexualidad —Judith Butler—, y personas trans que utilizan la teoría *queer* —Lucas Platero, Jack Halberstam—, no hay una vinculación directa entre la teoría *queer* y los derechos trans. Es decir, hay muchas personas y asociaciones trans a quienes no les interesa nada la teoría *queer*, lo cual me parece perfecto. Las personas trans saben reivindicar sus derechos sin echar mano de la teoría *queer*, y así lo vienen haciendo desde hace muchos años. Por eso no tiene ningún sentido esa amalgama que se hace en estos argumentarlos entre teoría *queer* y derechos trans. Si no te gusta la teoría *queer*, perfecto, pero no la utilices contra las personas trans.

3. Queer liberal

Otro argumento que escuchamos en estos foros es que la teoría *queer* es una ideología liberal, capitalista, donde es nuestro «deseo», o nuestro capricho o voluntad lo que determina nuestra identidad de género, donde podemos «elegir» nuestras identidades a la carta, como el que compra un coche o una

pamela. Los sexos y los géneros serían una especie de libre mercado a nuestra disposición. Me levanto hombre y, si me da por ahí, por la tarde me hago mujer, usando mi armario de géneros *prêt-à-porter*.

En realidad, nada mejor que la teoría *queer* —y el feminismo, que es su fuente— ha explicado las determinaciones, limitaciones y violencias que existen alrededor de las identidades. Lo que explica la teoría *queer* es precisamente que, previamente al nacimiento de cualquier sujeto, ya existe un conjunto de reglas y de normas de género que regulan lo que debe ser un hombre y una mujer —el hombre de verdad, la mujer como Dios manda—, que imponen la heterosexualidad obligatoria, que sancionan, prohíben y reprimen los desplazamientos de género —la pluma, la bollera masculina, la persona ambigua—. La teoría *queer* no explica por qué alguien tiene una identidad cis o trans, de hombre, de mujer, o no binaria, sino los mecanismos sociales, discursivos, culturales, que regulan y reprimen la diversidad humana. Por eso lo que las personas trans reivindican no es una identidad que «elijan» o decidan voluntariamente —como tampoco las personas cis elegimos ser cis—, sino el derecho a vivir una vida digna, con el mismo derecho de autodeterminación que tienen las personas cis. ¿Se imaginan tener que pasar por un tribunal psiquiátrico para demostrar que uno es «realmente» cis? «Pero usted señor Sáez... ¿cómo está tan seguro de que es un hombre? Es más, su certeza tan fuerte de que es realmente un hombre me resulta sospechosa... ¿No será un delirio, algo psicótico? ¿Cuándo eligió ser un hombre exactamente, no será un capricho pasajero? Vamos a hacerle unos test y ya veremos».

4. *Queerismo*

Otra de las expresiones que se han acuñado para desacreditar a los movimientos *queer* es la de «*queerismo*», un peligroso movimiento que va a corromper a la juventud. Como afirma Laura Lecuona: «Veo el *queerismo* —la teoría queer, que emana de academias anglosajonas a partir de los años 1990— como un flautista de Hamelín vengándose del feminismo y conduciendo a nuestras jóvenes a la autodestrucción. Esto no es poca cosa: se busca quitarle a un movimiento la sangre joven, su posibilidad de renovación y futuro». Ay qué drama, nuestras jóvenes —¿nuestras?— que son tontas, ingenuas y manipulables, se dejan llevar por esta nueva «ideología de género» y se precipitan por el acantilado *butleriano*. En mi opinión, no hay nada menos feminista que ese paternalismo hacia las mujeres jóvenes, que las

percibe sin agencia, sin capacidad, sin inteligencia, como ratoncillos zombis que siguen ciegamente esas melodías *queer* «extranjeras», anglosajonas —el puntito xenófobo que no falte—... ¡hacia la autodestrucción! Como nos decía Reig Pla, el obispo de Alcalá de Henares, en su famosa homilía: «esas vidas gais solo llevan a la destrucción y al infierno». Pues lo *queer* igual, lo pruebas y te mueres.

5. Lo *Queer* es antifeminista: la goma *queer* que borra a las mujeres

Otro argumento que se ha repetido mucho en estos foros es que la teoría *queer* —que nace en el seno del movimiento feminista, y cuyas promotoras y activistas son todas personas feministas— es antifeminista. Y todo porque se plantea ampliar el sujeto político del feminismo. Problematizar la categoría de «mujer» para que sea más compleja, interseccional, antirracista, etc. no equivale a «borrar» a las mujeres. Plantear que la categoría de sexo, lo que entendemos por «sexo», está determinado por factores culturales, políticos, sociales, históricos, y que cambia con el tiempo, no equivale a decir que «el sexo no existe» o que «las mujeres no existen» o negar las violencias del patriarcado. En *El género en disputa* Butler plantea que las propias categorías sexuales, que se creían neutras, puras, binarias, ahistóricas, «naturales», están afectadas por el dispositivo de género. El género no es solo el conjunto de roles que se aplican a las personas, sino una matriz muy poderosa que también influye en nuestras concepciones del sexo —de ahí a decir que «el sexo no existe» hay una gran diferencia— y de «lo natural». Incluso la biología actual reconoce que no hay solo dos sexos, sino un conjunto de criterios que no son coherentes en los cuerpos de forma binaria.

Me llama la atención que esta postura repite frases y argumentos que ya decían algunas TERF de EE.UU. de finales de los 70 como Janice Raymond —en su libro *The Transsexual Empire*—, frases como «borrar a la mujer», «trans acechando en los baños de mujeres», «hombres que se hacen trans para evitar una condena por violación»... eso no ha existido nunca, parece un corta y pega de acusaciones muy antiguas de aquella época, que no tiene ningún sentido en el contexto español actual.

6. El poder *queer* en la Universidad. Las personas *queer* controlan el mundo

Una de las ideas más inverosímiles que han circulado en este debate es que las personas activistas e investigadoras *queer* controlan altos puestos en la universidad, y que prácticamente dirigen las políticas de igualdad de este país —ya me gustaría—. ¿Quién teme al *lobby* feroz —y *queer*—? La cruda realidad es que hay una muy pobre presencia de estudios *queer* en las universidades españolas, y la poca que hay es gracias al esfuerzo titánico de personas brillantes, feministas, activistas, que se están dejando la piel, con contratos precarios, muchas dificultades, acoso, infravaloración de su trabajo, y desde luego sin ningún poder. Me refiero a profesoras activistas/feministas/*queer* como Fefa Vila, Carmen Romero Bachiller, Dau García Dauder, Lucas Platero, Esther Ortega, Silvia López. María Rosón, Gracia Trujillo o el tristemente fallecido Paco Vidarte, por citar solo a algunas. A pesar de su enorme trabajo intelectual —y activista—, estas personas no tienen un poder real en la universidad, como alegan algunos de esos menores. En realidad, ocurre lo contrario, su visibilidad lesbiana, trans o *queer* les ha creado numerosos problemas para que se reconozca su trabajo, o para prosperar en la Universidad, cuando no han sido directamente acosadas por otros compañeros. Y por supuesto hay muchas personas y activistas *queer* que no están en la universidad, sino que están en el paro, o en situaciones de precariedad y vulnerabilidad. No, las personas *queer* no controlamos el mundo.

7. La Ley trans y las relaciones de poder

Como ya hemos comentado, este debate se enmarca también en una negociación política sobre la nueva Ley Integral Estatal sobre derechos trans, que en el momento de escribir este artículo sigue sin haber sido aprobada en España. La mayoría del espectro de las izquierdas apoya claramente los derechos LGTBI y el contenido de esta Ley, por eso nadie a la izquierda del PSOE —ni muchas personas dentro del PSOE— comprende ese argumentario tan rancio y anticuado del famoso panfleto del PSOE, que además hace las delicias de Vox y de Hazte Oír.

Por ejemplo, la Ley trans Argentina asume la autodeterminación, es de 2012, y ha sido elogiada por Naciones Unidas. En estos 8 años de aplicación de esa ley allí no ha habido ninguno de los «problemas» que citan quienes cuestionan la autodeterminación. Además, las recomendaciones de los organismos internacionales avalan también el enfoque de la autodeterminación, recomendaciones que el Estado español debería asumir.

Hay una paradoja en este debate: obviamente nadie va a decir «estamos contra los derechos trans», ni siquiera las firmantes del panfleto del PSOE, eso no lo diría ni Vox, porque iría contra la Constitución y es una barbaridad. Pero lo que no han entendido es que sus argumentos de «la mujer nace mujer», «solo hay dos sexos», «no puedes decidir de forma autónoma sobre tu identidad», etc. son incompatibles con los derechos trans. Por un lado, dicen defender «la igualdad», pero con su argumentario están impidiendo el ejercicio de la misma, y no reconocen a las mujeres trans como mujeres —por no hablar del desprecio que esto supone hacia las personas no binarias y las personas intersexuales—.

Quizá hay un problema de relaciones de poder: algunas personas sienten amenazada su posición de privilegio por un nuevo feminismo mucho más diverso, potente, público, interseccional, que tiene muchísima fuerza hoy en día. Estas personas se resisten a abandonar su posición de poder, y dan palos de ciego mezclando la teoría *queer* —sin citar a nadie—, los derechos trans y supuestas amenazas al feminismo, pero estas visiones en mi opinión no representan al movimiento feminista en absoluto, afortunadamente. Lo más triste de este debate es la falta de empatía y de solidaridad de las personas que cuestionan la autodeterminación de género. Que esas personas pongan por delante sus privilegios, intentando limitar derechos que harían las vidas de las personas trans más dignas y libres, es algo que no vamos a olvidar. No somos un *lobby*, pero podemos ser feroces.

BIBLIOGRAFÍA de *El peligroso lobby queer*:

- Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- (2007): *El género en disputa* (2007): Barcelona, Paidós.
- Córdoba, Sáez, Vidarte (eds.) (2005): *Teoría queer Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Fausto-Sterling, A. (2006): *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Merida Jiménez, R. M. (ed.) (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- Platero, Rosón, Ortega (2017): *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra.
- Platero, L.: «Redistribution and Recognition in Spanish Transgender Laws». *Politics and Governance*. Vol.8, n.º 3. Disponible en: <https://www.cogitatiopress.com/politicsandgovernance/article/view/285>
- Sáez, J. (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- VV.AA. (2005): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid: Traficantes de sueños.
- VV.AA. (2013): *Transfeminismos. Epistemes, fricciones, flujos*. Bilbao: Txalaparta.

ALICIA RAMOS



Nacida en Güímar en 1969, Alicia Ramos es una cantautora de carácter eminentemente político. Tras *Ganas de quemar cosas* acaba de editar *Lumpenprekariät*, con más arreglos e instrumentación. Su propuesta es bastante ácida, directa y demoledora, pero la gente lo interpreta como humor y se ríe mucho. Puede que sea por la dosis de ternura con que no puede evitar envolverlo todo. Su sonido bebe mucho de las músicas del delta del Mississippi como homenaje a las familias canarias que fueron obligadas por Carlos III a establecerse en la Louisiana tras el final de la Guerra de los Siete Años. Por ejemplo. Todavía no ha tenido ningún problema con la Audiencia Nacional ni con la Asociación Española de Abogados Cristianos. En noviembre de 2019 ganó el XXXV Premio Benito Pérez Armas de novela con *El último vándalo* y escribe mensualmente en *Píkara Magazine* y quincenalmente en *CTXT*. Forma parte del Colectivo Sororidades, con el que realiza acciones poéticas y musicales allá donde la poesía y la música no suelen llegar.

Esto es lo que están defendiendo

Hay este juego que te reta a construir cuatro triángulos con seis fósforos. O palillos. La mente juega en dos dimensiones, identificando los fósforos con líneas. Cuando ya descubres que es imposible, la siguiente pregunta es si puedes partir los fósforos, si puedes cruzarlos, si todos los triángulos tienen que ser iguales. No, no, sí. Da igual, lo que hay que romper es el plano y mudarse al mundo tridimensional. Con tres fósforos haces un triángulo, que es la base de un tetraedro y levantas la figura geométrica con los otros tres. Hay gente que lo descifra. Yo no. Bueno, pienso que yo no porque no me dio tiempo a darle las vueltas suficientes antes de que alguien me viniera con la solución. Y porque me conozco, no soy tan lista. Igual que en la música. No creo nada, solo reordeno, reinterpreto lo que ya existe. Cuando me llaman artista me dan ganas de decir «artesana». Pero no lo hago porque no soy tan torpe como para andar por ahí contrariando a la gente que solo intenta agradar. Y porque he aprendido, no porque me haya dado cuenta yo sola.

Me siento cómoda con la idea de que soy lo suficientemente lista como para darme cuenta de lo imbécil que soy. Que no es poco.

Tengo una amiga, Paz, todo el mundo debería tener una amiga Paz, que es de una lucidez cegadora. Es capaz de relacionar el papel de las *wedding planners* en las películas con la pulsión exprimidora del neoliberalismo en los barrios pobres. En un momentito y en un solo pensamiento. Y además, elegante y limpio. Es deslumbrante.

Lo único malo de esa lucidez es que aboca a la decepción. Yo tengo un poco de miopía en el ojo derecho, aunque por suerte veo muy bien con el izquierdo, aún a mi edad. Pero a veces, cuando el paisaje es muy nítido, de perfiles muy definidos, cierro el ojo izquierdo para entenderlo peor. Y así lo disfruto más, será porque invento recovecos que no existían en el original y porque hay luces crueles que te muestran la vida en toda su miseria y al fin y al cabo hay que vivir, a ser posible con un poco de buen ánimo.

Por eso creo que la inteligencia justa para ser capaz de saber que una es tonta es casi una bendición. También porque permite esforzarse para entender sin pasar por la vida viéndole las vergüenzas al capitalismo.

No está, de verdad, en mi ánimo contribuir a debates distorsionados, pero, ordenando la estantería, me encontré con una libretita de hace diez años.

Suelo llevar una libreta de anillas en la que apunto las cosas que se me ocurren, describo situaciones y hasta dibujo gorgonas, quimeras y crustáceos. En esta de hace diez años, que tenía las tapas negras, cuento mi paso por la que entonces se llamaba Unidad de Trastornos de Identidad de Género, en adelante UTIG.

Leyendo las airadas diatribas de compañeras que conozco y que pensé que me querían, mira ni qué ilusa, contra la autodeterminación del género, estimé que quizás pudiera serles útil conocer un poco mejor el sistema cuya perpetuación por defecto están defendiendo.

Mi médica de cabecera no me conocía de nada porque nunca me pongo enferma, hasta que un día me ponga. Así que una mañana de marzo de hace más de diez años fui y me senté frente a su mesa en el centro de salud del barrio. Mientras ella iba rellenando formularios o no sé qué cosas yo le expliqué que, contrariamente a toda evidencia, yo era una mujer. Fue entonces cuando levantó la vista de la mesa y pude observar que tenía unos ojos verdes muy bonitos. Me explicó que no sabía cuál era el protocolo en estos casos —aunque asumió sin reservas la función de peritaje de la monstruosidad que la modernidad hace recaer sobre su gremio— y me dijo que me fuera, que pidiera cita otra vez para el día siguiente, y que se informaría.

Explico lo del peritaje:

Escuché a Borges sostener que monstruo es en origen aquel prodigio digno de ser mostrado. Mi conciencia de monstrea me llevó a escarbar en la etimología de la palabra y encontré algo diferente, parece ser que para mucha gente son las divinidades las que se manifiestan enviando estos accidentes a la tierra para mostrar la proximidad de un peligro, de un cambio, de un evento cósmico. Es un presagio. Covarrubias recoge en su *Tesoro de la lengua castellana o española* ya en el siglo XVII este inquietante testimonio:

«MONSTRO es cualquier parto contra la regla y orden natural, como nacer el hombre con dos cabeças, quatro brazos, y quatro piernas; como aconteció en el condado de Urgel, en un lugar dicho Cerbera, el año 1343, que nació un niño con dos cabeças, y quatro pies. Los padres y los demás que estaban presentes a su nacimiento, pensando supersticiosamente pronosticar algún gran mal, y que con su muerte se evitaría le enterraron vivo. Sus padres fueron castigados como parricidas, y los demás con ellos».

Solo siglo y medio más tarde, escribe Francisco Antonio de Gante, un capítoste de la orden de los agustinos bien enchufado en el arzobispado de Toledo, un libro sobre la vida del fundador de su empresa. San Agustín, y lo titula *El monstruo de África indefinible*. Juro que le eché un vistazo a algunas páginas al azar para ver si era en serio y sí, el de Gante utiliza aquí el término en su acepción más amable de prodigio.

Encontré también quién afirmaba que los «escritores romanos», así, sin especificar, sabían que el *monstrum* «*monstrat futurum, monet voluntatem deorum*» muestra el futuro, advierte de la voluntad de los dioses.

Hace muchos años, antes de que ahorcaran a Sadam Hussein, yo trabajaba en un bar en un pueblo pequeñito del norte de los Países Bajos. Aprovechaba los días libres para ver mundo. En muchas ciudades encontraba señales que indicaban la dirección y la distancia a la que se encontraba el *Munster* o *Monster*. Sabía que era la germanización del *monasterium* latino en sus variaciones medievales imprecisas, pero fue entonces cuando descubrí cuánto me identificaba con el concepto de monstruo, ver aquellas señales era como ver expuesto algo íntimo, como si en plena calle alguien me llamara por el nombre secreto que yo utilizara exclusivamente en el pórtico del templo oculto de una secta imaginaria.

Estaba segura de que alguien, tipo Deleuze o Derrida, se habría ocupado a fondo del mito del monstruo y sus implicaciones en las relaciones de poder de no sé qué vaina, pero yo me dedico a cantar en bares y confieso que no me da la vida para leerlo todo.

Pero, efectivamente, fui a comprobarlo y existe un concepto biopolítico de monstruo, no podían fallarme, y está muy oportunamente expuesto en *Los anormales* de Foucault.

Adolfo Vázquez Rocca, en *Foucault: Los anormales. Una genealogía de lo monstruoso. Apuntes para una historiografía de la locura*, explica que «El monstruo, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, era esencialmente lo mixto, la mezcla de formas, lo defectuoso, lo que está en el límite de lo natural. Pero el desorden de la naturaleza —y de la sociedad fundida con la naturaleza—, así perfilado por Foucault, pierde su interés como enigma caótico, y se produce a finales de la Ilustración el paso del “monstruo” a la figura del “anormal”: ya no se resaltaré la idea de hibridez, de mezcla de lo que debería estar separado por naturaleza, sino que la monstruosidad, en vías de domesticación, será simplemente una irregularidad, y sobre todo una desviación. Desde el año 1825, en esa línea, va a brotar el problema de la conducta irregular, de la criminalidad monstruosa».

Entonces «he parido un monstruo» o «sospecho que soy un monstruo», ¿a dónde debo acudir?, ¿quién lleva el peritaje de lo monstruoso? ¿Un sacerdote? Pues habrá aún quien recurra a la Iglesia. Creo que la postura oficial de todas las iglesias con respecto a mi monstruosidad está ahora mismo en una especie de «bien, hija, o hijo, estás confundida, yo no tengo forma de sacarte de la confusión, igual si rezas mucho la divinidad iluminará tu alma pero mientras tanto y por si acaso procura ignorar tu monstruosidad y vivir como si no existiera, que eso a las deidades les encanta. Y si supone para ti un sacrificio, ofréceles ese dolor, les encanta también».

Pero la mayoría de la gente mira a la ciencia. Si un niño, o lo que tú crees que es un niño, te pide un disfraz de *Spiderman* todo está ok, pero si te lo pide de *Frozen* vas al médico. La respuesta a lo que no esperamos es patologizar. Entender y acompañar es de cobardes.

Y eso en el caso de que nos interesen la «redención» del monstruo o su «bienestar» —clínico, se entiende—, que si lo que hace es importunarnos con su existencia a quien recurriremos será a la policía.

Mi médica de cabecera me llamó por teléfono a las pocas horas y me dijo que ya conocía el itinerario y que si ya había pedido cita y que hasta mañana. Al día siguiente me derivó a Salud Mental, en el Paseo de los Pontones. Yo no tenía ni idea de nada, no tenía ninguna persona trans cercana a la que preguntarle nada ni tampoco te creas que había puesto mucho interés en conocer a ninguna. Me dieron cita para un día, creo que de julio, que resultó ser el «corpus», que por lo visto es una fiesta religiosa que es no laborable en algunas comunidades. Eso tampoco lo sabía. Así que me movieron la cita para agosto.

En agosto yo ya me parecía mucho a mí. No había esperado por nadie. Y, como la cita era por la tarde, me fui por la mañana a la piscina y me presenté en Pontones con el bikini aún húmedo. Me recibió una psiquiatra que puede que se apellidara Burgos. Me hizo las preguntas típicas de filiación, domicilio, apellidos... y cuando terminó volvió a repetírmelas desde el principio. Gracias a esa sagaz operación, que a lo mejor te parece sencilla pero que encierra la sabiduría de años de estudio y experiencia, dedujo que yo loca no estaba y me dio un volante, que no es más que un trozo de papel manuscrito firmado y sellado, para la UTIG.

Fui a la UTIG por primera vez un día que quizás fuera mi cumpleaños. Me recibió su director, un médico endocrinólogo que dedicó ocho de cada diez minutos de nuestro encuentro a glosarme las alabanzas de la Unidad, su carácter multidisciplinar y las maravillas que en ella se obraban. Recuerdo

que me inquietó que me intentaran vender una moto que ya me había comprado.

El primer paso era acudir a un psiquiatra. Y van dos. No me explicaron por qué. Ni siquiera cuando dije que ya había pasado por una y que me había enviado allí. Fue descifrando el texto del volantito que me expidió el director de la Unidad como pude informarme de que la misión del psiquiatra era «descartar psicopatologías». Había que descartar psicopatologías. El peritaje consistía, al menos en parte, en discernir si yo decía ser una mujer porque estaba como una regadera o porque realmente lo era. Una mujer, no una regadera.

Pues al psiquiatra que fui. La cita era a las tres de la tarde, a finales de septiembre, y estoy dispuesta a aventurar que aquel hombre había estado echando una cabezadita, o una siesta en toda regla, hasta instantes antes de atenderme. Descartó psicopatologías en menos tiempo de lo que yo tardo en afinar la guitarra. Un profesional. Ya no quedan psiquiatras así. Al menos este murió pocas semanas después. No somos nadie.

Volví con mi certificado de no tener psicopatologías al despacho del director de la UTIG, que me informó de que la siguiente prueba consistía en pasar por un psicólogo o psicóloga, a mi elección, para que levantara un perfil de mi personalidad. No estaba yo para ponerme exquisita con el sexo de las demás personas así que escogí a quien tuviera una cita disponible antes. Me tocó el psicólogo.

Supongo que hubo un tiempo, cuando yo estaba aún en el instituto tal vez, en el que a la gente que había tenido la potra de completar una titulación universitaria le salía trabajo al día siguiente. El psicólogo era de esa generación bendecida por la Transición que había accedido a una plaza que aún no existía antes de que él llegara al mundo laboral. Y ahí seguía, de una forma u otra, y ahí habría de jubilarse, encadenando puestos en los que abundaba en esa cultura del «de aquí no me mueve nadie» que favorece la mediocridad, la falta de interés, la repetición de discursos, protocolos, y la negación de cualquier evidencia, por contundente que sea, que ponga en riesgo tu comodidad, tu café a las once y tu pincho a la una.

¿Cómo se las ingeniaba un imbécil así para «levantar un perfil de mi personalidad»? Sé que no me van a creer, pero su herramienta fundamental era el puto test de Minnesota. Un test elaborado veinte años antes de que yo naciera en un continente remoto con una cultura puritana que nos es absolutamente ajena. A mí me hizo rellenar «con calma y reflexionando» tres diferentes cuestionarios que incluían preguntas absurdas y disparatadas que

yo respondía en diez minutos en el bar en el que comía antes de salir corriendo al trabajo. Mi pareja de entonces tuvo la paciencia de examinar cada test y deducir que uno era para ver si yo era paranoica, otro para ver si era esquizofrénica y el otro... no me acuerdo. Como la mayoría de las preguntas habían sido evidentemente redactadas en un contexto cultural que no se parecía al nuestro y resumaban un sexismo que hoy rozaría lo delictivo, yo temía que el «perfil de mi personalidad» no iba a casar muy bien con el de una mujer de mi edad de Minneapolis de 1942. Una tía de Bob Dylan, por ejemplo, para hacernos idea. Nunca me dio por «preparar arreglos florales para la iglesia local».

También me hicieron otras pruebas que me parecieron particularmente acientíficas. Recuerdo un texto que me pidieron transcribir de forma manuscrita para un análisis grafológico. Cuando todo aquello hubo acabado insistí en conocer el resultado de esa prueba, pero el psicólogo se negó a facilitármelo restándole importancia y deduje que había perdido el papelito y que, en fin, qué más daba una prueba más que una prueba menos si ninguna tenía valor científico maldito.

Ahora sé que es en esta fase del itinerario en donde se estanca la gente. Esto del perfil es un agujero negro en el que se dedican a marear la perdiz, fomentar inseguridades y aburrir a las personas usuarias de la UTIG hasta que se queman y dejan de ir. Pero entonces no sabía nada. Y a los cuarenta días, con sus cuarenta noches, se aburrieron de mí y me dijeron que todo ok y que pasaba a la siguiente fase.

El itinerario se ajustaba a la ley 3/2007, que yo tampoco sabía que existía, que aún hoy se conoce como Ley Trans y que en puridad es solo una enmienda a la Ley del Registro Civil para permitir la rectificación de la mención de nombre y sexo en la partida de nacimiento en determinados supuestos. Este reglamento, del que están excluidas las personas menores de edad, las que no tengan nacionalidad española y —supongo que de ahí tanto psiquiatra y tanto test— las que presenten psicopatologías, contempla que para acceder al cambio registral de nombre y sexo hay que aportar un informe psicológico y acreditar dos años de tratamiento médico. La verdad es que la ley no dice nada de que el tratamiento tenga que ser hormonal, todo sea dicho, de modo que con una ortodoncia y con la ley en la mano, debería bastar. Lo bonito de esta ley es que convierte un trámite burocrático en un itinerario psiquiátrico y médico. Chapucero, añadiría yo, con conocimiento de causa de primerísima mano. Aparte de que consagra la condición trans como un privilegio para personas neurotípicas.

Superado el escollo del psicólogo tuve por fin acceso a un tratamiento hormonal, tras someterme a un detalladísimo análisis de sangre. A esas alturas ya sí que conocía a un montón de mujeres trans de la UTIG y poníamos en común lo que sabíamos. Todas teníamos el mismo tratamiento en las mismas dosis. Exactamente igual. Yo era enorme y muy fuerte y tomaba lo mismo que una menudita y flacuchita de la que me hice muy amiga.

Durante los dos años que tenían que transcurrir para poder acceder al cambio registral seguía acudiendo regularmente al psicólogo. En esa época perdí mi trabajo y un año después se acabó mi relación de pareja. El psicólogo se mostraba grave y circunspecto hasta el punto de que me daba apuro y le explicaba cómo pensaba apañármelas para sobrevivir en el primer caso y cómo lidiar con mi soledad en el segundo. En ambas situaciones me dijo «claro, es que me traes el trabajo hecho, no sé qué decirte». Mire, mejor no me diga nada. Solo una vez me dio un consejo: que dejara la música y me centrara en conseguir un trabajo de teleoperadora, que lo de la canción no lo veía él muy claro.

Y llegó el día de finales de febrero en el que por fin recibí los informes necesarios para ir al Registro Civil para poder corregir mi documentación. Ese mismo día entrabas oficialmente en la lista de espera para «cirugías». ¿Qué cirugías? Pues ya vamos viendo... Han pasado más de siete años y no hemos visto nada. No me han llamado jamás. Luego con el tiempo y el activismo fui descubriendo que es una lista de espera fantasma, no hay nada de transparencia, no puedes consultar nada en ningún sitio, ni cuántas personas hay por delante de ti, ni cuántas cirugías se abordan anualmente, nada. Es una tomadura de pelo. Acudí con la representante de una asociación de familias de menores trans a una reunión con el departamento de atención al paciente y fueron igual de inconcretas y evasivas.

Mientras tanto, mi solicitud fue remitida desde el Registro Civil Central al de mi pueblo, que es cabeza de partido judicial. Mi abuelo lo decía con mucho orgullo. Cabeza de partido judicial. No como el pueblo de al lado, que no lo es. Pues en la cabeza de partido judicial la juez se equivocó e hizo el cambio pa lo mismo otra vez. Y pasaban los meses y yo veía que no había noticias de un trámite que debía durar como mucho quince días. Por esa época trabajaba yo de niñera, interna, para una pareja que estaba loca por hacerme un contrato y yo me resistía porque no quería firmar nada con ese nombre ni con esa documentación. Entiendo que sea difícil de explicar. Los primeros meses lo toleras, pero doy fe de que llega un momento en el que prefieres

trabajar sin seguridad social que someterte a ese escarnio. A lo mejor sí que tengo una psicopatología.

Al final una amiga de mi pueblo, que es diputada en la Asamblea de Madrid, le pidió al exalcalde que mirara a ver qué pasaba con eso y se arregló el desaguisado. A la juez le daba apuro reconocer que se había equivocado y sin un nuevo requerimiento por parte del registro central no podía acometer ningún nuevo cambio en mi partida de nacimiento. Tardé como año y medio extra en tener mis papeles en regla. Con la tontería casi cuatro años.

Este es el sistema que están defendiendo quienes se oponen a la nueva ley. Por lo menos que lo sepan.

LEO MULIÓ



Es psicólogo y terapeuta Gestalt. Actualmente trabaja como activista por los derechos de las personas trans a nivel de Europa y Asia Central en Transgender Europe (TGEU). En los últimos años también ha desarrollado proyectos en relación con la comunidad trans en España: dar formación sobre diversidad de género y realidades trans a profesionales de diversos ámbitos, facilitar grupos, encuentros y campamentos, y ofrecer atención psicológica a personas trans y a sus familias. Realiza este trabajo a tiempo parcial desde la cooperativa Transdiversa.

El debate que no debería serlo

Actualmente asistimos a una nueva oleada de transfobia. Esta violencia estructural a la que nos enfrentamos las personas trans en nuestro día a día se está viendo exacerbada por algunos discursos que, aunque no son nuevos, sí están ganando fuerza y visibilidad estos últimos años.

Pensar y escribir sobre este tema es todo un reto porque supone un ejercicio de gestión emocional, exposición y vulnerabilidad. Como hombre trans y activista por los derechos de las personas trans esta situación me afecta en lo personal y en lo profesional. Desde Transgender Europe (TGEU), organización que trabaja por los derechos de las personas trans en Europa y Asia Central, intentamos frenar las consecuencias de los movimientos antitrans en nuestras vidas, lo cual me supone un gran reto psicológico y emocional a nivel personal. Aun así, me encuentro en una situación privilegiada para exponerme.

Los ataques que estamos recibiendo vienen de sectores políticos de extrema derecha y de grupos religiosos. Los solemos nombrar como «el movimiento antigénero» o «antitrans». Estos grupos hacen referencia a las personas trans —y LGBTI muchas veces— como *lobbies* o sectas que quieren lavar el cerebro de la población general y pervertirla, para así imponer su agenda política. Se refieren al trabajo que hacemos como «ideología de género», aquella ideología en la que intentamos adoctrinar a la sociedad.

Por otro lado, está apareciendo cada vez con más fuerza una corriente del feminismo que se opone al reconocimiento de los derechos de las personas trans y promueven discursos completamente tráfobos. Son conocidas como TERFs —*Trans-Exclusionary Radical Feminists* o Feministas Radicales Trans-Excluyentes—. Este término parece haber sido acuñado por otras mujeres feministas radicales transinclusivas para diferenciarse de las anteriores. A pesar de que la TERF es una postura minoritaria dentro del feminismo, está teniendo una gran influencia social y política dado que muchas de estas feministas ocupan posiciones de poder en el ámbito político, académico, activista e incluso en redes sociales. A estos grupos también empezamos a incluirlos dentro de los «movimientos antigénero».

En el contexto del activismo trans europeo e internacional con frecuencia englobamos todo este fenómeno como *backlash*, algo así como «reacción en contra» o «respuesta violenta o negativa». Sin embargo, cada vez es más

evidente que este término no describe de manera fiel la realidad de estos supuestos «movimientos reaccionarios» que están apareciendo frente a los avances sociales y legales en relación con las personas trans. Ya hemos constatado que estos grupos no solo reaccionan, sino que cuentan con toda una estrategia y una agenda política que ponen en marcha de manera proactiva.

Aquellas entidades que defendemos los derechos de las personas trans a nivel internacional estamos prestando mucha atención a este fenómeno. Actualmente se ha convertido en el principal obstáculo al que nos enfrentamos como activistas. El impacto que está teniendo tanto a nivel social como a nivel de políticas, es enorme. Esta última década estábamos presenciando un gran avance generalizado en materia de derechos. Esta tendencia se está viendo frenada y llega hasta el punto de la regresión en algunos países.

Como ejemplo significativo tenemos el caso de Hungría, que a finales de mayo de 2020 ha sido el primer país que, teniendo una legislación que permitía el cambio de género legal, ha dado un paso atrás y lo ha prohibido. A partir de ahora lo único que podrá reflejarse en el registro civil y por tanto en toda la documentación personal es el «sexo de nacimiento», refiriéndose a aquel que nos es asignado al nacer en base a la observación de nuestros genitales. Según la postura del gobierno y la nueva legislación, este sexo es inmutable. En este caso, señalan a la «ideología de género» como peligrosa y se defiende la preservación de los valores tradicionales de Hungría, que no deben ser pervertidos con el «estilo de vida» de la Europa Occidental.

Por otro lado, en Reino Unido llevamos ya varios años presenciando violentos ataques a las personas trans por parte de grupos de mujeres. Estos se oponen a la reforma del *Gender Recognition Act* (2004) en los términos planteados por las organizaciones de personas trans. También se han conformado colectivos específicos que luchan en contra de la educación en diversidad en las escuelas, e incluso grupos LGB antitrans. Figuras públicas como la autora J.K. Rowling, se han pronunciado con fuerza contra las personas trans, generando mucha polémica. En septiembre de 2020, después de 3 años de consulta, el gobierno ha anunciado públicamente que no apoyará la autodeterminación de las personas trans en el reconocimiento legal de su identidad. Es decir, que seguirán teniendo que pasar por un proceso patologizante.

Situaciones parecidas se están dando en EE.UU. Rusia, Rumania o Polonia. España es otro de los países que nos preocupa enormemente.

Además, vemos que está siguiendo los pasos del Reino Unido. Recientemente, en España estamos observando una mayor presencia de discursos antitrans o transfobos en algunos sectores de grupos feministas. El argumentario «contra las teorías que niegan la realidad de las mujeres» del PSOE de junio de 2020 ha supuesto un punto de inflexión en el país respecto a lo que ya comúnmente se conocía como el discurso TERF. Las personas, principalmente mujeres cis —no trans—, autodenominadas feministas que defienden la postura TERF niegan el género de las personas trans y las paralogizan. Este giro ha sido especialmente doloroso viniendo de sectores históricamente aliados de las personas trans. Algunas feministas de esta corriente, desde la academia hasta el Instagram, se han pronunciado en contra de los derechos de las personas trans, han negado su género e incluso se han burlado de ellas.

Parece que volvemos a la casilla de salida en la lucha por la despatologización de las identidades de género —solo las de las personas trans—. Partiendo de una perspectiva de determinismo biológico que pareciera estar superada desde hace años, insisten en que las características sexuales con las que naces te convierten en mujer o en hombre. Por tanto, las personas trans no somos aquello que decimos ser ni deberíamos tener derecho a que se nos reconozca como tal. Se oponen abiertamente a que el Estado reconozca legalmente nuestra identidad basándose en nuestra palabra, tal y como piden los colectivos trans y establecen los principios de derechos humanos. La autodeterminación es un proceso en el que las propias personas —trans— tienen el derecho de definir cuál es su identidad y a ser reconocidas legalmente como tal. Actualmente, ese poder está depositado en terceras personas; tenemos que presentar un diagnóstico psiquiátrico de «disforia de género» y un informe médico que refleje que llevamos como mínimo dos años de tratamiento. Partiendo de la patologización absoluta y acogándose al argumento del posible fraude por parte de hombres agresores, categoría en la que con frecuencia incluyen a las mujeres trans, nos niegan el derecho a que se reconozca quiénes somos. Pretenden que sigamos teniendo que someternos a evaluaciones y diagnósticos psiquiátricos. De nuevo se nos coloca a las personas trans, y en especial a las mujeres trans, tal y como se ha hecho históricamente, como peligrosas, como una amenaza, y en el mejor de los casos como sospechosas de serlo. Además, se invisibiliza que quienes más violencia sufren son las mujeres trans a manos de personas cis. En cualquier caso, se nos presentan como personas que no merecen ser dueñas de su propia vida.

Es tremendamente doloroso y desalentador ver que hasta dentro del feminismo hay tal nivel de transfobia. Parece que ya ni siquiera podemos tener la certeza de ser respetados por aquellas personas con las que sentíamos que íbamos de la mano, o incluso de cuyo movimiento formábamos parte, o en el peor de los casos, personas que por lo menos nos respetaban.

Estamos presenciando algo único: las TERFs están diciendo lo mismo que grupos de extrema derecha. En el año 2017 el autobús de Hazte Oír fue condenado por gran parte de la población. Su mensaje es el mismo que vemos en el texto del documento respaldado por una parte del PSOE o referentes feministas como Amelia Valcárcel: «las niñas tienen vulva y los niños tienen pene».

No solo están diciendo lo mismo, sino que están usando la misma estrategia comunicativa: generar pánico social. Unos se refieren a la «ideología de género» y así a la vez nos deshumanizan. Las otras lo hacen hablando de la comunidad trans como la «teoría *queer*», que mucha gente desconoce, incluidas muchas personas trans. Estos términos abstractos son muy eficaces a la hora de despertar el miedo y el rechazo ya existente en parte de la población hacia las personas trans. Increíblemente, todos estos grupos están empezando a compartir terminología y argumentos. Los sectores conservadores están apoyándose en argumentación TERF, así cuentan con un mayor respaldo para su transfobia, y además lavan su imagen y se abren camino en la izquierda. Las TERFs por su parte empiezan a hablar de «ideología de género».

Pero ¿cómo puede estar pasando esto? Al final, la transfobia está en todas partes. Tódes defienden lo mismo: la eliminación del concepto de género en la legislación para referirse al ser hombre o mujer, es decir, a la identidad, y la protección del concepto de sexo, entendiéndolo desde el determinismo biológico. Evidentemente, los géneros no binarios ni siquiera los contemplan. Esto se debe a que la forma de entender qué es ser hombre o mujer es la misma para Trump en EE.UU., Orbán en Hungría o Ignacio Arsuaga, Carmen Calvo o la Feminista Ilustrada en España.

La transfobia es una realidad social e histórica en el mundo occidental. En nuestro imaginario todavía se entiende el género como algo innato, esencial, o sea, determinado por la biología. En ese sentido, ninguno de los argumentos que estamos escuchando son nuevos ni deberían sorprendernos. La existencia de las personas trans cuestiona de raíz las nociones de género que tan interiorizadas tenemos tódes. De pronto le decimos al mundo que las mujeres no son mujeres por haber nacido con vulva y tener cromosomas XX, sino

porque se identifican como tal. También, que hay mujeres que fueron asignadas hombre al nacer en base a sus genitales externos. Las personas intersex nos muestran también la realidad de la diversidad corporal de personas que, aun habiéndosele sido asignado aquel género con el que se identifican, tienen características sexuales que socialmente serían consideradas del otro género. Todas estas realidades cuestionan la base del género y por tanto interpelan a toda la sociedad, ya que todas las personas están atravesadas por el género.

Las feministas TERF están removidas, asustadas seguramente. Lo que se les está poniendo delante cuestiona cómo se entienden a sí mismas y claramente no todo el mundo está dispuesto a hacer este ejercicio de revisión y deconstrucción. Además, siempre hay personas en las luchas sociales que viven sus reivindicaciones como un pastel a repartir y temen que, si se les reconocen derechos a otras, los suyos estén en peligro. Suelen ser las personas con mayor poder las que siguen permitiendo e incluso promoviendo que otras se queden fuera para seguir manteniendo su estatus y su protagonismo.

Sin embargo, son muchas las feministas que tienen otros planteamientos, y con quienes es y va a ser muy importante ir de la mano. Por un lado, porque no podemos hacer este trabajo soles, y por otro, porque si no trabajamos conjuntamente reforzaremos la falacia que promueven las TERFs de que esto es una cuestión de las personas trans contra las mujeres —cis—. Además, como he planteado anteriormente, este es un tema que nos interpela a todes, y muy especialmente a las feministas.

En septiembre de 2020, el *Lobby Europeo de Mujeres en España* presentó una moción de urgencia en el *Lobby Europeo de Mujeres*, la organización paraguas más grande de asociaciones de mujeres de la Unión Europea, que tiene una gran influencia en las instituciones europeas. En este texto, también titulado «Contra el borrado de las mujeres», solicitan a la organización que inste al gobierno de España a la eliminación del concepto de género tal y como he comentado antes, y a informar a la UE de lo que está ocurriendo. Una entidad de Portugal presentó una moción parecida. Ambas fueron aprobadas con un 60-65 % de votos a favor. Es urgente trabajar con ese 40 % y establecer un diálogo con el resto, ya que probablemente gran parte de los colectivos no son plenamente conscientes de lo que se está planteando.

Nos ha quedado claro que no podemos subestimar estos movimientos y que debemos conocerlos bien. Ha llegado el momento de evaluar las consecuencias de todas nuestras acciones e incluso nuestras palabras, que fácilmente podrían generar el impacto contrario al que deseamos. Algunas

aliades nos dan la espalda, otros no entienden qué está pasando y no saben dónde posicionarse. Es necesario trabajar con todes elles.

Estos grupos transfobos llegan incluso a manipular y denostar los marcos de derechos humanos y las grandes instituciones. Seguramente a las personas trans nos toque de nuevo apelar a la empatía, buscar lugares comunes. Las alianzas pueden jugar un papel clave, aunque para ello quizás haga falta mucho trabajo y paciencia. Mientras tanto, seguiremos denunciando los ataques y apoyando a la comunidad. Afortunadamente, todavía contamos con ciertos respaldos sociales, legales e institucionales, aunque tendremos que seguir cuidándolos para que se mantengan.

La desigualdad de poder entre todos los movimientos antigénero y las organizaciones trans es enorme. Los grupos conservadores cuentan con recursos económicos inimaginables y toda una estrategia orquestada de manera internacional. Las TERFs por su parte —o en colaboración con los anteriores— también ocupan lugares de poder y están organizadas. Para poder hacer frente a este reto, será importante seguir recaudando fondos e invirtiendo en una buena estrategia.

El gran problema de todo esto es que no es un debate. Los derechos humanos de las personas trans no están abiertos a consulta pública, o no deberían estarlo. El mero hecho de que la identidad de un grupo de personas y sus derechos pueda ser un debate social, es decir, que se pueda poner en cuestión, es una clara señal de quién tiene el poder en esta conversación. Esto nos dice mucho de a qué voces se les da permiso y cuales se legitiman en esta sociedad. La postura de estos grupos feministas es transfoba, y que se le esté dando cabida y aceptando como un debate posible, nos habla del nivel de transfobia que existe todavía en la sociedad. Las malas de la película no son las TERFs, es la concepción de género que tienen y tenemos, que lleva a toda una sociedad a debatir sobre los derechos de un grupo de personas.

A la hora de abordar este tema, es importante ser conscientes de la desigualdad de poder existente, de los diferentes puntos de partida y de las consecuencias que los argumentos TERFs están teniendo en las vidas y los derechos de las personas trans. Las voces de las personas trans, sobre todo de las mujeres trans, siguen estando silenciadas. Incluso en eventos organizados por personas aliadas y hasta personas trans, se aprecia una ausencia muy llamativa de mujeres trans y personas transfemeninas. No están, ni ahí ni en muchos otros espacios. Mientras reciben insultos y acusaciones, muchas están preocupándose de sobrevivir en una sociedad transfoba. En septiembre de 2020, mientras dentro de los partidos se pelean y plantean este tema desde lo

teórico filosófico en relación con la ley trans que se espera que se apruebe pronto, asesinan a una mujer trans en Oviedo. Pedro Sánchez publica un *tuit* señalando este acto como violencia de género y lo retira inmediatamente porque la recién creada «Alianza contra el Borrado de las Mujeres» le llama la atención.

Esta situación está generando un enorme malestar en la comunidad. No hablamos desde el mismo lugar; no son las vidas, las identidades o la palabra de las mujeres cis las que se están cuestionando, sino las nuestras. El nivel de violencia al que nos estamos enfrentando, muchas veces nos deja desarmados, doliendo. Para mí, aun encontrándome en una posición de privilegio dentro de la comunidad trans como hombre trans blanco, con privilegios de clase, de capacidades, de normatividad de género, y otros tantos, alzar la voz me cuesta. Este es el punto de partida para muchos de nosotres. Es un lugar aún más precario para aquellas comunidades más oprimidas dentro de la trans, como las mujeres, las migrantes, racializadas, con diversidad funcional, neurodivergentes o trabajadoras sexuales. No contamos con el poder ni la legitimidad de las voces cis, y además sufrimos las consecuencias de estos ataques transfobos. No solo nuestros derechos, sino muchas veces nuestras vidas, están en riesgo. La discriminación y la violencia siguen siendo todavía demasiado frecuentes. Estos discursos no hacen más que reforzar el estigma y los prejuicios hacia nuestra comunidad, y por tanto aumenta la violencia. Al mismo tiempo, nuestro miedo y nuestra vulnerabilidad crecen.

Es terrible que el miedo haga cómplices a las TERFs de lo peor del sistema, y acaben oprimiendo bajo el disfraz de oprimidas. Las personas trans seguiremos resistiendo y confiando en superar este falso conflicto porque nos va la vida en ello.

OLGA AYUSO



No encaja en los cánones de belleza, no se maquilla, no sabe andar con tacones y siempre se ha peleado con el concepto de feminidad. Además de todo eso, es periodista cultural, hace reportajes sobre temas LGBTIQ+ y tiene un blog de cocina vegana en el que cuenta su vida. Vive con gente que ronronea y suelta pelo en los sofás. Le gustan las fotos, los buenos libros, los museos, el teatro, el cine, los conciertos, viajar y beber con mis amigos.

No queremos tu carnet

Hace veinte años, hace más de veinte años, estaba Mayte, casada con una mujer, agazapada en el armario, siendo pública solo en unas redes que comenzábamos a usar incipientemente, con mucho cuidado, buscando espacios seguros. Se había intentado suicidar cuatro veces, tenía un hijo y, cuando me llamaba, yo me dirigía a ella como Mayte y le hablaba en femenino y me costaba porque tenía la voz grave y era la primera persona trans que conocía.

No pensé más allá. Nunca pensé más allá.

Podía tener voz grave, mandarme una foto con vaqueros y un polo gris, el pelo corto y todo el cuerpo presto para ser leído como un hombre y no era un hombre y se llamaba Mayte y yo le hablaba en femenino y era una mujer.

No era una mujer porque yo decidiera que era una mujer. Al final, siempre es el hetero, el cis, el que está en el grupo de poder, quien decide cómo han de ser, cómo han de comportarse los demás.

Recuerdo a Paul B. Preciado escribiendo algo así como: «Y, entonces, yo estaba allí, con alguien que sabía mejor que yo quién era yo».

Pienso siempre en Leo Aran Narros, a quien me presentaron en una comida. No nos saludamos con dos besos, como correspondía a unos desconocidos, sino abrazándonos muy fuerte: «La transexualidad, para mí, es la condición que indica la brecha o la discrepancia entre cómo tú te sientes y cómo, socialmente, eres interpretado. Eres interpretado conforme a unas características, generalmente físicas y biológicas. A raíz de ellas, la sociedad te interpreta y te lee en [una determinada] expresión de género».

Leo me enseñó a preguntarme cómo quiero que me traten, cómo quiero que me lean. Pablo Cantero me enseñó —entre otras miles de cosas— que el constructo *género* no ha acabado con nada. No ha conseguido nada: ni acabar con la violencia, ni conseguir que la disensión que hay entre idealización de lo que es un hombre o una mujer y la realidad que vivimos cada uno de nosotros desaparezca.

Nos pasamos la vida queriendo encajar.

«Reclamo mi derecho a ser reconocido como persona trans», reivindica Leo. Y luego reconoce que es mucho más difícil hacer la transición contraria.

Es más difícil ser mujer en general. Imaginen si eres mujer trans y, de pronto, tienes enfrente a un número más o menos nutrido y muy gritón de

personas que deberían ser tus compañeras diciendo que no eres mujer.

Yo no sabía qué era una TERF o una FART hasta que no llegué a Twitter y me las encontré. Durante una manifestación del 8M, su hija Altea y yo se lo explicamos a Israel —que, por cierto, es mujer cishetero, aunque ustedes hayan pensado casi con toda seguridad que es un hombre—: «Son mujeres que dicen que las mujeres trans no son mujeres y que no deberían estar aquí». Israel puso cara de estupefacción y espetó: «Y entonces, ¿qué son? Mira, a mí dejadme de gilipolleces. Si ser feminista es esto, no lo quiero. ¿Toda la vida luchando pa' que luego vengan cuatro imbéciles? Que se queden su carnet».

Veo a las hijas de mi mejor amigo, con 18 y 20 años: «Anda, esta tía es TERF. Jo, a mí me gustaba. Pues nada: dejar de seguir». Cogen el móvil, abren Instagram, pulsan un botón, pasan a otra cosa. Con muchos menos aspavientos que yo, con mucha más naturalidad.

No han tenido contacto con ninguna persona trans en su vida.

¿No será esto la realidad?

Porque los referentes, como decía Elaine Álvarez, no están, no existen: «El 80 por ciento de la población solamente conoce de las personas trans lo que recibe a través de los medios de comunicación. Por tanto, es crucial saber plasmar la realidad de este colectivo, algo que se ha hecho desde el estigma, burla, morbo o trastornos mentales. Más que visibilizar, los medios han sido un arma contra las personas trans. Hemos sido objeto de morbo. Mientras actores masculinos han obtenido numerosos Oscar por interpretar a mujeres trans, las actrices trans están en riesgo de exclusión social y paro».

Una frase suya, «mi pene es muy femenino», ahora la lleva su madre en una camiseta. Si esto es una escalada, la familia es el arnés.

Nuestra vida se va en aprender cuál es nuestro lugar. Nuestro lugar en una familia, en una casa propia, en entornos laborales y de amigos. Nuestro lugar teórico, también. Últimamente, a mí, que me he pasado toda la vida peleándome con el concepto «mujer», porque ni lo entiendo ni encajo, me han dicho varias veces que una mujer es una hembra humana con vagina que puede tener hijos. Pienso en las niñas y en mis amigas estériles: las definiciones siempre dejan a mucha gente atrás.

Leo. Sigo leyendo. Posmodernismo, dicen. Segunda ola, tercera ola, cuarta ola, no sé por qué ola vamos ya. Sus problemas no son nuestros problemas. Una niña no tiene identidad de género. La ciencia dice que a determinadas edades uno no puede saber si es niño o niña. Los niños tienen pene; las niñas tienen vagina: que no te engañen. La ultraderecha nos salvará. Tenemos más cosas en común de las que nos separan.

No, perdona. Yo en común contigo no tengo una mierda.

Tengo tan poco en común contigo que tú eres mi enemiga.

Porque, al final, en cuestión de derechos humanos y de transformaciones sociales, estamos quienes tiramos hacia adelante, con nuestras compañeras, nuestras amigas y nuestra gente decente, y están las que se quejan de una ley estatal porque no saben que hay catorce iguales en nueve comunidades autónomas, que hasta ahí les llega el desconocimiento y la falta de discurso teórico, y se espantan porque hay mujeres trans entrando en baños femeninos, cosa que llevan haciendo varias décadas porque, como decían aquellos carteles de la Universidad de Nueva York, si ves a alguien que no te cuadra entrando en un baño, no te preocupes, que ese alguien sabe qué aseo le corresponde mejor que tú.

También llevan veinte años en las cárceles de mujeres.

Y parece que nos estamos disculpando, que tenemos que cargarnos de razones. Oye, que las leyes de identidad de género existen. Oye, que no hace falta que tengas que pasar los quirios para que te reconozcan como tú quieres que te reconozcan. Oye, que ya estamos, ya somos, ya existimos desde siempre.

Qué cansancio.

«Aquí cabemos todas», escribía una chica en una pancarta en la manifestación del 8M de Mérida: «Gitanas, racializadas, no binarias, trans». Hicimos fotos.

Nos manifestamos todos los años, en todas partes, los 28J, los 8M, con las banderas, todes juntas. Vamos porque nuestro espacio hay que conquistarlo todos los días y también hay que conquistar espacios para otras.

A menudo nos ha invadido el hartazgo.

A veces me he sentido fuera de todos los sitios. Luego entendí que la centralidad no me es cómoda y que aún no sé qué es ser mujer y a veces he pensado que soy mujer porque no soy hombre y por ninguna otra razón. Y que, si me preguntaran qué es ser mujer, que es lo que le lanzan a la cara siempre a todas las mujeres trans: dime qué es ser mujer, como si alguien pudiera crear una definición clara y unívoca de algo tan individual a veces... si me preguntaran qué es ser mujer, repito, no sabría qué decir.

Al final, miramos ciertas ideologías desde ese margen que significa no encajar. Somos la periferia de ese feminismo central monolítico en el que hay un gran número de mujeres a las que no se nos contempla, porque al final se trata de concesiones. De cómo te ven los demás, del poder que quieren ejercer sobre ti. Nos lo contó Didier Eribon: «siempre es el hetero el que dicta cómo

ha de ser el gay: si tiene que ser discreto o no, si ha de tener o no pluma». Pasa lo mismo con esas que reparten carnets.

No queremos tu carnet.

PATRICIA REGUERO



Es periodista y desde mayo de 2017 redactora en www.elsaltodiario.com, donde escribe sobre feminismos y violencias machistas. Es Licenciada en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid y también cursó un Máster en Estudios Interdisciplinarios de Género en la Universidad Rey Juan Carlos. Colabora de vez en cuando en *Píkara*. Ha trabajado en medios locales y también tiene experiencia como formadora.

Medio siglo de feminismo y transfobia

La historia del feminismo transexcluyente empieza en los años 70 y su argumentario no ha cambiado mucho desde entonces. Pero este discurso encuentra en el contexto estatal de hoy en día dos muros de contención: la ausencia de una tradición transexcluyente y una organización sin precedentes de los colectivos de personas trans.

«Todos los transexuales violan el cuerpo de la mujer al reducir la verdadera forma femenina a un mero artefacto». La cita es de la «feminista radical» Janice G. Raymond, que se expresa así en *El imperio transexual: la creación de la mujer-varón* en 1979, y la recoge Susan Stryker en *Historia de lo trans* (Continta me tienes, 2019). Las tesis de Raymond «consolidaron la múltiples líneas de discurso antitransgénero que circulaba en el seno de los colectivos feministas» desde principios de los años 70, explica la activista y teórica norteamericana en este libro que dedica buena parte de uno de sus capítulos a repasar la trayectoria de lo que llama la «transfobia feminista».

Raymond, recuerda Stryker, llega a asociar la transexualidad con el nazismo cuando hace una analogía entre los experimentos médicos de los nazis y las cirugías de reasignación de género —en ambos casos, «ciencia al servicio de la ideología» según esta autora—. «Los miembros de la comunidad transgénero llevan preguntándose desde la década de 1970 cómo es posible no percatarse de que la retórica y las recomendaciones políticas de Raymond copian los argumentos esgrimidos por curas exgais, fundamentalistas religiosos, activistas antiabortistas y fanáticos intolerantes de todo tipo», mantiene Stryker.

T-E-R-F es el acrónimo de *Trans Exclusionary Radical Feminist*, es decir, «feminista trans excluyente», y Susan Stryker relata en su libro varios ejemplos de cómo esta corriente se abre paso en los años 70 en EE.UU. Un ejemplo: a Sylvia Rivera, reconocida activista LGTB, se le intentó impedir que presentara un acto en favor de los derechos LGTB. Ocurrió en medio de un caldo de cultivo teórico que postulaba que las persona transgénero eran «personas retrógradas engañadas por el sistema patriarcal», dice Stryker. Otro ejemplo recogido por Stryker es la campaña contra Sandy Stone, una mujer trans que se unió a un colectivo que impulsaba la música hecha por mujeres y fue blanco de una campaña antitranssexual que aseguraba que la presencia de

una mujer trans en el colectivo era un engaño a los consumidores, a quienes se indicaba que este colectivo era solo de mujeres.

Julia Serano también reseña ejemplos del «odio transmisógeno en el feminismo» y hasta detalla una lista de lo que llama «textos feministas transmisógenos» en *Whipping Girl* (Ménades. 2020). Entre las autoras que componen su lista se encuentran pensadoras feministas influyentes como Mary Daily, Germaine Greer, Andrea Dworkin, Tobin Morgan y, desde luego, Raymond, de quien Serano destaca su intento de convencer al Centro Nacional de Salud de que habla que negarle a las personas trans su derecho a un tratamiento hormonal y quirúrgico. Serano dice haber tenido conocimiento del «problema» de la inclusión de mujeres trans en espacioslésbicos y no mixtos en 1999, momento en el que empezaba a autodenominarse transgénero y dos años antes de comenzar su transición física.

Y mientras tanto, ¿qué pasaba en España? La política socialista Carla Antonelli, primera diputada trans en España, advertía en *El Salto* a raíz de la polémica por los comentarios transfobos de la XVI Escuela Feminista Rosario de Acuña, en verano de 2019, que en los años 90 el feminismo recibió a las mujeres trans con los brazos abiertos: «El feminismo con mayúsculas es transincluyente y las feministas transexcluyentes son unas “copionas”, porque no dicen nada que no se dijera ya en los 70».

El psicólogo y activista LGTB Lucas Platero, en sus dos investigaciones publicadas junto a Esther Ortega Arjonilla sobre este asunto —«*Building coalitions: The interconnections between feminism and trans activism in Spain*» y «*Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos*»—, acredita que las mujeres trans han formado parte de las discusiones del movimiento feminista al menos desde 1993. Antes, en 1989, las jornadas estatales de Santiago de Compostela habían llevado a un intenso debate sobre pornografía y prostitución paralelo al que se estaba produciendo en otros países occidentales, en un encuentro que supuso «un cisma». «Fueron discusiones que supusieron rupturas y que visibilizaron diferentes corrientes feministas, que a su vez aludieron a las activistas transexuales que ejercían la prostitución», recoge en «*Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos*».

A partir de ahí, la inclusión de experiencias trans en los encuentros estatales ha sido la norma según el análisis de Platero y Ortega Arjonilla. «No pretendemos que las relaciones entre feministas cis y trans no hayan sido problemáticas, pero sí que rompen con la narrativa tradicional anglosajona

—y también latinoamericana— de ser dos movimientos diferentes y opuestos», explican en las conclusiones de «*Building coalitions: The interconnections between feminism and trans activism in Spain*». Así, «sus líderes reconocen que son movimientos interdependientes, en los que los derechos sexuales y de género se entrelazan» y donde se entiende que los derechos de las mujeres deben incluir los derechos de las mujeres trans. «El caso español puede ayudar a repensar las narrativas que habitualmente enmarcan los derechos trans y feministas, ya que desafía una narrativa histórica lineal de la consecución de derechos para cada una por separado», mantienen Platero y Ortega Arjonilla.

Así, mientras que la narrativa predominante, que es angloamericana y que se impone como universal, obvia la posibilidad de que los movimientos trans y feministas coexistan sin conflicto, el caso del Estado español mostrarla una inclusión de los derechos trans en diferentes encuentros feministas de referencia sin resistencias: «Después de la inclusión de los temas de identidad trans en las Jornadas Feministas Estatales de 1993, las experiencias trans se arraigaron dentro del movimiento feminista en la Conferencia de 2000 en Córdoba y florecieron en la Conferencia de 2009 en Granada, donde los análisis feministas fueron interpelados directamente por los asuntos y las teorías trans». No solo eso, sino que en el encuentro de Granada se da «el nacimiento de una nueva perspectiva feminista».

Este aspecto se expresa también en «*Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos*»: «Las discusiones sobre feminismo y derechos trans se estaban dando no solo en las respectivas organizaciones y por actores políticos que decían representar estos derechos, sino también en espacios tan dispares como movimientos sociales, casas okupas, partidos políticos, universidades, museos y sindicatos».

Pese a ello, el discurso transexcluyente irrumpe en varios momentos desde 2018 —después de que durante la Escuela de Otoño de Podemos Sam Fernández defendiera la pertinencia de «arriesgar el sujeto político del feminismo»— y culmina en los días previos al 8 de marzo de 2020 —cuando el Ministerio de Igualdad presenta la Ley de Libertad Sexual que desata las críticas del sector transexcluyente por incluir varias alusiones a la «identidad de género»—. Entre medias se han producido algunos encontronazos significativos. Por ejemplo cuando, durante la mencionada XVI Escuela Feminista Rosario de Acuña, en julio 2019, se escuchó a algunas ponentes sostener —con sus palabras o con su silencio— que las mujeres trans «son tíos». Lo hacían respaldadas por algunas feministas cuyos nombres han sido

una referencia de la teoría feminista y hoy lo son de un feminismo institucional cercano al PSOE. Un año más tarde, en junio de 2020, un documento interno del PSOE explicitaba un posicionamiento «contra las teorías que niegan la realidad de las mujeres». El texto cargaba contra «la autodeterminación sexual» y lanzaba así una piedra directamente al Ministerio de Igualdad, que se ha comprometido a garantizar este derecho en varias leyes que debe desarrollar, un compromiso reflejado en el programa que hizo posible el Gobierno de coalición entre PSOE y Unidas Podemos en enero de 2020.

Pese a lo reciente de estos titulares, los argumentos que recoge el documento no son nuevos. Para Serano, que recapitula estos argumentos en *Whipping girl*, algunos «resultan ser también los más antifeministas»: «La razón principal por la que la exclusión de las mujeres trans me enardece y frustra tanto es precisamente que va tanto en contra de las trans como en contra del feminismo».

Por ejemplo, dice Serano, «al sugerir que las mujeres trans poseemos alguna clase de “energía masculina” mística como consecuencia de haber nacido y haber sido criadas como hombres, estas mujeres están afirmando fundamentalmente que los hombres tienen capacidades y actitudes que las mujeres no». «Otra excusa común para excluarnos —sigue— es que algunas mujeres tenemos genitales masculinos, ya que muchas no podemos permitirnos o no queremos someternos a la cirugía de reasignación», un argumento falocéntrico, recalca Serano.

Otros razonamientos giran en torno a la socialización, un giro que detecta Serano en las corrientes transexcluyentes «mientras el propio feminismo evolucionaba desde teorías esencialistas del género hacia teorías más constructivistas». Sin embargo, no solo es antifeminista argumentar que no se puede trascender la socialización, dice Serano, sino que, de hecho, esto ocurre a menudo. Para levantar un muro contra las mujeres trans se ha utilizado también el supuesto temor de las mujeres cis. «Por ejemplo, es habitual que se preocupen por la posibilidad de que abusemos de otras mujeres» mientras que hay quienes aseguran que «podríamos ser un problema para las que han vivido violencia sexual o física», acusaciones ofensivas e infundadas para la autora de *Whipping Girl*. Esto, además de resultar ofensivo, «niega el hecho de que muchas mujeres trans también han sido violadas o agredidas por ser mujeres».

Estos razonamientos forman parte del argumentario transexcluyente hoy, que considera que existe una categoría única mujer y que viene determinada

por su sexo biológico. Se trata de argumentos esencialistas y, como explica Serano, antifeministas. «Al fin y al cabo, la esencia del feminismo es la convicción de que las mujeres somos mucho más que el sexo y el cuerpo en el que nacemos, y que nuestra identidad y capacidad pueden trascender la naturaleza restrictiva de la socialización de género que padecemos a lo largo de nuestra infancia. Todavía no he conocido a la persona que me pueda explicar cómo es posible que negarnos a las personas trans el derecho a participar en espacios y actos femeninos cuadre con este punto fundamental del feminismo», concluye.

Pero la autora hace una concesión: «De la misma forma que me molesta la expulsión de las mujeres trans del movimiento lésbico —una larga historia que va desde los años 70 hasta comienzos de los 90— estoy dispuesta a conceder que el movimiento trans no se había desarrollado en sí mismo todavía, y había pocas personas capaces de organizar un mensaje claro en torno a los derechos de las personas trans y la inclusión en ese momento».

Y esto, aquí y ahora, está completamente fuera de la ecuación. Pese a que la organización de las personas trans en colectivos tiene ya trayectoria, no existen precedentes de una organización como la que existe hoy en día. Así lo cree Mar Cambrollé, activista desde los años 70 y presidenta de la Asociación de Transexuales de Andalucía, que promovió la primera ley trans del Estado español, aprobada en 2014. «Hasta ahora las personas trans hemos tenido la representación a través de los colectivos LGTB, que de una manera paradójica han invisibilizado y postergado los derechos de las personas trans; pero ahora han aparecido asociaciones de familias y el colectivo trans se ha organizado», decía Mar Cambrollé unas semanas después de la creación de Confluencia Trans.

Esta plataforma, integrada por más de treinta colectivos de personas trans y sus familias, surge con el único objetivo de presionar por la aprobación de una ley trans estatal y es la muestra de una capacidad organizativa del movimiento que Cambrollé resume así: «Las personas trans estamos más unidas que nunca».

Entonces, si existe un movimiento organizado y movilizado por sus derechos, y no hay una tradición transfoba en los feminismos en el contexto español, ¿por qué se ha abierto paso este discurso en los últimos años? La tensión entre dos partidos que comparten Gobierno, pero no visión sobre el feminismo, explica que los debates internos del movimiento feminista sean hoy un tema de primer orden en la agenda política. Las fricciones que sacó a la luz la Ley de Libertad Sexual se han repetido luego con la Ley de Infancia

que, pese a tener larga trayectoria, está ahora en el tejado de un ministerio de Unidas Podemos, el de Derechos Sociales, encabezado por Pablo Iglesias, y ha alcanzado su máxima expresión con las leyes trans y LGTB que debe desarrollar el Ministerio de Igualdad dirigido por Irene Montero. Los señalamientos a Unidas Podemos por querer «borrar a las mujeres» mediante, supuestamente, la inclusión de la teoría *queer* en las leyes no dejan de llamar la atención después de que, desde 2014, una docena de leyes regionales hayan incluido el derecho a la autodeterminación de género sin que esto haya motivado la creación de ninguna alianza contra el borrado de nadie. Como recordaba recientemente la activista Justa Montero, que conoce de primera mano la trayectoria de los movimientos feministas, «las mujeres que se sitúan desde el privilegio son las que están borrando a otras mujeres». Montero se expresaba así durante las jornadas online «Estrategias feministas para la acción»: «No se puede hablar de las mujeres y silenciar a mujeres racializadas, trans o trabajadoras del sexo; una potencia del feminismo es reconocer esa diversidad».

Pero lo que está en cuestión esta vez no es la identidad de género, sino el relato. En este enfrentamiento está en cuestión la hegemonía de un feminismo con tradición en las instituciones, cuyo discurso se ve hoy desplazado y deja sitio —dentro de lo permitido por el marco de las instituciones— a discursos más cercanos a los feminismos de base y autónomos. Lo que llaman el borrado de las mujeres puede interpretarse más bien como un difuminado del feminismo hegemónico a favor de uno más diverso y más plural que es responsable de las movilizaciones feministas masivas de los últimos años, una potencia que no ha pasado desapercibida a los poderes que hoy tratan de apropiársela.

DUEN SACCHI



Es artista y escritor Trans Guaxu. Creció en la comunidad de Aguaray, Gran Chaco, Argentina. La inscripción registral de su nacimiento marca el año 1974 del colono. Ha presentado sus dibujos, esculturas y textos en diferentes museos e instituciones de Abya Yala y Europa. Su libro *Ficciones Patógenas* fue publicado en España, Brumaria-Albúm, y en Argentina por Rara Avis. Fue empleado doméstico por más de un cuarto de siglo, participa en los movimientos indígenas, feministas travestís y trans, migrantes, antirracistas activamente.

Invocación de un desierto

«¿Por qué había que demostrar qué éramos o, peor, que éramos lo que éramos para luego damos el derecho a ser? ¿Por qué el Estado iba a ser nuestro vigilante, nuestro inspector? El rol del Estado es garantizar el acceso a los derechos, no venir a espiarnos y decirnos si tenemos o no el derecho»^[20].

Lohana Berkins

«Nuestra militancia no tiene que morir en los derechos de determinadas personas. Sino, vamos a tener un gueto, una mirada chica del mundo. Incluso hay que sortear la identidad travestí. Nuestra agenda no se muere con la Ley de Identidad de Género, nosotras planteamos la despenalización del aborto, demandas del movimiento indígena y del medio ambiente»^[21].

Amancay Diana Sacayan

I

Una aguada se extiende ya inexistente ante mis ojos y mis pequeños pies, voy allí a escuchar qué dicen los pájaros cada tanto, soy muy joven, aún no sé qué cosas cargaré en mi yica^[22]. La laguna que pervive en mi mirada, aún hoy, lo hace a través de las palabras del relato de su existencia. El verde fulgurante, incendiario y la tierra roja recubierta por polvo de arena me envuelven en su orilla. Cuentan que hubo una gran lucha, los cuerpos sembraron las aguas. Las vías del tren ahora son como mala sutura sobre tierra herida, metal herrumbrado bajo el sol. El monte se despliega zumbando. Entre los árboles añá-s^[23] cantan, emplumadas, están allí desde el tiempo en que la laguna era de agua, desde el tiempo de los grandes desplazamientos, de los y las grandes líderes. Crecí en un lugar cuyo relato de origen es sobre el día posterior a la batalla, en el umbral del sueño le susurro a mi pareja esta

historia, que cada tanto me pide que le cuente alguna historia de mi pueblo. En la mañana mientras preparo el mate pienso que nunca he chequeado esta historia en textos de antropólogos, de los cuales hoy hay muchísimos; mi pueblo, nuestra región, es famoso en textos académicos, y los Pueblos que lo habitamos también. Alguna otra noche le he contado que hubo un tiempo en que les niños se convertían en estrellas, pero tampoco lo he comprobado en los documentos científicos.

Las imágenes se construyen, es un proceso no solo material, sino social y colectivo, diacrónico, performativo. Tendemos a creer que una imagen es simplemente lo que vemos cuando abrimos los ojos o lo que aparece en las múltiples pantallas de nuestra vida actual, hacemos ¡click!, y pensamos que hemos captado la imagen total, la realidad de lo que vemos, entonces con una sonrisa la enviamos por alguna plataforma de comunicación. Aunque es sabido que ni mi compañero perro, ni la abeja que nos sobrevuela ni siquiera mi pareja y su respiración tranquila a mi lado en la arena vemos lo mismo. No hablo de puntos de vista, simplemente no vemos lo mismo. Para que una imagen pueda ser vista, reconocida e incluso imaginada requiere de complejos procesos sociales colectivos. Imagino que los españoles cuando llegaron a las costas de Abya Yala no sabían a lo que veían. Muchas veces me he preguntado si su obsesión de destrucción y reforma tiene que ver con la necesidad de ver algo reconocible, hacer un mundo reconocible, empeñados en crear una imagen a su medida. Lo que no fuera a imagen y semejanza, no debía ser. Un profundo extrañamiento, cercano a lo siniestro me toma cuando veo los «pueblos de blancos o españoles», «pueblos coloniales» que aún se mantienen en Abya Yala, copias arquitectónicas de barro, a imagen y semejanza de sus originales, construcciones europeas al otro lado del Océano.

Lohana Berkins, una de las activistas travestís más reconocidas de la Argentina nació a unos cuantos kilómetros de donde yo crecí. Crecimos entre casas bajas, algunas de material^[24], otras de madera, algunas combinadas, la llamada arquitectura colonial no existía en nuestro paisaje, aunque los arcos aparecen como un sello y como un recordatorio, típicos de la estética de la plantación del S. XIX, se reparten entre las entradas a los Ingenios azucareros, algunas plazas, iglesias y edificios institucionales. Crecimos en territorio indígena.

Lohana Berkins fue una de las impulsoras de la Ley de Identidad de Género en Argentina, sus palabras recogidas por la antropóloga Josefina Fernández dan cuenta de la complejidad y la especificidad de la lucha en su momento:

«Decían muchas cosas. Decían, por ejemplo, que nosotras no teníamos en cuenta la biología y defendíamos que todo era construcción social, pero decían cosas todavía peores: que con el solo hecho de escuchar a una travestí todos terminarían siendo travestís. Nos ponían en el lugar de la contaminación. *En nuestro país era más fácil cambiar el sexo que la identidad porque*, en todo caso, eso supone un error de la naturaleza que se debe corregir. Se dice: “¡Pobre, ocurrió un cataclismo de la divinidad! ¡Corrijámoslo!”. Había que terminar de una vez con eso de decir que soy chicha pero en una botella de Navarro Correas. Nada de cuerpo equivocado, ¿equivocado para quién?»^[25].

El conflicto al que refiere Berkins entre Identidad y Naturaleza en los contextos de excolonias tiene una larga historia. Las leyes de Burgos o Nuevas Leyes de las Indias, establecieron un tipo de libertad específica para todo un continente que será la que está delimitada por los lazos del trabajo forzado, la entrega de tierras y la sumisión a un orden político externo y un orden espiritual interno a cambio de la vida, por otra parte además inventará una categoría: Indios. Esta categoría permanecerá en documentos administrativos, judiciales, literatura y habla cotidianas, se transformará en el tiempo, y se reintentará en «primitivos», «salvajes», y será nuevamente reestructurada en el proyecto moderno civilizatorio como «aborígenes», «indígenas», «originarios». Estas categorías creadas por los órdenes administrativos, judiciales y civiles coloniales, en las producciones científicas y filosóficas occidentales, serán disputadas, subvertidas y apropiadas a lo largo de la historia. Estas clasificaciones serán acompañadas de especificaciones del orden económico, anatómico, evangélico y sexual desde el principio, será común la referencia a demonios, sodomitas, fetichistas, cargas, vagos, bárbaros, etc. En el siglo XIX con la invención de la Clínica de la categoría de identidad sexual se afianzará aún más la concepción de que no solo hay que poner a «los indios en Policía», «en misión», sino que hay que ordenar la identidad sexual y étnica para su «desarrollo»^[26]. La antropología y la Clínica harán del cuerpo indígena un campo de trabajo.

Oku^[27] me cuenta que cuando era pequeño había un pueblo que estaba lleno de travestís. Así como El Dorado para los españoles, el pueblo de las travestís aparecía y desaparecía a plena vista de la gente. Algunas personas le dicen aún El tabacal, pero la pequeña urbanización lleva el nombre de un

presidente argentino, Hipólito Yrigoyen. Es una demarcación cuadrada fundada sobre una plantación de azúcar.

Como si se tratase de una peregrinación, comunidades indígenas rurales, sus descendientes urbanos y migrantes, obreros de clases bajas todes, arribaban junto a las travestis al Ingenio para la zafra. Alrededor de la casona de paredes altas y ventanales, con palmeras al frente y entrada con pórtico, se desplegaban las casas más chicas de capataces y administrativos, la escuela, la iglesia y, junto al cañaveral, el asentamiento. Ofwcha^[28] cuenta que apenas hamacas, yicas y no mucho más eran lo que sostenía a los cuerpos en la intemperie.

Nuestra región, lugar de diáspora y fronteras, fue demarcada durante el siglo XIX como «Territorio Nacional Gran Chaco» esto significaba que eran territorios indígenas que aún no había sido sometidos pero que la naciente República los reclamaba para sí, tal como lo expresa la Constitución de 1853:

«Art. 64. corresponde al Congreso: Arreglar definitivamente los límites del territorio de la Nación. Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y *promover la conversión de ellos al catolicismo*. Proveer lo conducente a la prosperidad del país, al adelanto y bienestar de todas las provincias, y al progreso de la ilustración, promoviendo la industria, la inmigración, la construcción de ferrocarriles y canales navegables, *la colonización de tierras de propiedad nacional*»^[29].

En el censo de 1869, promovido por Domingo Sarmiento^[30], se reafirma que la colonización de los territorios nacionales sería de gran valor para la Nación y se justifica la utilización de la violencia en el emprendimiento *civilizador*: «Los habitantes del Chaco, como la Pampa y la Patagonia tienen un sentimiento en común, que es la defensa del territorio contra los blancos, de ahí sus incursiones, de aquí la resistencia al libre tránsito de estos sobre sus dominios»^[31]. Desde el Siglo XVI los desplazamientos forzados territoriales de los pueblos originarios eran constantes. El reordenamiento territorial y el conflicto armado producido por el proceso colonizador se extiende hasta nuestros días en todo el continente.

II

El Tabacal es el nombre del Ingenio y empresa azucarera, actualmente también de biodiesel^[32] que a principios del siglo xx y siguiendo las prerrogativas del gobierno central incursiona en territorio indígena. Robustiano Patrón Costas es el patriarca que dirige el emprendimiento. Es extensa la literatura que da cuenta de la utilización de las ideas de barbarie y desierto para referirse a los territorios fuera de las ciudades fundadas en la Colonia. La idea de la conquista del desierto trae consigo la idea de recuperación de un territorio inhóspito para la *civilización*^[33], No es difícil encontrar documentos al respecto, actualmente se mantiene en el habla cotidiana y en el sentido común. Jorge Luis Borges en el prólogo a la reedición de *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina* de Sarmiento, escribe:

«El Facundo nos propone una disyuntiva —civilización o barbarie— que es aplicable, según juzgo, al entero proceso de nuestra historia. Para Sarmiento, la barbarie era la llanura de las tribus aborígenes y del gaucho; la civilización, las ciudades. [...] La conquista había sido superficial, la batalla de San Carlos, que fue acaso la decisiva, se libraría en 1872. Hubo sin duda tribus enteras de indios, ante todo hacia el Sur, que no sospecharon la amenaza del hombre blanco. En las llanuras abonadas por la hacienda salvaje que nutrían, procreaban el caballo y el toro. Ciudades polvorientas, desparramadas casi al azar —Córdoba en un hondón. Buenos Aires en la barrosa margen del río—, remedaban a la distante España de entonces. [...] En el *desierto*, esas casi incomunicadas ciudades eran la civilización»^[34].

El artículo constitucional que promueve la colonización de los territorios nacionales y la evangelización de sus habitantes originarios^[35] ampara y es motor del Tabacal. Pero es con las campañas militares de colonización interna del país con las que se afianzaran las plantaciones azucareras. El mismo Patrón Costas expresa: «La tarea a realizar era ímproba, se trataba de instalar una gran fábrica moderna en *el desierto, en plena selva virgen*»^[36]. En las «Colonias-Ingenios» la producción de capital es en relación de esclavaje, sus formas son el conchabo y el trabajo forzado^[37], herederas de la Encomienda y la esclavización en la época virreinal. Para mediados del siglo xx Patrón

Costas tiene más de un millón de hectáreas, el acaparamiento de tierras tiene la doble función de controlar el mercado y de garantizarse la inmensa fuerza de trabajo que habita en el territorio, beneficiado por las legislaciones que garantizaban la coacción para el trabajo forzado, el modelo de ingenio-plantación extensiva había llegado para quedarse:

«La creación de “colonias” fue una política de ordenamiento territorial establecida por el ingenio con fines productivos y destinada a garantizar la circulación y el control de la subjetividad de los trabajadores. Cada colonia era una unidad productiva de plantación y cosecha de caña de azúcar que concentraba una gran población indígena. El ordenamiento garantizaba a la empresa la inmediata disponibilidad de la mano de obra, al tiempo que le facilitaba el disciplinamiento de los indígenas. Este era ejercido mediante el establecimiento de un conjunto de instituciones que regulaban desde la producción hasta la habitabilidad, la educación, la sanidad, el trabajo y la seguridad»^[38].

La escolarización era para los hijos e hijas de la planta permanente de obreros, en varios documentos se hace referencia a que había escuelas diferenciadas para indígenas y para obreros, estas últimas estaban en la urbanización creada por el Ingenio, era «el pueblo del Ingenio» y, por otro lado, las escuelas de indígenas en los loteos aledaños a la plantación. Las niñas estaban bajo la tutela de las monjas de la Compañía Franciscana, quienes se encargaban de lo sanitario y de enseñar las «labores femeninas». La evangelización estaba a cargo de misiones franciscanas a las cuáles se le sumarían las pentecostales escandinavas, las anglicanas de USA y las misiones protestantes británicas, tomando cada misión diferentes Pueblos y Naciones indígenas hasta la actualidad. La reflexión que deja luego de su visita a la plantación en 1937 el senador socialista Alfredo L. Palacios nos permite tener un pantallazo de cómo prospera la empresa de la colonización interna de los territorios:

«De Vespucio partí para el Tabacal. En Yacimientos Petrolíferos pude aplaudir la acción de una gran repartición nacional. En el Tabacal, debí aplaudir la acción de un hombre. La escuela de El Tabacal, sería un ejemplo, en nuestra propia metrópoli. Los niños todos calzados, con guardapolvos blancos;

limpios y bien arreglados. Se bañan en la misma escuela. Quinientos alumnos bien alimentados, sanos y fuertes. Y entre los alumnos había algunos, hijos de indios chaguanos, que hablaban en castellano con facilidad. Al lado de la escuela hay una gran extensión de tierra para la granja, donde se enseña a los niños nociones de agricultura, vinculándolos así a la tierra. Y bien, señores senadores; imitemos la acción privada y los resultados serán proficuos»^[39].

Yacimientos Petrolíferos Fiscales, también tendrá su hospital, su almacén, sus enfermerías, y no solo las escuelas estatales mantendrán la misma separación que las de la plantación con respecto a población indígena y no, sino que será lo común. Siendo la mayoría de la población indígena, el paso a las escuelas e instituciones «ordinarias» estará dado fundamentalmente por la urbanización, la migración, el trabajo asalariado en relación de dependencia y por supuesto la evangelización y la lengua castellana hasta la actualidad. Así como es en los trabajos antropológicos donde tenemos que buscar los vestigios de nuestra historia cuando se trata de pueblos originarios, incluso las historias pequeñas de la propia biografía, es siguiendo los hilos de la historia económica cuándo entendemos como se constituyen las normativas de la diferencia sexual y la racialización, y sus resistencias. En 1948 el Estado Provincial obligó por Ley al Ingenio a otorgar 100 hectáreas de tierras para la creación del pueblo «Presidente Hipólito Yrigoyen», el pueblo de las travestís.

Hace un par de semanas, por decreto presidencial, se estableció el cupo laboral trans, travesti y no binarie en Argentina. El decreto establece la obligatoriedad del 1 % de participación en todos los estratos del Estado de personas trans, travestis y no binaries. Amancay Diana Sacayan, activista comunitaria, originaria y travestí fue la propulsora de la Ley de cupo laboral travesti trans, hija de la migración interna hacia Buenos Aires, desde la provincia de Tucumán, el otro enclave de las plantaciones azucareras, creció en La Matanza, en el conurbano bonaerense. Su activismo para la transformación de las políticas públicas del trabajo no es casual, su lucha, evidentemente no es por el acceso al trabajo, el «acceso» fue compulsivo hasta 1942, y precarizado como plan de ordenamiento territorial para indígenas, clases populares urbanas e inexistente para travestís y trans, a pesar de los nuevos derechos garantizados; su lucha no es solo por el acceso a derechos laborales sino por el derecho a la participación política pública y

estatal. Su homicidio en 2015 sería el primero en la historia juzgado como Travesticidio.^[40]

III

Al Gran Chaco, junto a la evangelización, llegará la Clínica^[41], la Antropología, y la industria del salvataje blanco por la reducción de impuestos para el despojo^[42], el campo de trabajo serán las comunidades subsistentes. El paisaje del trabajo forzado irá cambiando, la tensión entre conocimientos ancestrales, elaboración moderna y actual de esos conocimientos, prácticas y tecnologías de vida y sus hacedores estarán en un continuo intercambio material, simbólico y performativo con el Estado, ONG y las Ciencias y afines. El norte de Salta, el llamado «Chaco Salteño» «Impenetrable salteño» «Las yungas» «Mbaaporenda» es una de las zonas de mayor movilidad para el capital actual^[43]: petróleo, litio, gas, monocultivos transgénicos, conocimientos ancestrales, cuenca acuífera guaraní, mano de obra humana cognitiva y manual cautiva. Lo cual contrasta con la precariedad estructuralizada y sostenida a través de los siglos, un territorio en lucha constante también, una batalla que se da en diferentes niveles y con igual movilidad y urgencia de transformación de herramientas para la resistencia ante las nuevas formas de despojo. La obturación colonial con respecto al origen de una serie de conocimientos y su adecuación a otras formas tecnológicas será sostenida en el tiempo, el saqueo y despojo de saberes, experiencias y construcciones de vida y subsistencia por parte de la academia científica occidental, y en especial la Antropología será constante. Aún hoy, estudiantes de antropología y antropólogos llaman a las diferentes comunidades y agentes con los que interactúan «su lugar de trabajo». El monocultivo y las políticas públicas de Estado impactarán en la reorganización del trabajo, si bien ya no legalmente forzado, si cautivo por las condiciones de extremo empobrecimiento y segregación sexo genérica, étnica y racial. Grandes desplazamientos de las comunidades ancestrales y sus descendientes en forma colectiva, individual o en familias pequeñas entre las fronteras estatales y provinciales estarán determinados por la posibilidad de trabajar fuera de las misiones y acceder a las plantaciones, trabajar fuera de las plantaciones y acceder a planes estatales, formación, agua potable y vivienda en urbanizaciones con acceso a luz y derechos laborales, o

simplemente «salir de la zona» para sobrevivir a la violencia económica, racial, étnica y sexo genérica, migrar para sostener la vida.

No es difícil notar que esto no es casual, sino que es histórico y sistemático. El capital que sale de nuestros territorios es a costa de la identificación territorial con fines de categorización y sostenimiento del empobrecimiento y la violencia para el usufructo no solo del monte, no solo de los frutos de la tierra, de las comunidades y sus saberes, de su mano de obra y su trabajo cognitivo y sociocultural no reconocido materialmente ni simbólicamente, sino para el propio mantenimiento a costos bajísimos de los propios territorios para la explotación petrolera, agronegocios y de servicios^[44]. El capital que sale de nuestros territorios no solo enriquece a algunas familias sino que sirve para construir los hospitales, las universidades, las bibliotecas, los museos y el confort, no solo en las grandes urbes del país, sino en las ciudades europeas y norteamericanas^[45]. Estas infraestructuras no solo son escasas en el territorio, sino algunas directamente inexistentes; esto es un hecho económico, no una arenga de modernización. Y por supuesto, el capital político, cultural, social, lingüístico y de resistencia indígena, travestís y trans también es movilizadado por distintas vías hacia los centros neurálgicos de la cultura y el conocimiento.

En 2018 movilizaciones multitudinarias pedirán por la aprobación del proyecto de ley de Interrupción legal del Embarazo —ILE— en Argentina^[46]. Uno de los diputados por la provincia de Salta será Juan Alfredo Olmedo, al igual que Patrón Costas que fuera senador y gobernador de la provincia, también le serán otorgadas tierras y la liberación de impuestos por el mismo Estado provincial, oficialmente —aunque sabemos que los efectos son mucho mayores— implicará el desplazamiento forzado de doscientas familias en su mayoría del Pueblo Wichi. Olmedo, con doscientos treinta mil hectáreas desmontadas irregularmente, es el mayor productor de soja del país conocido como el «Rey de la Soja», en su discurso votará en contra del ILE en nombre de «la gente humilde [que] tiene valores y no aborta» y argumentando que «los ricos se amparan en los pobres» para fundamentar el proyecto^[47]. Sus prácticas de acumulación y desmonte ilegal de tierras, racismo, coacción laboral así como las de varios funcionarios de la administración nacional Macri^[48] han sido denunciadas pública y judicialmente^[49]. Las nuevas tecnologías incorporadas por el agronegocio del monocultivo de soja no necesitan de mano de obra ni de asentamientos humanos para sostener el bajo costo de las tierras, sino por el contrario, el agua, el desmonte, la fumigación y la creación de vías de circulación directas son los pilares de la maquinaria

de desertificación del territorio. Las poblaciones ancestrales serán obligadas a sobrevivir sin agua potable o sin acceso al agua, con fumigaciones, desmontes y quemas constantes, y en este momento post Covid-19 la falta de infraestructuras de complejidad implicará la falta de oxígeno.^[50]

IV

Desde 2015 el movimiento feminista argentino se convirtió en un movimiento masivo bajo la consigna #NiUnaMenos, la potencia de transformación es incuestionable e incluso impensable para las propias periodistas que pusieron los medios a disposición de una demanda que no era nueva y que tenía una historia muy larga en las formas de organización en el país. La masividad funcionó como una plataforma de visibilidad de esos múltiples focos y procesos políticos de destitución patriarcal, y la posibilidad de la articulación entre movimientos antirrepresivos, antirracistas anticoloniales, travestís y trans, indigenistas y de la diversidad corporal que se vienen formulando no solo en el contexto argentino sino en el continente desde el siglo pasado. En ese contexto también, por supuesto, las organizaciones sociales, de mujeres, feminismos y grupos de afinidad alineados con posturas conservadoras, neoliberales, clasistas y «antiderechos», es decir, con posturas antiabortistas, transhomolesbiodiantes, putofóbicas, racistas, también participaron del movimiento por el fin de la violencia hacia las mujeres.

En medio del contexto global donde las reivindicaciones de justicia social colectivas se trastocan en reivindicaciones donde la noción de identidad no es ya una apropiación disruptiva de la especialización en resistencia al régimen disciplinar sino una especie de características muchas veces ahistóricas, deslocalizadas, intrínsecamente individualistas, donde el límite del propio cuerpo, la propia biografía y la propia voz no son referencias a un común —conflictivo y disputable siempre— sino a la encarnación en cada individuo o individua del todo de la «opresión» y el todo de la «resistencia»; María Luisa Peralta explica:

«El pensamiento víctimas-victimarios es la matriz desde la que buena parte del feminismo argentino contemporáneo analiza y arma agendas políticas para temas como la violencia de género, los feminicidios, la violación y los abusos sexuales fuera y dentro de relaciones afectivas, el aborto, las tecnologías

reproductivas, la sexualidad. El pensamiento sobre lo sexual de buena parte del feminismo actual es de este estilo. De esto sale un discurso y una agenda netamente punitivista, que reclama soluciones inmediatas, de emergencia, que pasan sobre todo por exigir más cárcel como respuesta privilegiada al problema real y atroz de la violencia sostenida contra las mujeres y el número altísimo de feminicidios. Es esta misma matriz de pensamiento la que no puede pensar en lugares de agenciamiento sexual. Muchas compañeras feministas que no se identifican como radfem y que ven a las travestis, las trans y las lesbianas como sus compañeras de lucha, si bien reconocen nuestra existencia y tienen vínculos afectivos y políticos con nosotras, siguen teniendo un pensamiento profundamente cisheterocentrado»^[51].

Blas Radi, en este sentido, argumenta que el «feminismo deseado muchas veces recibe el nombre de transfeminismo, una expresión política que vendría a resolver los problemas del cissexismo feminista», pero que este término polisémico y sus definiciones locales y globales están muy lejos de ser coincidentes e incluso muchas veces sus proyectos ni siquiera son compatibles, más allá de las intenciones de cada movimiento, Radi convoca a prestar atención a un detalle fundamental:

«La admisión de las personas trans en el feminismo, lejos de ser un medio para la promoción de una agenda de justicia social, se ha convertido en un fin en sí mismo. Lo reformulo en términos pesimistas para que se entienda el punto que pretendo marcar: el primer obstáculo en la promoción de esa agenda es el movimiento que debería acompañar»^[52].

Aunque en Argentina la Ley de Identidad de Género es despatologizante, es decir, no exige ningún tipo de intervención o de adscripción corporal o psicológica del sexo ni del género, lo cual evidentemente implica que en el país la Identidad de género no solo es un derecho sino que implica el reconocimiento de nuevos sujet*s políticos, las agendas cissexistas son las que ordenan el espacio reivindicativo y de promoción de derechos. Blas Radi explicitaba en el debate parlamentario por el aborto las consecuencias de que se ignore la ley de Identidad de Género en las políticas públicas: «[primero], la reducción del sujeto de los derechos sexuales y no reproductivos a las mujeres no solo es éticamente incorrecto sino contrario a la ley: [segundo], la

participación en el proceso legislativo de todos los grupos que serán afectados por las leyes resultantes es una práctica contraria a los principios del Estado democrático»^[53]; el nombre del novel *Ministerio de Mujeres, Géneros y diversidad*, da cuenta de la tensión no solo en el propio campo del feminismo, sino en el campo popular, los movimientos sociales y en el Estado, de la misma manera que la existencia del *Instituto de Asuntos Indígenas* no solo da cuenta de la construcción conflictiva del mismo sino que evidencia lo que excede al mismo.

V

Mi transición no ha sido un duelo. Ha sido un retorno. Un volver a caminar por huellas borroneadas, no en busca de un origen, ni un lugar de inicio, sino un andar, un ir para ir volviendo. Aprender a mirarme como parte de un pueblo ancestral de travestis, indígenas e indígenas travestís, que aparece y desaparece a ojos vistas en medio de la invocación de un desierto. Oku solía decirme que veían al pueblo travestí, y a las travestís, pero que «para ustedes no había nombre». En ese «ustedes» aparecen las múltiples masculinidades no adscritas a lo cis, capaz y blanco^[54], que aparecíamos y desaparecíamos a simple vista, quizás como la laguna al fin de la batalla habíamos estado, habíamos migrado de forma. De cualquier manera, es con los pájaros que compartimos las plumas y la costumbre del desplazamiento migratorio. Ahora sé que mi lugar en la comunidad estaba dado desde pequeño, puedo transitar entre nuestros mundos, incluso encarno diferentes modalidades del tránsito, aunque el brutal dispositivo colonial patriarcal cisexista atente contra nuestros porvenires, siempre continuamos imaginando vidas posibles, resistiendo a la invocación de un desierto.

SILVIA L. GIL



Es activista feminista y profesora de Filosofía Contemporánea y Teoría Feminista en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, donde reside desde hace varios años. Sus investigaciones se centran en la Filosofía Contemporánea, la Filosofía Política, la Filosofía Feminista y los estudios sobre vulnerabilidad y precariedad. Ha estado vinculada a experiencias políticas como la Escalera Karakola, Precarias a la Deriva y Territorio Doméstico. En México, ha coordinado proyectos de investigación sobre violencia, subjetividad y luchas feministas actuales. Es autora de los libros *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión* y *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidado*, este último en coautoría con Amaia P. Orozco.

La trampa de la identidad en la política feminista^[55]

UN DEBATE IMPUESTO... EN EL QUE SE JUEGA LA LIBERTAD

En los años recientes, ciertos discursos han intentado poner en duda la pertenencia de las personas trans a los movimientos feministas. Estos discursos no solo tratan de marcar una nueva exclusión, sino también ponen en tela de juicio el mismo estatus ontológico de las identidades trans. Se ha escudriñado su existencia, extendiendo un discurso de la sospecha, caricaturesco e impregnado de odio. Los términos en los que las personas trans negocian su identidad se han convertido en objeto de discusión pública, con la violencia que esto conlleva. Una discusión en la que todas las voces parecen estar legitimadas menos las de las mismas protagonistas. Ha sido un debate impuesto, tanto a ellas como a quienes consideramos que su presencia en los feminismos no podía ser cuestionada, entre otras cosas porque implica asumir una distinción tremendamente problemática entre nosotras y ellas. Distinción fundada en un argumento de naturaleza. Repentinamente, se pretende determinar una identidad colectiva en fundamentos biológicos. Los debates en el feminismo que permitieron en las últimas décadas entender que no existe una única manera de vivir el género son denostados con un desprecio inusitado. Un desprecio que desde los primeros noventa fue dirigido hacia todo aquello con resonancia «posmoderna»; una categoría convertida en el cajón de sastre de final de siglo donde parecía caber cualquier planteamiento filosófico por muy dispar que fuese entre sí, desde la deconstrucción a la teoría psicoanalítica o la filosofía de la diferencia. ¿Cómo entender el retroceso a una comprensión estática del género que había sido profundamente cuestionada en las últimas décadas? ¿Puede asumirse el rechazo de formas de existencia que implican una manera diversa de interpretar el género? ¿Qué sucede cuando los géneros no normativos son contruidos como «otros»? ¿Qué mundo de exclusiones Rindamos cuando declaramos la otredad como elemento exterior frente a identidades presuntamente naturales e inmutables? En estas preguntas se juega nuestra libertad. La libertad de llegar a ser algo distinto a lo que nos han dicho

históricamente que debíamos ser. La cuestión trans no compete solo a las personas que se asumen así, sino a todas las que creemos en un feminismo diverso y que nuestras identidades no son fijas, sino siempre producto de contagio. No son río con cauce inamovible, sino desborde que alimenta la tierra en las orillas.

Como feminista cis, no me toca analizar en ningún caso cuestiones que tienen que ver con las experiencias de las personas trans, pero sí entender las importantes implicaciones de esta discusión en el seno del feminismo. ¿Por qué tiene lugar de esta manera en este momento histórico? ¿Cuáles son los vínculos entre la enorme crisis que habitamos y la extensión de posturas cada vez más conservadoras? ¿Qué se juegan los movimientos feministas con ello? ¿Qué le sucede a las aspiraciones democráticas cuando se defienden políticas basadas en la exclusión, en lugar de la búsqueda de una mejora de condiciones de vida para todas las personas? Para intentar abordar estas preguntas, primero ofreceré algunas claves sobre el contexto en el que surge esta discusión. No deben obviarse los lazos entre la crisis y la promesa de una derecha empeñada en recuperar identidades fuertes. Después abordaré algunos debates que el feminismo ha puesto sobre la mesa en los últimos años con especial impacto para nuestras potencias transformadoras y que solo pueden comprenderse en profundidad desde un feminismo fronterizo, antirracista, trans. Para, en último lugar, analizar la operación de control sobre la heterogeneidad propia del feminismo y proponer algunas respuestas a los argumentos utilizados por las partidarias del regreso de las «mujeres de verdad».

BREVE CARTOGRAFÍA DE LA CRISIS Y EL DOLOR

En 2015, enormes movilizaciones de mujeres tomaron las ciudades de distintos rincones del planeta. La protesta logró extenderse como acontecimiento de una verdadera revuelta, sostenida y multiforme, que se declinaba con un carácter muy especial: ser nacida en el Sur, en las periferias. Esta revuelta emergía en un contexto ya de profunda crisis. Una crisis de largo alcance que ha logrado capturar la existencia. Esto significa que no puede entenderse solamente como una crisis económica, sino como algo mucho más complejo: una crisis que es también política, ecológica,

reproductiva, de salud y de sentido. Este último aspecto se refiere al hecho de que los fundamentos que sostenían el viejo mundo, aquellos que lo dotaban de sentido, también han entrado en crisis. Este fenómeno está vinculado a la enorme disputa que vivimos en torno al concepto «verdad»: ¿quién tiene la verdad cuando no podemos fijarla en un punto predeterminado? ¿Dónde se encuentra la verdad cuando los lugares que la aseguraban —Razón, Dios, Ciencia— perdieron su credibilidad? En el momento en el que aparecen estas preguntas, los discursos más conservadores y de la derecha adquieren protagonismo. Esto afecta de manera muy especial al feminismo porque estos discursos construyen seguridad a costa de un retroceso en cuestiones de género, prometiendo limitar la diversidad sexual y los derechos reproductivos, o fortalecer la familia tradicional. Pese al alcance y profundidad de esta crisis, es importante tener en cuenta que en el momento prepandemia convivía aún con el espejismo del progreso y el desarrollo, como si la crisis fuese un obstáculo en el camino que pudiese ser a fin de cuentas apartado o superado.

¿Qué sucede con la pandemia? La pandemia intensifica la desigualdad y las contradicciones que se encontraban presentes en las sociedades. Se intensifica en una situación de extrema necesidad, donde quiénes se hacen cargo de cubrir recursos básicos no puede ser velado. Por otra parte, la pandemia totaliza la injusticia. Esto significa que se pone al descubierto, de una manera incluso obscena, que no es que las sociedades actuales toleran algún grado de injusticia en determinados momentos —como podría defender una postura moral utilitarista—, sino que están estructuradas y organizadas desde la injusticia. Dicho de otro modo: nuestras sociedades son esencialmente injustas. Ambos fenómenos, intensificación de la desigualdad y totalización de la injusticia, contribuyen de manera muy importante a que el espejismo que hasta entonces se había mantenido del progreso y el desarrollo acabe derrumbándose. Aún no logramos ver el alcance real de este derrumbe, pero, por lo pronto, sabemos que afecta profundamente a nuestra relación con el futuro. En este tiempo de crisis, tenemos una profunda dificultad para pensar más allá de lo inmediato, y el sentido de actividades que antes eran parte del cotidiano parece haber quebrado —empleo, estudios, carrera profesional, consumo, organización del tiempo, etc.—. Uno de los grandes desafíos que aparecen aquí es imaginar un futuro desacoplado del relato del progreso y el desarrollo que ha sido impuesto por el capitalismo. Debemos preguntar: ¿Cómo sería un futuro tejido de otros sentidos, tejido de otros relatos?

Uno de los grandes valores del feminismo es que tiene la capacidad de tejer esos otros sentidos. Y lo hace de un modo muy especial donde el vivir en su amplitud, el cuerpo en su materialidad y las emociones en su importancia política, no solo no desaparecen, sino que se mantienen con especial fuerza. Es importante resaltar estas tres nociones, vivir-cuerpo-emociones, porque la teoría política por lo general las ha ignorado o instrumentalizado para elaborar teorías normativas. El dolor, la angustia, la incertidumbre o el miedo son emociones que permean y circulan con insistencia en este tiempo de crisis. La experiencia de millones de personas entre la enfermedad y la proximidad de la muerte abre preguntas impostergables: ¿Qué mundo queremos defender para nosotras, para quiénes vienen detrás, para quiénes perdieron su vida? ¿Qué vida queremos reproducir con tanta intensidad que no quepa el arrepentimiento, que sea fuerza de afirmación de otra manera de estar juntas? La esperanza puede ser una apuesta radical en medio de esta crisis en la medida en que sea capaz de hacerse cargo del dolor del que nace.

TRES DEBATES PARA LUCHAS TRANSVERSALES EN UN TIEMPO EN CRISIS

Quiero recoger tres debates de especial relevancia en la medida en que permiten nombrar esta profunda crisis, pero también señalar líneas de ruptura. Son debates que expresan la potencia transformadora del feminismo en este tiempo oscuro: reproducción/cuidados: igualdad como punto de partida; y violencias múltiples. ¿Qué claves brindan estos debates?

El primero de ellos tiene que ver con el importante problema de la vulnerabilidad de los cuerpos. Esta cuestión encierra una enorme complejidad, pero aquí me limitaré al aspecto vinculado al cuidado. En tanto el cuerpo es vulnerable está sometido a la posibilidad de ser herido o dañado. Ser vulnerables significa que podemos ser desestabilizadas. Pero también significa abrir otra opción: la de ser cuidados —tomar la mano tendida que busca ayudarnos—. Y esta cualidad no es propiedad de un determinado grupo de personas: es parte de la condición mortal del ser humano. A lo largo de la historia, se ha tratado de controlar o disminuir la exposición a la vulnerabilidad. Desde la Época Moderna, esto sucede con especial violencia, a través de técnicas de dominio y control, también sobre otras poblaciones. Actualmente, esos modos se han revelado terriblemente fallidos. Esto

significa que el hecho de adquirir conciencia sobre la realidad de vulnerabilidad o del cuidado debe acompañarse de una reflexión acerca de los modos en lo que esta es tratada. Una perspectiva crítica desde la vulnerabilidad permitiría identificar qué redes de cuidado y protección deben construirse en torno a la vida y cuáles son los impedimentos que están siendo contrarios a su despliegue. En este sentido, no solo debemos protegernos de la vulnerabilidad, sino entenderla como la potencia que abre una nueva posibilidad para el vivir. Con ella aparece el desafío de una nueva política de los cuerpos. Desde esta perspectiva, ni la vulnerabilidad ni el cuidado deben ser entendidas como cuestiones meramente éticas o individuales, olvidando su dimensión política y colectiva, con capacidad transformadora al nivel de la vida común. La noción de «reproducción» enfatiza que se trata de un asunto imbricado en las condiciones materiales de existencia y el trabajo concreto, específicamente feminizado y racializado. Esta política de los cuerpos nos sitúa ante preguntas fundamentales: ¿Cómo queremos vivir juntas? ¿Qué es necesario para cuidar y alimentar los cuerpos vulnerables en su radical diversidad? ¿Y cómo hacerlo sin reproducir la desigualdad?

El segundo debate está íntimamente relacionado con estas preguntas porque cuidar no puede seguir sometido a condiciones de desigualdad. De la misma manera que señalamos que existe una disputa en torno al concepto «verdad», existe otra en torno al concepto «vida». En esta disputa se dirime qué vidas son consideradas con valor en sí mismo, en el sentido kantiano, como vida con cualidad intrínseca, y, por el contrario, qué vidas son consideradas según los términos del cálculo y la instrumentalización, como vidas que pueden ser explotadas, desechadas e incluso exterminadas. Asistimos a un intento de naturalización de la desechabilidad de ciertas vidas. Para que este intento sea exitoso es preciso un paso previo: naturalizar la desigualdad, de modo que la vida de una trabajadora indígena valga en sí misma menos que la de una mujer blanca. Si atendemos estos fenómenos con seriedad no podemos pensar la igualdad simplemente como un proyecto utópico —el proyecto ilustrado no concluido—, y tampoco desde la simple equiparación de derechos abstractos; por el contrario, debe resistirse desde ya contra esa fuerza de separación. Y resistir desde ya contra esa fuerza de separación implica que el feminismo debe ir de la mano del antirracismo, además de permitir reconstruir los sentimientos que se movilizan para separar unas vidas de otras como la desconfianza o la desafección. En México, las estudiantes más jóvenes que tomaron en protesta contra la violencia durante meses una de las universidades más importantes del país, la UNAM,

afirmaban: frente a la guerra y la violencia, nosotras defendemos la ternura radical. Es importante pensar la profunda apuesta política que encierra esta afirmación.

Y esta afirmación anuncia el último debate: la violencia entendida en su multiplicidad. El feminismo ha evidenciado históricamente cómo la violencia no puede ser interpretada como un fenómeno aislado o particular. Las mujeres experimentan violencia de manera masiva en el mundo entero. Una violencia que tiene múltiples facetas capaces de mermar la calidad de vida cotidiana de las mujeres: acoso laboral, acoso en el transporte, violencia sexual, violencia al interior del hogar, denigración de los cuerpos, feminicidio, etc. Hay un debate importante acerca de cómo se entrelazan estos distintos tipos de violencia, si forman un continuo o deben analizarse de manera específica: cómo la violencia no puede entenderse desconectada de otras condiciones económicas o las desigualdades raciales; y cuál es el papel de los varones en su reproducción. Sea como sea, las distintas manifestaciones en contra de la violencia expresan algo fundamental: no existe democracia real mientras haya violencia contra las mujeres y contra todas aquellas formas de vida que desafían el heteropatriarcado. Es importante comprender cómo estas violencias se entrecruzan y, por tanto, avanzar en luchas capaces de articular distintas realidades. Piénsese que en lugares como en México, donde la violencia contra las mujeres es atroz —11 asesinadas al día—, la media de vida de las personas trans es de 35 años. Necesitamos articular las luchas desde nociones de multiplicidad de la violencia.

TENSIONES EN LA NUEVA COMPOSICIÓN DEL FEMINISMO

Una de las virtudes de este momento histórico es que estos importantes debates vienen acompañados de una nueva composición del feminismo. En los últimos años, se ha hablado mucho de «desborde». La revuelta feminista también ha revuelto sus propios límites, ha desplazado sus fronteras. Encontramos al menos dos motores de este desborde. Por una parte, una serie de feminismos diversos que adquieren protagonismo desde la década de los 90 —feminismos descoloniales, comunitarios, transfeminismos, feminismos autónomos, migrantes, *queer*— que exigirán que el feminismo se decline en plural. Se afirmarán otras matrices feministas que no pasan por ninguno de los

dos grandes legados del feminismo occidental: el liberal estadounidense y el europeo ilustrado. Desvincularse de este legado no implica que no existan preocupaciones compartidas o incluso una reapropiación insospechada de sus conceptos. En sus usos no previstos, inscritos en genealogías y preocupaciones distintas, aparece una nueva potencia. La presencia de estos feminismos diversos pondrá en cuestión la pretensión de reunir a las mujeres en el genérico Mujer, desde la percepción de que no logra recoger esa diversidad. Al observar este primer motor, emerge una clave que no puede perderse de vista: el desborde ha sido empujado desde hace décadas por distintas prácticas populares. La historia del feminismo no se reduce en ninguna región del mundo a la historia de las políticas de género institucionales o académicas. El segundo gran motor del desborde es una nueva sensibilidad ante la violencia que produce el heteropatriarcado y sus normas de género, que conectará con la experiencia de millones de mujeres jóvenes, pero también de personas no binarias y varones jóvenes cis que desean vivir su masculinidad de otro modo. Esta nueva sensibilidad vemos cómo se despliega con la presencia del feminismo en escuelas, universidades, medios de comunicación, redes sociales, etc.

Este desborde ha generado una riqueza enorme, haciendo que temas antes marginales lleguen a ser de interés masivo. Pero también han aparecido fuertes tensiones, como la que nace cuando se trata de delimitar el verdadero sujeto del feminismo, apelando a las mujeres «reales». Las voces favorables a esta delimitación han planteado un conjunto de ideas en el que resuenan las del conocido como feminismo ilustrado. Una tradición de pensamiento que desde hace décadas presiona en las universidades de España en contra de la «Teoría *queer*». La primera de estas ideas que hemos podido escuchar en los últimos tiempos es que la categoría Mujer y, con ella, las mujeres concretas, están siendo borradas. La segunda, que afirmar las diferencias debilita la lucha feminista, incluso hace el juego al neoliberalismo. Tercera, la falta de un programa normativo nos condena al final de la política. Y última, la «Teoría *queer*» es la culpable de todo. ¿Qué cabe decir ante estas cuestiones? Creo que en la respuesta nos jugamos un feminismo diverso, con posibilidad de afrontar la profunda crisis que vivimos, o uno edificado en nuevas exclusiones, incapaz de acoger las diferencias. Vayamos por partes.

Uno de los debates más difíciles en la teoría feminista se desarrolla cuando el contenido de determinadas identidades comienza a ser interrogado. ¿A quién nos referimos realmente cuando hablamos de la Mujer? ¿Qué mujeres son las que dan forma a ese genérico? ¿Qué exclusiones han sido

naturalizadas en su interior? ¿Cuál es el contenido asumido de lo femenino? Con estas preguntas no se pretende borrar a las mujeres, pero sí defender el carácter político, no biológico, de la Mujer. Decir que es una categoría política es afirmar que no puede comprenderse al margen de los mecanismos de poder que la construyen: su contenido no es inmutable, varía con la historia de las relaciones de género; está investido culturalmente, y acompaña las transformaciones sociales, como las efectuadas por las propias luchas feministas. Pese a las señales de alarma, que se trate de una categoría política es una buena noticia: anuncia que lo que nos dijeron que somos, no es el lugar definitivo de llegada. Por tanto, nuestra identidad puede ser disputada. Se pone en juego la libertad. Y la posibilidad de resistir desde nuestras diferencias. Regresar a una interpretación biologicista del género implica un retroceso que no debemos obviar que coincide peligrosamente con el programa de la derecha. Un programa que propone seguridad fortaleciendo los roles de género de la familia tradicional y limitando la diversidad sexogenérica. Del otro lado, regresar a una comprensión igualitarista vaciada de cuerpos concretos reproduce exclusiones insostenibles. Se interrogan las identidades, no para borrar diferencias, sino ampliarlas, dándole un nuevo estatus a los cuerpos en su radical diversidad. Y esto incluye a las personas trans.

Cuando se sostiene que afirmar las diferencias es reproducir el neoliberalismo, se olvida que la revuelta feminista que vivimos en la actualidad es radicalmente heterogénea, tan heterogénea como los efectos del poder contemporáneo. Esta revuelta está hecha de una pluralidad de cuerpos que de maneras distintas a lo largo del planeta se rebelan y resisten al heteropatriarcado. Esta heterogeneidad no es una muestra de debilidad, sino exactamente lo contrario: la fuerza que ensancha y enriquece el feminismo en un momento de restricción de derechos y jerarquización de vidas.

La creencia en que la diversidad es producto del neoliberalismo, en tanto que reconstruye la fantasía individualista del sujeto liberal y consumista —hoy elijo ser esto, mañana aquello— se funda en una comprensión sorprendentemente superficial del ser humano. Con esta afirmación, se borran las reflexiones que desde Nietzsche, y durante todo el siglo xx, cuestionaron la idea de que el Yo es autónomo en sus decisiones y domina su psique. El descubrimiento del inconsciente, y las amplias aportaciones de las feministas, han dejado en claro que el Yo en ningún caso corresponde con el sujeto, y que cualquier pretensión de hacer de la Razón la única dimensión que lo define es contraria a las investigaciones que muestran que el deseo, la memoria o el

afecto construyen profundamente aquello que somos. Esto es algo que el propio Spinoza sabía cuándo rechazaba la primacía de la conciencia, de modo que el cuerpo siempre excedería el conocimiento que pudiera tener el sujeto de sí mismo. En otras palabras: nuestras identidades no son nunca solo producto de decisiones voluntarias y conscientes. En ellas, existen aspectos que no comprendemos y que resguardan memorias pasadas, detalles de contexto, experiencias, deseos o repudios inconscientes, entre los que se producen combinaciones indescifrables. Esta complejidad no es propia solo de las identidades trans o *queer*, sino de toda identidad, incluso las consideradas «normales». No resulta posible cambiar de identidad como quien cambia de ropa, como quien consume cada día un producto distinto —Judith Butler nunca afirmó algo semejante—. Otra cosa es que el neoliberalismo pretenda apropiarse de la fuerza de distintas formas de vivir para devolverlas como objetos de consumo. Ante esta operación de producción de indiferencia de las diferencias, no debe responderse con el sueño melancólico de restauración de la Razón y las identidades fuertes —aquellas que en realidad nunca existieron—, sino con la decisión de reconstruir alianzas que refuercen las opciones singulares de vida de todas las personas a través de espacios de reconocimiento y lucha común. No es casualidad que Judith Butler, ya en 1990, estuviese profundamente preocupada por una política entendida en términos de coaliciones. Su apuesta fue elaborar una política de los cuerpos capaz de acoger la diversidad sin renunciar al mismo tiempo a un nuevo tipo de articulación feminista.

Lo anterior va de la mano de otra queja: la inexistencia de un programa normativo que permita dirigir la acción política. El argumento es que sin este programa carecemos de criterio moral para distinguir las acciones buenas de las nocivas. Desde Martha Nussbaum a Seyla Benhabib o Celia Amorós, el miedo es el mismo: la ausencia de normas que orienten la acción. Normas que permitan restaurar un tipo de Razón operativa independiente de los vaivenes de los individuos implicados. ¿Y si las personas luchan más allá de la existencia o no de horizontes normativos? ¿Y si forman sus propias razones en el encuentro, el diálogo, la resistencia compartida? El desborde feminista que tiene lugar en la actualidad recuerda que las reivindicaciones se elaboran en el interior de los procesos de lucha y no imponiendo una Razón exterior. No debe olvidarse que son muy diferentes las preocupaciones e intereses de las feministas de distintos países o incluso las de un mismo país marcadas profundamente por asimetrías raciales o de clase. Un caso emblemático de la historia reciente son los programas de género impuestos desde España a

América Latina con efectos nefastos para los movimientos de la región. Debemos preguntarnos, ¿qué intenta realmente resguardar la Razón normativa frente a la política de los cuerpos? ¿Qué forma de dominio esconde? ¿Y si a esta Razón subyace una profunda desconfianza en esas luchas, en esas otras formas de racionalidad? Pese a la creencia de estas autoras de que la ausencia de horizonte normativo implica el final de la política, sucede lo contrario: es la condición para el inicio de una política capaz de acoger las diferencias; capaz de escuchar otras realidades y reconocer la agenda de todas las mujeres, también de las trabajadoras sexuales que pelean por mejorar sus condiciones concretas en el día a día.

El último argumento es que la «Teoría *queer*» es origen de todos los males en el feminismo. Ante esto podemos decir varias cosas. En primer lugar, esta afirmación concede un poder absoluto a la teoría sobre la realidad, como si la existencia de la primera pudiese cambiar automáticamente la segunda. Con ella, las mismas detractoras de Judith Butler llevan paradójicamente la teoría de la performatividad mucho más lejos de lo que Butler jamás habría imaginado. Segundo: se argumenta que la «Teoría *queer*» enfatiza cuestiones culturales frente a cuestiones económicas esenciales. Sin embargo, la economía feminista ha explicado cómo el capitalismo necesita fabricar cuerpos generizados y racializados para distribuir eficazmente actividades y funciones. Piénsese en la división sexual del trabajo: solo un proceso de disciplina de largo alcance pudo formar una nueva comprensión histórica de la feminidad que implicaba el encierro en lo doméstico. O en la delimitación de la sexualidad al interior de la familia heterosexual. Necesitamos análisis complejos para entender el capitalismo: a cada modelo económico corresponde una producción cultural. Por último: parece que hay interés en perder de vista que la «Teoría *queer*» no es solo una teoría académica, sino que también surge como herramienta con la que dar cuenta de una serie de luchas diversas que nacen en los barrios y los márgenes de la sociedad. Habría que preguntarse entonces si el odio visceral a la «Teoría *queer*» no revela en realidad un desprecio por lo que construyen las clases populares.

Por tanto, no se trata de borrar a las mujeres de la lucha política, pero sí de desplazar algo con fuerza: un tipo de política que trata de imponerse por encima de las diferencias, incapaz de escuchar otras realidades y en la que se reproduce una determinada condición de clase y raza como si se tratase de la única, la universal. Las aspiraciones democráticas se ven comprometidas cuando se defienden políticas apoyadas en la exclusión en lugar de la

búsqueda de una mejora de vida de todas las personas. Necesitamos volver a los debates que nos potencian, aquellos que activaron nuestros sentidos colectivos en las calles, reconociendo la enorme fuerza generada a partir del desborde y la heterogeneidad. Una heterogeneidad convertida en nuestra arma de guerra más preciada en el profundo tiempo de dolor y muerte que habitamos. ¿Estaremos a la altura de lo que ofrece? ¿Seremos capaces de ser motor y no freno?

AINGERU MAYOR



Es padre. Y le encanta dar y recibir abrazos. Además, es Doctor en Informática, Máster en Sexología y profesor de la Universidad del País Vasco. Es autor de los libros *Tránsitos* (Ed. Bellaterra, 2020) y *Niñas y niños* (Ed. Litera, 2016). En el ámbito de la transexualidad infantil y juvenil investiga, elabora recursos didácticos y realiza divulgación. Es miembro de la asociación de familias de menores transexuales Naizen.

Transexualidad e infancia: cambiando la mirada

En la última década se ha producido un avance que podemos considerar histórico en relación a la visibilidad, la comprensión y la aceptación de la transexualidad: muy especialmente, de la transexualidad en la infancia.

Desgraciadamente, ante esta nueva realidad que se está abriendo paso, venimos escuchando discursos desde ideologías y marcos teóricos muy diferentes, tanto desde las derechas como desde algunas izquierdas, en autobuses naranjas sin ventanas y en púlpitos que se proclaman *feministas*, desde posturas conservadoras pero también desde posturas *progres*, modernas e incluso posmodernas... con planteamientos que niegan a estas niñas y niños, a estas mujeres y hombres, la posibilidad de ser quienes son, que niegan su existencia y sus derechos, y les abocan al sufrimiento. Resulta terrible que, en ocasiones, quienes ejercen esta negación sean profesionales y expertos en diversas disciplinas que, curiosamente, sobre esta realidad no tienen conocimiento y, mucho menos, empatía.

Puede haber muchas maneras de hacer frente a quienes hablan desde el desconocimiento, la ignorancia, el miedo o el odio. Una de esas maneras, quizás no la más llamativa pero no por eso menos válida, consiste en estudiar esta realidad y generar conocimiento riguroso que no solo sirva para comprenderla, sino también para acompañarla, haciendo que estas chicas y chicos, estas mujeres y hombres, vayan teniendo un sitio, su sitio, en nuestra sociedad y puedan vivir sus vidas de manera digna.

Hasta hace muy pocos años la transexualidad infantil, es decir, la existencia de niñas con pene y niños con vulva, no solo era invisible, sino que además era impensable. No se hablaba de ello porque, en realidad, no había siquiera capacidad de pensarlo. Por ello, nadie escuchaba lo que estos niños y niñas expresaban. Es más, se les hacía callar, se les corregía, se les castigaba. Y por supuesto sufrían. Crecían sin poder ser quienes eran, encerrados en el disfraz que se les había impuesto. Aquellas y aquellos que, ya pasada la infancia, no pudieron seguir fingiendo ser quien no eran, sufrieron exclusión y marginación: siendo muy jóvenes se les echó de casa, tuvieron grandes dificultades para encontrar trabajo, se les insultó y agredió... en algunos casos, incluso se les asesinó. En demasiadas ocasiones el sufrimiento fríe tal, que el suicidio se convertía en su única escapatoria.

La madre de una niña que ha hecho el tránsito hace unos pocos años cuenta que, aún sin poder comprender lo que su hija expresaba, ante aquella situación que le desbordaba, buscó hasta encontrar a una mujer transexual adulta a la que poder preguntarle: «¿Tú desde cuándo lo sabes? ¿Cómo fue tu infancia?». Aquella mujer le respondió que lo sabía desde siempre, desde que era muy pequeñita; le habló de lo difícil que fue crecer escondida, sin poder expresar lo que sentía en su interior; le contó que no pudo ser quien verdaderamente era hasta que no fue adulta. A esta madre le horrorizó pensar que su hija tuviera que pasar por lo mismo, que tuviera que vivir su infancia infeliz, escondiéndose; porque aquello sería como robarle los mejores y más importantes años de su vida: y decidió que no podía permitir aquello para su hija.

Afortunadamente para quienes ahora son niñas y niños, a día de hoy podemos ya pensar esta realidad, comprenderla y, por lo tanto, acompañarla. De hecho, estamos conociendo ya la primera generación de niñas y niños en situación de transexualidad que está pudiendo vivir su infancia con su identidad sexual respetada y aceptada. Y estamos viendo que esas niñas y niños sonríen, juegan, se relacionan, estudian, bailan...

El motor principal de este cambio histórico ha sido, sin lugar a dudas, la creación de las asociaciones de familias que, siendo en su inicio hace 7 años iniciativa de unas pocas familias, han crecido de manera exponencial, agrupando a día de hoy alrededor de dos millares de familias por todo el territorio estatal. La labor que realizan es inmensa: acompañan a las familias, trabajan con las instituciones para conseguir cambios administrativos y legislativos, divulgan conocimiento a través de los medios de comunicación, crean recursos didácticos... Este movimiento de familias ha resultado revolucionario; una revolución guiada por la aceptación y el amor. Su fuerza es arrolladora y la razón de ello la expresan muy bien las palabras de Ares Piñeiro, hombre transexual y activista:

«Antes éramos hombres y mujeres luchando por nuestros derechos. Ahora son padres y madres peleando por sus hijos e hijas. Y eso, eso no hay quien lo pare».

A día de hoy, el conocimiento sobre lo que sucede cuando la identidad sexual no coincide con la esperada, y se acepta y se realiza el tránsito, aún no está en la *academia*. Disponemos de muy poca literatura científica que aborde con rigor los múltiples aspectos de la transexualidad infantil. Es más, en la mayoría de los casos nos encontramos planteamientos prejuiciados e

incorrectos, incluso falsedades^[56]; casi siempre presentando la transexualidad como un trastorno, como una patología. Planteamientos que no hablan de identidad sexual, sino de disforia de género; que no intentan comprender y acompañar los hechos de diversidad, sino que lo que pretenden es diagnosticar y *tratar* lo que ahora denominan incongruencia de género.

Afortunadamente, empieza ya a haber algunas publicaciones, a partir de investigaciones científicas rigurosas, que se acercan a esta realidad con interés de comprenderla. Un ejemplo de ello es la investigación liderada por Kristina Olson^[57], en Estados Unidos y Canadá, con 73 niñas y niños de entre 3 y 12 años que han hecho el tránsito. Este estudio muestra que sus indicadores de calidad de vida son similares a la media, y mucho mejores que los recogidos en otros estudios con menores transexuales que no han realizado el tránsito.

Siguiendo esa senda, en la Universidad del País Vasco hemos llevado a cabo una investigación con menores de entre 3 y 18 años^[58] que han realizado el tránsito, en la que hemos podido cuantificar la mejora que se da entre antes de realizar el tránsito y después del mismo. Los resultados muestran que llevar a cabo el proceso de tránsito tiene efectos psicosociales muy positivos: repercute de forma positiva tanto en su salud mental, como en sus relaciones familiares y sociales; disminuyen tanto los síntomas depresivos y de ansiedad, como el retraimiento; mejora su autoestima, la seguridad que tienen en sí y también la aceptación de su propio cuerpo; resulta especialmente relevante la disminución en el número de menores que intentan autolesionarse o suicidarse.

Si queremos conocer en profundidad qué sucede en estos hogares, más allá de los datos numéricos que nos aportan las investigaciones cuantitativas, va a ser necesario escuchar qué cuentan estas familias, recopilar sus testimonios y analizarlos. Esto es lo que hemos hecho en un proyecto cuyo fruto es el libro *Tránsitos*^[59], en el que se han recogido 25 relatos escritos por madres y padres de menores que han hecho el tránsito, narrando con detalle todo su proceso biográfico, desde el nacimiento hasta la actualidad.

En las siguientes líneas vamos a desarrollar algunas cuestiones relevantes que se pueden extraer del análisis de los testimonios aportados por las familias de menores en situación de transexualidad, y que posibilitan comenzar a construir un conocimiento estructurado de esta realidad.

Hay niñas y niños que desde edades muy tempranas, incluso antes de los tres años, empiezan a dar pistas de que su identidad sexual no es la que se predijo en su nacimiento. Estos primeros indicios suelen estar relacionados con sus comportamientos, gustos y maneras —a la hora de vestir y de

peinarse, de elegir juegos, juguetes, disfraces, de identificarse con personajes, etc.—. Pero estos indicios, por sí solos, no implican una supuesta transexualidad; el único indicador inequívoco que señala que nuestra suposición en relación al sexo fue errónea es que la niña o el niño así nos lo diga: que, antes o después, con mayor o menor claridad, exprese a través de la palabra su identidad sexual en primera persona del singular: «yo soy».

Ser chico, o ser chica, tiene que ver con la autopercepción que cada quien tiene de sí. No es tanto una cuestión de sentirse —«me siento niño», «me siento niña»—, sino más bien de saberse —«me sé niño», «me sé niña»—. Sobre esa autopercepción, y en diálogo con la mirada de los demás y con el contexto social, se va construyendo la identidad sexual —es decir, la particular manera de ser el chico o la chica que yo soy—. La identidad sexual tiene que ver con procesos cognitivos y, obviamente, no se encuentra en los genitales; es importante que vayamos diferenciando, ya que una cosa es lo que se tiene y otra lo que se es.

Ser niña o niño no es una cuestión de voluntad: no se elige ni decide. No es «lo que quiero ser», sino «lo que soy». En todo caso, lo que estos niños y niñas quieren es que los demás les vean, que les vean como la niña o el niño que en realidad son. No es «quiero ser niño», sino «quiero que los demás acepten que lo soy».

La educación y la crianza influyen, sin ninguna duda, en la peculiar manera de ser niño o niña; las imposiciones de género nos condicionan y lo hacen de manera brutal. Pero alguien no es niña o niño porque se le haya educado para que lo sea. Esto lo han podido comprobar, con absoluta claridad, las familias de menores transexuales porque, en sus hogares, les criaron y educaron según el sexo que se les suponía, les *construyeron* como el niño o la niña que pensaban que era: pero la fuerza arrolladora de su saberse niña o niño, desbordando esas imposiciones, demuestra que la construcción social no es la razón de que alguien sea niña o niño. Algo que quedó demostrado hace ya muchos años —contrariamente a lo que se pretendía— con el trágico experimento que John Money realizó con Bruce/Brenda/David Reimer.^[60]

En todos los testimonios de estas familias se observa que la no aceptación de la identidad sexual genera malestar en estas chicas y chicos; muy frecuentemente, un profundo malestar. Sufrimiento que se expresa en forma de tristeza, ansiedad, depresión, infelicidad, angustia... Es común el deseo de morir y suelen darse, incluso, ideas, planes o comportamientos suicidas.

Justamente el deseo de mitigar ese malestar suele ser la razón por la que madres y padres empiezan a dar pequeños pasos hacia la aceptación —con la ropa, el peinado, los disfraces, los juguetes...—. Ante estas primeras concesiones, que suelen darse primero solo en el hogar y en determinados momentos, estas chicas y chicos expresan alegría. Pero dichas concesiones enseguida se les quedan pequeñas: ellas y ellos demandan que sea todo el tiempo y en todos los ámbitos de su vida.

Además, aunque se les dé la posibilidad de jugar o de vestirse de la manera que desean, esto no les resulta suficiente. Necesitan algo más: necesitan que desde fuera les vean, y les reconozcan, como el niño o la niña que son. Necesitan ser vistos, ser vistas. Necesitan poder ser, ante el mundo, quienes realmente son. Necesitan ser.

Se llama *tránsito* al proceso por el que pasan a vivir de acuerdo a su sexo en todos los ámbitos de su vida y que conlleva: usar el género gramatical acorde a su sexo; en la mayoría de los casos, aunque no siempre, elegir un nuevo nombre; cambio de *look* —ropa, complementos, corte de pelo...—; en donde hay instalaciones segregadas por sexo —aseos, vestuarios...— poder usar las correspondientes a su sexo... Es importante caer en la cuenta de que el tránsito no es tanto algo que realiza la chica o el chico en cuestión, sino que principalmente lo hacen los demás; y se trata, sobre todo, de un tránsito en la mirada, en la percepción que tienen los demás. En realidad, no cambia «lo mirado» sino que cambia «la mirada». Donde antes se veía a un chico, se trata ahora de ver a una chica; donde antes se veía a una chica, se trata de ver a un chico, ver a ese chico que antes no era visto.

Todos los testimonios recogidos subrayan que el *tránsito* produce una gran mejoría: dejan de llorar y de estar tristes; se terminan las batallas, las rabietas, los enfados, la ansiedad, la agresividad, los dolores... Pero no solo desaparece el sufrimiento y el malestar, sino que, además, emerge el bienestar, la alegría, la esperanza... y la felicidad.

Hay quienes, sin conocer de lo que hablan, afirman que son las madres y los padres quienes impulsan y animan a realizar esos tránsitos. Sin embargo, los testimonios lo que reflejan es que, desde que empiezan a observarse los primeros indicios hasta que comienza a darse una incipiente comprensión, pasan largos periodos de tiempo en los que, con mayor o menor intensidad, madres y padres —por desconocimiento, por miedo, por inseguridad... o porque así se lo aconsejan— niegan, reprimen y tratan de corregir la identidad sexual que sus hijas e hijos expresan. De manera sistemática y recurrente, sin excepciones y sin descanso; en algunos casos, incluso con violencia.

Hay un hecho que se repite en muchas de estas historias: cuando expresan su identidad sexual —diciendo «soy un chico» o «soy una chica»— se les corrige y se les niega. Entonces suelen ir dejando de decir claramente «soy», y empiezan a decir «quiero ser». Van así perdiendo la capacidad de expresar ante los demás su identidad.

A veces, madres y padres sienten —y en muchos casos se les recomienda— que es mejor *esperar* y no hacer nada. Sin darse cuenta de que *no hacer nada* es ya *hacer algo*: es posponer, obstaculizar, impedir... Y mientras pasa el tiempo de *espera*, se incrementa el tiempo de sufrimiento de sus hijas e hijos. Curiosamente el miedo al sufrimiento que presuponen se dará cuando sean adultos lleva a no querer —o no poder— aceptar la identidad sexual que se está expresando: y por el miedo al sufrimiento en el futuro, se propicia sufrimiento en el presente.

Hay quienes, con la mejor intención, plantean que el problema de estas chicas y chicos se solucionaría si se les tratase como personas; como si el sexo no existiera. Pero ellos y ellas no pretenden eso: ni es eso lo que necesitan. En absoluto quieren *ser personas* —porque el reconocimiento como personas ya lo tienen—: estas niñas y niños solo pretenden ser reconocidas y aceptadas como la niña o el niño que son —porque eso es lo que se les niega—.

Algo fundamental en el acompañamiento de cualquier niña o niño va a ser que se le abran todas las posibilidades de ser, que tengan muchos y variados referentes. Que sepan que, por ejemplo, se puede ser niña y que te guste jugar al balón, o ponerte pantalones, o llevar el pelo corto... que se puede ser niño y que te gusten las princesas, o pintarte las uñas, o llevar diadema... Que no hay una manera de ser niña y una manera de ser niño. Que cada niña es niña a su manera y cada niño es niño a su manera. Que si bien la mayoría de las niñas tienen vulva y la mayoría de los niños tienen pene, también hay niñas con pene y niños con vulva. Que también hay niñas y niños cuyos genitales no se parecen ni a un pene ni a una vulva, o que se parecen a ambos: que hay incluso quienes no tienen genitales.

Que hay también quien no se siente ni niña ni niño...^[61]

Acompañar significa poner las condiciones para que puedan caminar, quitando obstáculos, dando recursos y abriendo posibilidades. Sin decirles por dónde tienen que ir —porque solo uno mismo, o una misma, puede saberlo—. Caminando a su lado, justo un paso por detrás, con la mano tendida y el abrazo siempre dispuesto. Sin frenar y sin empujar. Regalándoles la libertad de poder ir eligiendo, de entre todos los caminos posibles, su propio camino y

su propio ritmo. Acompañar respetando sus procesos, por supuesto, no significa *no hacer*: porque, para que puedan acceder a todos los caminos posibles, vamos a tener que hacer mucho y muy activamente.

Una cuestión crucial en las vidas de estas chicas y chicos es la vivencia del propio cuerpo y, específicamente, de los genitales. Conocemos niñas y niños que tienen una muy mala vivencia de sus genitales, y puede que ello esté relacionado con la recurrente negación de su identidad en razón de sus genitales, pues desde su más tierna infancia se les ha dicho que ese es el gran obstáculo: «no puedes ser chica porque tienes pene». Si alguien no puede ser quien es por tener lo que tiene, es probable que no quiera tener lo que tiene para así poder ser quien es.

Pero estamos ya observando una nueva realidad hasta ahora desconocida: niñas y niños a quienes se les ha aceptado su identidad desde edades tempranas, a quienes no se les han contrapuesto sus genitales con su identidad, y que además han podido saber que «hay niñas con pene y niños con vulva». En su caso, se observa que están viviendo sus genitales con bastante más tranquilidad y armonía; en algunos casos, incluso con una absoluta aceptación. De hecho, hay quienes comparten su desnudez infantil con sus amigos y amigas, en las duchas, en la piscina, en la playa... Un elemento fundamental en todo ello parece ser el hecho de que madres y padres les transmitan que su cuerpo es bello y cuán importante es sentir, cuidar, amar, aceptar y disfrutar el propio cuerpo.

Estas son algunas de las cosas que ya estamos empezando a *saber* sobre la transexualidad en la infancia. Y siendo conscientes que es mucho más lo que nos queda aún para conocer, podemos afirmar que, en relación a la comprensión y el acompañamiento de la transexualidad infantil, nos encontramos en un nuevo tiempo. Un nuevo tiempo en el que, gracias a que estamos siendo capaces de cambiar nuestra mirada, se está logrando pasar de la negación de la identidad sexual expresada a la aceptación y el cultivo de la misma; de la exclusión a la inclusión; del sufrimiento al bienestar; de la tristeza a la alegría...

Ojalá nuestra sociedad siga caminando hacia ese futuro en el que estas niñas y estos niños puedan ser quienes son. Haremos todo lo que esté en nuestras manos para que así sea. Y si los discursos que niegan esta realidad presentan batalla, que nuestras mejores armas sean el conocimiento y el amor.

AITZOLE ARANETA



Aitzole Araneta es sexóloga y técnica de igualdad. Nacida en Donostia, Ha trabajado en las artes escénicas como actriz y en gestión cultural y de participación. Forma parte, como experta, del Grupo de Trabajo sobre la Nueva Ley Integral de Transexualidad Estatal. Como activista ha estado en varios movimientos sociales y colectivos, siendo impulsora del movimiento por la despatologización trans, y ha formado parte, durante 8 años, de un grupo de trabajo que ha consultado la Organización Mundial de la Salud en el proceso de revisión del catálogo de enfermedades sobre la cuestión de las condiciones de transexualidad.

Aitzole fue candidata a alcaldesa de Donostia, siendo la primera persona en condición de transexualidad en serlo en el Estado Español para una capital. Actualmente es la portavoz de Elkarrekin Donostia.

Sexos, género y otras palabritas: algunas ideas sobre el cuestionamiento de las personas en condición de transexualidad

«Decís constantemente que puedo ser una niña masculina, que está bien, que no pasa nada. Quizá le sirva a alguien, pero a mí ni me escucháis ni me veis».

Ion (nombre ficticio), niño de 7 años, a su madre.

Desde hace un tiempo se viene fraguando un debate acerca de los derechos de las personas en condición trans, de la existencia y legitimidad de las personas en esta situación en un ruido de fondo que alcanza su máxima expresión en pleno mes del Orgullo con desavenencias acerca de cómo afrontar el compromiso concreto de promulgar una Ley Integral Trans Estatal que forma parte de un acuerdo de los partidos del Gobierno de España.

¿Podría suponer el reconocimiento de las personas en situaciones de transexualidad un peligro para el concepto «mujer»? Mucho se ha escrito sobre esta cuestión desde el ámbito de los derechos y desde diferentes análisis políticos. Muchos son los debates acerca de lo que desde ciertos posicionamientos políticos, más o menos conservadores y más presentes que nunca en el sistema institucional y mediático, han venido en llamar «ideología de género».

Sin embargo, la gente de a pie se encuentra desorientada, con palabras y conceptos que se repiten constantemente con significados diferentes, y en una disputa permanente sobre el propio sentido de términos como «hombre», «mujer», «sexo» o «género». En un momento donde no pocas personas se erigen en expertas opinólogas sobre la cuestión, la divulgación del aporte de la ciencia sexológica puede clarificar gran parte de este debate que se está construyendo con pies de barro.

Mi pretensión con este artículo va a ser abordar, por tanto, algunas ideas que estamos leyendo y escuchando en diferentes medios. Ideas mutuamente excluyentes, y donde las evidencias sí ofrecen un planteamiento que está quedando fuera de los discursos que se están hegemonizando en los *mass*

media. Son excluyentes porque no recogen a personas como Ion, y porque, en realidad, más que recoger, nos excluyen en mayor o menor medida al resto del mundo.

Son algunas ideas, que no todas las ideas. Digamos que este es el decálogo que he escogido para este capítulo:

1. DESMONTANDO LA IDEA DE QUE EL SEXO ES BIOLÓGICO: EL SEXO BIOGRÁFICO, MÁS QUE BIOLÓGICO. QUE NO TE ENGAÑEN

La idea de sexo tiene miles de años, y fue usada por aquellos primeros filósofos griegos —como en *El Banquete* de Platón— donde «sexus», «sexare» significa «corte», «diferencia», «separación»... en definitiva, aquello que hace referencia a lo que nos hace diferentes de los demás, y por tanto a nuestra identidad. Se trata, por tanto, del «sexo que somos», más que el «sexo que tenemos» —genitales, cromosomas—, o el «sexo que hacemos» —prácticas donde entran en Juego los genitales—.

¿Qué papel juegan los genitales y los cromosomas —a los que discursivamente se ha reducido esa «biología»— en esa identidad? Alguno sí, pero no todos: los genitales —palabra también proveniente del «genus» latino— son aquellos órganos que pueden facultar la generación de siguientes generaciones, si bien estos ya recibían un nombre acorde y que es diferente al del concepto «sexo».

Por otra parte, los cromosomas no fueron observables hasta la invención de los microscopios, y aún hoy en día a poca gente se le examinan dichos cromosomas (que, en realidad, en esa reducción biológica solo se alude al número 23 de todos los que tenemos, los que tienen una forma aproximada en la observación a «x» y/o «y»). Por tanto, esta idea de que los genitales y los cromosomas dan la «verdad biológica» de «el sexo» —en su acepción primigenia, la de verdad, la otorgadora de identidad, más allá de la mera observación de genitales y cromosomas— no puede ser cierta, y en esto entran en juego las vidas de, entre otras —pero no solo—, las personas que se encuentran en una situación de transexualidad.

El sexo no es, por tanto, un concepto meramente biológico. Admitiendo que nos conforman tanto el aspecto biológico, el psicológico como el social/cultural, ya que todos esos ámbitos transcurren en la vida de las

personas de manera interrelacionada y en constante interacción, cabe resaltar que el sexo es, sobre todo, y antes que nada, biográfico. Y que, aunque esa biografía esté delimitada por lo biológico —como de lo psicológico y de lo social, que no se pueden separar en las vidas de nadie—, lo biológico es mucho más que lo referido a genitales y cromosomas.

¿De qué manera es el sexo biográfico? De la misma manera por la cual una mujer en la sociedad occidental llenará de significado su identidad en base a los hechos que ocurran en su vida de manera diferente a cómo lo hará otra mujer en un país como Irán, la India, o en una comunidad o tribu de Asia Pacífico. Incluso, ellas serán las mismas mujeres que fueron cuando eran niñas, siendo al mismo tiempo mujeres diferentes. Los matices que su biografía aporten al hecho de ser mujer no invalidan que lo sea. Lo mismo ocurre con las mujeres en situación de transexualidad. O la de los hombres en esa misma situación.

Una idea sobre el sexo es la de que, lejos de excluir, incluye.

Sin embargo, nos encontramos una y otra vez con intentos de partir las vidas de las personas en condición trans en dos, en la parte «biológica» o del «sexo» con el apellido de «biológico» —reducida a su mínima expresión de observación de los genitales y, últimamente, cromosomas—, y la parte «cultural» —que, al parecer, es la «inventada/imaginada» por los humanos, y por tanto, dicen, ciertos discursos se pueden construir, deconstruir, y, paradójicamente, destruir—. Ahora bien, a las únicas personas a las cuales hoy en día se les exige que separen su vida en dos, es precisamente, a las personas en esta condición de transexualidad. A nadie más. ¿Quién es capaz de desmontar y trocear su vida en dos, lo genitocromosómico y lo sociocultural? Nadie, puesto que ambas esferas transcurren en constante interacción, y porque somos mucho más que la suma de ambas. Y porque hacer esa distinción y enfocar un concepto tan holístico como el de sexo únicamente en genitales y cromosomas es hacer un juego discursivo que también ha excluido a muchas otras personas, empezando por las propias mujeres al reducirlas durante decenios a la categoría de seres reproductores y poco más. Es paradójico encontrarse a las más férreas defensoras de un concepto difícil de sostener como el de «sexo biológico» clamando por la emancipación de la mujer.

2. «LA IDENTIDAD ES SEXUAL vs. LA IDENTIDAD ES DE GÉNERO»: LOS SEXOS —Y

EL GÉNERO— NOS DAN LA RESPUESTA.

Género —también del latín *genus*— es un término técnico específico en ciencias sociales que alude al conjunto de características diferenciadas que cada sociedad asigna a hombres y mujeres. Por tanto, hablar de género significa referirse a los roles socialmente contruidos, comportamientos, actividades y atributos que una sociedad considera como apropiados para hombres y mujeres.

Hay que recordar que la palabra, aunque adoptada en las ciencias sociales, tiene su origen en las ciencias biomédicas de los años 60, y en concreto en la teoría fallida del Doctor Money en su tesis sobre la construcción de la identidad, en la que intenta demostrar su teoría según la cual la identidad de alguien se puede moldear a través de los estímulos hormonales, quirúrgicos y sociales adecuados. Es decir, que podemos crear hombres y mujeres a voluntad. La «identidad de género» —la identidad impuesta a través del género que, por propia definición, solo se puede imponer— como tal quedó desacreditada al saberse del fracaso experimental del Doctor Money con los gemelos idénticos Reimer —una historia que bien merece una búsqueda y lectura en Internet—.

El género es, por tanto, un instrumento de análisis más que una dimensión humana, y es por esta misma razón por la cual autoras tan referentes como Simone de Beauvoir mencionaban «El Segundo Sexo», más que el «género Mujer».

Y es en este punto donde podemos encontrar la clave: si los sexos hacen referencia a eso que somos y que nos diferencia de los demás, nuestra dimensión sexuada se referirá a esa identidad más que a la impuesta y moldeada por las normas sociales. Repensar el género supone analizar en una cultura todos estos elementos que sin duda, cuando no disponen de la flexibilidad que los propios individuos necesitan para expresarse, se convierten en represores y ocultan la realidad de las personas, que ha de ser en definitiva la que prevalezca. El género es, por tanto, un instrumento de análisis que nos permite identificar las opresiones, pero en ningún caso es el origen de la identidad, puesto que —como demuestran las vidas de las personas en condición de transexualidad— la identidad, por mucho empeño y programas de reconducción que se pongan, no puede ser impuesta.

Las presiones, roles e imposiciones influyen y afectan pero no constituyen quienes somos, porque el relato de todas las personas en situación de transexualidad es, precisamente, que esos estereotipos y obligaciones de ser

un hombre o una mujer impuestos no han conseguido impedir ni mucho menos conformar que seamos quienes somos. Por tanto, la propia idea de «identidad de género» es un oxímoron, contradictoria en sí misma. Nadie encaja en el molde arquetípico de lo que se nos ha vendido como «hombre» o como «mujer», se esté en una situación de transexualidad o no. Y repito: la identidad no puede ser impuesta.

Desde los estudios sociológicos y las políticas de género se analizan cómo afectan estas imposiciones a los derechos y a las vivencias de las personas que las soportamos —que somos prácticamente todas, en mayor o menor medida, ostentemos una condición trans, que sería uno de los casos más extremos de imposición identitaria en base a genitales, o no—, toda vez que aspira a poner soluciones.

Desde el lado de los estudios asociados a la biomedicina se están examinando cerebros, proporciones corporales y otra serie de medidores, sin que haya una conclusión definitiva. Se busca una «esencia» de la identidad que con las tecnologías actuales no podemos demostrar, y que será probablemente muy difícil hacerlo por mucho tiempo. Quizá de tan difícil nunca habrá una respuesta concluyente a esa gran pregunta de la humanidad que es «¿quién soy?, ¿qué me hace ser quién soy?».

En realidad, el debate sobre qué nos hace ser quienes somos no tiene una conclusión definitiva. ¿Qué nos hace ser quiénes somos? No tenemos respuesta a esa pregunta. Muy probablemente haya múltiples causas que interactúan entre ellas. Lo que sí está muy claro desde la ciencia sexológica es que las biografías de hombres y mujeres en situación de transexualidad relatan que no saben qué es lo que les hace ser mujeres u hombres. Lo único que sabemos es que hay una comunidad de personas a las que se nos consideró de un sexo por los genitales con los que nacimos y que, de manera muy tozuda y reiterada, incluso poniendo en riesgo nuestras vidas, sueños y relaciones, ha venido a decir que, aunque no sabemos quiénes somos, tenemos claro lo que somos porque tenemos muy claro quienes NO somos: esas mujeres, esos hombres que todo el mundo intentó que fuéramos, pero que no podemos ser. Porque no hemos podido ser las mujeres y los hombres que nos han dicho que teníamos que ser.

Esa es otra idea que nos incluye y nos interpela. Al igual que no podemos dividir quienes somos en lo biológico y lo cultural, ni el reduccionismo biológico de genitales y cromosomas incluye a todo el mundo, ni la identidad basada en el género —lo que se traduce en un «deseo de ser», en un «sentimiento de ser» que no podemos explicar de dónde procede— lo hace.

Las identidades, las de todas las personas, no solo las de aquellas en situaciones de transexualidad, distan mucho de ser «ficciones» o únicamente construcciones culturales que se pueden performar. Lamentablemente, el concepto contradictorio «identidad de género» ha adquirido un peso específico en los textos legales de origen anglosajón, donde hay una tradición que sustituye el término «sex» —en su sentido identitario— por el de «gender», incluyendo así conceptos como el de «gender identity» en diversos textos de derechos humanos y sentencias y jurisprudencias varias.

Cabe clarificar, por tanto, que las personas en esta situación SON mujeres, SON hombres, lo somos desde el mismo momento en que nos vivimos como tales, y que no se trata de un «deseo» o un «sentimiento de creer ser», tal y como afirman muchos artículos de opinión, o no al menos de una manera diferente a la de aquellos que no se encuentran en situaciones de transexualidad, que son a quienes no se cuestiona su deseo o su sentimiento —sentimiento que existe igualmente—.

3. LOS SEXOS, EL GÉNERO, LA LEY TRANS Y EL «BORRADO DE LAS MUJERES»

Hace un tiempo vio la luz un documento del PSOE en el que expresaba varios temores sobre un supuesto «borrado de las mujeres» que podría acarrear la Ley Integral Trans, incluida en el acuerdo de gobierno estatal con Unidas Podemos, subrayando la necesidad de acreditar diagnosticando como enfermedad la identidad de las personas en condición trans desde el exterior —patologización—.

En esta cuestión chocan dos niveles: por un lado, los partidos de gobierno. El PSOE ha aprobado este tipo de leyes en varias autonomías que gobierna y llama la atención que ahora que no es responsable de las políticas de igualdad estatales —que gestiona en el nuevo gobierno de coalición estatal Unidas Podemos— muestre este cambio de postura.

Sin embargo, el choque más fuerte es a nivel teórico entre diferentes posicionamientos con respecto al sujeto del feminismo. Un choque que, sí o sí, acaba provocando daño en la vida real de las personas en condición trans. Ante la noción patologizante antes mencionada se propone la autodeterminación de género, que es traducida en la mayoría de las ocasiones como la opción de elegir la identidad. Y, en contraposición, un sector cada

vez más visible y ruidoso que se autodenomina «feminismo radical» o «Radfem» —que excluye a las mujeres en condición trans del movimiento feminista por considerarlas hombres, y relaciona las vivencias de las personas en condición trans con una «Teoría *queer*» que, simplificando a una de las claves de la discordia, afirman, dice que nuestra identidad es culturalmente construida y se puede moldear. En un choque cada vez mayor con las Radfem, quienes toman partido por postulados cercanos a las teorías de género —incluidas, simplificando una vez más, las «Teorías *queer*»— denominan a las primeras «TERF» —feministas radicales transexcluyentes— y las acusan de esencialismo biologicista, supeditando la influencia de la sexuación fisiológica a la construcción cultural y a la socialización.

Y he ahí donde se nos revela el conflicto de fondo: ¿las mujeres —y por ende, los hombres, y, por extensión, las personas— somos construcción cultural? ¿Podemos decidir o es posible moldear quiénes somos? Si esto es así, ¿tienen sentido las políticas de igualdad? ¿Las personas en condición trans —o, en realidad, cualquier persona— eligen, o SOMOS desde siempre aunque mostremos u ocultemos nuestra identidad? Cuando decimos que somos más que genitales y cromosomas, ¿nos vale esa definición limitada de los sexos traducida solo a genitales y cromosomas que ha servido históricamente para mantener una autoridad que coloca a las mujeres en un lugar de subalternidad, como mencionaba anteriormente, limitándonos a ser seres reproductores? Si el género es una categoría analítica que ha servido a parte del movimiento feminista para analizar opresiones, más que una dimensión humana, ¿cómo es posible que la identidad de cualquiera —identidad de género— se base en esa opresión? ¿Es la opresión la única dadora de identidad?, ¿dónde queda la emancipación de las mujeres? ¿Cómo explicar qué es ser mujer más allá de genitales, cromosomas y opresiones? Ni la simplificación exclusivamente fisiológica —ni siquiera biológica— ni la construcción exclusivamente social y cultural nos dan respuestas suficientes porque no podemos seccionar nuestras vidas en dos partes, la cultural y la biológica, sino que ambas cuestiones interaccionan permanentemente en nuestras vidas. Como explícita Lucía González Mendiondo en su libro *El género y los Sexos: repensar la lucha feminista* (2020): «la realidad humana no es simple ni simplificable, no es siempre cuantificable, y no puede reducirse a roles y conductas. El binomio teórico sexo/género es insuficiente [...], por lo que debemos plantear la

necesidad de abandonarlo como marco explicativo si pretendemos acercarnos a tal realidad».

4. LA CLAVE DE LA INTERSEXUALIDAD (SALIÉNDONOS DEL MARCO REDUCCIONISTA DE GENITALES Y CROMOSOMAS)

Una aproximación más verídica a esa realidad es que nos sexuamos a lo largo de toda nuestra existencia, conformándonos como sujetos sexuados, de forma que la superación de las desigualdades inevitablemente tiene que pasar por la comprensión de las diferencias, por valorarlas, no negarlas ni parcializarlas. La comprensión de estas diferencias es la que nos va a llevar al abandono del «dimorfismo/binarismo» sexual desde donde se nos presenta «lo femenino como exclusivo de las mujeres» frente a «lo masculino como exclusivo de los hombres», el «ser mujer» enfrentado al «ser hombre», como dos realidades estancas y opuestas, para pasar a valorarlas como un continuo sexual y en favor de un concepto explicativo fundamental: la INTERSEXUALIDAD, entendida esta más allá del reiterativo reduccionismo genital y cromosómico con el que esta palabra es simplificada para volver a hablar, una vez más, solo de genitales y cromosomas mezclados o «ambiguos». O, tal y como la definía Hirschfeld a principios ya del siglo pasado: «[...] Junto a características puramente masculinas y femeninas también hay otras que no son ni masculinas ni femeninas, o mejor expresado, son tanto masculinas como femeninas. Pero que ese monto de características no condiciona la completa igualdad de los sexos, está fuera de toda duda: los sexos pueden ser de igual valor o tener los mismos derechos, pero sin duda no son iguales».

Y no, no hay autodeterminación ni identidad de género, sino la posibilidad de ser libres en la gestión de las decisiones que tomemos para expresar a los demás esa identidad sexuada que no elegimos. El sexo, es decir, quiénes somos, es una noción tan psicológica y sociológica como biológica. Pero, sobre todo, e interconectando estos tres ámbitos, es un concepto biográfico, porque ninguna mujer es la misma mujer que otra, y porque el concepto «sexo» —sexus, sexare: corte, diferenciación de los demás. Identidad— nació hace miles de años cuando ya reflexionaban sobre estos mismos dilemas

como para volver a vaciarla de contenido, y da un aporte diferente de las palabras «genital» u «opresión» como dadoras de Identidad.

Mientras, un grupo de personas a quien sistemáticamente les es negada su identidad en base también a genitales o cromosomas considerados como «ambiguos» —por el mismo discurso biomédico reduccionista— reclaman su identidad una y otra vez, muchas veces en desacuerdo con que se las quiera incluir en una categoría útil al mismo discurso que se critica: «si tienes unos genitales/cromosomas ambiguos no eres ni hombre ni mujer, serás intersexual». Y sin darnos cuenta, se repite el mismo esquema, que lejos de ser la prueba irrefutable de que existen muchos más «sexos biológicos», es la prueba irrefutable de la negación de identidad en base a los mismos criterios fallidos: genitales y cromosomas. Y en la reducción de la identidad de todas las personas a genitales y cromosomas, también reducimos, sin darnos cuenta, el propio concepto originario de Intersexualidad una vez más a genitales y cromosomas.

5. LA CONDICIÓN TRANS COMO SITUACIÓN/CONDICIÓN MÁS QUE COMO IDENTIDAD

Y es esta misma reflexión, la de que los genitales y los cromosomas no son dadores exclusivos de identidad en ningún caso —se esté o no en una situación/condición trans— la que hace que venga afirmando, desde el principio de este artículo, que «lo trans» es un conjunto de caracteres sexuados, más que una identidad. Y que si se realiza la labor de educación de los sexos pendiente en nuestra sociedad, en unas décadas deberíamos estar hablando de ello como algo no muy diferente a ser alta, rubio o delgada. Es cierto que romper la regla que relaciona determinados genitales con uno u otro sexo ha tenido —sigue teniendo— graves sanciones sociales para muchas personas, y que son muchas las experiencias que marcan de por vida precisamente por ello. Sin embargo, nos estamos encontrando con las primeras generaciones de menores en esta condición que, mediante la aceptación y el cambio de mirada de sus familias, no están teniendo niñeces ni adolescencias «perdidas», o vidas con destinos grises, sino todo lo contrario. Es más, es frecuente que estas nuevas generaciones no se suelen definir como «trans», ni necesiten explicarse como tal, toda vez que el

verdadero tránsito —el cambio de mirada que les clasifica de otra manera— ya se ha producido en su más tierna infancia.

6. LO QUE APORTA UN TÉRMINO COMO «TRANS» (TRANSEXUALIDAD, TRANSGENERISMO, ETC.) Y LO QUE SERÍA BUENO QUE EXPRESARA

Como venimos apuntando, las personas en condición trans ponemos de relieve que no tenemos que esperar a nada para ser, que no deseamos ser otra cosa sino lo que ya somos, o que no sentimos ser otra cosa que lo que ya somos. Más o menos como el resto de la población.

Que no tenemos cuerpos de un sexo habitados por almas de otro, porque el cuerpo de una mujer es el de una mujer aunque albergue ciertos caracteres que podríamos considerar masculinos —incluidos los genitales, pero también otros muchos caracteres—, no es el cuerpo de un hombre que quiere ser mujer, o un cuerpo que «no es el suyo». Muchas veces, otra gente, ha definido así nuestros cuerpos y nuestros sexos, afirmando que es difícil sobrevivir a toda la presión que se cierne y que deslegitima una vivencia positiva acerca de nuestros genitales y de nuestros cuerpos. Y, sin embargo, quienes más acceden a intervenciones de cirugía plástica para modificar sus caracteres sexuales no somos las personas en condición trans —porque muchas no tienen los recursos necesarios para financiarlo—. Al revés, son quienes no están en esa situación las personas que suelen acceder a intervenciones para cambiar su morfología corporal...

Más allá de los falsos mitos del «volver a nacer» o de «ser una nueva persona» después de operaciones de genitales o de otras intervenciones en las que solo se piensa al imaginar nuestros tránsitos, los relatos de muchas personas y de cada vez más peques y adolescentes, nos indican que con la aceptación del entorno, la estima y el aprecio por el propio cuerpo —incluidos los genitales— aumenta. Sean cuales sean las decisiones a tomar —y por supuesto, considerando legítimas todas las decisiones referidas a tratamientos hormonales y quirúrgicos: el realizarlos o el no hacerlos—, curiosamente llegamos a la misma conclusión: las condiciones trans no van de hormonas y

cirugías, van de personas a quienes se nos ha denegado ser quienes siempre hemos sido en una parte de nuestras vidas —o a lo largo de toda la vida—.

Curiosamente, empezamos a encontrarnos discursos que intentan diferenciar, precisamente, a quienes se tratan hormonal y quirúrgicamente de quienes no. La diferenciación entre «transexual» para referirse a quienes sí deciden pasar por ello —reduciendo otra vez el término «sexo» al reduccionismo biológico de genitales, materia y formas corporales, echando a perder su sentido identitario—, y «transgénero» para hablar de quienes no —con una torpe conceptualización que entiende a estas personas como aquellas que solo cambian en «esas cosas/ideas de lo que cultural» y desentendiéndose de sus cuerpos bien presentes y materiales— es completamente artificial y baldía, y solo responde a reforzar ese mismo discurso que intenta reducir, una vez más, a genitales y estereotipos. Y es algo que no debíamos permitir: no es más hombre quién se realiza determinados tratamientos o cirugías que quien no se las realiza, por mucho que nos intenten convencer de ello.

Y ese es el verdadero *quid* de la cuestión: entender que hay quien no va a pasar por tratamiento hormonal cruzado o por cirugía porque eso no lo hace más hombre, más mujer. Y porque cuanto más avancemos en dar a entender que el problema principal es la falta de reconocimiento de quienes somos y los problemas que derivan de ellos, y no de si hay hormonas u operaciones, mejor.

Por eso, quizá, lo que nos da a entender el propio prefijo «trans», o una palabra como «transexualidad» es que hay que hacer ciertos cambios para «pasar a ser de otro sexo», cuando en realidad el único cambio que vale es el que experimenten los ojos de los demás —si es que quieren cambiar su manera de vernos—, porque el cambio en la mirada del resto es el único tránsito válido. Lo trans, el tránsito, debe ser entendido como un proceso comunitario, como un cambio de mirada de nuestra gente, más que como un proceso individual por el cual dejamos de ser de un sexo para pasar a ser de otro. Porque esto, simplemente, es mentira. Porque somos quienes somos, quienes hemos sido, y quienes seremos. Y no hay más.

Y porque en vez de hablar de gente con genitales no esperados en relación a su sexo, estamos hablando de «transexualidad», una palabra que en el fondo indica una cosa distinta a la que verdaderamente es.

Quizá por una cuestión de economía del lenguaje —es mucho más fácil decir «trans» que «mujer nacida con pene»— y, sobre todo, porque existe toda una pedagogía pendiente por hacer, usemos sin cesar este prefijo, esta

palabra, para definir a quienes no encajan en definiciones restrictivas de «hombre» y «mujer». Pero definitivamente deberíamos imaginarnos un horizonte en el cual, de tan asumido que esté que existimos y que nos unen muchas más cosas a nuestras compañeras de clase, amigos, familiares, o compañeros de trabajo que las que nos diferencian, se nos denomine sin necesidad de un prefijo que no describe fielmente nuestras vidas. ¿Una utopía posible? El tiempo lo dirá.

7. Y AQUÍ VIENEN LOS MENORES... Y LOS BULOS ENTORNO A ELLOS

Parte del conflicto existente en torno a la condición «trans» proviene de la confusión entre dos realidades diferentes: los comportamientos de género que no siguen las normas sociales y la autopercepción del sexo que no se corresponde con el asignado al nacer. Y esta confusión está encontrando un nuevo caballo de batalla con los menores.

Hablando claramente: no es lo mismo un niño al que le gusten los vestidos que una niña con pene. Por mucho que esta sociedad esté empeñada en juzgar la sexualidad de las niñas y niños desde una óptica adulta —y por tanto, genitalizada y coitocentrista—, las niñas y los niños tienen sexualidad, una sexualidad infantil —que no es similar ni equivalente a una adulta— en la cual si hay algo que está establecido desde el primer momento, es la cuestión identitaria. Todas las niñas de este mundo se saben niñas, al igual que todos los niños se saben niños. Estén en una condición de transexualidad o no.

Sin embargo, desde los discursos negacionistas —e inevitablemente adultocentristas— se pone en cuestión —solo a quienes no ostentan los genitales que se consideran adecuados para ser niños o niñas— la idea de que a esas edades no pueden saber quiénes son. Idea falsamente sustentada en que la identidad se consigue —si es que no se encaja en la idea de pene-niño o vulva-niña— mediante procesos hormonales y quirúrgicos. Y, sin embargo, la realidad se muestra tozuda: en cuanto estas niñas y estos niños no son cuestionados en su identidad, no necesitan otra cosa que jugar con sus iguales y desarrollarse al calor del afecto de sus seres queridos. Como el resto de niñas y niños. Ni más, ni menos.

Porque la hormonación y las intervenciones quirúrgicas para el cambio en la apariencia de los genitales a edades prepúberes no son solo ilegales

—aunque se mienta afirmando lo contrario— sino que son infructuosas, ya que el organismo de un o una prepúber no tiene activo el sistema de receptores hormonales para producir los suficientes cambios en los caracteres sexuales, ni se pueden acometer intervenciones quirúrgicas de calado en un cuerpo sin cierto desarrollo corporal.

Porque confundir a niñas masculinas, niños femeninos, con niñas con pene y niños con vulva nos lleva inevitablemente a conclusiones erróneas, como que una alta tasa de niños desiste en ser niñas, y viceversa. Curioso teniendo en cuenta que podemos contar por miles las familias que han respetado quiénes son sus hijas e hijos desde el principio, y que en ninguna de ellas se ha dado un solo caso de desistimiento. Porque desistir de quién se es es algo imposible.

8. LOS TÉRMINOS «HOMBRE» Y «MUJER», LOS LÍMITES Y LAS POSIBILIDADES. EL NO BINARISMO, Y... ¿DÓNDE ESTÁN LAS PERSONAS «BINARIAS»?

Que el lenguaje construye realidades es una frase que por muy manida, no deja de ser cierta. Los términos «hombre» y «mujer», como otros, pueden ser dotados de matices que los posibiliten o que los restrinjan. Lo que es evidente es que, por su fuerte carga histórica, no resultan indiferentes a nadie. Sin embargo, ¿nos referimos a lo mismo todos cuando los usamos? En los últimos años, empiezan a destacar algunos discursos sobre el *binarismo* que las reglas de género imponen. Un asunto analizado de forma profusa desde la sexología sustantiva y desde otras disciplinas bajo el nombre de *dimorfismo*. Básicamente, ambos términos hacen referencia a la obligación de los hombres de ser «masculinos» en todos los aspectos considerados como tales, y de las mujeres de ser «femeninas» en contrapartida. Identidades de hombres y mujeres ideales, extremos, y, en el fondo, inalcanzables en su máxima expresión, pues precisamente en el concepto de Intersexualidad —una vez más, el concepto original que ha sido silenciado como explicábamos anteriormente—, lo que en realidad encontramos es que no hay nadie que cumpla al 100 % la regla del binarismo/dimorfismo, que lo que la realidad nos demuestra es que tanto hombres como mujeres tenemos una miríada de caracteres —vello, altura, formas corporales, actitudes, formas de expresión

de los sentimientos, percepciones... no solo genitales y cromosomas— y que llegamos a la conclusión de que frente a la imposición de formas de ser , expresarse y relacionarse limitadas, dimórficas —«lo masculino solo es de los hombres, y lo femenino solo de mujeres»—, nos encontramos con las vidas intersexuadas de todo el mundo. Por mucha coerción que haya, es imposible que pueda ser completa, y esta es una de las explicaciones de por qué los seres humanos somos —y no podemos no serlo— un diverso puzzle de caracteres sexados —repito: más allá de genitales, cromosomas, orientaciones del deseo... también hablamos de diversidad sexual cuando nos referimos a todo esto—.

Por tanto, todo depende de dónde ponemos el foco: en las limitaciones y constricciones de una socialización históricamente dimórfica/binaria, o en las posibilidades de diversidad que inevitablemente hacen que el discurso de la imposición binaria fracase cuando nos referimos a las biografías de todo el mundo.

Por tanto, se ha de respetar e integrar la vivencia de aquellas personas que deciden defender su identidad fuera de los parámetros de lo que se nos ha impuesto como el «hombre o la mujer que hay que ser», y que en no pocas ocasiones se definen como personas «no binarias». ¿Puede una mujer ser no binaria? ¿Puede un hombre? Por el propio concepto de Intersexualidad tenemos biografías que hacen que todo el mundo seamos únicas, únicos e irrepetibles, y que contradicen ese binario.

Un ejemplo muy claro —aunque reitero, ni muchos menos el único— de esta intersexualidad que rompe con ese género binario/dimórfico serían todas las personas en condición de transexualidad, también los hombres y mujeres no esperados por el resto por la imposición binaria/dimórfica de que pene es igual a ser hombre y tener vulva —o directamente, no tener pene— es igual a ser mujer. Hay quienes se han revelado frente a esas identidades de género —identidades impuestas— para vivirse desde su sexo —el de la vivencia, el biográfico—, con todos los matices y particularidades que nos ofrece, por eso no hay nadie igual ni que tú ni que yo.

Esta reflexión no invalida a quienes no se definan ni siquiera como mujer u hombre —desde la posibilidad infinita de ser mujer u hombre, más que desde la imposición binaria que limita y oprime—, a quienes por supuesto toca escuchar, entender, recoger, ver qué necesitan a todos los niveles, y acompañar.

Es más, si esta reflexión pretende algo es poner más el foco en toda nuestra rica vivencia, en nuestras biografías particulares, en toda esa

diversidad intersexuada y menos en el papel coercitivo que juegan las imposiciones históricas que arrastramos sobre las ideas de lo que tiene que ser una mujer o lo que tiene que ser un hombre.

Resumiendo: frente a la imposición binaria, el placer de sabernos irrepetibles, con toda esa diversidad, con esa intersexualidad, que, si nos fijamos en cada una de nuestras vivencias, desarma paso a paso ese binarismo que nos han vendido durante siglos.

9. ¿SERÍA SUFICIENTE QUE UN VARÓN DIJESE QUE SE «SIENTE MUJER» PARA NO SER JUZGADO COMO MALTRATADOR O PARA IR A UNA CÁRCEL DE MUJERES?

Imaginemos por un instante lo que sucedería si ese hombre modifica su documentación oficial solo con decir que «se siente mujer» —lo cual es difícil que ocurriera, pues, por ejemplo, a quienes inician un cambio de nombre legal se les requiere que presenten alguna prueba no patologizante de que el nombre con el que se han estado socializando durante un tiempo es ese y no otro... con lo cual la imagen del hombre que va de un día para otro a cambiar su documentación a mujer solo con una voluntad expresa es algo que se está instalando falsamente en el imaginario social—, porque la respuesta nos la dará ese mismo binarismo al que hacía referencia: si ese hombre llegara a conseguir esa documentación como mujer, aparte de no poder escapar de la justicia, pues su número de Identificación Nacional —el número de DNI— no cambiaría, se encontraría con acusaciones y sospechas de suplantación de identidad en bancos, aeropuertos, o cualquier trámite oficial que quisiera reclamar, precisamente porque todo el mundo vería a un hombre que presenta una documentación de mujer. Su vida diaria, cualquier trámite cotidiano que quisiera hacer, se convertiría en el mismo infierno por el cual pasan la mayoría de personas en condición trans cuando tienen una documentación con la cual ni se identifican ni las identifica. Ni más ni menos.

En Argentina, país con una avanzada ley que despatologiza a las personas en condición trans, esta casuística de hombre que para huir de ciertas penas de la justicia o beneficiarse del sistema pasa a ser legalmente mujer ha sucedido dos veces desde la aprobación de dicha ley en 2012.

Y, por último, este debate se cierra definitivamente recordando que existen los suficientes mecanismos legales para cortar de raíz estos improbables intentos: si hay un caso similar, el procedimiento de iniciar cambios en la mención de sexo y de nombre de esa persona se paralizaría automáticamente. Fin del debate.

10. Y AHORA... ¿QUÉ?

Las definiciones de las palabras son importantes, tanto en los debates teóricos como en el mundo jurídico, que son los que legislan las realidades concretas. Los trabajos para conseguir una proposición de ley técnicamente segura están en marcha, pero hay personas para las que todo ello tiene un impacto fundamental en sus vidas, vidas concretas que han visto distorsionadas sus existencias, relatadas por otros hasta lo grotesco durante demasiado tiempo. Mientras veamos a la opinología campar a sus anchas en los medios de comunicación veremos choques de trenes incesantes entre ambos posicionamientos, y responderemos a los problemas que nos dan a entender no solo las condiciones trans, sino aquellas relativas a las mujeres —a los hombres, y, en general, a los sujetos sexuados— de forma mediocre y deficiente.

Sin embargo, podemos responder a la preocupación por la desigualdad, el supuesto borrado de las mujeres o al reduccionismo sobre nuestras identidades con conceptos claros, que llevan esperando a que los usemos miles de años, y que responden tanto al plano de las ideas como a la vida y los problemas reales que tenemos, como una comunidad que lleva reclamando largamente durante muchos años sus derechos. Pongamos la respuesta real sobre la mesa.

Notas

[1] Conocí a Américo en la Cárcel de Mujeres en La Paz, durante una visita rutinaria que realizo como práctica política feminista indispensable. Me pidió hablar en privado y me contó cómo es que por una denuncia sobre violencia machista de su pareja contra él estaba preso. Menos mal que fue a parar a la cárcel de mujeres porque en la de hombres lo hubieran matado. Estaba, desde mi punto de vista, condenado a cadena perpetua, porque sin poder pagar abogado y sin que nadie hiciera nada por su libertad no hubiera salido de allí jamás. Nosotras, que trabajamos contra las violencias machistas y que sabemos que la policía y la fiscalía reaccionan permisivamente contra los actos de violencia machista cometidos por un hombre, supimos de inmediato que Américo estaba allí por ser trans. Nos movimos por su libertad y la conseguimos rápidamente porque él no había cometido otro delito que no sea su transexualidad. Hoy habita nuestra casa colectiva mientras se recupera de las secuelas de un encierro injusto y torturante. Muchos son los días en los que Américo se levanta pensando que está aún en la cárcel y muchos en los que al final del día llega a la conclusión trágica de que no hay un lugar para él en el mundo. <<

[2] Vocabulario de la lengua aimara. Primera y segunda parte:
<https://www.wdl.org/es/item/13776/> <<

[3] *No hay Libertad Política si no hay libertad sexual*, María Galindo, La Paz 2017. En este trabajo dedico un capítulo entero a la exposición de estas pruebas para confrontarlas con varios conceptos hoy reivindicados como ancestrales como es, por ejemplo, el del Chacha/Warmi y la complementariedad andina hombre/mujer. <<

[4] En el siglo XVII se dieron tres campañas de extirpación de idolatrías y tuvieron los frutos esperados. Entre las acciones tomadas por los doctrineros resaltan las penas impuestas a los hechiceros o líderes de los cultos, que eran los encargados de officiar los ritos paganos. Para buscar a estos «hechiceros» y a los dioses andinos se realizaron visitas especializadas que se dedicaron a buscar los dioses andinos, estudiarlos detenidamente y finalmente destruirlos. Los visitantes debían conocer a fondo la lengua vernácula, pues no debían fallar en la interpretación de la fe al idioma materno de los andinos.

La Iglesia - La extirpación de idolatrías:

[<< https://educared.fundaciontelefonica.com.pe/sites/virreinato-peru/extidolatrias.htm](https://educared.fundaciontelefonica.com.pe/sites/virreinato-peru/extidolatrias.htm)

[5] Hace años que repudio a la sigla que yo denomino como enlatado GLBTI, prefiero usar el término de mariconada para incluir allí adentro bien revuelt@s a un@s y otr@s sin cubículos especiales que a esta altura creo que funcionan políticamente más en contra que a favor de la reflexión y la construcción de un sujeto político complejo. <<

[6] Niños y niñas en aimara, me gusta usar el término porque es neutro no sexuado bajo la creencia de que la sexualización de un ser humano empieza con lo que en la psicología occidental se denomina como adolescencia, ahí recién las personas reciben palabras específicas y sexuadas. Yo imagino que tiene que ver con el derecho juvenil olvidado de elegir conscientemente pertenencia genérica después de la socialización primaria. Pasa lo mismo en inglés y alemán donde el término para nin@ es bisexual o neutro. <<

[7] Por si acaso, esto sucedió en el año 2010, un 8 de marzo, durante el «glorioso» gobierno de Evo Morales, gobierno durante el cual fui arrestada decenas de veces y durante el cual la fobia del gobierno contra mí hizo que se violaran mis derechos humanos decenas de veces. <<

[8] Ley N.º 807: <http://www.diputados.bo/leyes/ley-n%C2%B0-807> <<

[9] El aborto clandestino en Bolivia es amplio y cuando se trata de clínicas privadas, donde se cobra alrededor de 500 dólares, la permisividad es completa. Únicamente está sujeta una mujer a persecución o riesgo de vida cuando es pobre, la cuestión del aborto es en primera instancia una cuestión de clase. <<

[10] El trámite en total llega a tener un costo de alrededor de 100 euros para una población que mayormente esta en el desempleo, el subempleo y la más extrema precariedad laboral. En Bolivia el salario mínimo son 300 euros. <<

[11] Envidia: deseo de tener lo que otra persona tiene. <<

[12] Miquel Missé entrevistado por Nuria Alabao para Ctxt.es: «Los derechos de las trabajadoras sexuales deben ser una prioridad de la agenda trans». <<

[13] *SERF ‘n’ TERF*, publicado en la revista *Salvage* el 6 de febrero de 2017. Disponible en: [<< https://salvage.zone/in-print/serf-n-terf-notes-on-some-bad-materialisms/ >>](https://salvage.zone/in-print/serf-n-terf-notes-on-some-bad-materialisms/)

[¹⁴] Sáez. J. (2008): «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría *queer*. De la crisis del sida a Foucault», pp. 68-69. En *Teoría queer, políticas maricas, bolleras, trans, mestizas*. Madrid: Egales, pp. 67-76. <<

[15] Ver, por ejemplo: Mérida Jiménez. R. M. (ed.) (2019): *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha* (1969-1994). Barcelona: Icaria.
<<

[16] El transfeminismo es una corriente del feminismo que amplía los sujetos del mismo a otras personas que no son mujeres cisgénero, incluye el activismo LGBTIQ —con influencias de la teoría *queer*—. Así como otros componentes provenientes de las luchas antirracistas, postcoloniales y de movimientos por la justicia social. Ver por ejemplo la obra de Solà, M., & Urko, E. (2013): *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*. Nafarroa: Editorial Txalaparta. <<

[17] Butler, Judith (2007): *El género en disputa*. Barcelona: Paidós. <<

[18] Brown, Wendy (2019): *Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de Trapo. <<

[19] Taylor. Keeanga-Yamahtta (2017): *Un destello de libertad: De #blacklivesmatter a la liberación negra*. Madrid: Traficantes de Sueños. <<

[20] Josefina Fernández: «No pasar por esta vida como un fantasma», *Revista Anfibia*. UNSAM. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/cronica/no-pasar-por-esta-vida-como-un-fantasma/> <<

[21] La Vaca: *Diana Sacayán, Hasta la Victoria Siempre*. Disponible en: <http://www.lavaca.org/notas/diana-sacayan-hasta-la-victoria-siempre/> <<

[22] Bolsa (quechua). <<

[23] Espíritu (chañé) <<

[24] Forma de nombrar a las construcciones de ladrillo o cemento. <<

[25] Op. Cit. 243. <<

[26] Sacchi, D. (2019): *Ficciones Patógenas*. Buenos Aires: Rara Avis. <<

[27] Mi mamá (wichi). <<

[28] Mi papá (wichi) <<

[29] Constitución de la Confederación Argentina, capítulo cuarto, atribuciones del Congreso, Art. 64, incisos 14-16, manuscrito, Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina. Disponible en: [**http://www.bcnbib.gov.ar/uploads/constituciondelaconfederacionargentin**](http://www.bcnbib.gov.ar/uploads/constituciondelaconfederacionargentin)
<<

[30] Gobernador y presidente argentino, siglo XIX. <<

[31] Duen Sacchi (2018) <<

[32] Actualmente fue comprada por Seabord Corporation. <<

[33] Duen Sacchi (2018) <<

[³⁴] Prólogo a Domingo F. Sarmiento (1974): *Facundo*. Buenos Aires: El Ateneo. [Fechado 15 abril 1973. Recogido en (1975): *Prólogos*. Buenos Aires. Torres Agüero]. <<

[35] Incluyo a los pueblos africanos de la diáspora forzada por el esclavaje en la noción de pueblos originarios, estrictamente son preexistentes a la colonización y son sus saberes junto a los de los diferentes pueblos indígenas de Abya Yala quienes conformaran las naciones originarias del continente. <<

[36] Memoria San Martín del Tabacal (1946) *Homenaje a sus fundadores*. Buenos Aires: Ediciones Guillermo Kraf. <<

[37] El Código rural (1865) establecía en el Art. 272 que «Será declarado vago, todo aquel que careciendo de domicilio fijo, y de medios conocidos de subsistencia, perjudique a la moral, por su mala conducta y vicios habituales». Quienes fueran declarados «títiles» según ley eran destinados al ejército por tres años o al trabajo público, en el caso de inútiles a la policía y allí las penas incluían el castigo físico y el trabajo forzado. Este código servirá de referencia para el específico de Territorios Nacionales. En la gobernación de Salta la ley de conchabo N.º 81 (1894) será un evidente código de esclavaje: Art 8. Ejercer una activa vigilancia respecto de los vagos y mal entretenidos de uno y otro sexo. Art. 29. Los patrones están obligados a dar a sus conchabados una papeleta que acredite su conchabo y otra a la terminación de este, haciendo constar su cancelación. Art. 31. Los patrones que a sabiendas conchaban peones o que siendo reclamados estos por sus anteriores patrones, no los entregaren, serán responsables de la deuda que tuviesen aquellos, si los reclamantes no exigieren su servicio en pago. Similar será la Ley N.º 582 (1888) «ley de conchabos» en Tucumán. La papeleta de conchabo era un documento de uso obligatorio para quienes no tuvieran «propiedad, renta u oficio» en las zonas rurales, quien no la tuviera era declarado vago. <<

[38] Andrea Ivanna Gigena (2010): *Reivindicaciones y luchas territoriales en Argentina: entre la identificación indígena y la fragmentación intraétnica* en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Vol.37, n.º 2, Bogotá Julio Dec. <<

[39] Memoria San Martin del Tabacal (1946). <<

[40] Mientras escribo este texto el Movimiento Antidiscriminatorio de Liberación, del cual fuera organizadora y dirigente Amancay Diana Sacayán postea en redes sociales un comunicado dando cuenta de la anulación del fallo de travesticidio, lo cual da cuenta de la actualidad de la lucha y sus repercusiones: «Desde el Movimiento Antidiscriminatorio de Liberación queremos informar que en el día de ayer nos llegó el fallo de la Sala 1 de la Cámara Nacional de Casación Criminal y Correccional, donde se nos notifica que la Cámara decide sostener la condena perpetua del acusado David Marino, pero que considera que no se trata de un travesticidio. Lo que hace la cámara es quitar la doble calificación agravada del fallo del Tribunal Oral en lo Criminal n.º 4; para ser más específicos, quita el inciso 4.º del art. 80 del Código Penal de la Nación, que es el odio a la identidad de género, dice que lo que pasó con Diana se trata de un femicidio. Queremos expresar nuestro repudio a este fallo en primer lugar porque es un fallo arbitrario, contradictorio, de un carácter de suma crueldad para el colectivo travesti trans. Entendemos este fallo como una respuesta política de sectores resistentes dentro del poder judicial, al avance de los derechos de las identidades travestís, en particular». <<

[41] Sacchi, Duen (2019): «La morera del fondo» en *La fragilidad del cuerpo amado*. Madrid: Continta me tienes. <<

[42] Utilizo el término despojo en lugar de extractivismo, expolio o similares siguiendo a Aura Cuines para dar cuenta del impacto del colonialismo y la colonialidad cuando afirma que estos procesos convierten a los pueblos ancestrales en sujetos despojables. <<

[43] Y el Gran Chaco en toda su extensión. <<

[44] La cantidad de ONG que existen actuando en la zona nos permite hablar de economías del despojo de servicios. <<

[45] Panamerican Energy, Haliburton, Pluspetrol, Repsol, Phoenix, por solo mencionar algunas. <<

[46] El proyecto de Ley no será aprobado. A día de hoy el aborto es clandestino, criminalizado y perseguido en Argentina. <<

[47] Página 12, *Nueva función de the Olmedo Show*, 13/06/2018. Disponible en: **<https://www.pagina12.co.in.ar/121369-nueva-funcion-de-the-olmedo-show-en-diputados>**. <<

[48] Mauricio Macri. Presidente de la República Argentina entre 2015-2019, neoconservador y neoliberal, representante de los intereses del Mercado de EE.UU. y Europa, especialmente de Francia en el agronegocio en suelo Sudamericano, aliado de las extremas derechas supremacistas del continente.
<<

[49] Werner Pertot: «Con aires de xenofobia». *Página 12*. 10/04/2011.
Disponible en: [<< https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/1-52982-2011-04-10.xhtml](https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/1-52982-2011-04-10.xhtml)

[50] «Carta al Presidente desde el norte salteño». *Página 12*. 06/09/2020. Disponible en: [**https://www.pagina12.com.ar/290205-le-pedinios-que-no-asista-indiferente-a-un-genocidio**](https://www.pagina12.com.ar/290205-le-pedinios-que-no-asista-indiferente-a-un-genocidio) <<

[51] Entrevista a María Luisa Peralta: «Radfem: alianzas con lxs antiderechos y difusión de sus lógicas en el feminismo». Disponible en: **<https://latetera.com.ar/2019/02/26/radfem-alianzas-con-lxs-antiderechos-y-disfucion-de-sus-logicas-en-el-feminismo/>** <<

[52] *Ideas 11*, revista de filosofía moderna y contemporánea #11 mayo de 2020 - octubre de 2020. <<

[53] Blas Radi (2018) Participación en debate parlamentario sobre la legalización del aborto en Argentina: <https://www.youtube.com/watch?v=XNrp8CvfmGQ> <<

[54] Blanco como criollo o español en Abya Yala es una categoría legal y administrativa de la Colonia reforzada luego por las «leyes de la raza» en el siglo XIX, y que subsiste hasta la actualidad, «naturalmente» el acceso a la tierra y la riqueza estaba garantizado. <<

[55] Este texto ha sido elaborado a partir de la intervención realizada en las jornadas «Estrategias Feministas para la Acción», celebradas los días 31-3 de octubre de 2020, y organizadas por Feministas en Acción. <<

[56] Mayor, A. (2017): *Transexualidad en la infancia: desenmascarando la falsedad del 80 % de desistimientos.* <<

[57] Olson, K. R.; Durwood, L.; DeMeules, M. and McLaughlin, K. A. (Pediatrics) (2016): *Mental Health of Transgender Children Who Are Supported in Their Identities.* <<

[58] Martxueta, A.; Mayor, A.; Ceba, E.; Etxeberria, J. y Pizarro, J. (2020): *La importancia del tránsito en el desarrollo psicosocial de menores transexuales. Mirada y visión desde la propia vivencia, la familia y la escuela*. UPV-EHU. <<

[59] Mayor, A. (2020): *Tránsitos. Comprender la transexualidad infantil y juvenil a través de los relatos de madres y padres*. Barcelona: Bellatera. <<

[60] Landa, Joserra (2020): *David Reimer: el Tiresias contemporáneo*. <<

[61] Para poder llevar a cabo una educación infantil que ponga en valor los hechos de diversidad sexual, van a resultar imprescindibles herramientas y recursos didácticos como el libro *Niñas y niños* (A. Mayor y S. Monteagudo. Ed. Litera 2016) o el proyecto de educación sexual básica www.niñasyniños.com. <<

TRANSFEMINISMO **O BARBARIE**

AINGERU MAYOR AITZOLE ARANETA ALICIA RAMOS
CARMEN ROMERO BACHILLER CAROLINA MELONI
DUEN SACCHI JAVIER SÁEZ LEO MULIÓ LUCAS PLATERO
MAFE MOSCOSO MARÍA GALINDO NURIA ALABAO
OLGA AYUSO PATRICIA REGUERO SILVIA L. GIL



Lectulandia