

Tránsitos de género: lecturas queer/trans* de la potencia del rizoma género ***Gender transits: queer / trans * readings of the potency of the genus rhizome***

João Manuel de Oliveira¹
Traducción: Francisco Ramallo²

Resumen

El presente artículo se propone sabotear el sistema de pensamiento sobre los procesos de producción del género, tomando como punto de partida a aquellos que presentan performances subversivas de género y no a los individuos que son conformes a la norma. Para ello se desarrolla un cuestionamiento que no presume ninguna equivalencia entre género, identidad y deseo, y que por el contrario se los considera como un deslizamiento o una discontinuidad. En tal sentido se recupera una epistemología trans*, que duda de la continuidad esencial de la diferencia sexual como gran narrativa para las teorías del género. Además, se propone una dimensión ontológica del género, a partir de su doble constitución como norma y expresión, que refiere a las dimensiones del ejercicio de la violencia y muerte de las poblaciones trans*.

Palabras claves: Género; Trans; Teoría queer; Rizoma.

Summary

This article intends to sabotage the system of thought about the processes of gender production, taking those who present subversive performances of gender as a starting point, and not those individuals who are attached to the norm. For this purpose, the questioning is developed, and that does not presume any equivalence between gender, identity and desire, and that, on the opposite, is considered as a slippage or a discontinuity. In this sense, a trans epistemology is recovered, which doubts about the essential continuity of sexual difference as a great narrative for gender theories. In addition, it proposes an ontological dimension of gender based on its double constitution as a norm and expression, which refers to the dimensions of the exercise of violence and death of trans populations.

Keywords: gender; trans; Queer Theory; rhizome

Fecha de Recepción: 31/07/2019
Primera Evaluación: 05/05/2019
Segunda Evaluación: 14/08/2019
Fecha de Aceptación: 16/08/2019

“Es que estoy escuchando el silbido en la oscuridad. Yo que estoy enferma de la condición humana. Me regocijo: no quiero ser gente. ¿Quién?” (Lispector, 2012).

Desidentificaciones y primeras impresiones

Comencemos por el detrás del título, del revés, como si lo queer fuese portugués –o español- y quisiese decir deslizar categorías, géneros, identidades y deseos que se complejicen, haciéndose más torcidos, más invertidos, deslizando como el ácido en una piedra y corriéndonos de a poco, dejando rastro, marcando una piedra.³ Queer antes de cualquier sensibilidad es un trazo, no una identidad sino un trazo de una desidentificación. Para Muñoz (1999) un modo de apropiar y reconstruir un texto culturalmente codificado que es resignificado, para pasar a exponer los términos universalistas y de exclusión de un mensaje, en cuanto este se apropia del texto para que pase a dar cuenta y a incluir identidades e identificaciones de minorías. Con Gayatri Spivak (2014), podemos aprehender un método de descolonización, para mí des-heterosexualización que también puede ser queer,⁴ usando Frantz Fanon como ejemplo: cuando Fanon (1967) describe su propia reacción a partir de la frase de una niña francesa blanca asustada, al verlo en Francia recién llegado de Martinica “Mamá, mira el

negro”-subsumiendo toda su identidad a ser un negro que se considera como un insulto en una ideología racista y colonial, sobre todo en un país colonizador. Similarmente, el insulto homo y transfóbico produce el mismo tipo de efectos. La reacción de Fanon fue proceder a un esfuerzo de analizar y luchar contra la descolonización. Encontramos aquí otro paralelismo con el movimiento queer -entender los procesos de heterosexualización del mundo y desconstruidos-. Por último, el importante capítulo que Fanon dedica a Hegel en ese libro desmontando el eurocentrismo permite, según Spivak (2014), aprender que “la lección de Fanon usar lo que los señores [coloniales] desarrollaron y volverlos al contrario, para que sirvan a los intereses de quien fue esclavizado o colonizado” (Spivak, 2015; 61). O como también alude Spivak (2012) a la necesidad y la importancia del sabotaje. Esta lección es fundamental para los activismos y la teoría que, de la necesidad de convertirse en una teoría o una frase o lo que sea del revés, sea usada de forma que sirva a los intereses de quienes fueron colonizado por las normas de género y de heteronormatividades.

En las propuestas queer o feministas queer, siempre estamos en el dominio del sabotaje que puede ser hackear, piratear o reciclar para producir teoría bandida (Singer, 1993), que va a cocinar y devorar (Colling & Pelúcio, 2015 a recurrir a la metáfora antropofágica de Oswald de Andrade),

infectar con la marca del guión (Oliveira, 2014). Sobre lo queer necesitamos profesar nuestra dificultad de traducir la palabra, pero nos gusta lexicalizarlo en portugués –o en español-, idioma criollizado, espacio intermedio entre el colonializado y el imperio en su posición de semi-periferia, entre Calibán y Próspero en la figuración de Boaventura de Souza Santos (2003). Ese portugués -lengua semi-periférica- no tiene queer, ni cuir, ni siquiera kuir. Pero nada nos impide usarlo ni obedecer a los diccionarios. Lexalicemos lo queer, saquémoslo de su gramática política inicial y usémoslo en otros/nuestros sistemas lingüísticos (Spivak, 2012), adaptándolo y comiéndolo. Vamos a tragarlo, deglutiéndolo y transformándolo dentro de nosotros, en el espacio que definimos como nuestra cultura, ese rizoma que no acaba nunca.

Tal como en el español tampoco tenemos queer, como lo refleja Juan Pablo Sutherland (2009) mostrando matices estéticos (manipulaciones en torno de lo identitario por la hiperbolización, la metaforización del estigma y la neo-barroquización de la identidad como un lugar de fuga de la violencia) y políticos (asentadas en la idea de que la identidad se disuelve en una hiperidentidad -maricas, oso, gay, bollera, travesti-) de ese queer que no tenemos en portugués. Esta distinción es particularmente importante porque permite la producción de políticas post-identitarias y modos de resistir a la normalización ya la domesticación neoliberal del buen sujeto/ciudadano

homosexual (Richardson, 2005), preocupación de muchas sociedades occidentales y en sus determinadas clases sociales. Pero la experiencia de un mundo mucho mayor, de un sur global y de diversas clases, razas y grupos culturales nos llevan a atravesar otras dimensiones y otras relaciones de poder. ¿Y si hiciéramos como Tim Stüttgen (2014), una guionización de los saberes y las experiencias y pusiéramos la A de “BLAck” en medio de Queer y eso de Qu*A*re? Imaginar lo queer debe ser también la capacidad de pensar a partir de epistemologías del sur (Santos, 2014), a partir de un posicionamiento que rechaza el eurocentrismo y el occidentalismo en la producción de los saberes/poderes/praxis que surgen a partir de las luchas contra el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado –que prefiero definir aquí como las normas de género, permitiendo aludir simultáneamente a las sexualidades, al género, a su interseccionalidad y al control y policiamiento de las expresiones de género. Así, las epistemologías del Sur (Santos, 2014) son más allá de geográficas, relativas a modos de conocimiento que producen la desubugación del conocimiento y de las modalidades tradicionales de su legitimación, conocimientos que sirven a grupos y movimientos sociales, en vez del desperdicio de conocimientos y del epistemicidio que resulta en la supresión del conocimiento subordinado por los conocimientos colonizadores occidentales. Este desperdicio y

verdadero epistemicidio sucedió con los saberes queer, feministas y trans, como reconoce Susan Stryker (2006) en el análisis que propone a partir de Michel Foucault, provocan una desubugación de los saberes trans. Este texto se inscribe en esta genealogía de la desubugación y de la lucha contra el epistemicidio, que el pensamiento straight (Wittig, 1992) o hegemónico heterosexual promueve y que coloniza a toda la academia e incluso al pensamiento de la izquierda.

Este texto tiene varias señales diacríticas como el -, el *, o el uso de x's en medio de las palabras, para crear la indeterminación de género, simultáneamente a un deseo de abarcar más y a un deseo de complejidad, de ir desnaturalizando el lenguaje como manera de ver en ella una performatividad que instala la ilusión de una metafísica de la sustancia (Butler, 1992). Me refiero sobre todo al uso de la expresión trans*. En el trans*, como muestra Lucas Platero (2014), la adición del* alude a la necesidad de señalar una heterogeneidad de cuerpos, identidades y vivencias más allá de las normas socialmente impuestas. Este uso implica un trabajo activo de sabotaje de la norma, dar visibilidad en el texto y en la vida a la norma y a la expresión de género que la resignifica. Precisamente es mi objetivo aquí: sabotear el sistema de pensamiento sobre los procesos de producción del género, tomando como punto de partida, no los individuos que son conformes a la norma de género, sino aquellos que presentan

performances subversivas de género (Butler, 1990). Es decir, conceptualizar los procesos de constitución del sujeto generizado a partir de sujetos trans*, en lugar de recurrir a las personas que (aparentemente) se sitúan y se posicionan en la norma, como normativas.

Se trata, entonces, de un cuestionamiento que no presume ninguna equivalencia entre género, identidad y deseo, y que, por el contrario, los considera como un deslizamiento, una no continuidad. Es también un cuestionamiento a partir de una epistemología trans* que duda de la continuidad esencial de la diferencia sexual como gran narrativa para las teorías del género. Así propondremos también una dimensión ontológica del género, a partir de su doble constitución como norma y expresión (Butler, 1990), además de referirse a las dimensiones del ejercicio de la violencia y muerte de las poblaciones trans*.

Necropolíticas, potencia y potestad de género: Spinoza puliendo nuestras lentes

Antonio Gramsci (1992: 371), desde la prisión, advierte: “La crisis consiste precisamente en el hecho de que mientras lo viejo está muriendo, lo nuevo aún no puede nacer; en este interregno surge una gran variedad de síntomas mórbidos”. Este análisis del modo en que la innovación y el cambio se interrelacionan con las estructuras ya existentes, generando una situación de

fricción y de conflicto, puede aplicarse al caso del género. Pensemos en los movimientos contra la enseñanza y la producción de conocimientos sobre el género que hoy en día están presentes en varios países, que rechazan la difusión y diseminación del concepto en los programas escolares y en la educación. Manifestaciones organizadas contra el género (o lo que quiera que ello quiera decir), se unen a los objetivos políticos de impedir la legislación sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, el estatuto familiar centrado exclusivamente en la pareja heterosexual o el propósito de suscitar el impedimento de las parejas del mismo sexo en adoptar niños.

Contrastan a este movimiento conservador y fundamentalista de las normas tradicionales de género, lo que Judith Butler (2005) llamó “Nuevas Políticas de Género”, ligados a los movimientos transgénero, transexual, intersexo y sus relaciones con el feminismo y la teoría queer. De hecho, como Butler (2005) muestra, la relación entre las singularidades y las normas es de tensión: un “yo” que está constituido por las normas, pero que se esfuerza por mantener una relación crítica y transformadora con ellas. Esta tensión tiene una profunda relación con el reconocimiento de la humanidad: “Puedo sentir que sin alguna forma de reconocimiento no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos a través de los cuales mi vida es reconocida hacen mi vida invivible” (Butler, 2005:4). Es decir, se trata de

una tarea que puede ser leída como ampliar el ámbito de reconocimiento de lo humano para incluir a personas que necesitan reconocimiento más allá de las normas dimórficas y binarias del género. El hecho de que países como Argentina y Malta ya tengan una legislación completa en la autodeterminación de las personas con efectos del reconocimiento legal del género, ya es una evidencia de los impactos de estas problemáticas traídas por los movimientos sociales, por los estudios de género y la teoría queer y por otros aliados.

La emergencia de estos movimientos, sus nuevas reivindicaciones y la existencia de grupos, instituciones, estados y religiones que ponen en cuestión cualquier posibilidad de resignificación de las relaciones sociales de género reflejan esta crisis a la que alude Gramsci, que está marcada por dificultades integradas a un nuevo emerger y por la resistencia de lo viejo a desaparecer.

Los síntomas de morbilidad, a los que se refiere Gramsci, están marcados por dos lógicas a las que vamos a aludir: una lógica ideológica, marcada por una manera de ver el género naturalizado como sexo y como tal, sin posibilidad de cambio y con consecuencias para el mantenimiento de un modelo de familia muy tradicional, falsamente considerado como mayoritario, centrado en la pareja heterosexual reproductora, con una división sexual del trabajo clásico y que parte del contrato/sacramento/casamiento, que

va a alimentar imaginarios religiosos y conservadores heteronormativos, misóginos y transfóbicos. Este modelo es pregonado como si estuviera en riesgo, y las formas de diversidad familiar son consideradas como amenazadoras por su capacidad de ponerlo en cuestión. Por lo tanto, deben ser contenidas y controladas, cuando no incluso prohibidas, como es evidente en las leyes familiares, teniendo en cuenta la diversidad de formas de organización familiar y relacional existentes.

Por otro lado, la lógica de la violencia -simbólica o no- sobre la diversidad del género, a través del ejercicio de violencia e incluso de asesinato contra personas queer y trans. De acuerdo con Balmer & Hutta (2012), en el Informe de “TransgenderEurope”, el caso de Brasil es el peor de los casos contabilizados -siempre subestimados-, siendo el país del mundo con más asesinatos noticiados contra personas trans* hasta el año 2011. Los números obtenidos en este informe, muestran que en Brasil ocurrieron el 50% (325) de los homicidios de personas trans* en América del Sur y Central (644) y 39% de los homicidios de personas trans* en todo el mundo (831), según los datos del período transcurrido entre los años 2008 y 2011. Al respecto Berenice Bento (2014) describe la situación de Brasil como transfeminicidio, es decir, como una política de eliminación intencional, diseminada y sistemática de esta población. Que presenta características distintivas como las muertes ritualizadas, que se producen

en el espacio público, en situación de impunidad por parte del Estado, constituyendo una espectacularización ejemplar que se constituye como preventiva. En el caso de Portugal tuvo un gran impacto la muerte de Gisberta Salce Júnior⁵ -mujer trans brasileña inmigrante-en manos de un grupo de jóvenes institucionalizados en una agrupación religiosa de Oporto, que describí anteriormente (Oliveira, 2014) recurriendo a las ideas de necropolítica (Mbembe, 2003) y de necropolítica queer (Puar, 2007, Haritaworn, Kuntsman & Posocco, 2014). La necropolítica es una forma de soberanía basada en la “instrumentalización generalizada de la existencia humana y en la destrucción material de cuerpos humanos y poblaciones” (Mbembe, 2003: 14). Mientras que Foucault (2006) se centró en la biopolítica y en el biopoder, el foco en la necropolítica implica detenerse, como explican Haritaworn et al (2014), en determinadas poblaciones que están sujetas a un “overkill” (un excesivo número de homicidios, como es, el caso de la población trans* en Brasil y en otros países) lo que coloca a estas poblaciones en una ontología de casi vida, dada la vulnerabilidad de esas poblaciones al necropoder. Puar (2007), en su consideración sobre la necropolítica queer, añade las dimensiones de la racialización y de la clase: para algunos/pero, ciertos Estados se reservan el matrimonio y la familia, mientras que otras personas son esperadas en un campo de refugiados, enviadas a sus países de origen cuando

piden asilo político por su sexualidad o por otras razones. O simplemente los dejan morir en el Mediterráneo.

Así, la necropolítica queer, trans* y otras, forman parte de la democracia y la constituyen (Haritaworn et al, 2014), a través de mecanismos legales, de desprotección, de encarcelamiento y de negligencia, que se revelan mundos de muerte, esto es “nuevas formas de existencia social donde vastas poblaciones están sujetas a condiciones de vida que les confieren el estatuto de muertos vivientes” (Mbembe, 2003: 39).

Estos movimientos revelan el síntoma de la crisis del sistema de género, compaginan, legitiman y fundamentan tales políticas y por eso se vuelve cada vez más necesario un vigoroso combate a sus idearios, dado que podemos leer las normas que representan y que pretenden ver cumplidas como el reenvío de aún más personas queer y trans* para estos mundos de muerte, donde por la marca de la vulnerabilidad puedan ser dejadas en las garras del necropoder. Sin embargo, este modelo que preconizan al género como forma de conformidad y opresión de los otrxs, sólo cuenta a una parte de la historia del género. Los síntomas mórbidos de Gramsci quieren mismo decir muerte.

Regresemos por momentos, a Baruch Spinoza, de las manos de Antonio Negri (2013) y de Judith Butler (2015). Ambxs defienden la tesis de que hay una lectura profundamente anti-individualista de Spinoza que encuentra en Deleuze uno de sus primeros

exponentes. Butler (2015) argumenta a partir de la idea de que la Ética de Spinoza defiende una visión de la categoría de vida como una que no puede ser entendida de forma individual, porque de acuerdo con Spinoza, el *conatus* (el esfuerzo que cada cosa hace para perseverar en su ser) es aumentado o disminuido en función de los encuentros con los demás. Así, Spinoza estaría abogando, en la óptica de Butler, que la singularidad está implicada en las singularidades de otrxs, y que, como tal, el deseo de la vida pone la singularidad del yo en cuestión, dada esta importancia de Otrx. Cuando Spinoza se mueve de la ética a la política, este proyecto es claro, pues como propone también Negri (2013) está marcado por la socialidad que no es mutuamente exclusiva o opuesta a la singularidad; por el contrario, la socialidad se apropia de la singularidad, la rechaza y al mismo tiempo, la singularidad limita las posibilidades totalizadoras de lo social, pero que asume su especificidad en el contexto en que es generada, o sea, en la socialidad. Negri (2013) defiende la tesis de que a partir de la consideración de esta tensión entre socialidad y singularidad, la multitud es uno de los “*loci*” teóricos de Spinoza la que va a dar mayor importancia, distinguiendo entre ser-multitud, es decir, la composición fenomenológica de la multitud como un conjunto de singularidades a partir de un principio de utilidad, y hacer-multitud, un proceso material y colectivo dirigido por una pasión. Esta multitud es el origen de la Ley y del Estado, la

fuerza de la soberanía y construye una idea de ciudadanía multitudinaria y su potencia reside en las diferencias entre singularidades. Paul B. Preciado (2011) recurre precisamente a esta idea de las multitudes queer como el sujeto posible de la política queer:

“No hay diferencia sexual, sino una multitud de diferencias, una transversalidad de relaciones de poder, una diversidad de potencias de vida. Estas diferencias no son “representativas” porque son “monstruosas” y cuestionan, por lo tanto, los regímenes de representación política, pero también los sistemas de producción de conocimientos científicos de los “normales”” (Preciado, 2011; 18).

Se nota de forma bastante clara el impacto de las ideas de Spinoza y su relevancia para un pensamiento queer. La contribución de Spinoza puede ser muy útil también en otro contexto, el contexto de la constitución del sujeto generizado, como intento aquí mostrar.

Si pensamos en la teoría de la performatividad del género, propuesta por Butler (1990), es necesario entender que existe una relación compleja entre normas y expresiones de género, en que la norma, que está constituida por la repetición y la ciudadanía de las actuaciones, va a su vez, a condicionar el modo en que esas expresiones son legibles y reconocibles a la luz de esas normas de inteligibilidad, si el fracaso de la performance (que siempre ocurre) no deshace la pseudo interioridad y especialización del género. Podríamos

descomponer sin oponer, pues no se trata de una antinomia, sino de una relación de interdependencia y de tensión creativa, estas maneras de mirar al género como expresión, en cuanto posibilidad, como promesa, condicionado por otra forma de género, que viene de la repetición y la citacionalidad de la primera, pero que impone este modo de representación del género como normativo. Simultáneamente la teoría de Butler nos permite mirar hacia un género que es activamente hecho y creado, pero que siempre está significado por ciertas normas de género. Esta distinción nos permite avanzar para considerar procesos más amplios de significación del poder y que dan razón a Patricia Porchat (2015) cuando afirma la clara influencia en el trabajo de Judith Butler.

Y aquí Spinoza es un filósofo muy pertinente para la teoría del género en su distinción entre poder como “potentia” y poder como “potestas”. Para Spinoza, el poder no puede ser entendido de una forma simple, como un ejercicio de fuerza sobre otro. En su acepción “potestas”, es un poder ligado a una concepción de mando, una facultad, implicando la capacidad de actuar y crear efectos, un poder que está ligado a la posibilidad de ser usado o inhibido; por lo tanto, una concepción trascendente del poder. El poder “potentia” implica el uso y ejercicio de la fuerza en acto, localizado, un poder que es inmanente y donde se coordina deseo subjetivo y construcción. Esta distinción ya se ha utilizado en relación al género por Rosi Braidotti (2011), pero en mi caso pretendo ubicarla en relación

con las tesis butlerianas, en las que las “potestas” están claramente ligadas a las normas de género que están siempre en relación con el género inmanente, la “potentia” de género que tiene que ver con la expresión del género en lo concreto, está claramente afectada por las normas, que son límites a la acción del género. Esa es una concepción del género que es simultáneamente la norma y lo que está más allá de la norma. El concepto de potencia de género es particularmente útil para comprender ciertas incorporaciones de la norma y de sus resignificaciones, profundamente ligada al cuerpo y a los usos del cuerpo e implicando un pensamiento que ve en el género, simultáneamente acción y límite de la acción. Pero implica pasar a pensar el género en otro cuadro ontológico.

Tránsito de género: pasos hacia una ontología

Denise Riley (1988) se pregunta si es posible habitar un género sin un cierto grado de horror. Tengo dificultades para no dar una respuesta negativa a esta duda. Una respuesta a este cuestionamiento implica un corto viaje a los primeros usos del concepto (Oliveira, 2013). En particular al trabajo de John Money que funda el concepto como una alternativa a la ontología del sexo como natural, inmutable y dimórfico. De hecho, desde el principio, el género tiene una relación con las personas trans* e intersexo, dado que el concepto fue creado para precisamente servir de apoyo a una terapia comportamentista

de reprogramación del género. Es decir, a un trabajo en el que se veía que los niños intersexo -o que hubieran sufrido algún accidente en sus genitales-, se reacondicionaran para vivir en el otro sexo. Así, se crea la identidad de género, que para Money, Hampson & Hampson (1957), se constituye como la expresión privada del género, un aspecto fundamental de la existencia y que tiende a confluir hacia una expresión pública, entendida como el papel de género, que implica dimensiones de reconocimiento social y cumplimiento de expectativas sociales de conformidad. Esta identidad de género, que implica transferir a la esfera de la psicología lo que antes era tenido como un discurso de la naturaleza y que por ello pertenecía al dominio de la biología, comprometió -a mi entender- una serie de implicaciones, que paso a enunciar:

- 1) individualizar el género, que pasa a ser descrito como una identidad;
- 2) rescatar el sexo del dominio estricto de la biología para operar sobre él tecnológicamente (Preciado, 2008);
- 3) producir técnicas de programación de género aplicables a las personas con un género no conforme al sexo.

Estas implicaciones, como también analiza Anne Fausto-Sterling (2000), se derivan de la sobreinversión ideológica que Money hace en el dimorfismo de género. La diferencia sexual siguió siendo la ontología del género, siendo entendida de un modo trascendente a los sujetos, que aunque presentando identidades de

género que puedan ser distintas de un sexo biológico, son necesariamente reguladas por un sistema dicotómico y polarizado: masculino y femenino. Y si pensamos en la diferencia sexual como una producción del género, como hace Butler (1990), pensando el sexo como una representación desde luego marcada por el género, en que el sexo se presenta como dicotómico porque las normas de inteligibilidad del género así lo determinan. Lo que es corroborado por los trabajos de Fausto-Sterling (2000), que muestra como Money invierte en el modelo dimortal del sexo, sin nunca tener en cuenta que el modelo dualista implica siempre la idea de un sexo esencial que pre-existe en el sujeto, sin entender el modo en que los sistemas de inteligibilidad socialmente construidos del sexo -necesariamente género- se determinan por las dinámicas societales. Para Fausto-Sterling (2000), los sistemas de género están cambiando y como hemos visto, hay una amplia evidencia de ello. Los cambios tecnológicos, cambios en las tecnologías de género (Lauretis, 1987), implican también que el horizonte de posibilidad se ha ampliado, lo que para esta autora, implica que estaremos saliendo de una era del dimorfismo sexual para entrar en un modelo de la variedad de la diversidad más allá de los dos sexos. Argumento aquí también a favor de esa diversidad.

Simone de Beauvoir (1975) es una de nuestras guías. A pesar de recurrir a la idea de relaciones sociales de sexo, es posible afirmar que el pensamiento

de Beauvoir se inscribe en una tradición a la que hoy llamamos “Estudios de Género”. En el *Segundo Sexo*, Beauvoir procede una división entre las ideas de la diferencia de los sexos, para separar a las mujeres de un destino social que es discursivamente construido como biológico. Esta aclaración le permitió también evidenciar que es en el ámbito de las relaciones sociales que se puede tratar la cuestión de la devaluación de las mujeres frente a un referente universal androcéntrico -el hombre como peso y medida de lo humano-. Así, la desnaturalización que Beauvoir recurre al soporte de una nueva ontología para sustituir la antigua ontología de la diferencia esencial entre los sexos: el devenir mujer. La importante lección de Beauvoir del no nacer mujer, convertirse en mujer, concreta la idea de la permanente construcción del género. En el caso de que se convierta en mujer o se vaya convirtiendo en mujer, no significa como afirma Butler (1990) que quien se convierta en mujer lo haga por su espontaneidad, sino por una compulsión cultural para hacerlo, y que quien se convierta en mujer sea necesariamente del sexo femenino. Estas cuestiones nos remiten al plan fundamental del género descrito como un proceso, un devenir, uno que se está volviendo.

Esta concepción del género como un devenir también debe considerarse en el marco de una reflexión más general sobre los usos del concepto de género que implica ver en él un rizoma (Deleuze & Guattari, 2007) en lugar de

un concepto, es decir, género en una multiplicidad de propuestas científicas, artísticas, culturales y políticas, ligadas entre sí de formas inesperadas, con líneas de fugas y procesos. En vez de tratar de definir cuál es el género, pensamos el género como los géneros, innumerables posibilidades, multiplicidades y diferentes posiciones socio-políticas. Siguiendo las propuestas de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2007):

“Cualquier punto de un rizoma se puede conectar con cualquier otro, y tiene que serlo. Es muy diferente del árbol o de la raíz que fijan un punto de orden. (...) En un rizoma (...) cada línea no apunta necesariamente a un trazo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza están conectados con los modos de codificación muy diversos, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc.” (Deleuze & Guattari, 2007; 25-26).

Más que definir y concretar un género, pensemos su teorización y su práctica rizomáticamente. Igualmente es importante concretar cómo esos eslabones se unen a prácticas sociales, teorías y terapias biopsicosociales y a mecanismos de legitimación diferenciados.

El género es/son muchas teorías de la complejidad, lo que implica también una atención a los devenires y sobre devenires. Deleuze y Guattari (2007) dicen:

“¿Cómo los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización no serían relativos, perpetuamente en conexión, atrapados

unos en otros? La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, una caldera de avispa; pero la avispa se reterritorializa sobre esta imagen. La avispa se desterritorializa, sin embargo, haciéndose ella misma una pieza en el aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa la orquídea, al transportarle el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma como heterogéneas. Se podría decir que la orquídea imita la avispa de que ella reproduce la imagen de manera significativa -mimesis, mimetismo, fingimiento, etc.-”(Deleuze & Guattari, 2007; 25-26).

El rizoma género es avispa a devenir orquídea, orquídeas des-territorializadas en avispas. Y así podemos pensar que una ontología del género, releída a partir de estos cuadros teóricos, puede ser una idea de tránsito, de devenir, de viaje. En vez de preguntarse quién es o qué es la avispa o la orquídea, ¿por qué no centrar el análisis en el tránsito? En la posibilidad de un punto de vista psíquico y psicosocial de atravesar el arco iris del género, marca de la diversidad humana y poder pensar, sentir, actuar, ser afectados a partir de puntos diferentes de esa constelación? Es decir, mi propuesta se basa esencialmente en la crítica a la necesidad de constancia del género, que es más conceptual que vivencial y muestra el género como un ejercicio mucho más fluido. Dado que a pesar de la vigencia de las normas de género, se imagina en los modelos más estructurales del género, que implica este tránsito entre orquídeas y avispas, entre seres y figuras. Un tránsito que refleja

la relación del sujeto con las normas de convertirse en sujeto, pero también con la melancolía de género y consecuente exclusión de la imposibilidad de ser *outrx* (Butler, 1997).

En mi perspectiva, y ligando directamente el tránsito de género a la potencia y al “conatus” -ese esfuerzo de perseverar en su existencia (Chauí, 2006), el género puede ser leído como un esfuerzo para perseverar en lo que sentimos que somos y que está condicionado por las normas de inteligibilidad de género. El proceso de constitución de sujetos, constituido por la conformidad con las normas (Butler, 1997), no tiene como implicación que haya un sexo previo al género. Así no se trata de una supuesta consonancia entre sexo y género, pues el género no tiene ninguna relación con el sexo sino la de constituirlo como “materia”. Hay antes un tratamiento social que encuentra marcadores estéticos que presumen la constancia, estabilidad y homología del sexo en relación al género. Es imposible no ver en esta constancia del género un simulacro que crea la apariencia de sustancia del sexo que es siempre género. Así tanto sujetos *trans** como sujetos no *trans** presentan procesos de tránsitos de género. Lo que los distingue son el recurso a diferentes tecnologías de género (Lauretis, 1987), diferentes maneras de hacer este género en materia. No me parece que haya ninguna distinción ontológica o esencial entre personas *trans** y las personas no *trans** desde este punto de vista de que todas viajen por el espectro de los géneros, y de ahí

no recurrir al prefijo *cis*⁶ para identificar las últimas. Las personas *trans** recurren a tecnologías de género variadas según el modo en que hacen su expresión de género y una vez más la diversidad es muy grande: hay personas *trans** que se identifican con un género que quieren ser, hay personas *trans** que no que pretenden una identificación normativa de género. Los sistemas categoriales del género son siempre insuficientes para transmitir la compleja y contradictoria red de identificaciones, desidentificaciones, tecnologías de género, performances.

Así tomo como figuración de esta idea del género la figura de la persona *trans**. Y es a través de la figuración *trans**, que el género puede ser pensado a partir de un balance que cruce simultáneamente su dimensión normativa del poder “potestas” con su dimensión “potentia”, que permite la operación de ese poder. En el caso de las personas *trans**, el Estado y la sociedad pasan a tener presente y tienen que efectivamente tratar con personas abiertamente en inconformidad con el género que les fue socialmente atribuido. Su expresión de género no se atiene ni se adecua a las normas sociales, lo que acarrea los terrores de una necropolítica *trans** con la que la democracia liberal sólo se hace para quien no se descarta de quien no cumple las normas. El tránsito del género plantea un aspecto esencial: la ilusión de la inmutabilidad y la constancia de género.

Al exponerla/exponerse, sujetos *trans** muestran al resto del mundo su propia ontología del género en un espejo.

Y muchas veces, a la violencia por revelar el género en todo su esplendor: artificio, tecnología.

Retomando a Spinoza. Marilena Chauí (2006) destacó la dimensión profundamente crítica del individualismo en la que Spinoza opera: incluso la idea de mente humana y de cuerpo humano implican relacionalidad, intensificación o disminución del “conatus”. Esta potencia interna que define la singularidad individual encuentra expresión en la idea de que es el deseo (cupiditas) que podemos pensar como esencia de lo humano cuando determinado a hacer algo, en virtud de un afecto. Es decir, lo que Spinoza propone es una teoría de los afectos, aquello que nos afecta y cómo podemos afectar a los demás y esos afectos son los que nos permiten aumentar/disminuir la intensidad del conatus, Chauí (2006) dice desde Spinoza:

“Decimos que un ser es libre cuando, por la necesidad interna de su esencia y de su potencia, en él se identifica su manera de existir, de ser y de actuar. La libertad no es, pues, elección voluntaria ni ausencia de causa (o una acción sin causa), y la necesidad no es mandamiento, ley o decreto externo que forzarían un ser a existir y actuar de manera contraria a su esencia. Esto significa que una política conforme a la naturaleza humana sólo puede ser una política que propicie el ejercicio de la libertad y, de esa manera, poseemos, desde ahora, un criterio seguro para evaluar los regímenes políticos según realizan

o impidan el ejercicio de la libertad (Chauí, 2006, 119).

Así, al usar esta teoría para pensar el género estamos optando por una teoría no individualista, basada en la relación dialógica de un psiquismo en relación figura profunda con lo social, con una significación política y que no presume una constancia o una identidad. El “conatus” es una fuerza de la potencia de la singularidad, que se eleva o disminuye en razón del diálogo con lo social, afectos inhibitorios o potenciadores.

Conclusión: Cuerpos en lucha

Este trabajo es un paso inicial en una analítica del género, que recurre al trabajo de Butler sobre la subjetivación del género como epistemología del género y al trabajo de Spinoza para pensar su ontología. Mi preocupación fue retratar el modo como esta epistemología requiere una ontología basada en la idea de tránsito y de cómo la inconformidad a las normas de género es el terreno indicado para pensar conceptualmente estos procesos de subjetivación. Igualmente, tuve la preocupación de pensar esta propuesta desde una perspectiva queer y trans*, asumidamente post-identitaria, para mostrar cómo el género puede ser definido a partir de un plano grupal, pero también a partir de una singularidad que es balizada por los límites que lo social le impone. Comparto con Donna Haraway (2002), la idea de que:

“No hay nada en el hecho de ser hembra que vincule naturalmente

a las mujeres. No existe siquiera el estado de ser hembra, una categoría en sí misma altamente compleja, construida en contestados discursos científico-sexuales y en otras prácticas sociales. La conciencia del género, raza o clase es una conquista que nos es impuesta por la terrenal experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. ¿Y quién cuenta como ‘nosotros’ en mi propia retórica?”(Haraway, 2002; 22).

Este “nosotros” es siempre y ante todo, una experiencia de alianza política y no de nada que antecede a la creación de este colectivo, no hay una identidad esencial, hay política y las identidades son siempre y desde luego, políticas. Este “nosotros” son los cuerpos de la calle en la lucha, el cuerpo de la multitud y no ningún contrato anterior o ninguna identidad primordial.

Para Butler, la filosofía de Spinoza es como una ética que:

“Reconoce que una vida deseante significa desear la vida para sí, un

deseo que implica la producción de condiciones políticas para la vida y que permita alianzas regeneradas que no tengan una forma final, en las que el cuerpo y los cuerpos, en su precariedad y promesa, en lo que hasta podría ser llamado de su ética, se inciten unos a otros para vivir” (Butler, 2015; 89).

Así que mi proyecto analítico implica precisamente un pensar de forma queer y trans* la política del género, los cuerpos y los deseos en la polis. Conectar la teorización contemporánea del género al trabajo de un pulidor de lentes del siglo XVII implica también recurrir a fantasmas. Estas propuestas implican invocar estos pasados para ayudarnos a desbloquear a nuestros futuros presos y colgados en la crisis del género, cuando las teorías, como la praxis, deben incitar a estos deseos que Butler habla, expresado en la idea de perseveración en la singularidad del género conatus de Spinoza y no mirar al género como uno, para que este ser gente de Lispector en el epígrafe pueda abrirse a la multitud de las gentes.

Notas

1 Profesor visitante asociado en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil) e investigador del Centro de Investigação e de Intervenção Social del Instituto Universitário de Lisboa (Portugal). Sus temas de docencia e investigación involucran los estudios de género y sexualidad, los feminismos y la teoría queer Sus publicaciones más recientes reflexionan sobre la interseccionalidad, las teorías feministas anti-racistas y anti-esencialistas, los estudios trans, el arte y la danza contemporánea, las relaciones entre conocimientos, cuerpos, políticas y poder en el contexto de las economías políticas neoliberales. Correo electrónico: joao.m.oliveira@gmail.com

2 Docente e investigador del Departamento de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades (UNMdP), Becario de CONICET y miembro del Grupo de Investigaciones en Educación y Estudios Culturales del Centro de Investigaciones Multidisciplinares en Educación

(CIMED). Correo electrónico: franarg@hotmail.com

3 Es por eso que no lo voy a escribir en itálica y voy a mantener el término queer como si fuese en portugués –o en español–.

4 Usada aquí en el sentido que Butler (2012) da al régimen de la heterosexualidad hegemónica.

5 Sobre quien María Bethânia canta “A balada de Gisberta”. La historia cruel de Gisberta con las palizas, tortura y ahogamiento de la que resultó su muerte, dio origen a una campaña tanto nacional como internacional con el lema “Justicia para Gisberta” que fue una de las primeras de “Transgender Europe” contra la violencia anti-trans.

6 Este prefijo es utilizado por grupos dentro del movimiento trans* con determinadas dimensiones políticas. Sin embargo, en el espacio de esta teoría, la idea de cis esconde más de lo que revela, dado que las personas no trans* también recurren a tecnologías de género y viajan en el espectro de los géneros.

Referencias

BALZER, C & HUTTA, JS (2012). *Transrespect versus transphobia worldwide – A Comparative Review of the Human- rights Situation of Gender-variant/Trans People*. Berlín: Transgender Europe.

BEAUVOIR, S (1975). *O Segundo Sexo*. Lisboa: Bertrand

BENTO, B (2014). Brasil, país do transfeminicídio. Artigos e resenhas do *Centro Latino Americano em sexualidade e direitos humanos*. Link: http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Transfeminicidio_Berenice_Bento.pdf

BRAIDOTTI, Rosi (2011). *Nomadic theory: the portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.

BUTLER, J (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

BUTLER, J (1992). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York: Routledge.

BUTLER, J (1997). *The psychic life of power: theories on subjection*. Stanford: Stanford University Press.

BUTLER, J (2005). *Undoing Gender*. New York: Routledge.

BUTLER, J (2015). *Senses of the subject*. New York: Fordham University Press.

CHAUÍ, M (2006). Espinosa, poder e liberdade. In Atilio Boron (ed.). *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

COLLING, L & PELÚCIO, L (2015). Deslocamentos antropofágicos ou de como devoramos Judith Butler. *Periódicus*, 3, 1-6.

DELEUZE, G & GUATTARI, F (2007). *Mil Planaltos: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Lisboa: Assírio e Alvim.

FANON, F (1967). *Black skin, white masks*. London: Pluto.

FAUSTO-STERLING, A (2000). *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic books.

- GORDON, A (2008). *Ghostly matters: haunting and sociological imagination*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
- GRAMSCI, A (1992). *Selections from the Prison's Notebooks*. New York: International Publishers.
- HARAWAY, Donna (2002). O manifesto ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo socialista nos finais do século XX. In Macedo, A (Ed). *Género, identidade e desejo: antologia crítica do feminismo contemporâneo*. Lisboa: Cotovia.
- HARITAWORN, Jin, KUNTSMAN, Adi & POSOCCO, Silvia (2014). Introduction. In Jin Haritaworn, Adi Kuntsman & Silvia Posocco (Eds.) *Queer Necropolitics*. New York: Routledge.
- LAURETIS, T (1987). *Technologies of Gender*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- LISPECTOR, Clarice (2012). *Água Viva*. Lisboa: Relógio d'Água.
- MBEMBE, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15, 11-40.
- MONEY, J, HAMPSON, JG & HAMPSON, JL (1957). Imprinting and the Establishment of Gender Role. *Archives of Neurology and Psychiatry*, 77, 333-336.
- MUÑOZ, JE (1999). *Desidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
- NEGRI, A (2013). *Spinoza for our time*. New York: Colombia University Press.
- Oliveira, JM (2013). O rizoma 'género': cartografia de três genealogias. *E-Cadernos do CES*, 15, 3 –54.
- OLIVEIRA, JM (2014a). A necropolítica e as sombras na teoria feminista. *Ex aequo*, 29: 69 - 82
- OLIVEIRA, JM (2014b). Hyphenations: the other lives of feminist and queer concepts. *Lambda Nordica*, 2014, 38-59.
- PORCHAT, P (2015). Um corpo para Judith Butler. *Periodicus*, 3, 37-51.
- PLATERO, L (2014). *Trans*sexualidades: Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra.
- PRECIADO, B. (2011). Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, 19, 11-20.
- PRECIADO, B (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa. Puar, Jasbir (2007). *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*. London: Duke University Press.
- RICHARDSON, D (2005). Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation. *Antipode*, 37, 515–535.
- RILEY, D (1988). Am I That Name?": Feminism and the Category of “Women” in History. London: Macmillan.
- SINGER, L (1993). *Erotic Welfare: sexual theory and politics in the age of epidemic*. New York: Routledge.
- SOUSA SANTOS, B (2014). *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

SOUSA SANTOS, B (2003). Between Prospero and Caliban: Colonialism, post-colonialism and inter-identity. *Luso-Brazilian Review*, 34, 9-43.

SPIVAK, G (2012). Harlem. In *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (p. 399- 428).

STRYKER, S (2006). (De)Subjugated Knowledges: an introduction to Transgender studies. In Susan Stryker & Stephen Whittle (Eds.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge. (pp.1-17)

STÜTTGEN, T (2014). In a Qu*A*re Time and Place: Post-Slavery temporalities, Blaxploitation and Sun Ra's Afrofuturism between intersectionality and heterogeneity. Berlin: B_books.

SUTHERLAND, JP (2009). *Nación Marica: Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones

WITTIG, M (1992). *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Eguales.