

*EL PÁNICO Y TUS OJOS QUE ME SUEÑAN:*  
ETNOGRAFÍA AFECTIVA  
DE UN TRÁNSITO DE GÉNERO

Siobhan GUERRERO MC MANUS

SUMARIO: I. *Escenarios narrativos*. II. *Interferencias textuales y sujeto narrativo*. III. *Deseo, extrañamiento y violencia*. IV. *El enfado de sí*. V. *Resoluciones (in)fructuosas*. VI. *Bibliografía*.

Hay algo de experimental en este texto. O, quizá, mucho. Se plantea, primero, como una autoetnografía, una autoetnografía de la transición de género, del devenir de la mujer; afectivo y tecnológico, corporal y simbólico. Esto plantea ya, en sí mismo, un triple obstáculo. A diferencia de otras etnografías, aquí el sujeto no narra itinerante su propia trayectoria sino que se va disolviendo, descolocando y reconstituyendo como un nuevo sujeto a través de la itinerancia del propio trayecto. Sería entonces el trayecto lo que mantiene la coherencia aparente de que hay un sujeto, un único sujeto, que lo narra y vive. Pero mi nombre muerto me es ajeno, nombra a alguien que ya no soy. ¿Cómo escribir entonces cuando el sujeto que narra y vive no es en todos los momentos el mismo? Quizá sea la prosopopeya que garantiza la ilusión de continuidad del trayecto la que permite hablar en todo instante desde un “yo” ficcionalizado. Sea pues así.

Asimismo, aquí el material etnográfico de interés es el afecto, el deseo, y la forma en que ambos se cruzan entre los cuerpos. Es difícil capturar el miedo y el enfado. Revisten la espacialidad de un lugar y la materialidad de un cuerpo, pero no se reducen

a esto; son relatos, en tanto narrativas pero también en tanto relaciones, que conectan sujetos; son también sentimiento y, en ocasiones, ni siquiera eso. Esto implica el descentramiento de un “yo” singular, pues éste se difracta en un “nosotros”, en los “otros” con los cuales se va constituyendo y también en sentidos que se perciben tangencialmente o en vértigos que esconden profundidades. ¿Cómo hacer entonces una autoetnografía de un sujeto que no sólo es inestable en su ipseidad temporal y psíquica sino en su disolución ante la alteridad? Quizá sea la recuperación memoriosa del diálogo, hecho texto poético y onírico, que ficcionaliza instantes y titubeos, discusiones silenciadas y luego retomadas, la que puede recuperar ese juego entre ego y alter, entre lo doxástico y lo subdoxástico.<sup>1</sup> Sea pues así.

Y, finalmente, esta apuesta autoetnográfica no se puede narrar desde una exterioridad antropológica, desde ese extranjerismo ante la experiencia y el mundo narrados. Hay aquí un testimonio que inaugura y clausura senderos, lo que hace de este texto una continuación de la propia performatividad de quien escribe, una continuación del acto de sentipensarse. Se corre el riesgo entonces de que el texto ejecute, al menos en parte, lo que exhibe, de que ejecute entonces una subjetividad y la exhiba. De que ejecute una objetividad y la exhiba. Y juego aquí con los sentidos del verbo “ejecutar” en tanto “realizar” y “dar muerte”.

El texto bien puede ser performativo ejecutando —realizando— un acto más de constituir un sujeto; de sentipensarse rupturada e itinerante, otra, fugaz, dislocada, diseminada. El texto bien puede ser performativo ejecutando —dando muerte— y clausurando un pasado, poniendo a las palabras, los afectos y las alteridades en nuevas geografías. El texto bien puede exhibir una subjetividad en una nueva iteración cartesiana y posmoderna del

---

<sup>1</sup> El término “subdoxástico” es, en cierto sentido, un sinónimo de lo inconsciente, pero sin comprometerse con la ontología y epistemología del psicoanálisis. Nombra aquello que se gesta por debajo del nivel de la creencia explícita.

sujeto que se conoce a sí mismo,<sup>2</sup> pero ahora a sabiendas de que dicha tarea implica una meditación eternamente ficcionalizante y narrativizada. El texto bien puede exhibir una objetividad que abdica de sí misma, de soñarse universalizable y proyectable, clara e incontestable; una objetividad donde objeto y sujeto coinciden y, sin embargo, preservan la posibilidad del saber, de llegar a un sitio que antes fue un no lugar, una heterotopía etnográfica.<sup>3</sup> ¿Cómo escribir entonces un texto si éste se vuelve ejecutorio de su propio objeto? Quizá sea la percatación de su imposible proyecto la que puede servir de guía. Sea pues así.

En cualquier caso, como ha afirmado la etnógrafa Sami Spry,<sup>4</sup> una autoetnografía no debe ser simplemente un conjunto de vivencias bien narradas ya que no pretende ser (únicamente) literatura. Debe poseer interés teórico o, siendo más magnánima, interés académico en el entendido de que este último excede a lo meramente teórico. De allí que aquí mi interés radique también en delinear los contornos afectivos de la diferencia sexual,<sup>5</sup> en hacer coherente la posibilidad del tránsito con la noción misma de diferencia sexual. Busco evitar que el tránsito implique su invalidación y busco evitar que dicha diferencia implique la claudicación de toda posibilidad de tránsito.

---

<sup>2</sup> El barrado de la frase implica aquí una toma de distancia del sujeto cartesiano clásico. Implica reconocer a ese sujeto posmoderno que nunca termina por comprenderse cabalmente. Un conocimiento, pues, atravesado por la imposibilidad de la introspección exhaustiva.

<sup>3</sup> El término “heterotopía etnográfica” fue acuñado por Rodrigo Parrini y designa los lugares inalcanzables para una etnografía. Véase Parrini Roses, Rodrigo, “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril de 2016, pp. 97-111.

<sup>4</sup> Spry, Tami, “Performing Autoethnography: an Embodied Methodological praxis”, *Qualitative Inquiry*, vol. 7, núm. 6, 2001, pp. 706-732.

<sup>5</sup> Para una aproximación introductoria sobre lo que este término designa véase Tinat, Karine, “Diferencia sexual”, en Alcántara, Eva y Moreno, Hortensia (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen I*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2016. Aunque el término fue originalmente acuñado por Irigaray. Véase Irigaray, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Éditions de Minuit, 1984.

Y busco esto por un triple interés: teórico, político y personal —de allí los tres obstáculos mencionados—. Teóricamente, la diferencia sexual puede ser construida como intransitable y esencialista,<sup>6</sup> lo que hace imposible la experiencia trans o, en todo caso, la coloca como un mero simulacro de género. Política y personalmente encuentro en dicha conclusión una afronta que busco rebatir. La encuentro deficiente y, además, con consecuencias que conllevan a la falta de atención a la complejidad de los horizontes afectivos que constituyen a dicha diferencia sexual. Y creo, finalmente, que de este choque de posturas nace, eso sí, un necesario ejercicio de repensar lo que los géneros son y lo que los géneros pueden ser. Esto último es ya un excursus ante la metafísica del género.

Es así que este texto es un intento por escribir a una misma vez un ensayo sobre qué es la diferencia sexual, cómo se le construye afectivamente y cómo es que es posible transitarla sin cancelarla. Todo esto mientras se narra una autoetnografía que busca ejemplificar no sólo todo aquello sino testimoniar el sendero, la trayectoria, tanto de una transición como de la elaboración de un pensamiento sobre cómo es que dicho sendero es caminable.

De este modo, al presente texto lo vertebran estos dos derroteros y se compone de las siguientes secciones. Primero, la presentación de los escenarios narrativos que involucran no únicamente los contextos teóricos sino también los literarios y los dancísticos. Segundo, la presentación de los personajes y de las constantes interferencias textuales entre sus relatos y este texto, interferencias productivas que iluminan la dificultad de encontrar a un sujeto bien definido y, por ello, la importancia de percatarnos de la forma en la cual pensar es pensar con los otros sin necesariamente fundirnos con ellos. Las secciones tercera y

---

<sup>6</sup> Esta pareciera ser la posición de Grosz. Véase Grosz, Elizabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, Duke University Press, 2011. Pero ha sido fuertemente criticada por, entre otros, Poe, Danielle, “Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?”, *Philosophy Faculty Publications*, Paper 13, 2011.

cuarta exploran las dimensiones afectivas de la diferencia sexual a través del deseo, la mirada extrañada, la violencia y el enfado. La quinta y última sección busca (in)fructuosamente una resolución que simplemente nos presenta a los afectos como relatos materializados y espacializantes de la interminable relación que constituye al ego en relación con los Otros; son estos relatos los que a una misma vez hacen posible el tránsito de la propia diferencia que han engendrado.

## I. ESCENARIOS NARRATIVOS

Hace 10 años, la revista *Debate Feminista* y el entonces Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM organizaron un concurso de cuento con motivo del centenario del nacimiento de Simone de Beauvoir. Dicho concurso, titulado “Simone de Beauvoir y yo”, buscaba fomentar la escritura de pequeños relatos que permitieran celebrar el legado de esta escritora a través de cuentos cortos que conectaran su pensamiento con la cotidianidad de quienes escribían.

Quiso el capricho que yo me topara con dicha convocatoria y que me planteara la posibilidad de participar en aquel concurso. Por azares del destino le comenté del concurso a Nattie Golubov, a quien había tenido la oportunidad de conocer en un evento sobre Michel Foucault que se llevó a cabo en la Universidad de California en Santa Cruz y en el cual confluyeron numerosas figuras como Donna Haraway o Karen Barad. Recuerdo que Nattie dijo que sería interesante escribir un cuento sobre Simone de Beauvoir y su obra pero en el que no se le aludiera directamente; aquello me pareció todo un desafío y terminó por convencerme. Escribí así “El tatuaje de Simón”,<sup>7</sup> una breve historia que narra el encuentro entre un chico llamado Simón y un tatuador profesional. Aquel cuento constituye en cierto sentido un momento

---

<sup>7</sup> Este cuento puede leerse en: [http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/038\\_11.pdf](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/038_11.pdf).

fundamental —y quizá fundacional— para comprender el escenario narrativo de este ensayo.

“Su nombre era Simón...” fue la frase con la cual comencé la historia. El juego de nombres entre Simón y Simone era estratégico pues el cuento elaboraba una reflexión acerca de lo que significa ser mujer y cómo se llega a serlo. Empero, dicha reflexión se lleva a cabo desde una posición atravesada ya por la diferencia sexual. Simón era un chico o, al menos, había hasta aquel momento crecido como un chico, había sido socializado como tal, había sido nombrado así y esa diferencia en su trayectoria de vida implicaba que se formulara las preguntas de Simone pero desde la perspectiva de Simón. Para mí, este juego de perspectivas expresaba una suerte de duda filosófica: ¿podía un hombre o, en todo caso, un cuerpo que había sido socializado como tal el preguntarse y *comprender* qué es ser una mujer y cómo se llega a serlo? ¿Era accesible la experiencia femenina, la vivencia de ser mujer, o estaba radicalmente perdida para quien no había nacido allí y que, entonces, encontraba como intransitable dicha vivencia pensada como sendero y, por ende, la comprensión cabal de aquellas preguntas?<sup>8</sup>

El cuento tiene, al menos, dos posibles lecturas (o quizá tres si lo leemos como un deseo forcluido y sublimado). La primera,

---

<sup>8</sup> Aquí vale la pena recordar que la diferencia sexual no es una diferencia anatómica; es una diferencia en términos de una naturaleza cultivada, o sea, una orientación fenomenológica ante el cuerpo y el mundo, en la cual la diferencia anatómica se haya ya simbolizada y atravesada por los imaginarios sociales en torno a ambas posiciones. Es, pues, una diferencia fenomenológica anclada al cuerpo, pero no pensándolo como una suerte de soma biológico, sino, precisamente, como un cuerpo culturizado (sobre esto puede verse Poe, Danielle, *op cit.*). La pregunta, por supuesto, consiste en averiguar si la diferencia anatómica es una condición *sine qua non* para posicionarse en uno u otro sitio de la diferencia sexual o si, por el contrario, como posiciones, éstas resultan ocupables e, incluso, pueden dar lugar a la elaboración y materialización de esa distinción sin que la diferencia anatómica sea un requisito indispensable. Si esto último es posible, la diferencia sexual, en su materialidad, puede entonces emerger del tránsito mismo entre los géneros. El texto de Leah Muñoz en este libro defiende, al igual que éste, dicha posibilidad.

la que yo buscaba, apuesta por señalar la profundidad de la diferencia sexual como algo que nos atraviesa y constituye y que gesta una fenomenología del cuerpo y el género que fuertemente influyen en nuestra relación hacia el resto del mundo. Sostenía yo que éramos “tatuajes de la lengua”, el sitio en el cual la sangre se mezcla con la tinta, la sangre metonímicamente representando a la carne, la tinta representando, a su vez, a la palabra y la cultura; éramos tatuajes y no lienzos porque en los segundos hay un fondo blanco al cual se le inscribe por completo toda una serie de formas y colores, no así con el tatuaje en el que interactúan los pliegues y colores de la carne con las formas y tonos de la tinta.

Anticipaba con esto algo que hoy nombraría como un nuevo materialismo feminista<sup>9</sup> en diálogo constante con la fenomenología del cuerpo. “El tatuaje de Simón” era entonces un significativo que aludía a dos hechos. Por un lado, el legado cultural de Simone y las preguntas que inauguró, vivas y formulables incluso ahora en numerosos contextos que ignoran quién fue ella. Por otro lado, la simbolización de la trayectoria de vida de Simón, el hecho de que él era un tatuaje, un entrecruce indeleble de sangre y tinta; un cuerpo atravesado ya por ambas fuerzas unidas indisolublemente en una marca imborrable.

Esa marca le afectaba y ello se hacía notar en aquel relato pues Simón buscaba realizarse tatuajes en los labios, en los ojos, en las cejas y en los pezones, que hicieran de su cuerpo un *lienzo* más femenino. La perspectiva del tatuador muestra cómo aquel muchacho va transformándose en su apariencia en una bella mujer joven. Sin embargo, cuando el tatuador le pregunta qué le significa ser mujer, el querer serlo, Simón contesta aludiendo a la pura apariencia, a la pura imagen unidimensional de una mujer como objeto de contemplación, una visión, en cualquier caso, fetichizada.<sup>10</sup> Simón entiende a la mujer como un lienzo vacío

---

<sup>9</sup> Sobre este nuevo tipo de materialismo véase Alaimo, Stacy y Hekman, Susan J. (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

<sup>10</sup> Con los años terminé por averiguar que dicha respuesta por parte de Simón es, justamente, lo que le atribuyen a las personas trans aquellas feminis-

y culturalmente escrito por un otro, un autor/pintor ajeno; no como una carne viva, tatuada y con agencia como lo hiciese Simone.

Curiosamente, al final de la historia, el tatuador se plantea la pregunta de qué es ser una mujer y cómo se llega a serlo. Se da cuenta de que no lo sabe, de que siempre las pensó como lienzos. E irrumpe así en su mundo una serie de preguntas que lo llevan a querer conocer quiénes son las mujeres. La moraleja que entonces perseguía era que el tatuaje de Simone, su legado, podía cruzar la diferencia sexual y transformar el mundo de los hombres sin que por ello se desmontara aquella diferencia. Simón, por el contrario, se marcha de allí sin haber arribado a semejante percatación; podía ocupar la posición, o asemejarse o mimetizarse con ella, pero algo estaba ausente. Esto último, hay que decirlo, mostraba la posibilidad de un hombre interpelado por el feminismo y de una posición feminizada (aún) no interpelada.

Ahora bien, cometería yo una falacia intencional si creyera que mi querer decir puede determinar el sentido de mis palabras. El cuento fue leído también como abiertamente transfóbico y asociado al feminismo trans-excluyente por la postulación de que Simón no era realmente una mujer sino sólo una “Safo” quirúrgicamente forjada<sup>11</sup> pero incapaz de comprender la vivencia de qué es ser una mujer; y es que Simón ejemplifica esa acusación de comprar a voluntad lo femenino, reduciéndolo así a una mercancía. Parecía que en aquel cuento yo había decretado que la diferencia sexual era intransitable y lo trans era, en todo caso, una mimesis, una réplica inauténtica y unidimensional.

Aquello, desde luego, no fue mi intención pues aunque ya conocía yo aquellas posiciones, éstas me parecían ajenas y propias

---

tas convencidas de que el tránsito es mera apariencia y que suele basarse en la fetichización del otro sexo. Véase Grosz, Elizabeth, *op. cit.*, con respecto al tema de la mera apariencia.

<sup>11</sup> Este término fue popularizado por Janice Raymond. Véase Raymond, Janice G., “Sappho by Surgery”, en Stryker, S. y Whittle, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 131-143.



de un sector ínfimo y reaccionario propio de los Estados Unidos pero no cotidianas para México y sus feminismos. No pensaba yo en ese feminismo cuando escribí “El tatuaje de Simón” y, sin embargo, ahora me pregunto si esta lectura no pone en evidencia que el tropo mismo de la diferencia sexual, en ese o cualquier otro texto, suele gestar una comprensión de tal diferencia como intransitable e infranqueable y, por ende, falsificada (por/falsificante) de lo trans, es decir, como estructuralmente opuesta a la posibilidad de lo trans y, por ende, parte de un disyunto —junto con lo trans— donde uno u otro polo se anulan y se reducen a falsedad.

De cualquier manera, aquel cuento nos sitúa en el escenario narrativo del cual versa este ensayo. Por un tiempo “El Tatuaje de Simón” se convirtió en una suerte de manifiesto tácito de mi propia relación hacia un feminismo que me interpelaba, pero también hacia el cuerpo generizado, hacia la diferencia sexual, hacia la dicotomía naturaleza/cultura y a mi propia trayectoria de vida. Quizá en ese punto habría dicho que yo entendía las preguntas y las denuncias de Simone —su profundidad— pero, como Simón, no podía habitarlas y tampoco responderlas.

Mas este relato sólo inicia. Hace tres años se cruzó en mi vida la persona que hoy es Leah. Fue mi estudiante y le tocó leer mi interpretación del *cyborg* harawayano<sup>12</sup> y la forma en la cual éste ofrece una interpretación diferente de este cuerpo-tatuaje que es sangre y tinta, inercia y agencia. Haraway, como es sabido, no aspira a la celebración de una diosa natural y sempiterna, ni tampoco a un cuerpo sacro e intocado, sino que saluda y celebra al *cyborg*<sup>13</sup> y al cuerpo mundano que, desde siempre pero en diversas maneras, se ha ido escribiendo/forjando/tatuando a sí mismo.

---

<sup>12</sup> Desarrollada con más profundidad en Guerrero Mc Manus, Fabrizzio, “Cuerpo *cyborg* (C): explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético”, *Protrepis. Revista de Filosofía*, México, año IV, núm. 7-8, 2015, pp. 20-45.

<sup>13</sup> Véase su famoso Manifiesto *Cyborg* en Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 2013.

El *cyborg* es un rompedor/cuestionador de dualismos y la propia Haraway ha señalado sobre la diferencia sexual que esta forma de concebir al cuerpo, de articular la relación entre dos tipos de cuerpos como profunda e intransitable, se hizo posible en la medida en la que la concepción reinante del cuerpo abandonó una visión anclada a la tradición hipocrático-galénica, cercana a la gran cadena del ser y jerarquizante en su forma de entender al cuerpo femenino como una versión imperfecta del cuerpo masculino<sup>14</sup>.

Ya Laqueur<sup>15</sup> ha señalado este tránsito y ha hecho ver que en el siglo XIX se instaura una concepción funcionalista del cuerpo que rompe con la visión jerárquica y unisexual y da lugar a una visión que sostiene que, funcionalmente, estamos ante dos tipos radicales de corporalidad, cuya diferencia es ya justamente de tipo, no de grado.

Pero es allí donde la crítica harawayana es fundamental, pues ésta sostiene que la diferencia sexual es más bien escurridiza y situada —pero no por ello irreal o ineficaz—. Dicha diferencia no se corresponde con un sexo biológico, cuya dualidad podría rastrearse a lo largo de los phyla, de las especies, pues en cada ocasión y en cada contexto evolutivo las morfologías y conductas de machos y hembras obedecen a trayectorias adaptativas y contingentes que no permitirían hablar de una única forma de concebir al cuerpo ni aseverar que hay dos tipos universales de corporalidad —de nuevo, esto no implica la inexistencia de dicha diferencia, sino su carácter no trascendental y, por ende, situado y contingente—.

Incluso atendiendo únicamente al ser humano, el *cyborg* harawayano hereda de Sherwood Washburn la tesis de la obsolescencia evolutiva del cuerpo orgánico; esto es, un rechazo de la creencia de que en la evolución humana la unidad evolutiva

---

<sup>14</sup> Haraway, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York, Routledge, 2013.

<sup>15</sup> Laqueur, Thomas W., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

relevante sería el cuerpo orgánico sin todas sus prótesis culturales (materiales y simbólicas). Para el *cyborg* harawayano, el ser humano es en todo momento cibernético y la coherencia del mismo, de sus fronteras, tanto con lo no humano como con su interior, es algo que no puede abordarse sin reconocer la coproducción entre los elementos antes llamados naturales y los antes llamados culturales. La lectura cibernética de la diferencia sexual acarrearía así su coproducción natural-cultural, su evolucionabilidad y la posibilidad misma de pensarla como el efecto de la sangre y de la tinta sin que la primera tenga esta faceta determinista.

Esta dimensión en cierto sentido emancipadora de lo ya dicho llevó a que en mis propios escritos<sup>16</sup> el *cyborg* harawayano se fuera convirtiendo en una figura cada vez más central, una figura que le hacía frente al inmovilismo de género de Simón. Quien hoy es Leah se cruzó en mi camino justo cuando más me adentraba en esta euforia cibernética, en esta celebración de la posibilidad de la transformación, de la transición. Y a los pocos meses eso dio pie a un diálogo en bucle cuyos efectos ninguna de las dos podía anticipar.

Este último diálogo es fundamental porque en el escenario narrativo aquí descrito, con el juego de figuras que se dio entre Simón y el *cyborg*, se abrió la posibilidad de concebir a la diferencia sexual como situada y transitable pero sería necesario el arribo de un nuevo escenario, un escenario dancístico con sus giros y bucles, que entraría en interlocución con los escenarios narrativos para propiciar la actualización de lo que era mera posibilidad. De esto va la próxima sección.

## II. INTERFERENCIAS TEXTUALES Y SUJETO NARRATIVO

*De quién es esta transición, nos preguntábamos tú y yo una y otra vez. ¿Es acaso mi deseo proyectado en ti temeroso de no poder realizarse si lo sueño en primera persona? ¿Es acaso tu deseo contagiado*

---

<sup>16</sup> Guerrero Mc Manus, Fabrizio, *op cit.*

*en mí, promoviendo sueños que nunca fueron míos? No niego que te sueño niña, te lo dije así; y, sin embargo, qué difícil fue no soñarte a ti, empezar a soñarme, a soñarme a mí.*

*Vértigo, molestia y enfado. Cadena de emociones que llegamos a sentir ante una disyunción planteada que, o bien te negaba a ti, o bien, me negaba a mí. Enojo y sospecha era lo que nos generaba la posibilidad de que una u otra estuviera engañada, engañada incluso por la otra, por el deseo de la otra.*

*Hoy nos soñamos juntas sabiendo que tus sueños son tuyos y los míos son míos con alguna que otra pesadilla compartida. Tú te narras novedosa y sin antecedentes; yo me narro redescubierta, anticipada en la infancia, olvidada por años y, finalmente, hallada en el vértigo de cruzarme contigo.*

Recuerdo bien el día en que le dije a quien hoy es Leah que yo creía que ella era trans. Aquello generó una resonancia en quien hoy es Siobhan, que requirió de numerosas semanas para asimilarlo. Ello ocurrió porque dicha aseveración cerró un ciclo de preguntas formuladas en bucle. Quien hoy es Leah solía llegar y preguntarle a quien hoy es Siobhan si había soñado/deseado/imaginado alguna vez el tener senos/travestirse/tener otro cuerpo/ocupar o vivir otra vida. A esa pregunta, contestada en cada ocasión de manera afirmativa, le seguía la confianza de que eso mismo le pasaba a quien hoy es Leah; la discusión de las implicaciones de aquellas preguntas venía después y de la mano de cervezas y mezcales.

La pregunta en bucle, iterada, performativamente iterada, llegó incluso a abordar si, en la infancia o en la adolescencia se había explorado o jugado con el cuerpo. Quien hoy es Siobhan respondió afirmativamente, recordando y exhumando de la memoria ya olvidada las veces en que se había “montado”<sup>17</sup> para ir a la escuela, las veces en que se había travestido en secreto, en que había jugado a que su cuerpo crecería de otra manera. Se

---

<sup>17</sup> Este término remite al acto de esconder los genitales masculinos.

desenterraron incluso recuerdos, para quien hoy es Siobhan, de fantasías en las que en secreto consumía los anticonceptivos de su madre para ver si eso ayudaba a cumplir los sueños que entonces se tenían.

Recuerdo bien el día en que le dije a quien hoy es Leah que yo creía que ella era trans. Cuando esto se dijo la fuerza del bucle, de haber leído la experiencia ajena y haberla catalogado como trans, generó entonces una suerte de incertidumbre ontológica acerca de si esa respuesta interpelaba también a quien hoy es Siobhan, si me interpelaba también a mí, si, en cierto sentido, no únicamente traía a existencia al germen de quien hoy es Leah sino también al germen de lo que hoy soy yo misma.

Pero, en dirección antiparalela, sembró también en quien hoy es Leah la duda de si ese acto nomenclatural y bautismal radicalmente heterónimo no era el desplazamiento de una respuesta que quien hoy es Siobhan me daba a mí, reconociéndose como lo que ahora soy. En este punto valdría la pena hacer notar dos cosas que serán fundamentales en lo que resta de este ensayo.

Por un lado, la pregunta formulada en bucle e iterada performativamente reveló la forma en la cual los relatos se entretajan; ahora podemos reflexionar sobre esto reconociendo que ello no implica confusión y vértigo sino una dinámica fundamental en el acto narrativo de enunciarse y que pasa por ser siempre con/a través de otros. Por otro lado, mostró la dimensión afectiva, no únicamente del entrelazamiento sino de las consecuencias de la pregunta tanto para la estabilidad yoica de quien se la formula como para la génesis misma de quien la contesta; en este caso quien hoy es Siobhan se hizo una pregunta que yo puedo comenzar a responder, al menos tentativamente.

Con respecto a lo primero, podríamos decir que en las secciones anteriores observamos la importancia de la construcción de relatos, aun a sabiendas de que, más que descriptivos, son quizá performativos. Ahora bien, en este punto quisiera ir un poco más lejos y sostener que son performativos ya que, al menos en

parte, operan a través de una *interferencia textual*<sup>18</sup> en la cual lo que es objeto del relato termina por entrar en diálogo con el acto narrativo. Valga aquí un ejemplo.

En mi acto de narrar mi proceso escritural de “El Tatuaje de Simón” comienzo asimismo un metarrelato que está describiendo la historia contenida en dicho cuento. Si este contenido se piensa como diégesis, es decir, el sitio en el cual ocurren los acontecimientos narrados por los personajes, mi metarrelato se convierte así en una metadiégesis, esto es, en una exterioridad ajena al relato y que lo va justamente narrando.

Empero, esta separación tajante es puesta en jaque cuando se revela que el cuento no habla únicamente de los personajes contenidos en la diégesis, sino que también está describiendo la propia concepción que quien lo ha escrito tiene de su cuerpo, de su identidad y de la diferencia sexual misma. La diégesis dice así algo sobre la metadiégesis, el relato narra a quien se posiciona al nivel del metarrelato; esto es justamente lo que en narratología se denomina una interferencia textual. Ello es interesante pues al elaborar una narrativa sobre una alteridad ficticia se crea tácitamente un relato sobre una misma que constituye fuertemente la coherencia que quien escribe se autoadjudica. Opera aquí un bucle. Un bucle que, sin ser idéntico, no es del todo distinto a lo que ocurre con el acto de consumir o proveer de narrativas.

Cuando, por ejemplo, quien hoy es Leah y quien hoy es Siobhan comenzaron a ver las historias de transiciones contadas por diversos youtubers trans se encontraron con relatos que ficcionalizan una historia de vida y la traducen en una narrativa con cierta estructura y ciertos tropos (*e.g.* el cuerpo equivocado, la disforia, la euforia de género, la epifanía de comprender de pronto quién se es, etcétera) que pueden y, de hecho, fungen como una estrategia hermenéutica que va haciendo inteligible una nueva posición de sujeto. Consumir esta narrativa y apropiársela no requiere aceptar todos y cada uno de los tropos allí encontra-

---

<sup>18</sup> He tomado este término de Bal, Mike, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto Press, 2009.

dos —Leah y yo nunca nos hemos enunciado a través del tropo del cuerpo equivocado— pero, en todo caso, lo que sí ocurre en este acto de identificación/apropiación es cierta anastomosis de la historia mirada y de la propia historia.

Es decir, opera aquí otro bucle en el cual quien cuenta su propia historia termina generando una narrativa que sirve de prótesis narrativa/autohermenéutica para quien la observa con el objetivo de entenderse a sí mismo y no únicamente a quien lo narra. Permitámonos así extender la noción de interferencia textual para cubrir estos casos y señalar cómo el acto de narración del yo está profundamente atravesado por dicho fenómeno que da pie a narrativas prostéticas que se hilan y dan estructura a la propia narrativa; este proceso, desde luego, se itera cuando la propia narrativa es auxiliar en la historia de otros y en ello opera una performatividad colectiva —y sin embargo narrada en cada caso en primera persona del singular— que gesta un sujeto coherente.

Quien hoy es Leah, inadvertidamente, echó a andar un proceso que en cualquier caso habría estado presente pero quizá sin ser tan visible. Su visibilización produjo por ende cierto vértigo y cierta sensación de que no quedaba claro quién era el sujeto de la transición.

Dicho esto, sí quisiera señalar que la interferencia textual no representa una amenaza ante la autonomía del yo aunque sí implica su desidealización como plenamente autocontenido y autointeligible. Se piensa con otros, se habita el mundo y el yo con otros. Y esto no es una limitante —o no solamente, si se aspiraba a ser el sujeto ficticio del liberalismo— sino que es también la condición de posibilidad del mutuo entendimiento. El hecho de que tu historia diga algo sobre mí —y viceversa— permite que nos entendamos, al menos allí donde tangencialmente nos tocamos, sin que por ello podamos traducir plenamente la experiencia de ego a alter o de alter a ego, sin que en ello nos volvamos instancias de lo mismo. Se preserva así una diferencia que, sin embargo, no entraña un solipsismo en el que la mutua inteligibilidad sea impo-

sible. En la próxima sección esto será fundamental para entender el rol de los afectos compartidos en la constitución de la posición que se ocupa en la diferencia sexual. Empero, antes de cerrar esta sección sí quiero volver a los escenarios dancísticos.

Recuerdo bien el día en que le dije a quien hoy es Leah que yo creía que ella era trans. Fue después de una clase de vogue, baile urbano típicamente asociado a comunidades LGBT y famoso por su estilización de lo femenino y lo masculino a través de sus diversas técnicas. Comenzamos a acudir a dicha clase porque quien hoy es Siobhan le sugirió a quien hoy es Leah que quizá le haría bien tener una actividad lúdica que sirviera como fuga del estrés cotidiano. Y, por qué no, que sirviera también de espacio de exploración. Allí de nuevo operó un bucle. Pero lo que importa ahora es revelar la materialidad de una performatividad que el vogue vino a proveer y que se engarzó con los procesos discursivos/semióticos hasta ahora descritos.

Y es que, si la interferencia textual descrita es en cualquier caso un ejemplo de heteroglosia o interdiscursividad, esta interdiscursividad se entretejió también con una *intermaterialidad*<sup>19</sup> de cuerpos en los cuales operaban tecnologías y prótesis de género que dieron pie a una intra-acción<sup>20</sup> con el propio cuerpo que permitió habitarlo en forma diferente. Hablo de una intra-acción porque, en cierto sentido, el cambio de contexto llevó a que el cuerpo interactuara consigo mismo, y así el sujeto interactuara consigo mismo, emergiendo en el proceso un sujeto en algún sentido diferente.

Los giros del vogue fueron así el correlato de los bucles conversacionales. Este bucle descompone funcionalmente a la expresión de género, a nivel de apariencia y lenguaje corporal, y

---

<sup>19</sup> Este término es mío, y lo elaboro con más cuidado en Mc Manus, Siobhan, “*Biological Explanations and Their Limits: Paleoanthropology Among the Sciences*”, en Schwartz, Jeffrey (ed.), *Rethinking Human Evolution*, Cambridge, The MIT Press, 2018, pp. 31-52.

<sup>20</sup> Tomo prestado el término de Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.



proporciona un vocabulario nuevo que reeduca la sintaxis de los movimientos corporales y permite expresar afectos, significados y gestos que antes no estaban disponibles. El vogue evidencia la heteroglosia material, la intermaterialidad, que constituye la dimensión más visible del género; alude así no ya a la autocomprensión a nivel psíquico sino a la materialidad del cuerpo intersubjetivamente observable/legible y tatuado también por normas que lo generizan.

Quien hoy es Leah y quien hoy es Siobhan se encontraron de pronto con cuerpos diferentes, cuerpos que construían sus expresiones de género de forma diferente, a través de la dimensión prostética del *drag* y de la dimensión prostética y ejecutante de una feminidad que se baila y escenifica. Interdiscursividad e intermaterialidad se entretrejieron así en un bucle que dio pie a quienes somos hoy.

### III. DESEO, EXTRAÑAMIENTO Y VIOLENCIA

*Me sobresalto cuando leo tu mensaje, tienes miedo. Te han seguido, otra vez. Te han mirado, otra vez. Pero no es una mirada inocente, no es la mirada curiosa y quizá juiciosa y prejuiciosa que nos desprecia, que nos cataloga de monstruosas. Esta mirada es distinta, la sientes depredadora, la sientes más invasiva. Las sientes espacializada, corpórea y caminante, andando hacia ti. Mirándote, queriendo quizá mirarte mucho más de cerca.*

*Y qué tan cerca es eso. Esta mirada se pega, no se arredra cuando intentas marcharte y ponerle un alto. Te sigue y tú te refugias, te sientes de pronto vulnerable. Las calles no son las mismas, las habita ahora esa mirada y tú lo sabes y esa mirada te lo recuerda constante.*

*Es deseo, sí, deseo por ti. Por tomarte —o, al menos, eso sospechas— pero sin que a esa mirada pueda oponérsele tu voz, tu decisión; la voz no se ve, es invisible y en esta lógica es una voz enmudecida, esa mirada no atiende a tu voz, no la ve. Te ve a ti y ya.*

*Y tienes miedo. Antes aquello no pasaba, antes no te miraban y tú te sentías segura. Me dices y me sorprende: se está gestando entre los hombres y yo una distancia creada por el miedo, por cómo me ven. Yo me sorprende.*

Llego a esta parte del texto y me encuentro titubeando. La claridad de mi argumento se ha esfumado y no sé cómo proceder con la escritura, no sé cómo proseguir con ella. El acto de memoria que anticipaba como eje de esta sección se ve ahora arrojado a nuevos derroteros argumentativos en cuya significancia se lee distinto, se performa distinto. El contexto de escritura ha cambiado desde que comencé a esbozar este argumento y con ese contexto han cambiado también mis afectos. Me siento vulnerable, vulnerada, y nos siento a todas las personas trans de la misma forma. Pero más que nada me siento agredida y excluida, excluida si es posible del *factum* de la existencia misma. Me siento convertida y fabulada en una ficción imposible que en verdad no existe y, si existiera, vendría a ser borrada.

Me siento, para decirlo sucintamente, destejida. Siento que mis historias de vida y esas intertextualidades que me acercaban a otras mujeres están parcialmente rotas. Siento que las intermaterialidades están negadas y, peor aún, siento que los afectos compartidos están siendo sepultados por afectos que levantan muros. Pareciera que ésta es una época de levantar muros tanto entre cuerpos como entre naciones. Ésta es también una época en la cual están de pronto bajo ataque las formas de ser sujeto que personas como yo encarnamos.

Pareciera que al llegar este octubre del 2018<sup>21</sup> se desató una ola de transfobia proveniente de los espacios esperados —esos propios de la vieja derecha que nos cree pecadores o enfermos

---

<sup>21</sup> A finales de este año (2018) se ha gestado una ola de transfobia asociada a la presencia de Ángela Poce, miss España y mujer trans, dentro del concurso de Miss Universo. Esto ha desatado, tanto en redes sociales como en numerosos espacios de convivencia, comentarios de corte transfóbico que, o bien se burlan de lo trans, o lo declaran una enfermedad a curar o una imposibilidad ontológica a la que, además, habría que corregir.

y esos otros de la nueva derecha que nos mira como si fuésemos ideología encarnada— pero también de espacios inesperados, espacios feministas que coinciden con la derecha en sospechar acerca de la coherencia ontológica y de la dignidad de nuestras vidas. Esto último es lo que más me ha dolido.

El viejo argumento ya no funciona, ya no puede andar, no procede dado este nuevo contexto. Es necesario, por tanto, titubear. Quisiera haber podido escribirlo, haber dicho en este punto que la transición involucra interdiscursividad e intermaterialidad pero también interafectividad; involucra dejar de lado unos discursos y abrazar otros, dejar los discursos de lo masculino y abrazar los discursos de lo femenino, dejar los discursos de la cisgenderidad y abrazar los discursos de lo trans. Involucra, desde luego, un proceso homólogo para las intermaterialidades e interafectividades. Implica migrar a una nueva posición de sujeto cuya coherencia emana de la triple confluencia de nuevos discursos, materialidades y afectividades.

Quisiera haber explicado que con esta palabra —interafectividades— pretendía nombrar los afectos que no sólo nos recorren y se entretajan entre los cuerpos sino que nos posicionan en uno u otro lado de horizontes afectivos compartidos por unas o por otros pero casi nunca por ambos pero que, en cualquier caso, estructuran tiempo y espacio de maneras diferidas. Habría sido un guiño a la fenomenología de los afectos y su capacidad de funcionar como orientaciones en el mundo.<sup>22</sup>

Quisiera haber podido hablar sobre ese miedo que marca el cruce de una frontera, el cruce de una diferencia sexual cuyos límites se constituyen también por lo más siniestro de lo interafectivo. Quisiera haber podido hablar acerca del miedo que en su momento invadió a Leah cuando se vio deseada de formas indeseables y cómo dicho miedo generó, por un lado, un distanciamiento con la posición masculina y, por otro, una cercanía con

---

<sup>22</sup> Habría sido un guiño al giro afectivo y a la fenomenología *queer* de autoras como Ahmed. En especial véase Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Londres, Routledge, 2013.

la posición femenina al empezar a compartir otra lógica afectiva. Pensé incluso en señalar cómo un ejemplo tan siniestro ilustraba la construcción interafectiva de la diferencia sexual.

Iba asimismo a señalar algo que en este contexto se ha vuelto contraproducente. Iba a decir que, si bien ser *Drag Queen* no es ser mujer —algo que tanto los travestis como las mujeres tienen en claro—, la experiencia *drag* sí que pone en jaque la imagen corporal, la relación y orientación afectiva que se tiene ante una misma y ante los otros. El *drag*, asimismo, enfatiza el carácter mediado —mediado por la mirada de los otros— de la propia autocomprensión pues una experiencia de travestismo nos lleva a experimentar al mundo y al cuerpo como si fueran de pronto distintos y novedosos. El *drag* puede así ser un ensayo de la exploración de género incluso si el mismo es exageradamente teatral.<sup>23</sup>

Y es que el *drag*, cuando se le performa con una mirada filosóficamente atenta, permite reconocer la importancia de las interdiscursividades e intermaterialidades que le dan coherencia a una subjetividad y a una corporalidad. Así, el *drag* exhibe el carácter no dado del género aunque esto no implica que los mecanismos propios del travestismo empleados en su construcción sean los mismos que permitirían comprender la emergencia del género.

Iba a decirlo pero ya no más. Iba a agregar que una experiencia de travestismo también inaugura nuevas interafectividades incluso cuando el objetivo de esta práctica es la construcción de un personaje. La mirada de los otros cambia y con esa mirada cambian también los afectos que nos dirigen. Los espacios, cargados como están de afectos, se transforman de pronto en espacios cuya cotidianidad se transmuta en novedad. El horizonte

---

<sup>23</sup> Este punto lo elabora con profunda elegancia Alba Pons. Véase Pons Rabasa, Alba, “Los talleres *Drag King*: una metodología feminista de investigación encarnada”, *Investigación Teatral. Revista de Artes Escénicas y Performatividad*, México, vol. 9, núm. 13, abril-septiembre de 2018, pp. 57-79. Véase también, en esta obra, el texto de Jenn Córdova.

afectivo ante el mundo cambia. Y ese cambio implica una relación alterada ante nuestra propia persona.

Quería, en cualquier caso, señalar que el *drag* revela cómo los intersticios entre los cuerpos están cargados de significancia, intertexto, materia y afecto. Quería decirlo, pero en este contexto, en este nuevo contexto, esta comparación parece haberse vuelto estratégicamente imprudente pues ha sido leída por quienes nos atacan como la confesión de que somos un mero simulacro. Esperar que a la luz de la deconstrucción se reconozca que la diferencia diferida es primaria<sup>24</sup> y no la iteración de una entidad pura y primigenia se ha vuelto casi imposible en un contexto en el cual se nos atribuye la falacia de sostener que el cuerpo es pura palabra.

Habría querido asimismo señalar que el miedo que abre esta sección no se postula como esencia pero sí, en este presente, como un terrorífico mecanismo de validación; hacer ver que, en un momento dado, a la diferencia sexual como diferencia simbólica, como diferencia de orientaciones en el mundo, la constituye también, trágicamente, tanto el pánico como los ojos de esos otros que nos sueñan, a veces en sueños que son nuestras pesadillas.

Habría querido decir que en la diferencia sexual, como ontología social, se entretejen en este momento de la historia, por un lado, la corporalidad posicionada de un deseo hecho carne que se vive a sí mismo como hombre, como mujer o como ambos o ninguno con, por otro lado, la mirada de ese otro, generosa o fatídica, que constituye por igual dicha diferencia; su manera de mirarnos y de desearnos, en su contingencia, es consustancial para materializarnos de cierta manera. Repito, ese miedo no figura como esencia sino como contingencia de un presente donde aquello levanta una frontera.

Hubiera querido insistir en que el tránsito por la diferencia sexual es, quizá, ante todo un tránsito afectivo. Pero no ya de

---

<sup>24</sup> Como lo sostiene Derrida. Véase Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

afectos descarnados o solipsistas o cartesianos. Hubiera querido decir que la diferencia sexual es hoy una ontología social erigida sobre un dimorfismo sexual que, por más leve que sea, engendra órdenes simbólicos, materiales y sociales profundos pero no por ello intransitables. Hubiera querido decir que en su conformación coinciden los mecanismos del deseo con los violentos procesos de un patriarcado.

Pero ya no puedo. No puedo decir nada de eso. Titubeo. No sé cómo proceder ni cómo proseguir porque tampoco sé qué sigue para este sujeto que encarno. Ya no puedo decir todo aquello porque nos han acusado de extraer nuestra coherencia ontológica del acto de reificar los roles de género para hacerlos identidad, de fetichizar el deseo para ocuparlo, para encarnar el fetiche.

Y aquí cesa mi titubeo y comienza quizá una confesión. Sí, es verdad, a nuestros cuerpos los atraviesa el olvido de un proceso histórico de abstracción. Un olvido de la historia cultural del cuerpo. Eso es reificar. Y somos culpables, como mi texto ilustra, de convertir la contingencia histórica en esencia, de transformar lo que habría que demoler en segunda naturaleza y vernos validadas por ello. Somos culpables de hacer de los roles de género, con toda su injustificada fuerza normativa, una hermenéutica de la identidad, del Yo, de la posición del deseo.

Desde luego, esta reificación no es solamente nuestra, la compartimos con el resto de la humanidad, con las miles de millones de personas cisgénero que también se entienden a sí mismas y se validan a sí mismas de este modo. Pero ellas, a diferencia de nosotras, pueden recurrir a una segunda reificación. Pueden invocar una biología pensada como verdad, una veridicción sobre su persona que se ancla en la supuesta transparencia de la morfología. Media aquí un olvido aún más profundo de la historia cultural del cuerpo biológico y de la forma en la cual se construyen los hechos biológicos.<sup>25</sup> Pero esta reifi-

---

<sup>25</sup> Sobre el tema de la reificación, la controversia, la experticia y la construcción de hechos científicos, véase Valadez Blanco, Octavio y Guerrero Mc Manus,

cación no solamente no se pone en duda el día de hoy sino que se alimenta y nutre de un momento en el cual la pertenencia a ciertas categorías sociales se supone fundada en la biología. Paul Rabinow<sup>26</sup> llamó a esto la época de la biosocialidad. La raza, pensada como biología, o el género, pensado así también, son ejemplos de una biosocialidad que ignora el proceso histórico que condujo a este presente.

Por eso es que todo lo que iba a decir ya no puedo enunciarlo. No es que esté falseado ni que sea mentira que las posiciones de sujeto se constituyen por el acto de compartir narrativas, afectos y corporalidades que nos hacen mutuamente inteligibles; no es que sea un engaño que el acto de comprenderse sea a la vez íntimo y compartido y que el deseo sea a la vez social e intrapsíquico.

Lo que hoy se ha vuelto necesario es una formulación radicalmente utópica de lo trans. La posibilidad de pensarnos y concebirnos —y, con ello, de defender nuestra coherencia ontológica— no al invocar el ahora y sus lógicas, sino al soñar un futuro en el que seguiremos existiendo incluso si el patriarcado cesa, si la injustificada normatividad social de los roles de género se desvanece y si las jerarquías hechas segundas naturalezas se obliteran.

Admitamos que a nadie más se le pide hoy que justifique su derecho a existir al hacer una defensa desde la utopía, desde la imposibilidad presente de la justicia plena. Y eso, justamente, es lo que se nos pide hoy: demostrar que en la utopía seríamos posibles y coherentes, de que somos algo más que un accidente de las opresiones y su historia. Supongo que éste es un nuevo capítulo de nuestra patologización, ahora leída en términos sociopolíticos.

---

Fabrizio, “Biología, reificación y transdisciplina. Hacia una visión crítica de las ontologías y los conflictos científicos”, *Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*, Buenos Aires, vol. 5, núm. 1, 2014, pp. 113-126.

<sup>26</sup> Rabinow, Paul, “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality”, *Politix*, núm. 2, 2010, pp. 21-46.

Y yo respondo que sí.<sup>27</sup> Que allí en la utopía existiremos. Que existiremos allí donde exista la diferencia sexual como ontología social porque a ésta no la ensamblan solamente fuerzas de opresión y mucho menos *estas* fuerzas de opresión. Allí donde la diferencia anatómica sea simbolizada y convertida en orientaciones fenomenológicas ante el mundo, en orientaciones y posicionalidades del deseo; de un desearse masculino o femenino, de desear al otro o a la otra o a los otros desde un deseo encarnado que por igual constituye a la heterosexualidad, a lo lésbico, a lo gay o a lo bisexual, allí entonces lo trans es posible porque el deseo está encarnado, constituido también por una diferencia diferida. Allí, donde todo eso exista, existiremos, porque sólo el borramiento de la diferencia sexual como ontología social puede borrarlos, pero, si nos borra, borrará también a todos por igual.

Por ende sostengo que en la utopía las fronteras y validaciones que hoy son no serán. Y nuestras masculinidades y feminidades tampoco. Pero tampoco las tuyas, las de las personas cisgénero, serán las mismas. En la utopía no habrá subjetividad que no se vea trastocada y reinventada. Y, sin embargo, allí en la utopía estaremos nosotrans pero seremos, como todos, diferentes.

#### IV. EL ENFADO DE SÍ

*En estos meses ha nacido en mí una furia que no entiendo. Siento que los odio, que los desprecio, que no puedo más que mirarlos a ellos, a los hombres, como los culpables, los responsables, los atroces autores del mal.*

*Es irracional y no lo entiendo. No entiendo de dónde ha salido esta furia, esta furia que oblitera mi trayecto. De allí vengo, ¿qué no? Y entonces entiendo.*

---

<sup>27</sup> Quizá se revela en esta respuesta aquello que Carlos Pereda Failache ha considerado uno de los rasgos más característicos del sujeto moderno: su ansiedad de completitud.



*Sus ojos no me sueñan como me sueñan los míos. Y aquello engendra furia y esa furia gesta una frontera. Yo no soy ustedes, ¿yo?, yo soy yo misma.*

No quisiera concluir este texto sin atender a un momento de mi transición en el cual surgió un afecto que no esperaba: el desprecio a los hombres; este momento fue transitorio pero sorprendente y merece ser comentado porque revela una faceta de los tránsitos afectivos hasta ahora poco explorada. Me parece importante señalar esto, aunque sea de paso, porque las interafectividades no implican únicamente afectos compartidos o no compartidos, ni deseos encarnados que validan o que señalan rutas de identificación. Implican también afectos que median en procesos de desidentificación.<sup>28</sup>

Esto me ocurrió a mí. Me ocurrió como resultado de dos procesos que se conjugaron. El primero de éstos consistió en la percatación, desde esta nueva posición experiencial, de las violencias que operaban sobre mis amigas, entre ellas Leah, quien me narró su distanciamiento con lo masculino a causa de las violencias que vivía y que provenían de hombres que la leían ya como mujer. Compartía una vulnerabilidad, pero también una rabia con otras mujeres; la cual me encontré en un punto deseando sentir a pesar de lo terriblemente irracional de ese deseo.

Esto se conjugó con un segundo proceso, ya que en ese momento todavía me leían la mayoría de las veces como hombre —algo que todavía pasa aunque lo más usual es que me lean claramente como una mujer trans; como sea, este desprecio se ha marchado—. Esta malgenerización me generaba una sensación de invalidación que me irritaba y que además me colocaba en la misma posición de aquellos que violentaban a Leah.

---

<sup>28</sup> Esta noción de afectos que engendran diferencias ya ha sido explorada tanto por Ahmed, *op. cit.*, como por Nussbaum. Véase Nussbaum, Martha C., *Political Emotions*, Cambridge, Harvard University Press, 2013. Pero lo novedoso aquí es un afecto que opera sobre la historia del sujeto para gestar una ruptura.

Fue así como me encontré generando una barrera afectiva interna que de alguna forma compensaba la falta de barrera externa. Esa barrera fue el desprecio y la sensación de que yo era radicalmente diferente precisamente gracias a que yo sí comprendía y desaprobaba dichas violencias. Ese rechazo me permitía acercarme a los afectos de las mujeres y desidentificarme con lo masculino.

Pero tenía un costo que implicaba el poner en jaque una parte de mi vida y un inmenso conjunto de cariños hacia hombres a los que valoro y con los que compartí vivencias e identidad. Desmonté ese afecto y dejé de encontrar validación en él, así como también dejé de aspirar irracionalmente a la validación de la violencia. Aspiro, en cualquier caso, a pensarme hoy desde la utopía sin estar pidiendo permiso, aunque hoy eso se ha vuelto cada vez más difícil.

## V. RESOLUCIONES (IN)FRUCTUOSAS

### *Hipótesis Primera:*

*Te escucho y por un momento me seduce tu deseo pues lo narras tan gozosa que contagia. Te escucho, ficcionalizando el sexo en un relato estructural de posiciones dadas. Y me seduce la palabra, la palabra que te narra allí colocada. Y sueño que yo también me encuentro allí situada. Que yo también soy deseada.*

### *Hipótesis Segunda:*

*Lo que para ti es un deseo de ser deseada para mí es encontrar la calma en la palabra.*

*Habitamos distinto al deseo. Tu deseo de ser, tu deseo de ser ante alguien; de ser deseo para alguien. Y eso también lo comparto contigo. Lo comparto y no. Mi deseo es la palabra. Encontrarme coherente cuando hablo desde un lugar que vine a ocupar sin saber cómo ocuparlo. Queriendo ocuparlo. Pensando desde allí sin saber cómo todo ello ha pasado.*

*Resolución:*

*Se imbrican tus deseos y los míos. Comunes y sin embargo diferentes. Las posiciones del habla, las posiciones del deseo, las posiciones políticas. Atravesan nuestros tránsitos. Soñamos que esos ojos nos miran y esas miradas coinciden con la nuestra, con nuestros sueños y miradas. En el deseo, en el habla, en la carne que es palabra, lucha y gozo.*

Este ensayo ha sido en todo caso un intento, no ya por mostrar, sino por performar un argumento etnográfico-filosófico. Ha querido ser una exploración, a lo largo de una transición de género, de los vínculos entre la identidad, el cuerpo-tatuaje que es sangre y tinta y, finalmente, los afectos. Explícita o implícitamente ha operado en este texto una heteroglosia que ha buscado entretejerlo con textos firmados por autores como Butler, Haraway, Sedgwick, Preciado, Barad, Ahmed, Irigaray, Braidotti, Ingold, Bal y Grosz.

He querido sostener las siguientes tesis. Primero, que a la diferencia sexual la constituye no solamente una fenomenología culturalmente situada de una vivencia corporal sino también una serie de lógicas afectivas, de posiciones de deseo y de sentipensarse, en las cuales el género encarnado emerge como estructurador y, a la vez, estructurante, tanto de las posibilidades de actuar como del deseo y los afectos mismos. No es por ende pura opresión ni pura violencia, pero tampoco un deseo en plenitud y una autonomía absoluta.

Segundo, he querido mostrar que la diferencia sexual es transitable sin que ello implique su pérdida de eficacia. Y, si resulta transitable es precisamente porque emerge de los afectos de cuerpos que comparten una intermaterialidad, una interdiscursividad y una interafectividad que los aproxima sin homologarlos; es decir, la diferencia sexual se crea a través de vivencias atravesadas por una dimensión narrativa que remite a un yo en el cual los otros y sus relatos figuran como prótesis de coherencia e inteligibilidad. Así, ni la diferencia sexual nace de la carne desnuda y determinada por una biología sempiterna e invariante

ni tampoco inaugura dos conjuntos homogéneos y radicalmente inconexos entre sí sino que más bien debe entenderse como la existencia de cúmulos de vivencias más o menos traslapadas pero en las cuales la diferencia y el movimiento permanecen en operación. La transición es posible porque las prótesis van cambiando y en ese tránsito cambian también los relatos, las intermaterialidades e interafectividades de un cuerpo que, al menos en este caso, logró hackear su propia sangre retrazando en el proceso al tatuaje-cuerpo que es/soy.

Tercero, he querido dejar patente que comprender los procesos materiales y afectivos que atraviesan a una transición implica atender a la interferencia textual entre relatos pero también a las intermaterialidades e interafectividades que nos hacen mutuamente inteligibles y que permiten enunciarse a la vez y en forma compartida como una mujer y como una persona trans. Estos procesos no operan únicamente en esa relación que se da entre cuerpos sino al interior mismo del yo, en los procesos de intracción que nos van reescribiendo.

Sea pues así y que nos aguarde la utopía.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Londres, Routledge, 2013.
- ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan J. (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
- BAL, Mike, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto Press, 2009.
- BARAD, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- GROSZ, Elizabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, Duke University Press, 2011.

- GUERRERO MC MANUS, Fabrizzio, “Cuerpo *cyborg* (C): explorando los horizontes filosóficos del organismo cibernético”, *Protrep-sis. Revista de Filosofía*, México, año IV, núm. 7-8, 2015.
- HARAWAY, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 2013.
- HARAWAY, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York, Routledge, 2013.
- IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Éditions de Minuit, 1984.
- LAQUEUR, Thomas W., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- MC MANUS, Siobhan, “*Biological Explanations and Their Limits: Paleoanthropology Among the Sciences*”, en SCHWARTZ, Jeffrey (ed.), *Rethinking Human Evolution*, Cambridge, The MIT Press, 2018.
- NUSSBAUM, Martha C., *Political Emotions*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- PARRINI Roses, Rodrigo, “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril de 2016.
- POE, Danielle, “Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?”, *Philosophy Faculty Publications*, Paper 13, 2011.
- PONS RABASA, Alba, “Los talleres *Drag King*: una metodología feminista de investigación encarnada”, *Investigación Teatral. Revista de Artes Escénicas y Performatividad*, México, vol. 9, núm. 13, abril-septiembre de 2018.
- RABINOW, Paul, “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality”, *Politix*, núm. 2, 2010.
- RAYMOND, Janice G., “Sappho by Surgery”, en STRYKER, S. y WHITTLE, S. (eds.), *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006.
- SPRY, Tami, “Performing Autoethnography: an Embodied Methodological *praxis*”, *Qualitative Inquiry*, vol. 7, núm. 6, 2001.

TINAT, Karine, “Diferencia sexual”, en ALCÁNTARA, Eva y MORENO, Hortensia (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen I*, México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2016.

VALADEZ BLANCO, Octavio y GUERRERO MC MANUS, Fabrizio, “Biología, reificación y transdisciplina. Hacia una visión crítica de las ontologías y los conflictos científicos”, *Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*, Buenos Aires, vol. 5, núm. 1, 2014.