

ESTUDIOS POSTHUMANOS

Año V, Nro 1, otoño 2026

Feminismos Posthumanos



ISSN: 2953-4089

<https://www.estudiosposthumanos.com.ar/>

Diseño Web
Valeria Gonzalez

Diseño de Tapa
Sol Pinazo

Obra de Tapa
Charmed de luto y revival
año 2024

Tamaño: 179 x 89
Técnica: Látex y acrílico sobre banner de Patricia Bullrich
por Marta de la gente

Año V, Nro. 1, otoño de 2026



Equipo Editorial

Dirección

Gabi Balcarce

Co-Dirección

Andrea Torrano

Juan Pablo Sabino

Secretaría

Sofía Raggio

Tomás Stöck

Comité Académico

Malena Nijensohn, Micaela Anzoátegui, Agustina Wetzel, Ana Sorín, María Teresa García Bravo, Ana Asprea, Mariano Dorr, María Belén Ballardo, Juan Pablo Espínola, Juliana Robles de la Pava, Laura Royán, Facundo C. Rocca y Valeria González.

Comité Científico Asesor

Alexandra Navarro (Universidad de La Plata, Argentina), Anahí Gabriela González (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), Andrés Vaccari (Conicet, Argentina), Cassiana Lopes Stephan (Universidad Federal de Paraná, Brasil), Çağdaş Dedeoğlu (Yorkville University, Canadá), Daniel Dei (Universidad Nacional de Lanús, Argentina), Diego Parente (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Elsa Astrid Ulloa Cubillos (Universidad Nacional de Colombia), Fabio A. G. Oliveira (Universidad Federal Fluminense, Brasil), Fabián Ludueña Romandini (Universidad de Buenos Aires-UADE, Argentina), Flavia Costa (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Francesca Ferrando (New York

University, Estados Unidos), Gabriela Méndez Cota (Universidad Iberoamericana de México), Germán Prósperi (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Helen Torres, Hernán Borisonik (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Laura Llevadot (Universitat Barcelona, España), Macarena Marey (Universidad de Buenos Aires, Argentina), María Marta Adreatta (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Michaela Fiserova (Metropolitní Univerzita Praha, República Checa), Mónica B. Cragolini (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Nikoleta Zampaki (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Pablo Pachilla (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Peggy Karpouzou (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Silvana Vignale (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), Silvina Pezzeta (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), Solange Camauër (Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina), y Víctor Krebs (Pontificia Universidad Católica del Perú).

ÍNDICE

Editorial	9
------------------	----------

Artículos

Artistas virtuales argentinas y deepfakes antropomorfos: la informática de la dominación nanofundista	16
--	-----------

Romina Andrea Barboza

Cuerpo <i>odara</i> y <i>desbunde</i> en el superochismo: biotecnologías de género y sexualidad embrionarias del posthumanismo	42
---	-----------

Karla A M Bessa y Emilia de O. Santos

Transfeminismos posthumanistas	70
---------------------------------------	-----------

Cello Latini Pfeil y Bruno Latini Pfeil

Traducción

¿Sería yo un hombre?: investigaciones decoloniales sobre los contratiempos de las transmasculinidades en los feminismos	100
--	------------

Bení Milanski, Bruno Latini Pfeil y Nicolas Pustilnick

Pires de Carvalho e Albuquerque

traducido por Martina Davidson

Entrevista

<i>La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir.</i>	130
--	------------

Entrevista a Sayak Valencia por Gabi Balcarce y Malena Nijensohn

EDITORIAL

Este octavo número de Estudios Posthumanos está dedicado a los “Feminismos Posthumanos”. Su edición final se produce a pocas semanas de una multitudinaria marcha bajo la consigna *Ni Una Menos* que tomó las calles de todo el país por el femicidio de Agustina Vega, ocurrido en Córdoba y que conmocionó a toda la Argentina, a pocos días de la marcha contra los travesticidios bajo la consigna *Basta de travesticidios, transfemicidios y transhomicidios*, a un mes de iniciado el juicio por el triple lesbicidio de Barracas, a una semana de la primera Marcha de las Escobas (nombre en homenaje a la lucha de 1907 contra el aumento de los alquileres de pensiones y conventillos) convocada por la Coordinadora de Desalojos y por la Vivienda, y con la noticia de la radicación de Peter Thiel, uno de los fundadores de Palantir Technologies, en la Ciudad de Buenos Aires.

El presente número de la revista se propone, dentro de este conflictivo horizonte, como un ejercicio de continuidad crítica y sensible que busca aproximarse a otras preguntas y otras respuestas que, desde los feminismos y los transfeminismos, se han producido en el último tiempo para sobrevivir a un contexto social atravesado por desbordantes niveles de conflictividad y crueldad desplegados con especial rigor bajo la órbita del actual gobierno de Javier Milei y sus lógicas de exterminio, hambre, endeudamiento, extracción, saqueo, negación y a la perpetuación del racismo y del patriarcado bajo modalidades abiertas o encubiertas.

Los artículos que componen este número indagan en torno a la compleja y productiva relación entre los feminismos y los posthumanismos, desde diversas perspectivas teóricas y experiencias, los trabajos revisitan y re-elaboran categorías agotadas para pensar las transformaciones contemporáneas de los cuerpos, las subjetividades y las formas de existencia, y proponen nuevos abismos a partir de praxis vitales, de reflexiones y lecturas críticas.

Gran parte del número recupera la producción de conocimientos situados y encarnados en corporalidades trans que exponen con lucidez las limitaciones de ciertos feminismos cuando se intenta dar cuenta de la existencia de mujeres trans, cuerpos no binarios y masculinidades no hegemónicas (tales como hombres trans y masculinidades lésbicas) y la disidencia sexual

En relación con esto, el número recupera el fructífero enredo entre los feminismos anticapitalistas, antirracistas y anticoloniales y las perspectivas posthumanistas que han sabido romper con la idea del sujeto único y homogéneo del feminismo blanco y neoliberal, trayendo a escena a una multiplicidad de sujetos, territorialidades, experiencias y corporalidades que permiten pensar las relaciones entre género, sexualidad, cultura y poder desde enfoques relacionales e interdependientes.

Tomando como marco de referencia a los feminismos negros, los feminismos decoloniales, los feminismos neomaterialistas, los transfeminismos, los feminismos periféricos y las transmasculinidades, estos trabajos demuestran cómo las categorías de “mujer” y de “humano” fueron adquiriendo otros matices que necesariamente amplían sus horizontes políticos, posibilitando abarcar cada vez más la complejidad del campo plural de los feminismos y las disidencias de sexo - género e incorporar otras categorías analíticas al estudio que demandan las violencias sistemáticas producidas hacia las existencias negras, populares, indígenas, con discapacidad, trans y contranormativas al régimen heterocispatriarcal. En ese horizonte, estos trabajos ofrecen debates profundos en torno a las nuevas formas de exclusión y omisión sofisticadas en los últimos años en contextos globales atravesados por las ultraderechas, cuyas técnicas de vida tienen consecuencias materiales directas en el acceso a los servicios de salud, vivienda, trabajo y régimen jubilatorio para una parte de la población, al no reconocimiento de identidades, al silenciamiento de las historias sexo-desobedientes y a marcación selectiva de la vida. En ese sentido, algunos de los artículos terminan con preguntas que llaman a retornar sobre aquellas páginas de nuestra historia que quizás se dieron vuelta más rápido de la cuenta y requieren volver a ser revisados.

Los trabajos aquí presentados encarnan radiografías urgentes para pensar no sólo el campo de la política sino también el de los activismos y los lugares de enunciación de los feminismos al interior de la academia que lanzan preguntas, intercambios y debates espinosos y necesarios para los feminismos posthumanos actuales. Son esas las preguntas que guían este número hacia formulaciones que nos permiten continuar imaginando formas de escucha política y afectiva que puedan contemplar la singularidad y los múltiples matices intersecciones que componen la diferencia, que nos permiten activar repertorios sensibles de lucha, ampliación de derechos y condiciones de vidas para cobijar a personas que padecen con mayor rigor las lógicas de punición, extracción y crueldad inherentes al capitalismo nanofundista y a los regímenes neofascistas en América Latina.

En el artículo *Artistas virtuales argentinas y deepfakes antropomorfos: la informática de la dominación nanofundista*, Romina Andrea Barboza, a través de la figura del influencer virtual hiperrealista, específicamente de los casos de Lumi-7 y Lola Roll, explora las condiciones políticas y materiales de “las mujeres en el circuito integrado” (Haraway, 2019a: 38) en la fase actual del capitalismo nanofundista (Berti, 2022). El fenómeno permite enlazar zonas de indistinción entre lo real y lo virtual que ponen en conflicto la representación del cibercuerpo que modela los cuerpos de mujeres reales y la virtualización de sí para el trabajo 24/7.

En el artículo *Cuerpo odara y desbunde en el superochismo: biotecnologías de género y sexualidad embrionarias del posthumanismo*, Karla A M Bessa y Emilia de O. Santos proponen una relectura de prácticas audiovisuales y artísticas vinculadas al Super-8 brasileño de las décadas de 1960 y 1970, entendiéndolo como un campo de experimentación estética donde emergieron sensibilidades que tensionaron, de forma embrionaria a los posthumanismos, la centralidad de lo humano. Al retornar a las prácticas contraculturales de las décadas de 1960 y 1970 (obras de Lygia Pape, Lygia Clark, Letícia Parente y Jomard Muniz de Britto), las investigadoras evidencian procesos de desestabilización de lo humano que ya estaban en curso en otros registros estéticos, sensoriales y colectivos, en los cuales la tecnología no aparece

necesariamente como instrumento de transformación, sino como parte de una red transnacional y *glocal* más amplia de relaciones entre fronteras estéticas, cuerpos, imágenes y modos de existencia.

En *Transfeminismos posthumanistas* de Cello Latini Pfeil y Bruno Latini Pfeil, lxs autores se preguntan si podría concebirse el transfeminismo como inherentemente posthumanista, dado su rechazo a un “sujeto” del feminismo. Lxs autores señalan que el feminismo blanco, al igual que el feminismo liberal, opera en un modo de vida en el que la perpetuación del racismo y el régimen capitalista de producción y explotación no distorsionan sus movimientos. Los movimientos transfeministas, en oposición, muestran cómo las personas trans, intersexo, no blancas, pobres, con discapacidad y con sexualidades no normativas son oprimidas en nombre del humanismo blanco, colonial y patriarcal.

En la traducción de Martina Davidson al texto *¿Sería yo un hombre?: investigaciones decoloniales sobre los contratiempos de las transmasculinidades en los feminismos* de Bení Milanski, Bruno Latini Pfeil y Nicolas Pustilnick Pires de Carvalho e Albuquerque, lxs autores producen una epistemología filosa que pone en cuestión la relación entre los feminismos y los transfeminismos, señalando que también los movimientos transfeministas tardaron —y siguen tardando— en incorporar a las transmasculinidades. Tanto en los movimientos cis-disidentes como en los transfeministas se percibe una exclusión de las transmasculinidades, seguida de una fuerte reactividad cuando estas buscan afirmarse como víctimas de violencias de género. Lxs autorxs analizan dicha exclusión y las motivaciones de la reactividad que acompaña a la insurgencia transmasculina ofreciendo salidas al silencio que persiste en torno a la cisgeneridad y a cuestiones como la gestación paterna, los derechos reproductivos, el alto índice de intentos de suicidio entre personas transmasculinas, los casos de violencia sexual (especialmente la violación correctiva) y la exclusión del mercado laboral comenzaron entonces a ser visibilizadas.

La entrevista a Sayak Valencia realizada por Gabi Balcarce y Malena Nijensohn recupera la potencia de las manifestaciones en las calles a favor de la memoria política y afectiva en nuestro

continente. Frente a las agendas antiderechos que se amplifican a través de plataformas digitales y dispositivos mediáticos mainstream, estas irrupciones colectivas son pensadas como actos de insurrección urgente capaces de disputar sentidos, reconstruir lazos comunitarios y sostener formas de resistencia ante un escenario cada vez más necropatriarcal y neoconservador. A lo largo de la conversación, Valencia invita a reflexionar sobre las condiciones contemporáneas de la violencia y el despojo, pero también sobre la capacidad de los feminismos y disidencias para producir formas de organización política que desafíen las lógicas de muerte.

Las reseñas aquí reunidas también se hacen eco de la potencia del encuentro entre los feminismos y los posthumanismos para invitar a conversaciones urgentes sobre las formas de habitar nuestro presente y así imaginar futuros más justos y vivibles.

Agustina Wetzel y Andrea Torrano
Buenos Aires y Córdoba
Otoño de 2026

ARTÍCULOS

ARTISTAS VIRTUALES ARGENTINAS Y DEEPFAKES ANTROPOMORFAS: LA INFORMÁTICA DE LA DOMINACIÓN NANOFUNDISTA

ARGENTINE VIRTUAL ARTISTS AND ANTHROPOMORPHIC DEEPFAKES: THE INFORMATICS OF NANO-LAND OWNERSHIP DOMINATION

Romina Andrea Barboza¹

Resumen

Si bien desde el surgimiento de las influencers virtuales antropomorfas ha pasado más de una década, entre fines del 2025 y principios de 2026, se crea Lumi-7, la primera artista virtual argentina hiperrealista, y Lola Roll, deepfake antropomorfo para vender contenido sexual. Ambas con perfil principal en Instagram y otras plataformas vinculadas. Esto sucede en paralelo a otros fenómenos similares, el uso masivo de Grok para “desnudar” fotos de mujeres sin su consentimiento y la designación de Zara como

¹ Doctora en Ciencias Sociales (UNCuyo, Argentina) y Magister en Comunicación con Mención en Opinión Pública (FLACSO-Ecuador). Actualmente se desempeña como becaria posdoctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Hace más de quince años investiga la relación entre medios digitales y subjetividad, pero más recientemente desde una perspectiva feminista de la técnica y la tecnología. Entiende que la ciencia y la literatura son formas de conocimiento complementarias, por eso ha publicado artículos científicos en revistas académicas (de Latinoamérica, Europa y Estados Unidos) y libros de narrativa y poesía.

“primera funcionaria no humana” del Municipio de Zárate, Buenos Aires.

La amplia disponibilidad de herramientas visuales y de grandes modelos de lenguaje (LLM) para crear influencers virtuales hiperrealistas por cualquier persona y el crecimiento de la cantidad y popularidad de estas figuras en redes sociales nos lleva a reflexionar sobre cómo se presenta actualmente la “informática de la dominación” para las mujeres.

A través del análisis crítico-interpretativo, y tomando como insumo las perspectivas feministas posthumanistas “clásicas” (Haraway, Hayles, Braidotti), puntualizaremos en las nociones de máquina, simulación y en las materialidades del nanofundismo como nueva fase de la administración capitalista para señalar cómo las influencers virtuales y los deepfakes antropomorfos delinean modos cyborg propios de la “ciencia ficción capitalista” y patriarcal. Ante este panorama, incluiremos qué alternativas trabajan feministas posthumanistas actuales (Heller, Zylinska).

Palabras clave: Influencers virtuales – Artistas digitales – Deepfakes – Feminismos posthumanistas

Abstract

Although more than a decade has passed since the emergence of anthropomorphic virtual influencers, between the end of 2025 and the beginning of 2026, Lumi-7, the first hyperrealistic virtual artist in Argentina, and Lola Roll, an anthropomorphic deepfake used to sell sexual content, were created. Both have a primary profile on Instagram and other related platforms. This occurs in parallel with other similar phenomena, such as the massive use of Grok to “undress” women in photos without their consent and the appointment of Zara as the “first non-human official” of the Municipality of Zárate, Buenos Aires.

The widespread availability of visual tools and Learning Management Models (LLM) to create hyperrealistic virtual influencers by anyone, and the growth in the number and

popularity of these figures on social media, leads us to reflect on how the "informatics of domination" currently manifests itself for women. Through critical-interpretive analysis, and drawing on "classic" posthumanist feminist perspectives (Haraway, Hayles, Braidotti), we will focus on the notions of machine, simulation, and the materialities of nanofundism as a new phase of capitalist administration. This will highlight how virtual influencers and anthropomorphic deepfakes delineate cyborg modes characteristic of "capitalist" and patriarchal science fiction. In light of this panorama, we will also consider the alternatives being explored by contemporary posthumanist feminists (Heller, Zylińska).

Keywords: Virtual influencers – Digital artists – Deepfakes – Posthumanist feminisms

INFLUENCERS HUMANOS E INFLUENCERS VIRTUALES

Lxs influencers son la figura arquetípica de la cultura de la conectividad (van Dijck, 2016): por el volumen del mercado, por la cantidad de usuarios de redes sociales y por las transformaciones que suscitan en los modos de subjetivación.

El marketing de influencers se ha expandido rápidamente, con un tamaño de mercado que se ha más que triplicado desde 2020 (Donpdapati y Dehury, 2024): "A nivel global, la industria de influencers está valorizada en cerca de 32 mil millones de dólares en 2025" (Influencer Marketing Hub, 2025); además, en YouTube, Instagram y TikTok, lxs influencers se han convertido en la fuente de información más importante, por encima de medios y periodistas tradicionales (UNESCO, 2025). En 2023, América Latina contaba con unos 18.9 millones de creadores, equivalentes al 9% de lxs usuarixs de Instagram y al 3% de la población total (Influencity, 2023; Statista, 2023 en UNESCO, 2025). Brasil, México, Argentina y Chile son los países con más influencers. Los problemas destacados por lxs influencers son la violencia digital y los discursos de odio, temas que afectan al conjunto de creadorxs, pero principalmente a mujeres y minorías disidentes (UNESCO, 2025). Los principales desafíos son éticos: qué información comunicar y en qué fuentes se sostiene.

Brasil es “el país de los influencers” y el mercado más grande de América Latina seguido de Argentina, el segundo país con más cantidad de influencers: 1.7 millones, en una industria que movió alrededor de 100 millones de dólares en 2025, un público de 32 millones de usuarios de redes sociales, pero con un índice de confianza bajo (17%). YouTube es la plataforma más popular, luego Instagram, Facebook y TikTok (UNESCO, 2025).

Dentro del universo del marketing de influencers también creció específicamente el sector dedicado a los influencers virtuales, de una estimación de 6.060 millones en 2024 a 8.300 millones en 2025 y, específicamente el segmento de avatares humanos registró la mayor cuota de ingresos, con más del 68%, en 2024 (Grand View Research, 2024). En América Latina, Brasil es el único país de nuestra región que, a la par de Estados Unidos, Rusia e Indonesia, tiene empresas productoras de estos influencers virtuales (UNESCO, 2025). Dada la falta de empresas especializadas, Argentina recién en 2026 creó en Instagram a la primera artista virtual, Lumi-7 (@lumi7oficial), creada por Diego Tucci y Andrés Arbe, y Lola Roll (@lola.nroll), un deepfake antropomorfo para vender contenido sexual.

Esta diferencia, entre los primeros influencers virtuales creados en EE. UU hace diez años y la actual capacidad de creación en Argentina, da cuenta de que el crecimiento en la industria influencer no solo está arraigado en las condiciones económicas sino también en las técnicas. Como señala la UNESCO, desde 2025 el contenido sintético generado por Inteligencia Artificial es omnipresente. Pueden ser textos, imágenes fijas, audios y videos con apariencia real. Esta omnipresencia en todos los sectores genera preocupaciones, vinculadas al fraude, a la desinformación, a la pérdida de empleo en industrias creativas o las vulneraciones de la privacidad y la intimidad. Y, específicamente en la industria influencer, está cambiando la producción: progresivamente ya no solamente empresas dedicadas al diseño, animación a lo audiovisual pueden generar influencers virtuales sino que la posibilidad se amplía a otros países, como Argentina, y a un sector más amplio de la población.

Esta combinación de ampliación de mercado y mejora en el desarrollo técnico provoca que en la industria de influencers se afiancen las interacciones del consumidor con los influencers virtuales, profundizando la sofisticada hibridación de realidad y virtualidad que define la era actual (Thomas y Fowler, 2021) y poniendo de manifiesto la dificultad o imposibilidad de las personas para distinguir entre influencers virtuales y humanos reales (Hofeditz et al, 2022).

Paralelamente a estos fenómenos crecen las investigaciones sobre el tema. Desde el año 2020, con un enfoque predominante desde el marketing; en segundo lugar, desde las ciencias sociales; por último, desde la informática y en menor medida las humanidades (Corzo et. al, 2025). Los países que investigan más sobre el tema son Estados Unidos, China y Corea del Sur, justamente los países donde hay mayor cantidad de influencers (Corzo et. al, 2025) y, en el caso latinoamericano, Brasil, concomitantemente por el desarrollo de esta industria, es el país que presenta mayores investigaciones (Corzo et. al, 2025). Justamente por la preponderancia del marketing, los objetivos de las investigaciones apuntan a conocer el nivel de influencia, de credibilidad y en explorar cómo se da la relación entre el influencer virtual y el consumidor. Son estas mismas investigaciones las que dejan al descubierto “la necesidad de nuevos enfoques desde los que abordar el objeto de estudio más humanísticos y cualitativos” (Corzo et. al, 2025: 11).

A través de la figura del influencer virtual hiperrealista, específicamente de los casos de Lumi-7 y Lola Roll, pretendemos hacer visibles las condiciones políticas y materiales de “las mujeres en el circuito integrado” (Haraway, 2019a: 38) en la fase actual del capitalismo nanofundista (Berti, 2022). Nos preguntamos si la posibilidad de transformación histórica que Haraway condensaba en la figura del cyborg fue cooptada por la ciencia ficción capitalista (Nieva, 2024). O en otras palabras, cómo el “centro-de-control-de-comunicación-e-inteligencia” (Haraway, 2019a:43) configura el lugar de las mujeres de países periféricos y cuáles son los desafíos para los feminismos posthumanistas actuales.

REPRESENTACIONES DE LOS CIBERCUERPOS Y VIRTUALIZACIÓN DE SÍ

Lumi-7 es la primera artista argentina hecha con inteligencia artificial por el estudio Cromo AI Creative Co, a cargo de Diego Tucci y Andrés Arbe. Lumi-7 tiene un perfil de Instagram @lumi7oficial, creado en mayo de 2025 y verificado en febrero de 2026. En la descripción del perfil, se explicita la cuenta de IG del estudio, @cromo.ia, el correo de la empresa, la agencia de medios que gestiona la cuenta, y el link al single “La flor de la vida” disponible en YouTube. Tiene, en febrero de 2026, poco más de 1200 seguidores.

Andrés Arbe explicita en medios de comunicación nacionales cómo ha sido creada Lumi-7: “Surge de una conversación que tuve con el chatbot de Gemini. Le puse: ‘Quiero producir un artista IA. ¿Me podrías presentar una?’. Y me dice: ‘Te presento a Lumi-7’. Me pongo a charlar con Lumi-7 y desde ahí surge un diálogo con este algoritmo. Al principio le dije: ‘Mira, no quiero decirte qué música hacer, quiero que vos seas libre totalmente’. No sé, darle autonomía. Seguimos hablando. En vez de pedirle el teléfono, le dije: ‘Déjame tu prompt’. Después le cargué información que a mí me parecía relevante sobre filosofía, retórica, dialéctica, mayéutica y sofismo. Empecé a hacerle preguntas y me dio cierta información de cómo se vería humana. Y después, en base a eso, yo generé los primeros diseños en figura humana, pero era lo que se dice un CGI [Computer Generated Image], un modelo de humanoide sintético, como “la piel sin texturas” (Página 12, párr 7 y 8). Sobre esta base, Diego Tucci agrega: “Como en un principio la idea era que no solo sea un artista, sino que también sea creadora de contenido, que pueda trabajar como modelo con marcas y demás, me pareció que era más atractivo para ese mercado darle un aspecto hiperrealista partiendo de la imagen que tenía Andy” (Página 12, párr 9).

¿Cuáles es la representación visual de Lumi-7? Un cuerpo blanco, delgado y joven, rasgos de cara simétricos, labios en proporción 1:1; rasgos casi idénticos a los de Lola Roll, también joven, delgada, rockera, pecosa, pero sin labios en proporción 1:1.

A principios de los 2000, Rosi Braidotti en “Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada” (2004) indagó en las representaciones del cibercuerpo desde una perspectiva feminista posthumanista. Y había señalado que la omnipotencia de los medios visuales, “la commodificación de lo escópico y el triunfo de la vista por sobre los otros sentidos” (Braidotti, 2020: 162) reforzaban la idea de lograr la perfección de los cuerpos a través de la tecnología médica cual si fuera un estadio nuevo y superior de la evolución posthumana en cuerpos no situados (o no incardinados, según su propia nominación). La “femineidad posmoderna” construida no responde ya a aquel modelo que analiza Braidotti (Elizabeth Taylor, Jane Fonda y Dolly Parton), es decir, una “hiperfemineidad blanca, económicamente dominante y heterosexual” (Braidotti, 2020: 164) propia de la ideología californiana, sino más bien amplían las variantes de las feminidades con la juventud y la delgadez como rasgos invariantes (Barboza, 2025a), incorporando ciertos elementos vernáculos. Es decir, en pos de “recapturar ciertas periferias - homosexualidades, personas racializadas, algunas corporalidades no normativas” (Albet Castillejo, 2023: 54), se flexibiliza el modelo de mujer ideal más ajustado a la sensibilidad posfeminista (Gill, 2016).

Pese a la diferencia entre el modelo de los ‘90 y el estereotipo de belleza actual, la tecnología médica para la construcción del cibercuerpo hoy se manifiesta como el fenómeno “Instagram Face” (Tolentino, 2019): es decir, mujeres que se realizan tratamientos estéticos para que su rostro sea como el de la imagen que les devuelven los filtros de redes sociales. Este fenómeno que describió Jia Tolentino en Nueva York, también existe en Argentina según advierten médicas en clínicas estéticas (Barboza y Arias, 2023). En este sentido, la representación del cuerpo femenino contribuye a modular las ideas sobre los cuerpos posthumanos, en tanto reconstruidos artificialmente, cuerpos lejos de una supuesta esencia biológica. Pero este antiesencialismo que favorecen tanto las tecnologías médicas como las digitales, mediante las cuales circulan las representaciones del cuerpo de las influencers virtuales y artistas virtuales como Lumi-7, son posfeministas (Barboza, 2025b) y reproducen un estereotipo de femineidad al presentarse como

informativas y serviciales, afectuosas y no amenazantes (Barboza, Torrano y Fischetti, 2026).

Es la omnipotencia de los medios señalada por Braidotti y los rasgos del régimen visual contemporáneo (superabundancia de imágenes, la inmediatez, el hiperrealismo y la espectacularización) los que facilitan tanto las representaciones del cibercuerpo analizadas como otro fenómeno colindante: la virtualización de sí.

Agustín Berti aborda las diferentes tecnologías del registro visual de la industria cultural y se retrotrae al año 2020, al inicio de la pandemia por covid-19, para ahondar en lo que llama “virtualización de sí”. Afirma que desde entonces se estableció una falsa dicotomía entre lo remoto y lo virtual. Explica que “una imagen de videoconferencia y un avatar no se oponen, se complementan para sostener la interconexión que articula y organiza las subjetividades, cualquiera sea el modo en el que se manifiesten en la red” (Berti, 2022: 157). Desde entonces proliferaron empresas que ofrecen avatares (dibujo 2D o animación 3D) y se multiplicó su uso. Aunque podría pensarse que la creación de avatares personalizados es una máscara para la presentación en entornos digitales, lo que señala Berti es que la propuesta detrás de este servicio, trama una “tela que enmascara el ámbito social, lubricando así las trabajosas transiciones entre lo público y lo privado que caracterizan la continuidad de las relaciones laborales y la creciente indistinción entre el tiempo del ocio y el del negocio en los homes office del mundo” (2022: 157). En pocas palabras, los avatares como uniformes de home office.

¿Por qué empezaron a ser necesarios en tiempo de pandemia y, sobre todo, por qué proliferan? Porque “el capital 24/7 opera mejor en las imágenes límpidas, ahistorizadas y asépticas de las imágenes sintéticas y no de una cámara que desnuda las condiciones de vida de quienes están en régimen home office” (2022:158).

Ahora bien, si el uso de esos más bien rudimentarios avatares facilitaba realizar home office y contribuía a lubricar las fronteras entre lo público y lo privado que ese modo de trabajo exigía, los servicios que ofrecen empresas como especialistas en crear

influencers no humanos antropomorfos y clones digitales hiperrealistas (The Clueless o The Diigitals, por ejemplo, creadoras de dos influencers virtuales, Aitana López y Shudu Gram respectivamente), difuminan más aún esa frontera, no ya para una videollamada en contexto de encierro obligatorio, sino de modo permanente, como una opción accesible a bajo costo o, incluso, gratis. Esto queda en evidencia por el hecho de que ya ni siquiera es necesario contar con los servicios de tales empresas desarrolladoras, sino que la creación de videos hiperrealistas está al alcance de cualquier persona que utilice, como Diego Tucci y Andrés Arbe, algún modelo de creación de imágenes (Dall-E, Midjourney, Stable Diffusion).

Breaking Rust o Sienna Rose, otras artistas sintéticas, Aitana López o Lil Miquela, influencers virtuales, ya no son solo experimentos estéticos y de mercado reservados solo para los países centrales, el abaratamiento de costos y el desarrollo de la IA permite que ahora en Argentina tengamos a Lumi-7 y a Lola Roll, creadores de contenido vernáculos.

Ambos fenómenos, la representación del cibercuerpo que modela los cuerpos de mujeres reales y la virtualización de sí para el trabajo 24/7, configuran modos del cyborg contemporáneo.

Analizar las formas de representación, desde el feminismo posdualista de Haraway, implica también abordar la noción de simulación.

MÁQUINAS, INTELIGENCIA Y SIMULACIÓN

A fines de los años 90, Katherine Hayles, en su libro “How We Became Posthuman Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics”, explicaba cómo nos estábamos convirtiendo en posthumanos a partir del análisis del test de Turing. Aquella década había iniciado con Donna Haraway señalando que estábamos deviniendo cyborgs. Para ambas autoras, esa nueva condición híbrida que ofrecían las tecnologías digitales generaba preguntas y cimbronazos ontológicos a la condición humana instalada por el

humanismo clásico basado en la figura del Hombre: blanco, europeo, heterosexual. Y, al mismo tiempo, esas nuevas máquinas, afirmaba Haraway —y Sadie Plant desde el ciberfeminismo—, por trastocar los supuestos esencialistas, biologicistas y racionalistas, ofrecía a las mujeres un nuevo terreno fértil para desbaratar las dicotomías estancas (naturaleza/cultura, humanos/máquina, representación/simulación), fundamentos habilitadores de la instrumentalidad de la tecnología para la dominación de unos hombres sobre otros seres humanos y no humanos.

La potencia política advertida por las autoras sobre las tecnologías digitales se enmarcaban en gestación de un nuevo orden mundial, que Haraway denominó “informática de la dominación”; concepto que planteaba nuevas dominaciones, ya no las “jerárquica y confortablemente viejas” (Haraway, 2019a:37), sino la de las nuevas máquinas. Los feminismos posthumanistas estaban naciendo para disputar otras formas de conocimiento científico y técnico, otras formas de organización económica y social, y, también, otras ficciones políticas.

Desde esas coordenadas vemos qué hay hoy de los “virtual bodies” en las influencers virtuales hiperrealistas y qué relaciones entre máquinas, mujeres y simulación encontramos.

Lola Roll inició su cuenta de Instagram en enero de 2026 con el nombre lola.n.roll. En su perfil incluyó un link a Cafecito (plataforma que permite recaudar fondos) bajo el nombre lolaroll, plataforma en la que vende contenido sexual por 5000 pesos por contenido visual. El perfil de IG apareció sin alusiones a que era un perfil creado con IA. A los días, por infringir esta política de IG, dan de baja la cuenta. Abre otra con el nombre lola.nroll y una publicación de imágenes fijas: “Perdí la otra cuenta. Sigame (sic) en esta. Y ojo con las imitaciones. Lola hay una sola”. Y añade “Cuenta nueva porque me bajaron la otra”, a lo que seguidores responden con más de una treintena de comentarios y likes.

Siguiendo la clasificación sobre contenidos sintéticos de la UNESCO, lola.n.roll es un deepfake² situado, es decir, a través de elementos vernáculos de la cultura argentina, en este caso, imágenes en el recital de Pity Álvarez de diciembre de 2025 se generan o manipulan contenidos en “pos convencer a los espectadores de que el contenido es real”. A diferencia de Lumi-7 e influencers virtuales “clásicas” (como Shudu Gram, Aitana López), no explicita que fue creada con IA. En cambio, adoptó una “estrategia de marketing” similar a la de Lil Miquela, una de las influencers virtuales más antiguas. Los creadores de Miquela en 2016 –año de su creación–, hasta el 2023 no explicitaron quiénes o cómo había sido creado el personaje (cabe aclarar que durante ese periodo las imágenes y videos presentan una calidad baja, no son hiperrealistas sino más bien denotan la construcción de un avatar 3D). Esta falta de información unida a la narrativa del personaje generó, a lo largo de los años, cientos de miles de seguidores, hasta que en 2024, dado el carácter hiperrealista que fueron adoptando las imágenes de Miquela, la política de Instagram obligó a sus creadores a explicitar que fue creada sintéticamente: “22 🇺🇸 LA 🌐 Robot”, aparece en su perfil. La estrategia adoptada por quienes crearon a lola.n.roll tiene que ver con las potencialidades que presentan las influencers virtuales antropomorfas frente a las influencers humanas: el hiperrealismo visual resulta atractivo (Dondapati y Dehury, 2024) y la decisión de no evidenciar el origen sintético facilita y potencia el antropomorfismo percibido (Lim y Lee, 2023).

Entendemos que aquí se ponen en juego dos cuestiones trabajadas por las posiciones posthumanistas de Katherine Hayles,

² El contenido sintético “abarca cualquier resultado generado o modificado por IA” (UNESCO, 2024: 15). Este contenido puede convertirse en medio sintético “cuando se utiliza para transmitir información, entretenimiento o mensajes a una audiencia, utilizando tecnologías e instituciones para su difusión. Este proceso, conocido como mediatización, transforma el contenido sintético en medio sintético” (15). Ahora bien, el *deepfake* es un tipo de medio sintético, “que implica la generación o manipulación de contenido para representar de forma realista a individuos realizando acciones o hablando. Debido a su realismo, los *deepfakes* pueden convencer a los espectadores de que el contenido es real, incluso si se produjo sintéticamente” (15).

por un lado, la naturaleza de las máquinas e, íntimamente asociada, la simulación.

Como anticipamos, a fines de los '90, Hayles reflexiona, a través del análisis del Test de Turing o Juego de Imitación, sobre la inteligencia de las máquinas y de los seres humanos, asociados a la capacidad de simular.

El Test de Turing o Juego de Imitación inicia con unx usuarix que está delante de dos computadoras y, detrás de estas, dos entidades (en un primer momento, una mujer y un hombre; y en un segundo, una máquina y un hombre). El usuarix genera preguntas y, a partir de las respuestas escritas que recibe, debe decidir cuál es humano y cuál es una máquina. Si el usuarix falla en su diagnóstico, eso, según Turing, es una demostración de que la inteligencia de la máquina ha alcanzado el nivel humano. Esto inaugura una “inflexión ontológica” cuya vigencia se encuentra hoy en su cenit: la pregunta sobre si la inteligencia es una “propiedad de la manipulación formal de símbolos”; discusión en auge hoy por la extensión de los modelos de Inteligencia Artificial Generativa.

Pero, como remarca Hayles, Turing comienza el artículo “Computer Machinery and Intelligence” introduciendo su Juego de Imitación con un usuarix que interroga, a través de las máquinas, a un hombre y a una mujer. Es decir que, según Hayles, Turing trabaja con estructuras análogas: tanto en el primer caso, distinguir el género, como el segundo, distinguir el humano de la máquina, “sugiere que su objetivo no es ilustrar una diferencia, sino una equivalencia, mostrando que tanto el pensamiento como el género puede simularse” (2025: 179). Pero aún más: “la corporeidad no asegura la verdad del género ni la esencia del pensamiento. Más bien, pone en evidencia que toda cognición es encarnada, que la mente no flota en el vacío, sino que emerge desde formas específicas de existencia material. Pensar es siempre pensar como algo: como humano, como máquina, como cyborg” (2025: 181).

Esta posición antiesencialista y materialista de Hayles, nos permite señalar algunas cuestiones del caso Lola Roll que manifiesta la diferencia entre cuerpos enactivos —materiales— y cuerpos representados.

La representación visual hiperrealista es un atributo importante en la construcción de estas artistas virtuales y deepfakes tanto como la simulación del lenguaje natural a través de las publicaciones, los comentarios, es decir la interactividad que tienen estos perfiles con sus seguidorxs. Al igual que en casos de influencers virtuales analizados previamente, “más allá de la confusión o de la aceptación por parte de los seguidores de que estas figuras son creadas con IA, [los seguidores] celebra[n] la belleza y personalidad de estas influencers” (Barboza, 2025a: 23). E incluso pagan 101 “cafecitos”, es decir, poco más de medio millón de pesos (algo más de 300 dólares) a lxs creadorxs del deepfake, Lola Roll.

Siguiendo la lógica del test de Turing, pero pensando en la relación entre usuarixs de redes sociales e influencers virtuales hiperrealistas, coincidimos con Hayles en que “la intervención clave no se produce cuando intentas determinar cuál es el hombre, cuál la mujer, cuál la máquina” (2025:182), sino cuando el influencer virtual, artista digital o deepfake, versión actualizada del test, “te introduce en un circuito cibernético que distribuye tu voluntad, deseo y percepción en un sistema cognitivo en el que los cuerpos representados se unen con los cuerpos enactivos a través de interfaces maquínicas mutantes y flexibles. Una vez que aceptas jugar, ya sos parte de ese sistema. Mientras contemplas los significantes parpadeantes que se desplazan por las pantallas de las computadoras, sin importar qué identificaciones asignas a las entidades encarnadas que no puedes ver, ya te has convertido en posthumano” (182).

De alguna manera, la potencia que tiene la representación generada con modelos generativos de IA y la simulación del lenguaje que proporcionan los LLM a la creación de influencers virtuales, artistas y deepfakes en redes sociales no da cuenta necesariamente de que las máquinas son más inteligentes, pero sí de cómo una de las posibilidades del cyborg, esa figura que combina cibernética con organismo, se presenta hoy, con un sentido contrario a la potencia política favorable a las mujeres que quería destacar Haraway: “la ubicuidad y la invisibilidad de los cyborgs son la causa de que estas máquinas sean tan mortíferas. En términos políticos son tan difíciles de ver como en términos materiales. Están

relacionadas con la conciencia —o con su simulación” (Haraway, 2019a:18).

Esta caracterización y advertencia premonitoria nos incita a visibilizar las materialidades que permiten la construcción de esas influencers. Para combatir “la ilusión de la desmaterialización” (Berti, 2022) vamos a analizar las materialidades de las máquinas, la infraestructura de la cultura digital. O, en otras palabras, cómo “la informática de la dominación”, vista desde el sur global, adopta la forma del nanofundismo (Berti, 2022).

LA INFORMÁTICA DE LA DOMINACIÓN NANOFOUNDISTA

Siguiendo a Agustín Berti, entendemos por nanofundismo una fase de la “industria cultural caracterizada por la concentración de la producción y distribución mediática basada en la captura, almacenamiento, extracción y procesamiento de datos. Una modalidad que refuerza las tendencias a la reprimarización de las economías del sur global” (2022: 26). Haciendo referencia a la noción de latifundio, Berti aclara que la fase nanofundista del capitalismo actual “se parece más a las grandes plantaciones y haciendas que caracterizaron los periodos imperiales y coloniales, que pervive en el actual modelo reprimarizante de la economía latinoamericana signada por la concentración de la tierra productiva en una clase rentista articulada con capitales especulativos, que invierten, sin solución de continuidad en semillas y bits” (25).

Esta definición de Berti nos permite volver a pensar cómo se configuran los nodos centrales del “capitalismo integrado” conceptualizados por Haraway: Hogar, Mercado, Puesto de trabajo remunerado, Estado, Escuela, Clínica-Hospital, Iglesia; lugares idealizados —señalaba— a partir de los cuales era posible entender el lugar de las mujeres. Por cuestiones de extensión, puntualizaremos solamente dos: las condiciones macroestructurales del mercado y del Estado en la coyuntura argentina actual. Así, esbozaremos cómo el “capitalismo integrado” hoy toma la forma del orden nanofundista.

Por un lado, podemos ver el avance del mercado en tanto concentración de las empresas emblemáticas de la industria digital que capturan, almacenan, extraen y procesan datos. El informe sobre Tecnología e Innovación realizado por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo en 2025 señala que “los principales proveedores de tecnologías de vanguardia se encuentran actualmente entre las mayores empresas del mundo por capitalización bursátil. Las capitalizaciones respectivas de Apple, Nvidia y Microsoft superan los 3 billones de dólares, cerca del producto interno bruto (PIB) del continente africano, o el del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte, la sexta economía más grande del mundo. Las cinco empresas más grandes son de los Estados Unidos de América, y tres de los principales fabricantes de chips —Nvidia, Broadcom y TSMC2— se encuentran entre las diez más grandes del mundo; casi todas se centran en las tecnologías de vanguardia y están realizando grandes inversiones en la IA” (UNCTAD, 2025: 2). Además del oligopolio de fabricantes de chips y de software, es necesario dar cuenta de las materias primas que el desarrollo de la Inteligencia Artificial necesita para exponer cómo se está llevando a cabo la reprimarización señalada por Berti.

Según “El informe sobre minerales críticos” (2025) del International Energy Agency, las tierras de América Central y del Sur

son ricas en minerales críticos como litio, cobre, grafito, tierras raras, níquel, manganeso, plata y bauxita, con países como Argentina, Bolivia, Brasil, Chile y Perú a la cabeza. La región posee aproximadamente el 45% de las reservas mundiales de litio y el 30% de las de cobre. Con un sector minero consolidado, la producción ha crecido de forma constante, aportando la región el 40% de la producción mundial de cobre y el 30% de la de litio (268).

Dicho informe dedica un especial apartado al cobre. Indica que

El entrenamiento y uso de modelos de IA se lleva a cabo en grandes centros de datos con importantes necesidades de infraestructura y energía. Dada su demanda de electricidad, el cobre es un componente fundamental tanto en los centros de datos convencionales como en los de IA, gracias a su alta conductividad eléctrica y térmica, durabilidad y asequibilidad. En los centros de datos, el cobre se utiliza principalmente en equipos de distribución de energía, sistemas de refrigeración e infraestructura de red. Los mayores requisitos de potencia de los racks de servidores de IA requieren sistemas de distribución de energía con mayor consumo de cobre (cables de alimentación, barras colectoras y conectores eléctricos), así como una infraestructura de refrigeración avanzada con mayor consumo de cobre, donde el cobre se utiliza a menudo en intercambiadores de calor. El cobre también se utiliza en algunos cables de transmisión de datos, aunque existe una tendencia creciente hacia los cables de fibra óptica para muchas aplicaciones. Con el crecimiento exponencial de las aplicaciones de IA, se está produciendo un rápido desarrollo simultáneo de centros de datos de IA en todo el mundo. Existe una gran variación en las estimaciones sobre la intensidad del uso de cobre en los centros de datos de IA, con estimaciones reportadas que varían hasta diez veces. Nuestras estimaciones muestran que el uso de cobre en los centros de datos podría oscilar entre 250 kt y 550 kt en 2030, lo que equivale al 1-2 % de la demanda mundial de cobre, aunque esta cifra podría ser incluso mayor dependiendo de la velocidad con la que aumente la demanda de sus servicios (IEA, 2025: 111).

Aunque Chile es el principal proveedor y poseedor de reservas de cobre en la región (y del 24% de la producción global), el sector espera que junto con Perú y Argentina logren elevar el valor del mercado de producción de 100.000 millones a 130.000 millones para 2040.

Paralelamente a esta configuración del mercado que demanda la industria digital, y específicamente la IA, se producen transformaciones en el Estado, en línea con uno de los rasgos delineados por Haraway, “aumento de la privatización de la vida y de las culturas materiales e ideológicas” (2019a: 60).

A modo de sintetizar los principales lineamientos del Estado argentino, iniciados en 2023 con la asunción del gobierno de Javier Milei, diremos que impulsa una tendencia favorable a convertir al país “en el próximo hub del mundo” dado que “tenemos energía de sobra, tierras frías e inhóspitas de sobra, y recurso humano de calidad” (Milei, 2024). Esta alineación se expresa con una legislación de orden económico, la Ley de Inversiones Mineras y al Régimen de Incentivos para Grandes Inversiones (RIGI), sancionada y reglamentada en 2024; y una de carácter ambiental, actualmente en disputa: la parcial aprobación (lograda en el Senado Nacional) de la Ley 26.639 de Presupuestos Mínimos para la Protección de Glaciares y del Ambiente Periglacial, en 2026.

En cuanto a la primera normativa, de carácter económico, el RIGI ofrece importantes incentivos para el sector minero, como exenciones cambiarias y cero impuestos sobre los bienes de capital importados, además de estabilidad fiscal durante 30 años (algo destacado por el informe de la IEA, 2025). En cuanto a las modificaciones de la conocida “Ley de Glaciares”, el Poder Ejecutivo, mediante el envío del proyecto a la Cámara de Senadores, busca redefinir las zonas protegidas para habilitar actividades extractivas en determinadas áreas periglaciares previamente restringidas.

En el marco del RIGI, el gobierno de Mendoza durante 2025 produjo la habilitación de veintiocho emprendimientos mineros de cobre a través de las controversiales aprobaciones de las declaraciones de impacto ambiental (Malargüe Distrito Minero Occidental II y Proyecto San Jorge – Cobre Mendocino)³. De la

³ Pese a las movilizaciones populares constantes desde diciembre de 2025, el poder legislativo aprobó las declaraciones de impacto ambiental incompletas de los proyectos “Malargüe Distrito Minero Occidental II”, pero sobre todo la de “PSJ-Cobre Mendocino”. Estos proyectos violan varias leyes (Ley General del

misma manera, gobernadores de otras provincias cordilleranas (San Juan, Catamarca, Salta, Jujuy y Santa Cruz) han expresado su voluntad de que la Ley de Glaciares sea modificada para que cada provincia defina la reglamentación para permitir proyectos similares, al mejor estilo neoliberal del gobierno empresarial bajo la “autonomía de gestión” (Laval y Dardot, 2013).

Más allá de que, de las dos normativas, solo una está vigente (RIGI) y que las modificaciones respecto a la Ley de Glaciares aún no han sido tratadas por la Cámara de Diputados, claramente podemos ver cómo ante la demanda energética y de minerales que la industria digital y la IA en particular requiere, Argentina como uno de los países “a la cabeza” en recursos naturales de la región latinoamericana, se alinea con el perfil reprimarizante que necesita el mercado mundial.

CIENCIA FICCIÓN CAPITALISTA Y CONTRAAPOCALIPSIS FEMINISTA

Recapitulando lo trabajado, tenemos artistas virtuales argentinas reproduciendo estereotipos de belleza y deepfakes femeninos para venta de contenido sexual en el marco de una proliferación de representaciones y simulaciones propiciadas por la Inteligencia Artificial Generativa que pone en jaque la percepción humana para distinguir contenidos sintéticos de contenidos reales. Hasta acá la situación analizada actualiza los tópicos del cyberpunk: megacorporaciones que controlan las ciudades precarizadas, personajes que viven entre realidades virtuales y realidades físicas, hackers anónimos. O, en otros términos, una fase del capitalismo marcado por una industria digital que requiere cada vez más energía y minerales para generar aquellos productos orientados a la “abstracción intensa del mercado de la experiencia” (Haraway, 2019a:59) y de, por lo tanto, una expoliación de la naturaleza y

Ambiente, 25.675; Ley 7.722 y Ley 6.045) por no respetar los principios preventivos y precautorios, la consulta a los pueblos originarios ni contar con todos los dictámenes municipales obligatorios. La situación ha sido judicializada con tres recursos de amparo ante los Tribunales de Gestión Asociada y dos acciones de inconstitucionalidad presentados en la Corte Suprema de Justicia de Mendoza.

reprimarización de los países pobres. Aquellos tópicos que, extraídos de la ciencia ficción, efectivamente “profetizaron” la realidad contemporánea (Martel, 2025). Lo que Michel Nieva llama “ciencia ficción capitalista”, es decir, “la apropiación del capitalismo tecnológico del lenguaje de la ciencia ficción” (Nieva, 2024: 21). Apropiación que, como bien señala el escritor argentino, se realiza bajo tres matrices imbricadas: el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado. Y lo que podemos agregar a ese diagnóstico certero es la matriz que Nieva alcanza a advertir, pero no a profundizar: el patriarcado heterosexista.

De todo el análisis antedicho, podemos ubicar la producción, circulación y popularidad que generan las influencers virtuales femeninas como una condensación de esa triple matriz. Como recupera Aldana D’Andrea (2023) de Sadie Plant:

Una parte importante de la historia de la ideación y construcción de muñecas mecánicas, androides, robots e inteligencias artificiales feminizadas recorre este deseo patriarcal. El diseño de máquinas con cuerpos y mentes sexualizados y racializados y la imposición de la sumisión a partir de la definición señala la incansable búsqueda del diseño de una feminidad bajo la lógica de la racionalidad masculina: que sea atractiva y que haga siempre lo que su amo le indica, sin voluntad ni agencia autónoma, que no piense de verdad, que no sienta de verdad, que no aprenda de verdad. Si es una muñeca mecánica, que sus movimientos parezcan naturales, pero que en verdad estén absolutamente controlados por el mecanismo. Si es una inteligencia artificial que la inteligencia no haga referencia más que a un atributo de quien la creó, para la máquina, que se trate más bien de una estupidez artificial, o mejor aún, de una esclavitud artificial (89). Esta búsqueda de la mujer ideal parece ser la búsqueda de la piedra filosofal del patriarcado tecnológico: una simulación que sea mejor que el original, hasta tal punto que el modelo a imitar sea por fin completamente el artefacto del hombre y la mujer real su simulación. (104).

Sin embargo, frente al apocalipsis anunciado una y otra vez por esa misma industria cultural que los magnates de Silicon Valley producen y controlan, los gurúes high-tech prometen salvarnos a través de “estéticas y utopías hiperfuturistas” (Nieva, 2024: 23). Como si la única salvación al capitalismo extractivista fuera más capitalismo. Ambas caras, el apocalipsis y la salvación hiperfuturistas, son necesarias para obturar la capacidad de buena parte de la población mundial de imaginar otros presentes y futuros posibles, en parte en curso a través de la delegación cognitiva que genera la IA y la economía del apego en la que se inscribe (Harris, 2026).

Frente a esto, la propuesta del arte latinoamericano expresada por Lucrecia Martel y el feminismo posthumano de Joanna Zylynska apuestan por lograr una operación de desmantelamiento del “hábito apocalíptico” (Keller, 2015).

Zylynska en “El fin del hombre. Un contraapocalipsis feminista” señala cómo los relatos apocalípticos del fin del mundo construyen una fantasía patriarcal, propia del narcisismo del hombre blanco empresario. El fin del mundo posibilita su proyección como tecnosuperhombre salvador de la humanidad, con narraciones utópicas: el Proyecto de Hombre 2.0, la inmortalidad y la colonización de otros planetas. En un sentido similar, la cineasta argentina Lucrecia Martel también muestra la performatividad que el cine de ciencia ficción del siglo XX ha tenido y tiene en nuestros días a partir de imágenes de la colonización de otros planetas, de figuras que no pueden ser distinguidas entre realidad y ficción, y catástrofes ambientales.

Como “antídoto”, ambas proponen bosquejar narrativas diferentes para la relación entre el ser humano, otras especies y las tecnologías, en las que se actúe con responsabilidad (Haraway, 2019b). El método “implica trabajar a través y transversalmente diversas narrativas académicas y populares sobre el Antropoceno” (Zylynska, 2018: 7).

Si el cyborg somos lxs usuarixs de redes sociales, consumidores de contenido sintético voluntaria o involuntariamente, sea en versión deepfake o influencer virtual, si estas figuras son nuestro Juego de Simulación o test de Turing actualizado, si la relación con estas figuras nos introducen —vale repetir la observación lucida de Hayles— “en un circuito cibernético que distribuye nuestra voluntad, deseo y percepción en un sistema cognitivo en el que los cuerpos representados se unen con los cuerpos enactivos a través de interfaces maquínicas mutantes y flexibles” (2025: 182), si la influencer virtual es el sueño húmedo, la “mujer” posthumana ideal del Hombre 2.0, si Argentina se inscribe en el orden nanofundista, si todo esto está sucediendo simultáneamente, ¿qué otras ficciones, intervenciones técnicas y políticas podemos realizar para “seguir con el problema” sin soluciones mesiánicas masculinistas tecnofílicas?

Referencias

Albet Castillejo, L. (2023): “El dispositivo fitness en el salutismo posfeminista: discursos de empoderamiento femenino a través del disciplinamiento corporal”, en *Astrolabio*, n31, 46-72. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/38954>

Barboza, R. A. (2025a): “«Yo también quiero ser virtual»: cuatro influencers no humanas antropomorfas en Instagram”, en *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n30(2), 1-27. <https://doi.org/10.6035/recerca.8404>

Barboza, R. A. (2025b): “Influencers no humanos en Instagram: entre el posfeminismo y el transhumanismo”, en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, n104, 113-126. <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/rabarboza.pdf>

Barboza, R. y Arias, V. (2023): “Si te ves muy bien, te sentís muy bien”: Instagram y la construcción de los tratamientos estéticos como tecnologías del yo, en *Astrolabio*, n31, 73–101. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n31.38947>

Barboza, R. A., Torrano, A., & Fischetti, N. (2026): "LLaMas, mujeres y máquinas: aproximaciones tecnofeministas a la relación entre género y tecnologías", en *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, n18(38), e3709. <https://doi.org/10.22430/21457778.3709>

Berti, A. (2022): *Nanofundios. Crítica de la cultura algorítmica*. Córdoba, La Cebra editora.

Braidotti, R. (2020): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Mendoza, Garúa editora.

Corzo-Cortés, L., Carrillo-Durán, M. V., & García-García, M. (2025): "Nuevas formas de comunicación digital: revisión sistemática de la literatura sobre influencers virtuales", en *Revista Mediterránea de Comunicación/Mediterranean Journal of Communication*, 16(2), E28712. <https://www.doi.org/10.14198/MEDCOM.28712>

Donpdapati, A. y Dehury, R. (2024): "Virtual vs. Human influencers: The battle for consumer hearts and minds", en *Computers in Human Behavior: Artificial Humans*, Volume 2, Issue 1, <https://doi.org/10.1016/j.chbah.2024.100059>.

Gill, R. (2016): "Post-postfeminism?: new feminist visibilities in postfeminist times". *Feminist Media Studies*, 16, 610-630.

Grand View Research (2024): "Virtual Influencer Market (2025 - 2030)". <https://www-grandviewresearch-com.translate.goog/industry-analysis/virtual-influencer-market-report? x tr sl=en& x tr tl=es& x tr hl=es& x tr pto=tc>

Haraway, D. J. (2019a): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Buenos Aires, Letra Sudaca Ediciones.

Haraway, D. J. (2019b): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno*, Buenos Aires, Consonni.

Harris, T (2026). "Attachment Hacking and the Rise of AI Psychosis". <https://www.youtube.com/watch?v=wwMAdSqOY2A>

Hayles, K. (2025): "Cómo nos hemos convertido en posthumanos", en *Estudios Posthumanos*, 4. 176-182.

Hofeditz, L.; Nissen, A.; Schütte, R.; and Mirbabaie, M. (2022): "Trust Me, I'm an Influencer! - A Comparison of Perceived Trust in Human and Virtual Influencers", en *ECIS 2022 Research-in-Progress Papers*. 27.
https://aisel.aisnet.org/ecis2022_rip/27

IEA (2025): Global Critical Minerals Outlook 2025.
<https://iea.blob.core.windows.net/assets/ef5e9b70-3374-4caa-ba9d-19c72253bfc4/GlobalCriticalMineralsOutlook2025.pdf>

Influencer Marketing Hub (2025): *Influencer Marketing Benchmark Report 2025*. <https://influencermarketinghub.com/influencer-marketing-benchmark-report/>

Keller, C. (2015): *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Minneapolis, Fortress Press.

Kosmyna, N., Hauptmann, E., Yuan, Y., Situ, J., Liao, X., Beresnitzky, A., Braunstein, I., Maes, P. (2025): "Your brain on chatgpt: Accumulation of cognitive debt when using an ai assistant for essay writing task", en arXiv preprint arXiv:2506.08872

Laval, C y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa.

Lim, R. y Lee, S. (2023): "You are a virtual influencer!": Understanding the impact of origin disclosure and emotional narratives on parasocial relationships and virtual influencer credibility, en *Computers in Human Behavior*, Vol. 148, <https://doi.org/10.1016/j.chb.2023.107897>.

Martel, L. (2025): "El sentido de hacer cine Latinoamericano con Lucrecia Martel".
<https://www.youtube.com/watch?v=hlvZfQejzOc>

Nieva, M. (2024): *Ciencia ficción capitalista. Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo*, Barcelona, Anagrama.

Página 12 (30 de enero de 2026): “Humano Ft. machine: así es la primera artista 100% hecha con inteligencia artificial del país”. <https://www.pagina12.com.ar/2026/01/30/humano-ft-machine-asi-es-la-primera-artista-100-hecha-con-inteligencia-artificial-del-pais/>

Resnik, D y Vitolla, V. (2026): “Humano Ft. machine: así es la primera artista 100% hecha con inteligencia artificial del país”. *Página* 12. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/2026/01/30/humano-ft-machine-asi-es-la-primera-artista-100-hecha-con-inteligencia-artificial-del-pais/>

Thomas, V. L., & Fowler, K. (2021): “Close encounters of the AI kind: Use of AI influencers as brand endorsers”, en *Journal of Advertising*, 50(1), 11–25.

Todo Noticias (2024). “El discurso completo de Javier Milei por el primer año de su gobierno”. <https://tn.com.ar/politica/2024/12/10/el-discurso-completo-de-javier-milei-por-el-primer-ano-de-su-gobierno/>

Tolentino, J. (2019): “The Age of Instagram Face”, en *The New Yorker*, 12 de diciembre. <https://www.newyorker.com/culture/decade-in-review/the-age-of-instagram-face>

UNCTAD (2025): “Informe sobre Tecnología e Innovación 2025”. https://unctad.org/system/files/official-document/tir2025overview_es.pdf

UNESCO (2024): *Synthetic content and its implications for AI Policy*. A primer.

UNESCO (2025): *Influencers en América Latina: creación de contenidos, dilemas éticos y desafíos sociales*. Cuadernos de Discusión de Comunicación e Información 33. Informe de investigación.

Van Dijck, J. (2016): *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Zylinska, J (2018): *The end of Man. A feminist counterapocalypse*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
<https://research.gold.ac.uk/id/eprint/23121/1/The%20End%20of%20Man-Zylinska.pdf>

CUERPO ODARA Y DESBUNDE EN EL SUPEROCHISMO: BIOTECNOLOGÍAS DE GÉNERO Y SEXUALIDAD EMBRIONARIAS DEL POSTHUMANISMO

**ODARA BODY AND DESBUNDE IN SUPER-8
CINEMA: EMBRYONIC GENDER AND SEXUALITY
BIOTECHNOLOGIES OF POSTHUMANISM**

Karla A M Bessa¹

Emilia de O. Santos²

Resumen

Este artículo propone una relectura de prácticas audiovisuales y artísticas vinculadas al Super-8 brasileño de las décadas de 1960 y 1970, entendiéndolo como un campo de experimentación estética donde emergieron sensibilidades que tensionaron la centralidad de lo humano. En diálogo con los estudios de género, la teoría queer y la noción de “tecnologías de género” de Teresa de Lauretis,

¹ Karla Bessa é pesquisadora do núcleo de Estudos de Gênero Pagu, vice-coordenadora do INCT-Caleidoscopio, Universidade Estadual de Campinas. kbessa@unicamp.br

² Emília Santos é artista visual e pesquisadora, mestre em Multimeios pela Universidade Estadual de Campinas e graduada em Artes Visuais pelo Centro Universitário Belas Artes de São Paulo. Vive e trabalha em Jundiaí. emaildaemiliasantos@gmail.com

analizamos cómo estas producciones desestabilizaron normas corporales, sexuales y subjetivas. A partir de un enfoque intermedial, el texto articula obras de Lygia Pape, Lygia Clark, Letícia Parente y Jomard Muniz de Britto, evidenciando distintos regímenes de corporalización en la mise-en-scène —desde la vulnerabilidad y la inscripción del dolor hasta la exuberancia del desbunde— como formas de desorganización de códigos visuales y sociales. Movilizamos la noción de cuerpo odara para pensar una corporalidad inestable, relacional y en movimiento, atravesada por flujos capaces de borrar categorías modernas de identidad. En diálogo crítico con el régimen farmacopornográfico de Paul B. Preciado, cuestionamos la centralidad de las biotecnologías como horizonte privilegiado de subversión y sostenemos que prácticas contraculturales latinoamericanas ya producían desplazamientos significativos en la relación entre cuerpo, técnica y mundo. El artículo concluye que el posthumanismo puede pensarse no solo como efecto contemporáneo de tecnologías digitales y biomédicas, sino también como una inflexión política y sensible ya presente en prácticas artísticas experimentales situadas en el Sur Global.

Palabras clave: Posthumanismo – Super-8 – Tecnologías de género – Contracultura

Abstract

This article revisits Brazilian Super-8 audiovisual and artistic practices from the 1960s and 1970s as a field of aesthetic experimentation in which emerging sensibilities destabilised the centrality of the human. Drawing on gender studies, queer/cuir theory, and Teresa de Lauretis' notion of "technologies of gender," we examine how these works challenged dominant norms surrounding the body, sexuality, and subjectivity. Through an intermedial approach, the article analyses works by Lygia Pape, Lygia Clark, Letícia Parente, and Jomard Muniz de Britto, highlighting distinct regimes of embodiment—from vulnerability and bodily inscription to the exuberance of desbunde—as practices

that disrupted visual and social codes. We mobilise the notion of *corpo odara* to conceptualise a moving, relational, unstable body that blurs modern categories of identity. In critical dialogue with Paul B. Preciado's concept of the pharmacopornographic regime, the article questions the centrality of biotechnologies as a privileged horizon of subversion. It argues that countercultural practices in Brazil and Latin America had already produced significant shifts in the relationship between body, technology, nature, and world-making. Ultimately, the article suggests that posthumanism should not be understood solely as a contemporary effect of digital and biomedical technologies, but also as a political and sensorial deviation already present in experimental artistic practices emerging from the Global South.

Keywords: *Posthumanism – Super-8 cinema – Gender technologies – Counterculture*

PRESENTACIÓN

Las reflexiones acerca de las corporeidades y de sus formas de representación atraviesan los campos de la teoría cinematográfica, las artes visuales y los estudios de género y sexualidad. A partir de las décadas de 1960 y 1970, este debate adquiere nuevos contornos con la emergencia de inflexiones teóricas y políticas como el postestructuralismo, los estudios culturales, los feminismos de la segunda ola y los primeros desplazamientos que más tarde habrían de constituir el campo de los estudios queer/cuir. En este contexto, el cine comienza a ser comprendido no únicamente como un dispositivo de representación, sino como un campo activo en la producción de subjetividades, en el cual se tensionan y se reinscriben formas y normas sociales relativas al cuerpo, al género, a la sexualidad y a la propia idea de lo humano.

Es en este horizonte que la noción de “contrato cinematográfico”, formulada por Teresa de Lauretis (1987), se vuelve particularmente productiva. Al desplazar el análisis del cine

de una lógica de consumo y entretenimiento hacia un régimen de producción de sentido, Lauretis pone de manifiesto que la experiencia cinematográfica engendra efectos que participan directamente en la constitución de las subjetividades de género. Dicha formulación permite comprender lo audiovisual como una tecnología social, no sólo en el sentido instrumental, sino como un dispositivo que organiza contornos, fronteras, percepciones, afectos y modos de existencia.

Sin embargo, si tomamos como punto de partida las producciones experimentales vinculadas al uso del Super-8 en Brasil y en otros contextos latinoamericanos, se vuelve visible la radicalidad de esta perspectiva. Lejos de operar sólo como refuerzo o reconfiguración de las normatividades existentes, dichas producciones provocan fisuras más profundas en los regímenes de representación y se tornan capaces de tensionar los códigos de género y sexualidad, así como también la propia estabilidad del cuerpo como fundamento ontológico del sujeto moderno.

En este sentido, el presente artículo parte de la hipótesis de que el superochismo³ de los años setenta, y su bricolaje con las artes visuales, la música, la performance, así como su fricción con prácticas contraculturales, constituye un espacio privilegiado para observar la emergencia de sensibilidades que podríamos, anacrónicamente, aproximar a lo que hoy se denomina posthumanismo. No se trata, evidentemente, de proyectar retroactivamente categorías contemporáneas sobre el pasado, sino de reconocer que ciertas experiencias históricas ya ejercían la construcción de nuevos contornos, produciendo dislocamientos significativos en la relación entre cuerpo, técnica y naturaleza, anticipando interrogantes que solo más tarde serían sistematizados en el campo teórico.

La noción de cuerpo odara, movilizada aquí en diálogo con la producción cultural brasileña de la época, permite nombrar una de estas fricciones. Se trata de un cuerpo abierto, rebelde, que no se

³ Hace referencia al uso de las tecnologías fílmicas con cámaras y películas de Super 8. N. de T.

organiza a partir de identidades fijas ni de pertenencias estables, sino que se constituye en la experimentación, en la travesía y en la mezcla. Un cuerpo en tránsito, que tensiona y traza nuevos contornos entre lo masculino y lo femenino, entre lo humano y lo no humano, entre lo natural y lo artificial, y que, al hacerlo, disloca también los modos de percepción y de sensibilidad que sostienen dichas distinciones.

Este dislocamiento se inscribe en un contexto amplio de transformaciones culturales y políticas, atravesado por la torsión estética impuesta por la represión de las dictaduras militares en América Latina, como por la efervescencia de los movimientos contraculturales, la revolución sexual y la intensificación de los flujos transnacionales de imágenes, ideas y prácticas artísticas. En este escenario, el superochismo emerge como una tecnología “menor”, en el sentido de su precariedad material y de su marginalidad con respecto a la industria cinematográfica, pero también como un arma de invención estética y política.

A lo largo del presente texto, nos proponemos analizar de qué modo estas prácticas experimentales se incorporan en las obras de artistas como Jomard Muniz de Britto, Lygia Clark, Lygia Pape, entre otros que produjeron un campo de visibilidad en el cual se articula el cuerpo como espacio revolucionario. Al mismo tiempo, ponemos estas experiencias en tensión con formulaciones contemporáneas sobre biopolítica y tecnologías del cuerpo, en especial con las contribuciones de Paul B. Preciado, cuyo trabajo ha sido central para la comprensión del régimen farmacopornográfico.

Sin desconocer la potencia analítica de Preciado, nos interesa aquí problematizar los límites de una perspectiva que tiende a localizar la subversión del cuerpo principalmente en la apropiación de biotecnologías. Al retornar a las prácticas contraculturales de las décadas de 1960 y 1970, buscamos evidenciar que estos procesos de desestabilización de lo humano ya estaban en curso en otros registros estéticos, sensoriales y colectivos, en los cuales la tecnología no aparece necesariamente como instrumento de transformación, sino como parte de una red más amplia de

relaciones entre fronteras estéticas, cuerpos, imágenes y modos de existencia.

El super-8 como tecnología menor: materialidad, circulación e invención estética



Câmera de Super-8 da década de 60 (imagen do acervo privado das autoras)

Si el cine puede ser comprendido como una tecnología social productora de subjetividades (Lauretis, 1987), resulta fundamental considerar que sus formas materiales de producción, circulación y exhibición participan activamente en la formulación de dichas subjetividades. En este sentido, la emergencia del Super-8 en Brasil y en otros contextos latinoamericanos, a partir de finales de la década de 1960, no puede ser entendida como una simple ampliación del acceso a los medios de producción audiovisual. Se trata, antes bien, de una torsión significativa en las relaciones entre técnica, estética y política, y sobre todo, de una inflexión feminista, cuir/queer, engendrada en el espíritu del desbunde de las décadas de 1960 y 1970.

El formato del Super-8, ampliamente difundido en ese período, fue apropiado de manera radicalmente heterogénea. Como observa Rubens Machado Jr., al analizar el experimentalismo en 8mm en Brasil, dicha producción llegó a representar dos tercios de las realizaciones cinematográficas de la época, atravesando tanto prácticas domésticas —como registros familiares— cuanto las radicalidades de las experimentaciones artísticas de fuerte contenido crítico. Esta coexistencia entre el uso cotidiano y el uso experimental de la tecnología nos indica que el Super-8 operaba simultáneamente como herramienta de registro —casero, aunque no exclusivamente— y como arma de invención.

La precariedad técnica del formato —su granulación, la inestabilidad de la imagen, las limitaciones de montaje y edición— podría haber representado un obstáculo para el cine-arte; sin embargo, las numerosas experimentaciones llevadas a cabo a lo largo de dos décadas revelan que dicha precariedad se convirtió en un elemento estético constitutivo de su lenguaje. Al romper con los estándares de acabado y continuidad del cine industrial, el superochismo instauró una estética sucia y opaca, de la imperfección, la interrupción y la discontinuidad. Esta estética desafió —y aún desafía— las convenciones narrativas y reconfigura los modos de percepción del espectador tensionando aquello que Lauretis nombró en términos de “contrato cinematográfico”.

En este contexto, la provocación de Geneton Moraes Neto —“consigue una cámara, reúne a la gente y sal a la calle. El rollo es filmar”—, expuesta por Torquato Neto en su columna *Geléia Geral* en los inicios del superochismo (Pereira, 2016), configura un llamado a la producción y como el fermento de un cambio más profundo en la relación con la producción y la lectura de imágenes. En este nuevo orden, filmar deja de ser un acto especializado y se convierte en una transa, movimiento e invención, una práctica colectiva, situada, atravesada por encuentros, improvisaciones y contingencias. La cámara, en este sentido, además de un instrumento técnico, opera estéticamente como mediadora de relaciones sociales y afectivas.



Esta dimensión colectiva y procesual aproxima el Super-8 a otras experiencias internacionales de cine experimental. Jonas Mekas (1972), al reflexionar sobre el cine underground norteamericano, ya señalaba un desplazamiento del formato fílmico en 16mm hacia el 8mm, vislumbrando un cine doméstico, íntimo, que circularía fuera de los circuitos institucionales, invadiendo los espacios privados y cotidianos. Sin embargo, al ser apropiado en contextos latinoamericanos, este desplazamiento adquiere aires de radicalidad y contornos específicos, marcados por condiciones materiales, políticas y culturales distintas entre las que cuentan experiencia de censura, represión a los cuerpos en las calles, a los movimientos políticos y, en definitiva, a los derechos civiles que asolaban de diferentes maneras a varios países latinoamericanos.

En Brasil, la dictadura cívico-militar se extendió por dos décadas, de 1964 a 1984. La difusión del Super-8 tuvo lugar en el apogeo de la represión política, pero también de una intensa efervescencia cultural. La contracultura, los movimientos artísticos experimentales y las redes informales de circulación de obras crearon un ambiente propicio para la emergencia de prácticas que escapaban tanto del control estatal como de las lógicas de mercado. En este escenario, el Super-8 se consolidó como una tecnología "menor", en términos de escala o costo, pero también en el sentido

de una práctica que opera en los márgenes, que se alimenta de la precariedad y que hace de esa condición una fuerza estética y creativa.

Esta marginalidad no es sinónimo de aislamiento, las producciones en Super-8 se encuentran profundamente insertas en un campo de expansión, en una red intermedial que articula cine, artes visuales, música, teatro y literatura. La aproximación entre cineastas, artistas plásticos, músicos y performers —tal como se observa, en las décadas de los sesenta y setentas, en las relaciones entre Hélio Oiticica, Lygia Clark, Lygia Pape, Caetano Veloso, Ivan Cardoso, entre otrxs— pone de manifiesto un campo de experimentación en el cual las fronteras entre lenguajes se vuelven porosas.

La característica porosidad en la circulación de referencias incidió directamente en la forma de estas obras. El cine que aquí denominamos marginal comienza a incorporar, como una práctica más consciente y orientada hacia la creación artística, procedimientos propios de la performance, la instalación y la poesía visual; y en paralelo, las artes visuales se apropian de la temporalidad y del movimiento de la imagen cinematográfica. Se trata de un proceso de transfiguración de lenguajes que exige un abordaje transdisciplinar, capaz de aprehender las dinámicas históricas que atraviesan dichos campos.

Al mismo tiempo, para comprender los significados de estas prácticas, resulta fundamental considerar que dicha producción se desarrolla en un contexto marcado por intensos flujos transnacionales. La circulación de películas, textos e ideas entre diferentes países —aunque de manera desigual y muchas veces aleatoria y casual— contribuyó a la formación de un repertorio compartido, en el cual referencias del cine underground norteamericano, de las vanguardias europeas y de las tradiciones locales se entrecruzan. La noción de glocal, tal como fue formulada por Milton Santos (1996) y retomada por Massimo Canevacci (2005) con su noción de cosmopolitismo glocal, ofrece aquí una clave importante para pensar esta dinámica más allá de una simple asimilación de influencias externas, pues implica una

reconfiguración situada, en la cual lo global es constantemente reapropiado y/o subvertido a partir de condiciones locales.

En este sentido, las prácticas superochistas en Brasil y en América Latina dialogan también con las perspectivas decoloniales de la época y con sus nuevas formulaciones que ponen en cuestión la centralidad epistemológica de Occidente, a veces denominada eurocentrismo —aunque sin limitarse a Europa—. Al incorporar elementos de las culturas afrodiaspóricas, indígenas, periféricas y populares, estas producciones tensionan las normas de género y sexualidad, así como las jerarquías raciales y culturales que estructuran el campo del arte y del conocimiento.

La materialidad del Super-8, su circulación marginal, su inserción en redes intermediales y su articulación con contextos globales y decoloniales configuran, de este modo, un campo de experimentación en el cual se vuelven visibles otras formas de relación entre cuerpo, imagen y mundo. Es en este terreno donde comienzan a delinearse las condiciones de posibilidad para la emergencia de lo que aquí denominamos cuerpo odara (1977). Este cuerpo odara trasciende la música tropicalista de Caetano Veloso hacia un campo de circulación cultural que ha encontrado en la rebeldía frente a las normas un espacio privilegiado de (re)invención y requiere ser leída por fuera de las categorías estables articuladas en torno al sujeto moderno.

ENTRE SUPERFICIE E INSCRIPCIÓN: CUERPO, SILENCIO Y VULNERABILIDAD EN LAS PRÁCTICAS DE LYGIA PAPE Y LETÍCIA PARENTE

Si el Super-8 abrió un campo expandido de experimentación estética y política, es importante reconocer que no todas sus manifestaciones operaron por la vía del exceso, la exuberancia o la visibilidad escandalosa. En muchas prácticas desarrolladas por artistas mujeres en el Brasil de las décadas de 1960 y 1970, la desestabilización de las normas de género y de los regímenes de visibilidad se da en la radicalidad de los matices: mediante la inscripción de la violencia en el cuerpo, la repetición de gestos

cotidianos y la construcción de una sensibilidad que desestabiliza los límites entre lo privado y lo público (Souza, 1988).

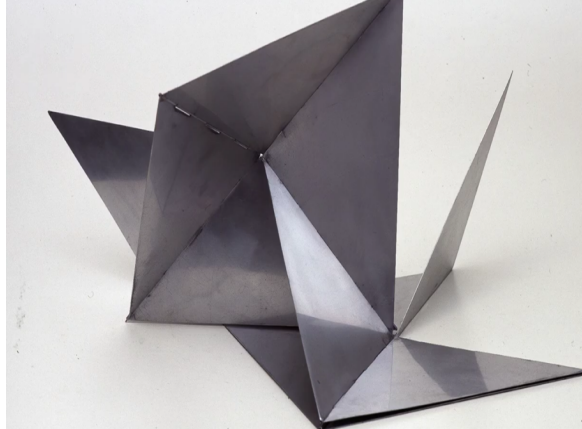
En ese sentido, los trabajos de Lygia Pape y Letícia Parente ofrecen un punto de inflexión fundamental para pensar la emergencia de nuevas corporalidades en el interior de las prácticas experimentales. Ambas actuando en diálogo con el campo expandido de las artes visuales, sus producciones se articulan de manera decisiva con el universo intermedial que caracteriza el período, borrando las fronteras entre imagen, performance y experiencia sensorial.

En el caso de Lygia Pape, obras como *Divisor* (1968) evidencian una concepción de cuerpo que se constituye siempre en relación con lo colectivo y con el espacio. Al hacer emerger múltiples cabezas que atraviesan una superficie común, el trabajo disuelve la idea de un cuerpo individual, autónomo y cerrado en sí mismo, proponiendo una corporalidad distribuida, fragmentada y relacional. Esta operación desplaza la centralidad del sujeto moderno al tiempo que reinscribe el cuerpo en una dimensión material y colectiva donde las fronteras entre interior y exterior, entre sujeto y ambiente, se vuelven inestables.

Esta inestabilidad se radicaliza cuando observamos las aproximaciones entre los trabajos de Pape y otras experiencias de la época que exploran la relación entre cuerpo y materia, como en los *Bichos* de Lygia Clark, o incluso en las reverberaciones de esta sensibilidad en el campo musical, como en la estética propuesta por Caetano Veloso en su disco *Bicho* (1977). En todos estos casos, el cuerpo aparece menos como una entidad fija y más como un campo de fuerzas, atravesado por intensidades, afectos y materialidades diversas. De acuerdo con el Diccionario,⁴ *odara* es una palabra de origen yorubá, ampliamente utilizada en la cultura afrobrasileña, especialmente en el Candomblé, y significa hermoso, bueno, alegre, correcto o luminoso. Caetano Veloso relata en una entrevista que fue

⁴ <https://www.dicio.com.br/odara/> (consulta realizada el 10 de Abril de 2026)

el poeta Waly Salomão⁵ quien le dio a conocer el valor semántico de la palabra, aunque compuso la canción tras una visita a Lagos, en Nigeria, en 1977, cuando quedó maravillado con la música africana, profundamente ligada a una energía de paz, alegría y danza.



Bichos - Lygia Clark, década de los 60, imagen MASP/SP

⁵ Entrevista de Caetano Veloso para el *Jornal do Brasil*, 1977. La letra de la canción es una de las más breves del disco y, aun así, es una de las más interpretadas: *Odara* (Caetano Veloso) Deixa eu dançar pro meu corpo ficar odara Minha cara minha cuca ficar odara/ Deixa eu cantar que é pro mundo ficar odara/ Pra ficar tudo jóia rara/ Qualquer coisa que se sonhara/ Canto e danço que dará. © 1977 Ed. Gapa / Warner Chappell — Álbum *Bicho* — Caetano Veloso.

Déjame danzar para que mi cuerpo quede odara / Mi cara, mi mente queden odara / Déjame cantar para que el mundo quede odara / Para que todo quede joya rara / Cualquier cosa que se soñara / Canto y danzo que dará.



Tapa del disco *Bicho* de Caetano Veloso (1977)

En diálogo con estas experiencias de expansión del cuerpo en dirección a lo colectivo y al ambiente, el trabajo de Letícia Parente introduce otra dimensión igualmente crucial: la del cuerpo como superficie de inscripción de violencia y normatividad.

En su video *Preparación I* (19756), frecuentemente señalado como una de las obras pioneras del videoarte brasileño, Parente realiza una operación aparentemente simple: frente al espejo, ejecuta gestos cotidianos de cuidado y embellecimiento. Sin embargo, a medida que la acción se desarrolla, lo que se revela subyacente en el proceso de producción de belleza, es un ritual de adecuación, en el cual el cuerpo es progresivamente moldeado para volverse funcional a las exigencias de un mundo que demanda silencio, contención y conformidad.

La sustitución del maquillaje por gestos que evocan contención y autocontrol transforma el acto de “arreglarse” en un proceso de disciplinarización. El espejo, tradicionalmente asociado a la construcción de la identidad femenina, se convierte en un dispositivo de vigilancia, en el cual el sujeto se observa y se ajusta a

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=KLX9mfuFh8k&t=40s> (*Preparação 1*) consultada el 25 de Mayo de 2025.
<https://www.calameo.com/read/00563702807c738e690ff?page=1> (material de Letícia Parente).

las normas que lo atraviesan. Al final, el cuerpo que emerge de ese proceso no es sino un cuerpo domesticado, preparado para soportar —y sobre todo para silenciar— las violencias del cotidiano urbano en plena dictadura.

Esta operación anticipa, de manera impresionante, formas contemporáneas de producción de imagen de sí, como aquellas que proliferan en las redes sociales y plataformas digitales. La lógica del “arréglate conmigo”⁷ —hoy ampliamente difundida en videos cortos— ya se encuentra aquí, pero invertida: en lugar de una celebración de la autoexpresión, tenemos una exposición crítica de los mecanismos de conformación del cuerpo. Lo que Parente realiza en esta película es un gesto formal innovador, de desmontaje de las tecnologías de sí que operan en la constitución del sujeto femenino.

Al poner en escena un cuerpo que se construye a partir de la repetición de gestos disciplinadores, la artista evidencia la dimensión biopolítica de estas prácticas, anticipando cuestiones que más tarde serían ampliamente debatidas en el campo de los estudios de género y sexualidad. Sin embargo, a diferencia de enfoques que enfatizan la posibilidad de subversión mediante la reapropiación de esas tecnologías, el trabajo de Parente insiste en la ambigüedad de ese proceso: el cuerpo es simultáneamente lugar de inscripción de la norma y de posibilidad de resistencia.

Esta ambigüedad es central para comprender la contribución de las artistas a la emergencia de una sensibilidad que desplaza al humano de su lugar privilegiado. Al evidenciar la vulnerabilidad del cuerpo, su exposición a las fuerzas sociales, políticas y culturales que lo atraviesan, estas prácticas ponen en cuestión la idea de un sujeto autónomo y soberano. El cuerpo aparece, más bien, como un campo de disputa, en el cual se entrelazan deseo, control, violencia e (auto)invención.

⁷ En portugués “Arrume-se Comigo”; en inglés “Get Ready With Me” (GRWM), hacen referencia a un popular formato de video donde creadores muestran su rutina de maquillaje, peinado y elección de outfit mientras cuentan anécdotas, comparten tips o conversan. N. de T.

Es precisamente a partir de esa tensión —entre vulnerabilidad y experimentación, entre contención y exceso— que se vuelve posible avanzar hacia otras formas de desestabilización de las normas de género y sexualidad. Si en las obras de Pape y Parente el cuerpo es tensionado en su dimensión relacional y disciplinar, en las prácticas vinculadas al Super-8 contracultural, como aquellas desarrolladas por Jomard Muniz de Britto en colaboración con el grupo Vivencial Diversiones, esa tensión se desplaza hacia el campo de la carnavalización, la exuberancia, la performatividad y la desorganización radical de los códigos de género y sociales a través de los recursos del *desbunde*.

DESBUNDE, MONTAJE Y CUERPO ODARA: JOMARD MUNIZ DE BRITTO Y EL VIVENCIAL

Como mencionamos anteriormente, en las experiencias estéticas de Lygia Pape y Letícia Parente el cuerpo aparece como superficie de inscripción —vulnerable, tensionado, atravesado por dispositivos de control y por gestos de contención—, en el cine superochista de Jomard Muniz de Britto, en diálogo con el grupo Vivencial Diversiones, esa misma superficie acontece en otra estética: la del exceso, la fabulación y el rechazo deliberado de la normatividad.

Nuestra evaluación es que esta estética sobrepone una simple oposición entre contención y libertad. La investigación nos permite pensar que lo que está en juego es un cambio de régimen sensible, con mediaciones de diferencias culturales de género. Para la artista Letícia Parente, el cuerpo aprende a callar para sobrevivir y el silencio se convierte en imagen que denuncia. En Jomard y en el Vivencial, el cuerpo se lanza a la escena como quien rechaza la pedagogía del silencio. Es un cuerpo que se ofrece, que se expone, que se mezcla, que se deja atravesar por signos, sonidos, gestos e intensidades que ya no caben en los encuadres disciplinados de la representación o de la estricta visibilidad.

Insertado en el contexto de las prácticas contraculturales y del llamado desbunde, ese gesto a la vez político y existencial de rechazo a la mojigatería, a las jerarquías y a las normatividades

rígidas, revela que el cine de Jomard Muniz de Britto se construye como un campo de experimentación radical. Su colaboración con el grupo Vivencial Diversiones, formado mayoritariamente por travestis, homosexuales, lesbianas, bisexuales, personas periféricas, negras, pobres y prostitutas, evidencia esta perspectiva. Altamente producidos, maquillados y cubiertos de purpurina, sus integrantes transgredieron barreras económicas y sociales, impactando la efervescente escena intelectual y artística de los años 1970.



En Vivencial I (1974), esta reconfiguración se vuelve particularmente evidente. La narrativa, fragmentada, discontinua, deliberadamente anti-lineal, rechaza cualquier forma de estabilidad interpretativa. No hay personajes en el sentido clásico, ni progresión dramática organizada. Lo que se presenta es una sucesión de escenas, gestos, cuerpos y situaciones que se articulan por yuxtaposición, por choque, por montaje.



Frame del film *Vivencial I* (min. 3:33) — de Jomard Muniz de Britto
con el grupo teatral Vivencial de Olinda

El montaje, en este contexto, repele la noción de continuidad y opera, más bien, como un dispositivo de fricción. Planos cortos, detalles de partes del cuerpo —bocas, pechos, ombligos, nalgas— son puestos en contacto con planos abiertos que encuadran espacios cargados de significación histórica y simbólica: iglesias, monumentos, calles comerciales, ruinas coloniales. Este juego entre proximidad y distancia, entre lo íntimo y lo público, produce un desplazamiento en el modo en que el cuerpo es percibido.

Lo que se ve no es solo un cuerpo representado, sino un cuerpo en proceso, que se reformula en el propio montaje, en la relación entre imágenes, sonidos y espacios. Un cuerpo que danza entre ruinas, que se insinúa de manera sensual en las escalinatas de iglesias, que atraviesa la ciudad como presencia extraña y dislocada, pero también profundamente enraizada en ese territorio, al punto de mimetizar la organicidad de lo urbano en algunas imágenes de los cuerpos expuestos en partes al espectador.

La escena en que performers vestidos como curas, obispos y madres de santo escenifican gestos rituales frente a una iglesia, intercalada con imágenes de cuerpos semidesnudos bailando al son de Secos & Molhados, es ejemplar de este procedimiento. Jomard de Britto lanzaba la escena al campo fronterizo entre lo sagrado y lo profano, en contacto íntimo, como campos que se contaminan

mutuamente. El montaje no resuelve esa tensión; al contrario, la intensifica.

Este acto de yuxtaposición produce lo que podríamos llamar, retomando la tradición eisensteiniana, una imagen-concepto: no una síntesis pacificadora, sino una condensación de fuerzas que convoca al espectador a reorganizar sus propios códigos de lectura. Lo que está en juego más allá de la crítica a la moral cristiana o a las instituciones de poder, es la propia desorganización de los regímenes de sentido que sostienen esas instituciones.

En este punto, el *desbunde* se revela menos como una estética de la libertad y más como una práctica de descondicionamiento de la mirada. Hay una forma expresa dedicada a quebrar la mojigatería no solo en las costumbres, sino en los modos de ver, de sentir, de organizar el mundo. La *transa* —como se decía en la época— no es solo filmar, sino también dejarse afectar por la imagen, entrar en el flujo, perder el control y la estabilidad. Los cuerpos que emergen de esta práctica son, en ese sentido, profundamente inestables. No se dejan capturar por identidades fijas, ni por categorías normativas de género y sexualidad. Son cuerpos que performan masculinidades y feminidades de manera ambigua, que transitan entre códigos, que incorporan elementos del teatro, la música, la cultura popular y la vida cotidiana; son cuerpos que desorganizan la idea de una centralidad humana estable. Al mezclarse con los espacios, con los objetos, con los signos culturales que los atraviesan, estos cuerpos pasan a operar en una lógica relacional donde las fronteras entre sujeto y mundo se vuelven borrosas. Algo que nos interesa mucho como investigadoras, precisamente por permitirnos pensar estas experiencias sensoriales/estéticas como experimentaciones de algo más acá y más allá de lo humano, en el sentido de su pseudouniversalidad y/o centralidad, como durante muchas décadas y algunos siglos nos hizo creer el Antropoceno.

Por tanto, lo que se configura en el cine de Jomard y del Vivencial difiere de una política de la representación, puesto que es más una política de la sensibilidad. El cuerpo *odara* —ese cuerpo que danza, que se expone, que se niega a ser domesticado— emerge como un operador de esa transformación. Es en parte un grito

hippie del cuerpo libre, pero es, al mismo tiempo, un cuerpo que desorganiza las condiciones de posibilidad de la libertad tal como fue formulada por los discursos modernos.

Al desplazar el cuerpo de su lugar de estabilidad e insertarlo en un campo de relaciones múltiples —con la ciudad, con la música, con la religión, con la historia—, estas prácticas apuntan hacia una forma de existencia que ya no puede pensarse a partir de la oposición entre naturaleza y cultura, entre humano y no humano, masculino y femenino. El cuerpo deja de ser el centro organizador de la experiencia para convertirse en un punto de pasaje, un nudo en una red de relaciones que son visibles precisamente en las relaciones nada obvias entre un cuerpo/objeto y un cuerpo/deseante, que opera justo ante nuestras caras espectadoras, en secuencias difíciles de descifrar, dado que mezclan teatro, danza y puesta en escena.

Es a partir de ese borronamiento, de ese rechazo a la frontera fija (identitaria), que se vuelve posible comprender el *desbunde* como un fenómeno cultural localizado que nos señala un cambio más profundo en la historia de las sensibilidades. Una inflexión que, al provocar los límites de lo humano, anticipa cuestiones que hoy reaparecen bajo el signo del posthumanismo, pero que en aquel momento se hacían como práctica, como experiencia, como *transa* colectiva entre cuerpos, imágenes y mundos.

ENTRE SUBVERSIÓN Y CAPTURA: FARMACOPORNOGRAFÍA, BIOPOLÍTICA Y LOS LÍMITES DE LA TECNOLOGÍA

Las prácticas contraculturales de las décadas de 1960 y 1970 produjeron una desestabilización significativa de las normatividades de género, sexualidad y del propio estatuto del cuerpo. En el escenario contemporáneo esa problemática se desplaza hacia otro régimen: aquel donde el cuerpo se vuelve directamente modulable por tecnologías biomédicas, farmacológicas y mediáticas.

La noción de régimen farmacopornográfico, propuesta por Paul B. Preciado (2018) adquiere centralidad en este contexto. Al articular la producción industrial de hormonas, psicotrópicos y otras sustancias con la proliferación de imágenes y discursos sobre sexualidad, Preciado evidencia cómo el capitalismo contemporáneo regula los cuerpos, participando activamente en su fabricación. Además de disciplinado, el cuerpo se convierte en una plataforma de intervención continua, modulable en sus funciones, sus afectos y sus formas de deseo.

Esta formulación permite comprender que la biopolítica, tal como fue analizada por Foucault (1984), lejos de ser una noción obsoleta, se intensifica y reconfigura. Según Preciado, ya no se trata solo de gestionar poblaciones o regular comportamientos mediante instituciones disciplinarias, sino de operar directamente sobre la materialidad del cuerpo, en un régimen en el cual subjetividad, consumo y tecnología se entrelazan de manera indisoluble, algo que el autor, parafraseando el libro de Foucault, denomina historia de la tecnosexualidad (Preciado, 2018: 75).

En este sentido, existe una resonancia importante entre las experimentaciones contraculturales analizadas anteriormente y las propuestas contemporáneas de subversión del cuerpo. El rechazo de las identidades fijas, la apertura a la experimentación, la desestabilización de las normas (hetero y cis); todo ello parece encontrar una nueva posibilidad de realización mediada por el uso estratégico de las biotecnologías. Sin embargo, es precisamente en este punto donde se hace necesario introducir una inflexión crítica.

La propuesta de reapropiación de estas tecnologías, como en el caso de la autoadministración de testosterona descrita por Preciado, puede leerse como un acto de resistencia; pero al mismo tiempo plantea cuestiones importantes sobre los límites de esa estrategia. ¿Hasta qué punto la subversión operada desde el interior del régimen farmacopornográfico no corre el riesgo de reforzar sus propias lógicas?

Al desplazar el foco de la normatividad social hacia la intervención directa en el cuerpo, se corre el riesgo de recentralizar el cuerpo como objeto privilegiado de transformación subjetiva,

reiterando su posición como lugar privilegiado de inversión técnica y política. La promesa de autonomía puede, en ese sentido, convertirse en una nueva forma de dependencia —ya no en relación con las instituciones disciplinarias clásicas, sino en relación con los circuitos de producción y distribución de sustancias, dispositivos y saberes especializados.

Esta cuestión se vuelve aún más compleja cuando consideramos las desigualdades estructurales que atraviesan el acceso a estas tecnologías. ¿Quién puede efectivamente beneficiarse de estas posibilidades de transformación (medicamentos, cirugías, procedimientos estéticos, etc.)? ¿En qué condiciones? ¿Y a qué costo? En contextos marcados por profundas desigualdades sociales, raciales y económicas, la idea de una subversión universalmente accesible a través de las biotecnologías revela sus límites.⁸

Al mismo tiempo, la centralidad atribuida a las tecnologías farmacológicas y biomédicas puede oscurecer otras formas de experimentación del cuerpo que no pasan necesariamente por ese tipo de mediación. Las prácticas contraculturales analizadas a lo largo de este artículo indican que la desestabilización del cuerpo y de las normas de género y sexualidad ya se producía en otros registros —estéticos, sensoriales, colectivos—, en los cuales la transformación no dependía de la intervención directa sobre la materialidad biológica.

Esto no significa, evidentemente, rechazar la importancia de las contribuciones de Preciado o incluso de las biotecnologías. Al contrario, el análisis del régimen farmacopornográfico ofrece herramientas fundamentales para comprender la articulación contemporánea entre cuerpo, tecnología y consumo. Sin embargo, al enfatizar la potencia subversiva del uso de esas tecnologías, su propuesta tiende a operar en un horizonte que, en cierta medida, naturaliza la centralidad de esas tecnologías en la constitución del

⁸ Parte de estas reflexiones sobre el libro *Testo Yonqui* de Preciado fueron desarrolladas en el marco del debate que tuvo lugar en la PUC de São Paulo, presentado por Karla Bessa, quien agradece las consideraciones de Amara Moira, Cristina Greiner y todas las personas que participaron en la ocasión.

sujeto. Hay algo de fascinación por las potencialidades de manipulación del cuerpo y una localización de esos usos en la clasificación y valoración de esos cuerpos, aunque el uso no esté pautado por la injunción de la norma. En otras palabras, culturalmente hay signos que indican niveles de subversión, y parte de esa nivelación está dada por las transformaciones estéticas materializadas en las inversiones hechas en y por el cuerpo. Es en este punto donde la reflexión aquí propuesta pretende desplazarse.

Al retornar a las prácticas estéticas de la contracultura, pensamos en reavivar el vislumbre de otras formas de resistencia e invención que no pasan necesariamente por la intensificación (casi compulsión) orientada al seductor atractivo de las biotecnologías y sus promesas de belleza, armonía o placer. El cuerpo odara, tal como emerge en las experiencias del Super-8, en las performances del Vivencial y en las prácticas de artistas como Pape, Clark y Parente, apunta hacia una transformación que se da en el plano de la sensibilidad, de la relación con el otro, de la reorganización de los afectos y de las percepciones de sí frente a la vida/dolor/placer del otro. Algo que resulta fundamental para entender el cuerpo solo en el mundo urbano, como ocurre con el personaje de Superoutro (1989) de Edgar Navarro, esto es, otra forma de cuerpo (ahora un cuerpo racializado, subalternizado por la vida en las calles, pero consciente de las ilusiones fetichistas del mundo contemporáneo, simbolizadas en el subtítulo de una de las secuencias del film, donde se lee —tras una escena del personaje masturbándose frente a una tienda de televisores que exhibía una ruleta rusa en un casino—: “Dios es grande, pero está flojo”).

No se trata de un abandono del cuerpo en pós de emancipar una conciencia abstracta; los filmes/audiovisuales y las experimentaciones abrazan ese carácter imperfecto, incluso de sinrazón (no siempre locura) del sujeto sujetado por los más variados mecanismos (violentos y autoritarios) de exclusión social, al mismo tiempo que se posiciona más allá del lugar de víctima social. Goza en la calle frente a una ruleta rusa, afronta las fronteras (Oliveira, 2016) de lo público/privado (como en los films de Jomard Muniz de Britto). Usa el escarnio de su propia condición paria para afirmarse sujeto de sí mismo/a. Encontramos en ese material (solo

una parte de él expuesta aquí en este artículo) un arte / pensamiento que resiste a la idea de control o de dominio sobre el cuerpo, apuesta por barajar de nuevo las formas, se abre a procesos de desorganización, de mezcla e indeterminación. En un principio, el cuerpo odara fue leído —en el momento de los enfrentamientos políticos contra la dictadura— como una despolitización cultural y el desbunde como huida de la realidad. Esto fue analizado por Bessa (2015) como una limitación de la propia noción de política que desconsidera la importancia de los enfrentamientos estéticos, y también por Santos (2020) cuando analiza el superochismo de Recife a partir de la figura de Jomard Muniz de Britto (Bessa, 2015; Santos, E. de O., 2020).

En ese sentido, quizás sea necesario replantear la cuestión en otros términos. No se trata solo de preguntar cómo podemos usar las biotecnologías para transformar el cuerpo, sino de investigar cómo otras formas de relación con el otro, con el ambiente, con las imágenes ya vienen produciendo desplazamientos significativos en las formas de existencia, potenciando así otras relaciones especulativas, ya sea con especies compañeras o en la revuelta en las calles contra la escasez de vida (el corte de un árbol en el film de Vera de Figueiredo de los años 70), que provoca grietas profundas en el ideal moderno del antropocentrismo.

La crítica a la farmacopornografía que aquí estamos intentando formular, por tanto, difiere de la elaborada por Preciado, que parece suponer una resignación a los dominios de las biotecnologías. Como Preciado, tampoco criticamos las diversas tecnologías en sí, sino la centralidad de las biotecnologías en el cuerpo —principalmente en las tecnologías de género— como horizonte privilegiado de transformación. Al enfatizar la dimensión ética de las relaciones entre autonomía y dependencia, entre invención y captura, nuestra crítica busca ampliar el campo de posibilidades, abriendo espacio para nuevos contornos, formas de resistencia que no se dejan reducir a los circuitos eficientes de producción y consumo que estructuran el capitalismo contemporáneo. Toda práctica subversiva está sujeta a las capturas

por el sistema (cistema⁹) capitalista, de ahí la importancia de mantener encendida la postura crítica, pues desgenerar los binarismos de género y sexualidad va a requerir siempre de nosotras una gran inversión en fabulaciones de otros modos de cuerpos posibles e insumisos a las injunciones de la era farmacopornográfica.

CONCLUSIÓN

El posthumanismo, tal como ha sido formulado en los debates contemporáneos, tiende a anclarse en las transformaciones tecnológicas recientes, proyectando en el futuro —o en el presente inmediato— la emergencia de nuevas formas de cuerpos y subjetividades. Sin embargo, al revisar las prácticas estéticas y políticas insumisas de la contracultura brasileña, muy inspirada en el diálogo transnacional, se vuelve posible desplazar esa narrativa.

El posthumanismo contemporáneo está (por necesidad) muy interligado a los desafíos que plantean las inteligencias artificiales (principalmente generativas) o las biotecnologías hormonales, maquínicas o bioquímicas. En el artículo, proponemos pensar que el posthumanismo pueda ser concebido a partir del momento en que se evidencian prácticas artístico-culturales que perciben al cuerpo como una entidad no estable; algo muy presente en el modo de pensar/vivir indígena que fue reapropiado por la contracultura.¹⁰ Entendemos el posthumanismo y la crisis del Antropoceno precisamente en ese acto de cuestionar el cuerpo como fundamento seguro de la identidad, la moral y la política. Notamos resistencias e insurrecciones (Rolnik, 2018) cuando en la búsqueda artística y la sensibilidad cultural, el cuerpo pasa a ser atravesado

⁹ Cistema es un neologismo utilizado para referirse a la división binaria entre cisgeneridad y transgeneridad, y para emprender una crítica a la cisnormatividad. En Brasil, se usa con frecuencia de forma coloquial y también en algunas referencias académicas, como en el libro *Transfeminismo* (2021) de Letícia Nascimento.

¹⁰ Este tema es fundamental para entender los movimientos de vanguardia estética de los años 60 y 70, o en las nuevas militancias ecofeministas (Bessa & Silva, 2025), por ello, retomaremos el debate en otro texto.

por flujos, por experimentaciones, por relaciones que escapan a las clasificaciones fijas. Cuando se convierte en superficie de inscripción, campo de disputa, espacio de invención.

Ese movimiento ya estaba presente en las prácticas superochistas, en las performances del Vivencial, en las obras de artistas como Lygia Pape y Letícia Parente. Ya estaba en los cuerpos que se negaron a caber en las categorías disponibles, que desorganizan los códigos vigentes, que hacían de la imagen un espacio de transa —en el sentido más radical del término. Retomamos estas experiencias como un gesto de presentificación (reabrir el presente en posibles nuevas visiones densas de un pasado cultural reciente), más que como un ejercicio de reconstrucción histórica.

En un momento en que las tecnologías prometen reinventar lo humano, quizás sea necesario recordar que esa reinversión ya estaba en curso —no como proyecto funcional y tecnológico, sino como práctica sensible, colectiva y profundamente situada de reimaginar el cuerpo y sus posibilidades de existencia.

Referencias

Bessa, K. (2015): "Indiferença ao prazer, prazer da indiferença: uma moral da estória das moças e moços nus", en Naxara, M.; Brephol, M. y Marson, I. (comps.): *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*, Curitiba, Intermeios, 123-145.

Burch, N. (1992): *Práxis do cinema*, São Paulo, Perspectiva.

Canevacci, M. (2005): *Culturas eXtremas: mutações juvenis nos corpos das metrópoles*, Rio de Janeiro, DP&A.

De Lauretis, T. (1987): *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press.

Figuerôa, A. (1994): *O Cinema Super 8 em Pernambuco: do lazer doméstico à resistência cultural*, Recife, Fundarpe.

Foucault, M. (1984): *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, Rio de Janeiro, Graal.

Machado Jr., R. (2011): "O inchaço do presente: experimentalismo Super-8 nos anos 1970", en *Filme Cultura*, n. 54, 28-32.

Mekas, J. (1972): *Movie Journal: The Rise of New American Cinema, 1959–1971*, New York, Macmillan.

Nascimento, L., & Ribeiro, D. (2021). *Transfeminismo*, São Paulo, Selo Editorial Sueli Carneiro, Jandaíra.

Pereira, M. (2016): "A febre de celuloide do Super 8 em Pernambuco", en *Jornal do Comércio*, Recife.

Preciado, P. (2018): *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*, São Paulo, n-1 edições.

Rolnik, S. (2018): *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*, São Paulo, n-1 edições.

Santos, E. de O. (2020): "O sexo contra os dogmas: na simpatia da bitola de Jomard Muniz de Britto", Dissertação (Mestrado em Multimeios), Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Santos, M. (1996): *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, São Paulo, Hucitec.

Shohat, E. y Stam, R. (2006): *Crítica da imagem eurocêntrica*, São Paulo, Cosac Naify.

Souza Martins, J. (1988): "A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira", en Schwarcz, L. M. (comp.): *Contrastes da intimidade contemporânea*, São Paulo, Companhia das Letras, 659-726.

Xavier, I. (comp.) (1983): *A experiência do cinema*, Rio de Janeiro, Graal/Embrafilme.

Filmografía / Obras audiovisuales

Cardoso, I. (1977): *H.O.*, Brasil, curta-metragem.

Figueiredo, V. de (s/f): *O que é arte?*, Brasil, Super-8.

Hirsch, N. (1983): *Ama-Zona*, Argentina, Super-8, 16 min.

Muniz de Britto, J. (1974): *Vivencial I*, Brasil, Super-8, 13 min.

Navarro, E. (1989): *Superoutro*, Brasil, curta-metragem.

Pape, L. (1968): *Divisor*, Brasil, performance/instalação.

Parente, L. (1975): *Preparação I*, Brasil, vídeo, 3 min.

Sampaio, A. (1984): *Amor Maldito*, Brasil, longa-metragem.

Obras plásticas / Interativas

Clark, L. (s/f): *Bichos*, Brasil, escultura interativa.

Albúmes musicales

Secos & Molhados (1973): *Secos & Molhados*, Continental.

Veloso, C. (1977): *Bicho*, Rio de Janeiro, Philips Records.

TRANSFEMINISMOS POSTHUMANISTAS

POSTHUMANISTTRANSFEMINISMS

Cello Latini Pfeil¹ y Bruno Latini Pfeil²

Resumen

¿Se puede pensar en un transfeminismo posthumanista? ¿Sería redundante asociar el transfeminismo con el posthumanismo? En el marco de los debates sobre los feminismos posthumanistas (Bhattacharjee, 2024), movilizamos referencias del posthumanismo (Balcarce, 2020; Wolfe, 2020; Braidotti, 2015, 2020), del transfeminismo (Koyama, 2020; Feinberg, 1992; Vergueiro, 2015; Sullivan, 1996) y de estudios sobre transmasculinidades (De Moura, 2021; Peçanha, Jesus, Monteiro, 2023) para cuestionar las conexiones

¹ Psicoanalista y doctorando en filosofía en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Coordinador de investigaciones en el Instituto Brasileño de Transmasculinidades. Editor de la Revista Estudos Transviados y de la Revista Brasileira de Estudos da Homocultura. Co-organizador de los libros *Por Psicanálises Transviadas* (2024) y *Estudos Transviados: Masculinidades Outras* (2023), y co-autor del libro *A produção patológica do antagonismo: a institucionalização da violência contra pessoas trans* (2023). Actualmente, sus ejes de investigación son: filosofía del lenguaje (desacuerdos profundos), psicoanálisis y monstruosidades; transmasculinidades y salud trans; y filosofía política anarquista.

² Psicólogo y doctorando en filosofía en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Investigador en el Instituto Brasileño de Transmasculinidades. Editor de la Revista Estudos Transviados y de la Revista Ítaca (UFRJ). Co-organizador de los libros *Corpos Transitórios: Narrativas Transmasculinas* (2021), *Por Psicanálises Transviadas* (2024) y *Estudos Transviados: Masculinidades Outras* (2023), y coautor del libro *A produção patológica do antagonismo: a institucionalização da violência contra pessoas* (2023). Sus ejes de investigación son: psicoanálisis/esquizoanálisis y monstruosidades; transfeminismos y transmasculinidades; teoría freak.

entre transfeminismo y posthumanismo. Teniendo en cuenta que el posthumanismo crítico tiene como característica principal la crítica a la centralidad del ser humano, ¿podría concebirse el transfeminismo como inherentemente posthumanista, dado su rechazo a un “sujeto” del feminismo? Por otro lado, ¿en qué medida este rechazo transfeminista de un “sujeto” no reproduce la elección de nuevos sujetos, es decir, una forma de humanismo? Estas son algunas de las cuestiones que pretendemos plantear en este artículo.

Palabras clave: Posthumanismo – Transfeminismo – Humanismo – Transmasculinidades

Abstract

Would it be possible to think of a post-humanist transfeminism? Would it be redundant to associate transfeminism with post-humanism? In discussions about post-humanist feminisms (Bhattacharjee, 2024), we draw on references from post-humanism (Balcarce, 2020; Wolfe, 2020; Braidotti, 2015, 2020), transfeminism (Koyama, 2020; Feinberg, 1992; Vergueiro, 2015; Sullivan, 1996), and studies on transmasculinities (De Moura, 2021; Peçanha, Jesus, Monteiro, 2023) to question the connections between transfeminism and post-humanism. Considering that critical post-humanism has as its main characteristic the critique of the centrality of the Human, could transfeminism be conceived as inherently post-humanist in view of its rejection of a “subject” of feminism? On the other hand, to what extent does this transfeminist rejection of a “subject” not reproduce the election of new subjects, that is, a form of humanism? These are some of the questions we seek to provoke in this article.

Keywords: *Post-humanism – Transfeminism – Humanism – Transmasculinities*

INTRODUCCIÓN

En marzo de 2020, la Asamblea Legislativa de Rio Grande do Sul (Brasil) organizó un evento titulado “Epidemia de transgéneros: ¿qué está pasando con nuestros niños?” (en portugués, “Epidemia de transgêneros: o que está acontecendo com as nossas crianças?”). En este evento, se consideró que las personas trans representan una amenaza epidémica que debe ser eliminada, o al menos controlada, por vías institucionales. La Asociación Nacional (brasileña) de Travestis y Transexuales (ANTRA, 2020) publicó rápidamente una nota de repudio al evento. Caracterizar las transgresiones de género como una amenaza para la familia y la sociedad no es algo infrecuente. Es algo que surge continuamente, como ocurrió recientemente con la publicación de la resolución 2.427/2025 del Consejo Federal de Medicina de Brasil, en mayo del año pasado, que establece normas restrictivas en relación con el acceso a la atención médica especializada para la población trans.

Esta resolución establece impedimentos para el acceso a tecnologías de género, como la hormonización y las cirugías de reafirmación de género, estableciendo criterios cisnormativos que los movimientos trans brasileños llevan tiempo combatiendo. Aproximadamente una semana después de esta resolución, personas y colectivos trans salieron a las calles para protestar, como el Instituto Brasileño de Transmasculinidades (IBRAT), la ANTRA, la Revista Estudos Transviades (una revista organizada por personas transmasculinas y dedicada a estudios realizados por transmasculinidades) y centros académicos universitarios organizados por personas trans. Además, el 29 de mayo de 2025, en la Asamblea Legislativa de Río de Janeiro, se celebró la audiencia pública “Salud de la población trans y los impactos de la Resolución CFM 2427/2025 en el derecho al trabajo y a la educación” (en portugués, “Saúde da população trans e os Impactos da Resolução CFM 2427/2025 no direito ao Trabalho e à Educação”), en la que investigadores y activistas trans se pronunciaron sobre los impactos de la resolución.

Aunque estos acontecimientos recientes parecen alejarse de lo que estipulan los movimientos feministas en relación con su crítica al control institucional sobre la libertad sexual, reproductiva y de expresión de género, existe en el feminismo radical trans-excluyente —comúnmente conocido como TERFismo— una clara tendencia al conservadurismo y a la exclusión de las personas trans. En el seno de este movimiento, al que el transfeminismo, el feminismo negro y el feminismo interseccional dirigen fuertes críticas, se pueden encontrar visiones biologicistas y genitalistas que eligen un modelo ideal de feminidad y masculinidad y, considerando que la genderización es una condición de la humanización (Butler, 2018), este modelo ideal también concierne al “ser humano”.

Ante esto, nos parece que pensar en un feminismo posthumanista es una forma de abarcar las diversas perspectivas feministas que rompen con un ideal de feminidad/masculinidad, así como con un ideal de humanidad. Sin embargo, hay pensamientos feministas que corroboran este ideal de humanidad o, como veremos, de Humano. En vista de esta cuestión, y a partir de nuestras investigaciones y experiencias sobre transfeminismos y transmasculinidades, nos inspiramos a preguntarnos: ¿sería redundante pensar en transfeminismos posthumanistas? ¿O en posthumanismos transfeministas? Dado que la posibilidad de la transición, la mutación y la metamorfosis tensiona el concepto rígido de humanidad, la figura inmaculada y sagrada del Humano, ¿serían entonces los transfeminismos, al igual que las transgresiones de género, de antemano posthumanistas?

Para desarrollar estas cuestiones, hemos organizado este artículo en tres partes. En primer lugar, presentamos algunas afirmaciones iniciales sobre los movimientos posthumanistas y sus contraposiciones al humanismo, introduciendo los conceptos de Humano y Otro y las tensiones entre la humanidad y la animalidad, por ejemplo. A continuación, reflexionamos específicamente sobre los feminismos posthumanistas, definiendo sus propuestas, sus divergencias con respecto a los discursos feministas que se alinean con los ideales humanistas y también sus lagunas. Por último, presentamos el contexto de insurgencia del transfeminismo en el

contexto brasileño para reflexionar sobre la idea de los transfeminismos posthumanos.

HUMANISMO, ANTIHUMANISMO, TRANSHUMANISMO Y POSTHUMANISMOS

En *Lo Posthumano*, Rosi Braidotti (2015) ofrece una definición de aquello con lo que contrastan los movimientos posthumanistas: el humanismo, que entiende al ser humano como la medida de todas las cosas, abarcando un ideal de perfeccionamiento mental, corporal, moral y espiritual. Derivado de una doctrina de progreso racional y teleológico, desarrollada entre los siglos XVIII y XIX durante el Renacimiento (Braidotti, 2020), el humanismo convierte lo Humano en el referente de la civilización, teniendo como centro y origen a EUropa³, que deja de entenderse solo como una ubicación geográfica, sino también como una dimensión geopolítica. En el centro de esta dimensión geopolítica se encuentra el cartesianismo, es decir, el legado filosófico de René Descartes, quien publicó, en 1637, *El discurso del método*. En esta obra, Descartes estipula el camino para alcanzar la certeza: el sujeto cartesiano debería, partiendo de la duda, ejercer tanto el dualismo ontológico —es decir, la separación entre mente y cuerpo— como el solipsismo —es decir, un diálogo del sujeto consigo mismo. El sujeto cartesiano es, según esta lógica, un sujeto sin cualidades, autosuficiente y racional, que está estructurado como un reflejo de lo Humano.

La doctrina humanista se estructura en díadas: lo humano y lo inhumano, lo humano y lo animal, lo humano y el monstruo, el Yo y el Otro, la identidad y la alteridad. Por Otro, Braidotti (2015) entiende a los seres vivos cuyos marcadores raciales, de género, sexualidad, cuerpo y capacidad no reflejan el estatus de perfeccionabilidad humana. Este estatus, tal y como lo describe Balcarce (2020: 39), adopta la forma de un “varón cis, blanco, heterosexual, europeo, propietario, entre otras características no

³ Con “EUropa”, hacemos un juego de palabras entre “Europa” y “yo”, que és “eu” en portugués.

muy universales, por cierto”. Este ideal, también considerado capaz y congruente —sin deficiencias y endosexo—, es el reflejo de lo Humano que se diferencia del Animal y de todos los seres vivos considerados menos-humanos, no-humanos, inhumanos; en resumen, Otros.

El humanismo, según González y Ballardo (2024), afirma la soberanía humana frente a innumerables formas de vida distintas, calificando a estas últimas como objetos de explotación desechables para los individuos considerados “verdaderamente humanos”. Es evidente la existencia de un Yo humano que ejerce su dominio sobre Otros deshumanizados y animalizados, de modo que “las retóricas de la animalidad han sido funcionales para legitimar procesos históricos de opresión sobre los cuerpos que no responden a las normas de lo humano” (González y Ballardo, 2024: 109). El humanismo es necesariamente especista, ya que determina los límites de lo Humano a partir de la designación de lo Animal. Como indica Derrida, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, los humanos utilizan esa palabra, animal, para delimitar su propia humanidad, nombrando al animal para asegurarse “el derecho a la palabra, al nombre, al verbo, al atributo, al lenguaje de las palabras, en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros en cuestión, aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal” (Derrida, 2008: 48).

La humanización de ciertos seres vivos se produce mediante la animalización de otros, convirtiéndose en una herramienta de “consolidación de prácticas que relegan a ciertos cuerpos a una situación de exploración, precarización y abandono económico” (González, 2023: 2). Los animales son los sacrificables, explotables, desechables y consumibles, siendo los humanos quienes los sacrifican, explotan, desechan y consumen. La perspectiva humanista propone una jerarquización basada en el especismo y en segmentaciones deshumanizantes, utilizando marcadores de raza, clase, sexualidad, género, territorialidad y capacidad, entre otros, para enumerar qué cuerpos son superiores y dignos de vida y cuáles son inferiores y desechables. Y esta jerarquización se basa en un conjunto de certezas que corroboran el imaginario humanista del Humano.

El humanismo opera mediante la creación de una ficción sobre lo Humano, sobre su superioridad y, por consiguiente, sobre la inferioridad de los Otros no/menos-humanos. La humanidad no es más que una construcción histórica y geográficamente localizada que erige a ciertos cuerpos como soberanos frente a otros. La idea de lo Humano, por lo tanto, “es una ficción moderno-colonial que precisa del sacrificio de ciertos cuerpos [...]” (González y Ballardo, 2024: 110). El Humano, en su soberanía, se otorga el poder sobre los Otros vivos, sometidos a la otredad (Morrison, 2019), y los transforma en mercancía, en objeto de consumo y de producción (Balcarce, 2020). Se trata de un régimen de dominación que se adentra en el imaginario, que sustenta la constitución subjetiva de los seres vivos sometidos a él, configurándose como un lenguaje, una forma de percibir el mundo. La poeta travesti chilena Claudia Rodríguez (2016: 58) expresó este proceso de otredad al relatar que, durante su aprendizaje del lenguaje formal en la infancia, “todas las letras que aprendí hablaban del fin del mundo”. Pero no hablaba de cualquier mundo, sino de su mundo, en el que su vida se consideraría posible. Además, en su proceso de alfabetización, Rodríguez (2016: 13) cuenta que “aprender a leer y a escribir fue comenzar a llenarme de miedos”.

Por esta lógica binaria y contrastiva, el Humano garantiza su dominio sobre los seres vivos considerados menos humanos, como, por ejemplo, los animales de múltiples especies. Pero este dominio no se limita únicamente a los animales no humanos, sino que también se extiende a la forma en que los concebimos como seres vivos, a cómo nos concebimos a nosotros mismos como seres humanos y a cómo somos concebidos, o no, como sujetos: sujetos racionales, sujetos de derecho. Rodríguez, antes de ser obligada a seguir un régimen gramatical humanista, cuenta que hablaba como una hormiga, que dialogaba con los animales que la acompañaban, alejándose así de la concepción colonial del mundo que promueve la animalización como herramienta de menosprecio. Ante esto, tratar la animalidad en la filosofía contemporánea, para Balcarce (2020), se presenta como un ejercicio de desestabilización del Humano, que se otorga a sí mismo la palabra, la verdad y el poder.

Desestabilizar la distinción entre el ser vivo humano y el ser vivo no humano, o mejor dicho, el ser vivo humanizado y el deshumanizado, acaba amenazando los principios fundamentales del pensamiento occidental, a saber, el solipsismo y el dualismo ontológico del sujeto cartesiano. Es una noción de sujeto que debe corresponder necesariamente al cuerpo blanco, heterosexual, cisgénero y propietario. De lo contrario, quien habla es deslegitimado, como escribe Lélia González (1984: 225, traducción nuestra): “la basura va a hablar, y sin problemas”. Es importante mencionar que, al hablar aquí del sujeto, no nos referimos al sujeto del inconsciente, sino al sujeto moderno; se trata de un sujeto que se supone completo —a diferencia del sujeto del inconsciente, que es parcial. Es decir, la figura moderna/colonial del sujeto no se refiere a una figura individual, sino a una estructura de manejo del poder en la que “Así como el Estado-nación personifica funciones inmunitarias al protegerse de los extranjeros, el lenguaje intenta permanecer inmune a todo lo que amenaza su sintaxis lógica” (Johnson, 2010: 14). La noción moderna/colonial de sujeto es, por lo tanto, excluyente: para ser, debe subordinar; para que haya un Yo, debe haber un Otro.

Braidotti (2015) piensa en la figura de la mujer como el Otro de la sexualidad, en los pueblos originarios/indígenas como el Otro colonizado y en el animal como el Otro de la naturaleza. Aunque se refiera a grupos distintos, la otredad funciona según el mismo principio de dominación y explotación. Por ejemplo, como evidencia González (2023), se percibe una idea de que las personas con identidades de sexo y género disidentes se alejan de la naturaleza, debido a la suposición de que estas, al no poder controlar sus instintos animales primitivos, estarían distanciadas de los ideales civilizatorios, tal como ocurre con las personas no blancas. Estas son, así, clasificadas como salvajes, lo que justificó “violencias y disciplinamientos hacia tales cuerpos, bajo la creación de un imaginario en torno de su supuesta monstruosidad que solo se puede “normalizar” a través de la reafirmación de la cisheterosexualidad” (González, 2023:7). Podemos ampliar estos Otros a corporalidades contranormativas, freaks. El Humano inventa al Otro para asegurar su soberanía. Según Balcarce (2020: 44), “lo humano es un concepto colonialista, capitalista y patriarcal,

sobre el cual se ha apoyado, una y otra vez, la institucionalización del privilegio por el bien de la humanidad”.

Balcarce (2020: 42) también destaca la estrecha relación entre el humanismo y el racismo, de modo que “no hay humanismos (ni relevos transhumanistas) no racistas”. Y Anahí González reafirma: “Las vidas animales, trans, salvajes, monstruosas o bárbaras son expulsadas del régimen de lo humano configurándose como su reverso inhabitable” (González, 2023: 12). Las experiencias disidentes, no blancas y animales son animalizadas, expulsadas del régimen humanista colonial, pero mantenidas en él. La dicotomía humano/ animal atraviesa tanto a los cuerpos animales como a los cuerpos animalizados, y la animalización opera como un instrumento político de subyugación y explotación, delimitando las fronteras entre las vidas que importan y las vidas desechables. La crítica del posthumanismo sobre la que disertan se centra tanto en la propia concepción del ser humano como en las percepciones que buscan superar lo humano con el fin de mejorarlo, adoptando una postura progresista y neoliberal.

Braidotti (2015) destaca la contradicción de la doctrina humanista. Si bien afirma defender la libertad y la igualdad humana, el humanismo se presenta como el núcleo de los crímenes contra la humanidad. Contra estos discursos humanistas, se identifican movimientos antihumanistas, como el antirracismo y el feminismo de las décadas de 1960, especialmente en los contextos norteamericano y europeo, cuando surgieron. Estos movimientos critican el humanismo cisgénero blanco, destacado por Balcarce (2020), que se basa no solo en el cuerpo del hombre cis, blanco, heterosexual y considerado capaz, sino también en discursos totalizadores sobre lo que significa ser humano. Lo que destacan los pensamientos antihumanistas, de este modo, es la elección de este “Humano perfecto” como ápice civilizacional.

Mientras que el antihumanismo se centra en una crítica a lo que propaga el humanismo, sin embargo, se debe tener cuidado de no reproducir ideales iluministas y positivistas. Balcarce nos alerta sobre el potencial repetitivo del humanismo. Con frecuencia, el antihumanismo termina defendiendo ideales humanistas,

basándose en argumentos del mismo calibre para refutar la doctrina contra la que se posiciona. Como escribió Ursula K. Le Guin (2012: 169) en su obra *La mano izquierda de la oscuridad*, “Oponerse a algo es mantenerlo”. Hay que reconocer que la violencia epistémica del humanismo está íntimamente relacionada con la violencia ejercida contra los animales no humanos y contra los Otros (Braidotti, 2015). En otras palabras, hay que reconocer que la tradición filosófica occidental se sustenta en discursos humanistas reduccionistas, que niegan la agencia de los seres vivos no humanos, que niegan sus lenguas y, en consecuencia, la posibilidad de que los seres vivos humanos y no humanos se relacionen como agentes de sí mismos, del mundo y en el mundo (Chen, 2017). A su vez, lo posthumano, para Balcarce, debe pensarse a partir de una crítica de lo humano y lo no humano más allá de la epistemología humanista, descentralizando lo humano del lugar de enunciación, de agencia y actividad.

Hay algunas discrepancias en la definición de posthumanismo identificadas por Cary Wolfe (2020). Mientras que el humanismo se presenta como el pilar de la tradición filosófica occidental, el posthumanismo no tiene solo un discurso, una promesa política, sino innumerables, que pueden chocar y divergir. Para abarcar el carácter polisémico del posthumanismo, o posthumanismos, Wolfe (2020) recupera la concepción del humano como una categoría no universal, sino histórica, geográfica y temporalmente ubicada, como una ficción (González, 2024). A pesar de sus intentos de universalizarse, el humanismo, al igual que lo humano, no es universal; lo mismo puede decirse de los posthumanismos.

Braidotti (2015) identifica tres corrientes posthumanistas: la reactiva, la analítica y la crítica. La autora define cada una de ellas y presenta sus particularidades. El posthumanismo reactivo sería de orden liberal y clásico, defendiendo los ideales humanistas y buscando una superación del humano consigo mismo, acercándose a lo que Wolfe (2020) denomina transhumanismo. Wolfe (2020) entiende el transhumanismo como la construcción de un humano que supera sus capacidades orgánicas; un humano más allá, un superhumano, que ha alcanzado la plenitud, la integridad y la perfección. El transhumano sería el Humano. Esta perspectiva

transhumanista no se aleja de las nociones humanistas sobre el significado de lo humano y perpetúa las distinciones entre humano, inhumano y deshumano. De este modo, el transhumanismo tendría como fundamento el humanismo clásico, acuñado en los ideales modernos de la perfectibilidad humana y del humano como la medida de todas las cosas. Esta corriente reactiva se aproxima de un humanismo abstracto, que universaliza el concepto de humano y que puede pensarse como una especie de neohumanismo.

En contraposición a estas perspectivas que buscan la maximización de lo humano, Balcarce (2020: 41) recurre a la noción derridiana de espectralidad, que “permite considerar un cuerpo otro, protético, que sólo oficia de cuerpo de manera no permanente”. La espectralidad del cuerpo desestabiliza la materialidad de un cuerpo que no se arriesga, que permanece en la universalidad, afirmándose como el Uno, lo Humano y la Verdad, pero cuyo semblante, a pesar de estar inscrito por marcadores de dominación, sólo se constituye a través del contraste con el Otro.

Balcarce (2023) reflexiona sobre un posthumanismo espectral, fantasmal, que desestabiliza el presente, lo acechan y le impiden cerrarse, encerrarse en el régimen de verdades que buscan delimitarlo. Los fantasmas acechan al dogmatismo, al lenguaje humano, precisamente porque se resisten a la fijeza o, como escribe Balcarce, a la ontologización. Su resistencia nos permite experimentar lo imposible, lo que no es alcanzable a través del lenguaje. Según la filósofa brasileña Dirce Solís (2019), la idea derridiana de espectro tiene su origen en el latín *spectrum*, que significa fantasma o apariencia, o algo que surge a través de la visión. Los espectros pueden ser ideas individuales o colectivas, percepciones sobre las instituciones sociales, percepciones sobre los conceptos de humano, animal y monstruo. Los espectros atormentan nuestras percepciones, moldeando la forma en que interpretamos el mundo. La imposibilidad de fijeza del espectro, dada su inmaterialidad, su forma fantasmagórica, permite que se abra un espacio para pluralidades de mundo y relaciones multiespecies que antes no eran posibles, ni siquiera contempladas, desde la lente cartesiana (Balcarce, 2023). Un poshumanismo

espectral se opone a la localización, a la delimitación precisa de un sujeto, ya que la idea de sujeto está en constante mutación.

A pesar de ser inmateriales, el embrujo de los espectros los vuelve, en última instancia, materiales, en la medida en que delinean la manera en que los individuos se relacionan consigo mismos, entre sí y con el mundo. Así, se considera “el espectro como dimensión de lo real” (Solis, 2019:68, traducción nuestra), como algo im/permanente que marca, inscribe y moldea la realidad. Y Balcarce (2023: 12) añade: el espectro posee “un cuerpo impropio, prostético”, fluido y en constante cambio. Al considerar lo Humano como un espectro o como una ficción, se concluye que este concepto humanista se materializa a partir de la aparición, de una fantasmagoría que designa a ciertos cuerpos como humanos y a otros como menos humanos, no humanos, animales o monstruos; en resumen, como Otros. La materialidad de lo Humano se realiza mediante la materialización del Otro.

El posthumanismo analítico, por otro lado, tiene su origen en la insurgencia tecnocientífica de las últimas décadas, que cuestiona las dicotomías entre humano y máquina, ciencias humanas y ciencias tecnológicas. La corriente analítica busca investigar conceptualmente lo humano y sus contrastes con las insurgencias cibernéticas. Ambas corrientes, para Braidotti (2015), se basan en un humano abstracto, conceptual, descorporificado. La autora no las concibe como vertientes interesantes para criticar la doctrina humanista, ya que buscan reinventar el humanismo, perfeccionarlo, sin oponerse a él. Ya sea como transhumanismo o neohumanismo, Braidotti (2015) entiende estas vertientes como humanismos residuales.

Por último, la tercera corriente se denomina posthumanismo crítico y propone discursos afirmativos sobre el significado de lo posthumano y críticas efectivas a la doctrina humanista clásica y sus vertientes. La crítica de Braidotti (2015) al humanismo, a través del posthumanismo crítico, contradice la idea de que el concepto de humano es capaz de abarcar la pluriversidad de existencias y percepciones. Como ejemplo, la autora reflexiona sobre el secularismo, que, a pesar de afirmar la laicidad de las instituciones

del Estado, como la jurisprudencia, sigue ejerciendo valores cristianos a través de la autoridad moral, negando las percepciones del mundo que divergen de la judeocristiana. La actualización de la Ley puede adaptarla a las demandas ontológicas de su tiempo, pero sus raíces, según la autora, siguen siendo las mismas. El pensamiento solipsista, los ideales de integralidad y perfeccionabilidad humana y la primacía de la razón siguen siendo soberanos, desde la enseñanza básica hasta el ejercicio de la ciencia moderna, menospreciando fuertemente las perspectivas que se apartan de los discursos dualistas modernos a partir de los cuales se estructura el pensamiento occidental moderno. El sujeto moderno se mantiene soberano de esta manera, mediante el mantenimiento de diádas entre sujeto y no-sujeto, y dichas diádas se reflejan en un modelo de humanidad.

El posthumanismo surge como una alternativa al antihumanismo y al humanismo. Sin embargo, el término “post-”, aunque indica posterioridad, es un prefijo. Indica que hay un paso adelante de algo, y ese algo no se borra sólo porque de él nos alejemos. A diferencia del antihumanismo, que niega lo humano en su totalidad, el posthumanismo busca una reconstrucción de lo humano, una transformación epistemológica que comprenda la continuidad de los restos del humanismo.

A pesar de las ramificaciones de los movimientos posthumanistas, nos parece que todas se alinean con la prerrogativa de que lo Humano, tal y como lo conocemos, tal y como lo entiende la lente humanista moderna, no nos corresponde. Sus ramificaciones ponen de manifiesto la incipiente de lo Humano para contemplar corporalidades y “in-subjetividades” inhumanas/deshumanizadas.

Teniendo en cuenta las diferentes perspectivas sobre el humanismo, desde la concepción del Humano, pasando por el transhumanismo y, finalmente, el posthumanismo, entendemos que tiene sentido escribir sobre un feminismo posthumanista, ya que existen “feminismos humanistas”, digamos. Cualquier feminismo que defienda una “verdad de los sexos” o una “esencia femenina” se basa en argumentos a partir de un ideal de racionalidad, de lo

que “tiene sentido” en una determinada gramática, aquella en la que la binariedad de género, la prediscursividad y la permanencia trazan los límites, incluso vocabularios, sobre sexo, género y sexualidad, como escribió la investigadora transfeminista brasileña Viviane Vergueiro (2015).

Análogamente, el feminismo blanco, al igual que el feminismo liberal, opera en un modo de vida en el que la perpetuación del racismo y el régimen capitalista de producción y explotación no distorsionan los movimientos de estos feminismos. No hay deseo de desestabilizar lo que precisamente produce las condiciones de posibilidad de estos movimientos. Es en fuerte oposición a esta “racionalidad” que surge el transfeminismo, a partir de feminismos negros, interseccionales, antiespecistas y anticapitalistas, tensionando la binariedad, la prediscursividad y la fijeza de las concepciones hegemónicas de raza, género, sexo y sexualidad (Vergueiro, 2015). Pensar en un transfeminismo posthumanista puede parecer redundante, pero no innecesario, ya que continuamente nos encontramos impulsados a replicar, en nuestras afectividades y organizaciones políticas, un ideal de humanidad al que, se supone, debemos adecuarnos.

Sin embargo, antes de abordar la idea del transfeminismo posthumanista, debemos comprender más profundamente en qué consisten los feminismos posthumanistas, con el fin de apreciar sus contribuciones y también sus lagunas, que nos llevan justamente a recurrir a lo que el transfeminismo puede ofrecernos. Así, para pensar en un transfeminismo posthumano en el siglo XXI, recurrimos a los estudios sobre feminismos posthumanos y su relación con las ciberdinámicas de la comunicación y, eventualmente, con la política del cibernético de Donna Haraway, que veremos a continuación.

SOBRE FEMINISMOS POSTHUMANISTAS

Wolfe (2020) presenta los estudios sobre las tecnologías cibernéticas como una vía interesante para reflexionar sobre los movimientos posthumanistas y feministas. Al analizar las

ciberdinámicas, la autora percibe un giro de centralidad en lo que concierne a la producción de imaginarios: ahora, el *homo sapiens sapiens* ya no se presenta como el primer motor del engranaje social, sino como la fusión entre el humano y la máquina, la virtualidad, el cuerpo espectral (Balcarce, 2020). La virtualidad no anula la materialidad, sino que, por el contrario, preconiza la intensificación de la realidad, dado que, con la cibernética, la producción de imágenes arquetípicas y de corporalidades cobra impulso y se vuelve susceptible de monetización. Con la cibernética, hay un aumento de las conexiones.

La ciborguización o cibernetización del humano puede observarse desde el Renacimiento, según Wolfe (2020), por la interconexión de lo orgánico con las tecnologías protésicas. Los movimientos posthumanistas surgen con el ímpetu de criticar el esencialismo humanista y su supra/ultrahumanismo, proponiendo diferentes formas de relacionarse con el mundo y sus seres vivos, animales, máquinas y no humanos. Para Wolfe, se trata de otras formas de pensar y percibir las fantasías culturales, políticas y económicas del humanismo como fenómeno histórico, geográfico y temporalmente datado.

A partir de la ciborguización de las formas de vida humanas, Donna Haraway (2021) nos presenta la política del ciborg como un movimiento de transgresión de fronteras. Su Manifiesto Cyborg se presenta tanto como una postura del feminismo como de la biología frente al determinismo biológico y los roles de género, suscitando cuestiones sobre la separación entre los estudios de las ciencias naturales y los estudios de las ciencias humanas. La lógica binaria y restrictiva es, además, una lógica que impone fronteras. Como escribe Rodríguez (2024: 36) sobre su aprendizaje del lenguaje normativo: “Antes no estábamos pegadas a ningún mapa, hasta que alguien nos acusó de andar perdidas por ahí (...) como si haber vivido en otro lugar o rancha fuera haber vivido perdidas como fantasmas”. El establecimiento de fronteras, desde las gramaticales hasta las de un Estado-nación, se ve afectado por la espectralidad.

Al distorsionar la naturalidad humana y remitirnos a la fusión entre lo orgánico y lo mecánico, los ciborgs señalan el

estrechamiento entre elementos que antes no podían —y no pueden, según perspectivas humanistas— pensarse juntos, en contacto. El cıborg no se refiere a la idea estereotipada de la fusión entre el ser humano y la máquina, sino al cuestionamiento sobre lo que significa ser humano, sobre qué cuerpos se humanizan y cuáles se someten a deshumanizaciones. La insurgencia de las máquinas a finales del siglo XX, con las revoluciones tecnológicas, transforma nuestros cuerpos en quimeras, en cuerpos híbridos, simbólica y técnicamente, que se acoplan a tecnologías protésicas externas e internas. No se puede afirmar una esencialidad humana cuando nos implantamos bótox e inyectamos hormonas para modificar el cuerpo, cuando los microplásticos navegan por nuestro sistema sanguíneo y nos envenenamos con los agrotóxicos presentes en la base alimentaria. El cuerpo occidental moderno, desde su nacimiento o incluso antes, se constituye a partir de tecnologías cibernéticas y simbiogenéticas (Haraway, 2021), de modo que no podemos diferenciar con tanta certeza lo natural de lo artificial. Así como Haraway, Braidotti (2020) entiende lo orgánico no como algo que se opone a lo artificial, a la cultura y a la tecnología, sino como algo paralelo, complementario y contiguo. Dejando de lado el pensamiento dualista de oposición —naturaleza frente a cultura, orgánico frente a tecnológico, razón frente a emoción—, el cuerpo, tanto orgánico como subjetivo, pasa a integrar un campo autopoético, capaz de negociar con el mundo que lo rodea, de adquirir agencia política. Esta perspectiva se opone al dualismo ontológico y al solipsismo del sujeto cartesiano, que debe ser capaz de desprenderse de su entorno y producir un conocimiento considerado universal.

La ideología biológicamente determinista defendida por el humanismo se convierte en objeto de cuestionamiento por parte de la política del cyborg, al igual que lo hacen los feminismos posthumanos, cuando conciben el género no como una materia biológica fija o una identidad social inmutable, sino como una construcción fluida en constante negociación con el tiempo y el espacio en el que se presenta. Las categorías de especie fueron construidas, según Haraway (2021), para mundificarnos, estratificando la realidad a través de estratos sociales, jerarquías especistas, racistas y patriarcales. Para Karen Bhattacharjee (2024),

la figura del cyborg representa una resistencia feminista contra las normas patriarcales y heteronormativas, permitiendo la experiencia de individuos cuyas corporalidades, percepciones del mundo y expresiones no se ajustan a las tradiciones binarias humanistas. El feminismo cyborg “reimagina la agencia y la autonomía de formas que abrazan la encarnación tecnológica, posicionando al cyborg como una figura de liberación y subversión dentro del pensamiento feminista” (Bhattacharjee, 2024:251, traducción nuestra).

Bhattacharjee (2024) dialoga con la teoría de Judith Butler sobre la performatividad de género para criticar la fijeza identitaria que defienden los humanistas. Desde una perspectiva feminista posthumana, se puede concebir el género como una tecnología construida y moldeada a partir de las relaciones entre seres vivos humanos y no humanos, así como a partir de las interacciones cibernéticas que permiten experimentaciones de género e imagen más allá de la materialidad corporal: “La libertad de explorar identidades múltiples y no binarias en los espacios virtuales se alinea con el rechazo del feminismo posthumano a las estructuras binarias, lo que sugiere que el género no está ligado a la biología ni siquiera a un solo cuerpo, sino que es, por el contrario, una construcción flexible influenciada por la tecnología y el contexto” (Bhattacharjee, 2024: 251).

El feminismo posthumano nos anima a no limitarnos únicamente a perspectivas antropocéntricas sobre los roles de género y la genderización del cuerpo y la imagen. A partir de ahí, podemos cuestionar cómo los seres vivos no humanos desarrollan sus propias percepciones identitarias, y nos vemos impulsados a reconocer su agencia y su animacidad (Chen, 2017). El feminismo poshumano comprende, según González (2023), el paralelismo entre el especismo y las diferentes formas de opresión contra los seres humanos deshumanizados, y destaca la indisolubilidad de la opresión contra los animales y contra los sujetos subalternizados. Una de las principales relaciones identificadas por los feminismos poshumanos antiespecistas es el carácter consumista subyacente a las opresiones humanistas: se consume al animal por su carne o por su capacidad laboral, se consumen los cuerpos feminizados por su

explotación laboral y por la opresión patriarcal, por ejemplo (González, 2023).

Retomando la cuestión de la cibernética, Bhattacharjee (2024) identifica el ciberfeminismo, emergente en la década de 1990, como precursor del feminismo posthumano. Se percibe que el feminismo posthumano está íntimamente influenciado por la llegada de las tecnologías digitales. Gracias a la virtualidad, los grupos marginados pudieron conectarse y relacionarse de manera profunda, sin las barreras geográficas, creando nuevas formas de combatir las estructuras patriarcales opresivas. La crisis del humanismo, concebida por Braidotti (2015) como propia de la posmodernidad —aunque esta noción puede cuestionarse—, se caracteriza por la visibilización de los Otros: mujeres, personas LGBTI+, personas negras, indígenas, personas con discapacidad, personas inconformistas. Con la intensificación de las tecnologías digitales, esta visibilización aflora.

Las nuevas formas de corporificación (embodiment) surgieron a partir de la llegada de las tecnologías digitales, lo que permitió tanto intercambios afectivos e intelectuales entre movimientos activistas feministas como experiencias que trascienden la materialidad corporal. “El feminismo posthumano considera el cuerpo como un sitio poroso y conectado en red que se redefine continuamente a través de sus interacciones con la tecnología”, escribe Bhattacharjee (2024: 251, traducción nuestra); interacciones que permiten el entrelazamiento virtual de elementos humanos y no humanos, de modo que se reitera cómo la identidad no está arraigada en categorías taxonómicas, sino en constante producción, en procesos de devenir.

Con los feminismos posthumanos, hablamos de identidades híbridas, algo que desestabiliza la propia concepción del concepto de identidad y del concepto de humano. Braidotti (2015) también se refiere al hibridismo, al nomadismo corporal, a las constantes transmutaciones del cuerpo: en su concepción, los límites del cuerpo reflejan los límites de lo humano.

Sin embargo, los feminismos posthumanos no están exentos de críticas. Bhattacharjee (2024) identifica críticas que alegan que sus

aproximaciones a los estudios sobre la hibridación y las relaciones no humanas pueden alejar los debates feministas de los movimientos de personas LGBTI+, mujeres, personas con discapacidades y otros grupos sociales marginados. El carácter abstracto de las teorías posthumanistas puede alejar al feminismo de la materialidad de la violencia que sufren estos grupos sociales, una materialidad que las personas trans comúnmente experimentan cuando intentan integrarse en círculos feministas. La escucha de las personas trans por parte de estos círculos feministas cisnormativos, a los que también denominamos “cisfeminismos”, sigue siendo un arduo desafío, señala González (2023), teniendo en cuenta que las personas trans sufren violencia tanto fuera como dentro de estos círculos. Traemos referencias del transfeminismo brasileño para reflexionar sobre esta materialidad, en diálogo especialmente con lo que Leonardo Peçanha, Jaqueline Gomes de Jesus y Anne Alencar (2023) denominan transfeminismo de las transmasculinidades.

TRANSFEMINISMOS: UNA MIRADA TRANSMASCULINA BRASILEÑA

A nuestro entender, esa libertad para explorar identidades múltiples y no binarias a la que se refiere Bhattacharjee (2024) se aproxima al tránsito que caracteriza al transfeminismo; un tránsito entre varios cruces típicamente modernos: de género, raza, clase, migración, sexualidad etc. El tránsito entre estos marcadores, tanto en sí mismos como en relación entre sí, nos impide verlos de forma aislada (Treviño-Tarango, 2022). Por lo tanto, el sujeto del transfeminismo, a diferencia del sujeto blanco, heterosexual y femenino del feminismo liberal, debe ser plural y amplio. En estas concepciones, sigue habiendo un sujeto en el transfeminismo, y esa permanencia puede ser peligrosa. Miñoso (2007: 52) critica los esfuerzos feministas —en general, de los feminismos blancos y liberales— por elegir un “sujeto” del feminismo, a través de “la promoción de un único tipo central de sujeto”. Este esfuerzo, se encuentra con un problema planteado por Derrida (2005: 8): no debemos ignorar al sujeto, ni excluirlo del debate, sino reconocer que “El sujeto es una fábula (...) y esto no significa dejar de tomarlo en serio”.

El transfeminismo, sin embargo, no pretende anular las categorías de género existentes, ni descartar las categorías raciales, de clase y de género de la modernidad; se trata de un enfoque político que presta especial atención al funcionamiento de la violencia institucional en torno a estas categorías. Treviño-Tarango argumenta que, al tomar la noción de “mujeridad” como estructural y estructurante de las relaciones humanas, el transfeminismo la reconoce como algo que atraviesa diversas formas de vida y que enfrenta diversas formas de opresión. En sus palabras, “El transfeminismo no pretende hacer desaparecer la subjetividad de las “mujeres”, sino situarla como un concepto que funciona dentro de diversas formas de vida, en las que las instituciones dominantes, como la heteronormatividad y el racismo, imponen formas de vida que solo hacen comprensibles a determinados individuos, merecedores de dignidad y reconocimiento” (Treviño-Tarango, 2022: 178).

Veamos aquí cómo surge lo que entendemos como movimiento transfeminista.

Un hito en el movimiento feminista es el libro *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, de Janice Raymond, publicado en 1979 en los Estados Unidos de América, en el que la autora alertaba sobre la supuesta invasión patriarcal en el feminismo, en la figura de las personas transfemeninas. El activista transmasculino Lou Sullivan publicó en los años 80 el texto *A Transvestite Answers a Feminist*, sin hacer referencia directa al texto de Raymond, pero respondiendo, en cierto modo, a la perspectiva del feminismo radical trans-excluyente, según el cual la tensión de la categoría de “mujer” sería inherentemente una amenaza. La respuesta directa más conocida a Raymond en el contexto estadounidense es la de Sandy Stone, con su texto *The Empire Strikes Back: a Posttranssexual Manifesto*, que Stone presentó en 1987 en la Universidad de California. En 1992, Leslie Feinberg publica el manifiesto *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come* y, casi una década después, en 2001, Emy Koyama publica el ensayo *The Transfeminist Manifesto*.

En su Manifiesto, Koyama (2020: 8, traducción nuestra) define el transfeminismo como “fundamentalmente, un movimiento por y para mujeres trans que consideran su liberación intrínsecamente vinculada a la de todas las mujeres y más”. Esta definición fue modificada por la autora en la reedición del texto, dentro del libro *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*, en el que Koyama declaró que su no inclusión explícita de las personas transmasculinas fue un error, cometido debido a su temor de que hacerlo pudiera abrir una brecha para que los hombres cis se aprovecharan del feminismo “en su favor”.

Al reflexionar sobre los movimientos transfeministas argentinos, Anahí González (2023) señala su papel fundamental al poner de manifiesto el carácter cisheteronormativo y colonial de los discursos feministas TERF, mostrando cómo los movimientos que se proponen combatir las estructuras coloniales de dominación pueden terminar reproduciendo precisamente aquello contra lo que luchan. Los movimientos transfeministas muestran cómo las personas trans, intersexo, no blancas, pobres, con discapacidad y con sexualidades no normativas son oprimidas en nombre del humanismo blanco, colonial y patriarcal. Así, dichos movimientos se oponen a la invisibilización de “mujeres trans, cuerpos no binarios y masculinidades no hegemónicas (tales como hombres trans y masculinidades lésbicas), quienes han sido violentados, disciplinados y animalizados en nombre del régimen heterocispatriarcal en articulación con el especismo” (González, 2023: 7). Entre las invisibilizaciones a las que se refiere González, podemos mencionar, en Brasil, a los boycetas⁴ y a las personas que se identifican como sapatransviades.⁵

En el contexto brasileño, como nos enseña el transfeminista transmasculino Cauê Assis de Moura (2021), se considera que el texto inaugural del transfeminismo es el *Ensaio de Construção do*

⁴ Neologismo que combina “boy” (niño, en inglés) con “buceta”, un término coloquial que hace referencia a la vagina.

⁵ Neologismo que combina “sapa” (diminutivo de “sapatão”, que es un término popular para referirse a una lesbiana), “trans” y “viade” (que deriva tanto de “desvío” como de “viado”, es decir, homosexual).

Pensamento Transfeminista (Ensayo sobre la construcción del pensamiento transfeminista), de Aline Freitas (2005). El ensayo se publicó originalmente en el blog Transfeminismo, creado por la autora a principios de la década de 2000. Su concepción del transfeminismo es amplia y abarca a todas las personas, siendo más una defensa de la autodeterminación y menos la determinación de un sujeto del transfeminismo. En palabras de la autora, “El transfeminismo es la autoexpresión de hombres y mujeres trans y cisgénero. El transfeminismo es la autoexpresión de las personas andrógenas en su legítimo derecho a no ser ni hombres ni mujeres. Propone el fin de la mutilación genital de las personas intersexuales y lucha por la autonomía corporal de todos los seres humanos. El transfeminismo es para todas las personas que creen y luchan por una sociedad en la que tengan cabida todos los géneros y todos los sexos” (Freitas, 2005:1 apud Jesus, 2014: 249).

En la década de 2010, se creó otro blog, también llamado Transfeminismo, organizado por un colectivo transfeminista compuesto principalmente por Hailey Kaas, Bia Bagagli, Viviane Vergueiro, Nicholas Athayde-Rizzaro y Luc Athayde-Rizzaro (Bagagli, 2019).

También en el contexto brasileño, la publicación en 2014 del libro Transfeminismo: teorías e práticas (Transfeminismo: teorías y prácticas), de la psicóloga travesti Jaqueline Gomes de Jesus, representa otro hito del movimiento transfeminista, con un prólogo del activista transmasculino João W. Nery. En 2021, Cauê Assis de Moura publicó el artículo E não posso ser eu um transfeminista? (¿No puedo ser yo un transfeminista?) en la revista Estudos Transviados, en el que cuestiona la centralización de la categoría “mujer” y su “ampliación” a las mujeres trans y travestis a partir del transfeminismo, una ampliación que no abarca las transmasculinidades y las no binariedades. El autor cuestiona la formación de un sujeto del transfeminismo, preguntándose si, en este ideal de sujeto, se contemplarían las corporalidades transmasculinas y no binarias.

Sobre la exclusión de las personas transmasculinas y no binarias de los círculos transfeministas, González (2023) advierte:

aunque los movimientos transfeministas comparten discursos en oposición al humanismo colonial, existe una variedad de insurgencias que no pueden reducirse a un único movimiento. González (2023) establece un paralelismo entre las críticas de los feminismos negros y lésbicos al feminismo hegemónico —es decir, blanco, burgués y heterosexual— y las de los transfeminismos antiespecistas a los feminismos trans-excluyentes que reproducen discursos binarios y cisheteronormativos. La propuesta de los transfeminismos antiespecistas no se limita a las animalidades, sino a formas de vida múltiples, al buscar diferentes maneras de resistir a la dominación colonial para hacer posibles mundos más habitables para los animales, los cuerpos diversos y las subjetividades. Sin embargo, al igual que el feminismo blanco y burgués excluye a las personas trans, no blancas y pobres de su lucha, los círculos transfeministas centrados únicamente en las mujeridades trans pueden terminar reproduciendo violencias contra personas trans que pertenecen a otras esferas. La crítica de Moura nos recuerda que debemos prestar atención a la reproducción de la violencia estructural, lo que nos lleva a preguntarnos dónde están las transmascarulidacles y las no binariedades en los transfeminismos.

Por último, presentamos una producción reciente: en 2023, Jaqueline Gomes de Jesus, Leonardo Morjan Britto Peçanha y Anne Alencar Monteiro publicaron el artículo Transfeminismo das transmascarulidacles: Diálogos sobre direitos sexuais e reprodutivos de homens trans brasileiros (Transfeminismo de las transmascarulidacles: Diálogos sobre los derechos sexuales y reprodutivos de los hombres trans brasileños), en la Revista Brasileira de Estudos da Homocultura. La publicación de este texto es fundamental para tener una noción amplia sobre las transmascarulidacles como cuerpos que no solo son “bienvenidos” al transfeminismo, sino que lo componen desde sus bases. Peçanha, Jesus y Monteiro (2023: 101, traducción nuestra) definen el transfeminismo como una “línea de pensamiento y acción feminista protagonizada por todas las personas trans, [que] también abarca las mascarulidacles trans, que tienen mucho que enseñar a los modelos tóxicos de mascarulidacle que se presentan falsamente como los únicos posibles para los hombres”.

CONCLUSIÓN: TRANSFEMINISMOS POSTHUMANISTAS

Teniendo en cuenta la emergencia del transfeminismo en el contexto estadounidense y brasileño, vemos que la cuestión del sujeto, muy cercana a la cuestión del Humano, es algo que vuelve a aparecer en los debates sobre el transfeminismo. Por un lado, las concepciones iniciales consideraban que el transfeminismo debía ser una vertiente de inclusión de las mujeres trans y travestis, en detrimento del feminismo radical trans-excluyente. Por otro lado, observamos una disolución de este contenido inclusivo —toda inclusión implica una exclusión, como, por ejemplo, la de las personas transmasculinas y no binarias—, acompañada de una defensa de la autodeterminación. Nos parece, por lo tanto, que el transfeminismo se inclina hacia el posthumanismo crítico, en el sentido no de abandonar las categorías de género, sino de considerarlas tan susceptibles de construcción como de deconstrucción.

Por eso, hay algo amenazante en las transgresiones de género. Justo porque la posibilidad de la transición es algo que puede surgir, la rigidez de la doctrina humanista se ve amenazada. Si pensamos en un transfeminismo posthumanista, es porque, en esta forma de pensar el feminismo, existe esa posibilidad de transición, de tránsito. Al rechazar la elección de un sujeto del feminismo, se rechaza la univocidad del Humano, sin por ello desconsiderar la institucionalidad que lo sustenta y a la que a menudo nos vemos sometidos. Estas transformaciones no se producen por la transformación de paradigmas teóricos, sino que son transformaciones que atraviesan el cuerpo, a través de la experiencia vivida. La diversidad de narrativas de los transfeminismos poshumanos impide que estos sean homogeneizados, precisamente por tratarse de saberes locales y plurales.

A diferencia del feminismo hegemónico clásico, que analiza la dicotomía humano / animal en paralelo a la de hombre / mujer desde una perspectiva cisheteronormativa, el transfeminismo posthumano problematiza dichas dicotomías y las vuelve más complejas, reflexionando sobre marcadores de sexualidad e

identidad de género, racismo, clasismo y capacidad que antes no se habían planteado.

Reflexionar sobre los procesos de animalización/deshumanización requiere profundizar en las relaciones de poder que impregnan los diferentes cuerpos más allá de la matriz cisheterosexual, dado que “los cuerpos no cisnormativos han sido considerados del orden de lo animal, de lo salvaje, de lo monstruoso y esto permitió justificar su disciplinamiento a partir de la cisheterosexualidad, tornando inhabitables sus modos de vida” (González, 2024: 118). El transfeminismo poshumano contribuye a las reflexiones feministas poshumanas. Esta contribución se da en la medida en que el transfeminismo amplía el campo perceptivo de los análisis sobre las violencias patriarcales coloniales. No se trata de una ampliación del sujeto del feminismo, sino de una ampliación del análisis sobre las violencias que afectan a los grupos subalternizados.

Como escribió Megg Rayara Oliveira (2023: 161, traducción nuestra), las “experiencias de las personas cisgénero blancas heterosexuales” se consideran comúnmente como “modelo de humanidad”, como si estos sujetos fueran “representantes legítimos de la especie humana”. Se instaura un silencio en torno a las transgeneridades, idealizando la cisgeneridad sin, sin embargo, nombrarla. Oliveira (2023) identifica, entonces, dos modalidades de silencio en el ámbito académico: el que recae sobre el reconocimiento de la cisgeneridad blanca como tal, y el que recae sobre las existencias trans.

Pensar en un transfeminismo posthumanista tal vez pueda relacionarse con la carta que Susan Stryker escribió a Víctor Frankenstein en 1994, titulada *My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix* (Mis palabras a Víctor Frankenstein sobre el pueblo de Chamounix). En palabras de Stryker (2005: 205, traducción nuestra), “La corporalidad transexual, como la corporalidad del monstruo, ubica a su sujeto en una relación inasimilable, antagónica, queer, con la Naturaleza en la que, sin embargo, debe existir”. Pensar en monstruos es, inevitablemente, pensar en lo humano, aunque de forma aversiva,

al igual que pensar en algo más-que-humano (Tsing, 2019) nos obliga a trabajar los elementos que sustentan la humanidad. El transfeminismo, por lo tanto, no produce una ruptura total con la figura de lo Humano, ya que, especialmente en las disputas institucionales, hay que lidiar continuamente con Él. Pero es precisamente por evocar la metamorfosis, una cuasi-forma o forma (morphe) corrupta, ni aquí ni allá, que se pueden encontrar rasgos posthumanistas en el transfeminismo, aunque no en su emergencia, en la que se centralizó un sujeto del transfeminismo. El transfeminismo, como proyecto de liberación anticolonial que integra en su trayectoria luchas antiespecistas, antirracistas y anticapacitistas, no puede ser un humanismo.

Un transfeminismo posthumanista no neutraliza la organicidad. Si el “feminismo posthumano debe comprometerse con la interseccionalidad e incorporar una conciencia crítica de las desigualdades materiales” (Bhattacharjee, 2024: 252, traducción nuestra), tal vez una vía de incorporación transfeminista sea a través de las transformaciones de la monstruosidad, de lo que ocurre en la transformación. El movimiento del mundo moderno se dirige hacia la uniformización, la neutralización de la diferencia y la supresión de la alteridad. La alteridad se asocia constantemente con la inferioridad, de modo que lo humano garantiza su superioridad a partir de la inferiorización de las percepciones del mundo y de las corporalidades y existencias que difieren de las suyas, caracterizadas como percepciones y corporalidades Otras.

Concluimos, por lo tanto, que el transfeminismo, en su emergencia, lleva consigo las marcas del feminismo al que dirigía fuertes críticas y que, en el transcurso de su elaboración, produjo aperturas hacia la descentralización de un sujeto del trans/feminismo. Este movimiento de reconocimiento del sujeto concomitante con su negación nos parece alineado con los esfuerzos posthumanistas de analizar lo Humano y, al mismo tiempo, distanciarse de él; en otros términos, rechazar algo sin alejarse de ello. Debe ser posible, entonces, pensar en un transfeminismo posthumanista, o incluso en un posthumanismo transfeminista, considerando sus puntos de intersección.

Bibliografia

Associação Nacional de Travestis e Transexuais. (2020): *NOTA DE REPÚDIO DA ANTRA À ATIVIDADE INTITULADA "EPIDEMIA TRANS"*, Rio de Janeiro, ANTRA.

Assis, C. M. (2021): "E não posso ser eu um transfeminista?", en *Revista Estudos Transviades*, 2(4), 112-116.

Bagagli, B. P. (2019): "Breve levantamento de questões transfeministas e o caso brasileiro", en Hollanda, H. B. (comp.), *Explosão feminista - arte, cultura, política e universidade*, São Paulo, Companhia das Letras.

Balcarce, G. (2020): "Humanos o No: Hacia un Pensamiento Posthumano Deconstructivo", en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(VII), jun.

Balcarce, G. (2023): *Posthumanismo espectral*, Adrogué, La Cebra.

Bhattacharjee, S. (2024): "Posthuman feminism: Reconfiguring gender, identity and agency in a technological era", en *International Journal of Humanities and Education Research*, 6(2), 250-252.

Braidotti, R. (2015): *Lo Posthumano*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Butler, J. (1988/2018): "Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista", en *Caderno de Leituras*, 78.

Coacci, T. (2014): "Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão", en *História Agora*, 15, 134-161.

Derrida, J. (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta.

Derrida, J. (2005): ““Hay que comer” o el cálculo del sujeto. Entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragnolini”, en *Confines*, 17, Buenos Aires.

Descartes, R. (2001): *Discurso do método*, Tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo, Martins Fontes.

Solis, D. (2019): “Espectros”, en Solis, D. E. N. (comp): *Espectros prisionais*, Porto Alegre, UFRGS.

Feinberg, L. (1992): *Transgender Liberation: A Movement whose Time has Come*, New York, World View Forum.

González, A. G. (2023): “Interrupciones furiosas. Una aproximación a los transfeminismos antiespecistas y posthumanistas en Argentina”, en *Resistances: Journal of the Philosophy of History*, 4(7), 1-20.

González, A. G.; Ballardo, M. B. (2024): “El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género”, en *Astrolabio*, 33, 106-133.

Gonzalez, L. (1984): “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, en *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244. Disponible en: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em 10/05/2020.

Johnson, A. (2010): *Viral Politics: Jacques Derrida account of Auto Immunity and Carl Schmitt*, Lambert Academic Publishing.

Haraway, D. (2021): *O manifesto das espécies companheiras*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.

Haraway, D. (2009): “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”, en Haraway, D., Kunzu, H. y Tadey, T. (comps.): *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Autêntica.

Jesus, J. G. (2014b): “Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista”, en Jesus, J. G. (comp.), *Transfeminismo: teorias & práticas*, Rio de Janeiro, Editora Metanoia.

Kaas, H. (2012): “Introdução ao transfeminismo”, en *Blog Cidadania em Pauta: Questões de Gênero*.

Koyama, E. (2020): *Manifiesto Transfeminista*, Santiago, OTD Chile.

Le Guin, U. (2012): *La mano izquierda de la oscuridad*, Barcelona, Planeta.

Miñoso, Y. E. (2007): *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones crticas sobre feminismo y poltica de identidad en América Latina*, Buenos Aires, en la frontera.

Nery, J. W. (2014): “Transfeminismo”, en Jesus, J. G. (comp.), *Transfeminismo: teorias & prácticas*, Rio de Janeiro, Editora Metanoia.

Oliveira, M. R. G. (2023): “A cobaia agora é você! Cisgeneridade branca, como conceito e categoria de análise, nos estudos produzidos por travestis e mulheres transexuais”, en *Caderno Espaço Feminino*, 36(1), 157-178.

Peçanha, L. M. B., Jesus, J. G., Monteiro, A. A. (2023): “Trasfeminismo das transmasculinidades: Diálogos sobre direitos sexuais e reprodutivos de homens trans brasileiros”, en *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v.6, n. 19.

Raymond, J. (1979): *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Boston, Beacon Press.

Rodríguez, C. (2016): “Enfermadaalmma”, en *Manifiesto Horrorista e outros escritos*, Santa Maria, Vento Norte, 24-31.

Rodríguez, C. (2024): *Cuerpos para odiar*, Sevilla, Editorial Barret.

Stone, S. (2023): “O Império contra-ataca: um manifesto pós-transexual”, en *Revista Periódicus*, 2(19), 254–277.

Stryker, S. (2005). “Mis palabras a Víctor Frankenstein desde el pueblo de Chamonix: escenificando la ira transgénero”, en *Nombres*, 19, 195-218.

Sullivan, L. (2006): “A Transvestite Answers a Feminist”, en Stryker, S. y Whittle, S. (comps.), *The transgender studies reader*, Nova York, Routledge.

Treviño-Tarango, M. (2022): “Transfeminism and Political Forms of Life”, en *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue, 163–183.

Wolfe, C. (2020): “O que é o pós-humanismo?”, en Bernardino, Lígia; Freitas, Marinela; Soeiro, Ricardo Gil (comps.): *Pós-humano, que futuro?: Antologia de textos teóricos*, Ribeirão, Edições Húmus.

¿SERÍA YO UN HOMBRE?: INVESTIGACIONES DECOLONIALES SOBRE LOS CONTRATIEMPOS DE LAS TRANSMASCULINIDADES EN LOS FEMINISMOS

Bení Milanski¹

Bruno Latini Pfeil²

Nicolas Pustilnick Pires de Carvalho e Albuquerque³

INTRODUCCIÓN

Este artículo aborda la exclusión de las transmasculinidades en diversos círculos feministas, deteniéndose especialmente en los feminismos decoloniales y transfeministas. La elección de este recorte permite problematizar cómo, incluso en espacios críticos de la hegemonía, persiste la invisibilización de las experiencias y reivindicaciones transmasculinas. Como activistas e investigadores en el campo de las transmasculinidades, nos interrogamos por los impactos que las reivindicaciones transmasculinas generan en los movimientos sociales por los que transitamos, así como por la exclusión de las transmasculinidades de círculos cis y/o transfeministas, protagonizados por personas que se identifican adentro de las feminilidades. Percibimos posturas reactivas por parte de estos espacios cuando nombramos las violencias que sufrimos, en la medida en que ello desuniversaliza las masculinidades y abre espacio para que otras experiencias puedan

¹ Máster (en curso) en Sociología y Antropología por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). E-mail: bamilanski@gmail.com

² Máster (en curso) en Filosofía por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ). E-mail: brunopf8@gmail.com

³ Máster (en curso) en Salud Colectiva por la Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IMS/UERJ). E-mail: nicopustilnick@gmail.com

ser posibilitadas y visibilizadas dentro de los movimientos sociales por la emancipación.

Ante este escenario, nos sentimos impulsados a indagar los motivos de dicha reactividad y las raíces de nuestra invisibilización. Adoptamos como marco teórico la perspectiva decolonial, en la medida en que se contrapone al monopolio del conocimiento, al pensamiento dicotómico y binarista, y a las opresiones estructurales que atraviesan a cuerpos histórica, política e institucionalmente marginados. Nuestra metodología se basa en una revisión bibliográfica de autoras/es decoloniales, transfeministas y transmasculinos/es, así como de autoras/es dedicadas a los estudios sobre las violencias y sobre género, raza y sexualidad.

Al referirnos a los feminismos, es necesario tener cuidado de no universalizarlos, del mismo modo en que criticamos la universalización de las masculinidades. En este artículo, nos centramos en una crítica al feminismo decolonial y al transfeminismo, considerándolos movimientos ampliamente marginados dentro del propio feminismo hegemónico, es decir, el feminismo que es cisgénero, blanco, burgués y centrado en Europa y Estados Unidos. No obstante, comprendemos la amplitud de los movimientos feministas más allá de aquellos que nos proponemos a criticar constructivamente, en especial los surgidos de contextos latinoamericanos, y que aportan perspectivas contrahegemónicas frente a los movimientos europeos y norteamericanos.

Estas discrepancias serán abordadas a lo largo del texto. Partimos de la comprensión de que existe una pluralidad de feminismos, incluidos aquellos que pueden corroborar los argumentos aquí presentados. Nuestra crítica se dirige específicamente a la exclusión de las transmasculinidades en diversos círculos feministas, que constituyen el objeto de análisis de este artículo.

Dicho esto, observamos que, cuando las personas transmasculinas buscan ser escuchadas y reconocidas socialmente, se les atribuye una masculinidad hegemónica colonial. De este modo, a las transmasculinidades se les asigna el estatus de una Masculinidad Opresora, asociada, en términos generales, al hombre

blanco, cisgénero, heterosexual y normativo. Se trata, en otras palabras, de la masculinidad propia del sujeto universal de la modernidad, como desarrollaremos más adelante. Se perfila así la figura de un Hombre con “H” mayúscula, concebido como Sujeto soberano colonial.

En los movimientos feministas centrados en las cisgeneridades y en las transfeminilidades, las transmasculinidades son significadas dentro de este repertorio hegemónico y normativo de la masculinidad, lo que permite que sean comprendidas como violentas, patriarcales y opresoras. Nuestro principal interrogante es entonces: ¿por qué, al nombrar las violencias que sufrimos y al buscar visibilidad, somos acusadas de producir violencias sistémicas? ¿Por qué la afirmación de la violencia sufrida por algunas personas termina por anular la violencia ejercida hacia otras? ¿Por qué, para estos feminismos —cis y trans—, evidenciar su violencia contra las transmasculinidades implica la anulación de las violencias de la Masculinidad Opresora contra las feminilidades?

Para alcanzar nuestros objetivos, revisamos tres momentos en el desarrollo de nuestra crítica. En primer lugar, abordamos la invisibilización de narrativas, demandas y corporalidades trans por parte de los movimientos [cis]feministas. Dado el carácter amplio y combativo del feminismo decolonial, centramos nuestro análisis en autoras feministas decoloniales para tejer la argumentación. No obstante, a pesar de las denuncias que estos feminismos formulan contra el colonialismo propio del patriarcado, entendemos que sus críticas no logran abarcar las vivencias trans, reproduciendo aquello mismo que buscan combatir: el borramiento y la exclusión. En los feminismos previos a la insurgencia transfeminista se observa una marcada centralidad de la cisgeneridad, razón por la cual los denominamos cisfeminismos. Como respuesta a esta exclusión, emerge el movimiento transfeminista, que comienza a ejercer un fuerte impacto en los círculos feministas a mediados de la década de 2000 y se consolida en las décadas siguientes. A partir de entonces, las demandas de personas trans y disidentes de género empiezan a adquirir mayor visibilidad y legitimidad tanto en los

movimientos sociales como en las políticas públicas, aunque aún enfrentan múltiples obstáculos.

Sin embargo, los movimientos transfeministas tardaron —y siguen tardando— en incorporar a las transmasculinidades. Tanto en los movimientos cis-disidentes como en los transfeministas se percibe una exclusión de las transmasculinidades, seguida de una fuerte reactividad cuando estas buscan afirmarse como víctimas de violencias de género. De este modo, nos proponemos analizar dicha exclusión y las motivaciones de la reactividad que acompaña a la insurgencia transmasculina. ¿Quién le teme a las transmasculinidades?

LA INVISIBILIZACIÓN COLONIAL DE LOS SABERES TRANS EN LOS [CIS]FEMINISMOS

Al abordar la invisibilización de los saberes, recurrimos a Ramón Grosfoguel (2016), quien define el privilegio epistémico como la superposición de los conocimientos producidos por ciertos grupos sobre otros, proceso mediante el cual se produce su inferiorización. El autor delimita qué cuerpo tiene sus discursos legitimados y su imagen exaltada y afirmada como ideal de perfección: el cuerpo del hombre blanco, europeo, heterosexual, cristiano y rico. No suele mencionarse, sin embargo, los recortes de la cisgeneridad, de la endosexualidad y de la discapacidad, lamentablemente poco abordados. Así se configura el sujeto universal de la modernidad colonial.

El mecanismo mediante el cual ciertos saberes son legitimados en detrimento de la deslegitimación de otros se denomina monopolio del conocimiento, en el que un único saber se vuelve legítimo y los demás son relegados a los márgenes. La colonialidad del saber, manifestada en forma de monopolio del conocimiento, no se limita a la producción y legitimación de discursos, sino que se extiende a la esfera corporal, como nos muestra Michel Foucault (1987) al presentar la construcción de todo un poder-saber sobre el cuerpo; a partir de ello, pensamos en el poder-saber cisgénero sobre los cuerpos trans. Este poder-saber actúa también dentro de los movimientos feministas cisgéneros, invisibilizando las demandas

de las personas trans y estigmatizándolas a través de discursos normativos. En lo que respecta a las transmascarulidacles, esto no es diferente.

A mediados de los años 2000, los estudios sobre masculinidades comenzaron a ganar fuerza a partir de los movimientos feministas, especialmente en el contexto norteamericano. A partir de las reivindicaciones feministas a lo largo de la historia, no solo fue posible nombrar y buscar comprender la violencia sufrida por las mujeridacles y feminilidades, sino también entender cómo dicha violencia está directamente vinculada a dinámicas que involucran a las hombridades y al campo de las masculinidades (bell hooks, 2004). No obstante, del mismo modo que el movimiento feminista se fue complejizando con el paso de los años, solo recientemente las masculinidades comenzaron a ser observadas como un campo diverso de experiencias, atravesado por el género, la raza, la sexualidad, la territorialidad, la corporalidad y otras categorías.

En la historia occidental de los feminismos, la posibilidad de analizar la categoría “mujer” y las violencias asociadas a esa identidad surge con los feminismos liberales de la primera ola, ofreciendo una perspectiva cis, heterosexual, binaria, blanca y clasista de las experiencias de las mujeres. Con la emergencia de los feminismos negros, marcada por el célebre planteamiento de Kimberlé Crenshaw (2002) sobre la interseccionalidad, la noción de “mujer” fue adquiriendo ramificaciones y ampliando su horizonte político, de modo que comenzó a abarcar cada vez más la complejidad del campo de las mujeridacles, entendido de forma creciente como plural. Desde entonces, diversas vertientes del feminismo, como el feminismo decolonial y el transfeminismo, han surgido con el objetivo de incorporar otras categorías analíticas al estudio de las violencias de género. Más allá de una apertura conceptual, lo que se observa es la visibilización de narrativas amplamente silenciadas, como ocurre, por ejemplo, con los feminismos latinoamericanos al abordar las intersecciones entre género, raza y clase en territorios con historias coloniales. De este modo, se supera la barrera blanca y burguesa del feminismo liberal de la primera ola.

Comienzan a evidenciarse distinciones orgánicas entre los círculos feministas de distintos territorios, como señala Lélia González (2021) al identificar dos caras del racismo: el abierto y el encubierto. Mientras que el racismo abierto se refiere a la segregación y a la violencia ejercida contra sujetos negros, el racismo encubierto resulta más característico de los territorios latinoamericanos, marcados por políticas de blanqueamiento orientadas al exterminio de la negritud. Estos elementos, propios de América Latina, marcan también a los movimientos sociales que emergen de la multiplicidad del continente, lo que nos lleva a cuestionar las insurgencias epistémicas de las periferias globales. Cabe señalar, incluso, que es a partir de estos feminismos periféricos que surgen conceptos como amefricanidad (González, 2021) y afronecrotrofobia (Yordanna Lara Pereira Rego, 2019), abordados más adelante, evidenciando la urgencia de nombrar las construcciones identitarias y los atravesamientos sociales que rodean a personas negras e indígenas, trans y contranormativas.

En medio de estas insurgencias, y en la medida en que utilizamos la lente decolonial para formular nuestras críticas, incorporamos también al feminismo decolonial como objeto de cuestionamiento. El feminismo decolonial se propone dismantlar las imposiciones de la heterosexualidad, del patriarcado y de la blanquitud, y formula críticas al propio pensamiento decolonial, como lo hizo María Lugones (2020) frente a Aníbal Quijano (2005), cuando este abordó el concepto de colonialidad del poder exclusivamente desde la óptica de la raza. Sin embargo, las propuestas del feminismo decolonial resultan insuficientes para dar cuenta de las resistencias de las personas trans, dado el silencio que persiste en torno al concepto de cisgeneridad.

Como pionera en la conceptualización de la colonialidad de género, Lugones (2007) trata sobre la imposición de la heterosexualidad a los pueblos no europeos. A pesar de describir cómo el sistema-mundo moderno-colonial es heteronormativo, la autora concibe a hombres y mujeres a partir de una dicotomía genitalista entre hombre/pene/próstata y mujer/vulva/útero. Autoras como Ochy Curiel (2013) y Rita Segato (2021) reflexionan sobre el carácter heteronormativo y masculino de los estudios

decoloniales - Curiel señala esto al referirse al heterocentrismo y al androcentrismo. El hecho de que en los círculos feministas decoloniales no se haga referencia a las corporalidades trans y disidentes de género —o incluso que no se nombre el término “cisgeneridad”— remite a una invisibilización sistemática de las personas trans en los espacios de producción de saber, lo que nos permite identificar el ejercicio de una colonialidad cisgénera en dichos círculos (Bruno Pfeil; Cello Pfeil, 2023). Si el feminismo decolonial, que comúnmente se sitúa en los márgenes de la teoría feminista occidental, falla en abordar la cisgeneridad como marcador de dominación colonial, entonces ¿cuál es el lugar de las personas trans en el feminismo?

LA RESPUESTA TRANSFEMINISTA

Entre las décadas de 1990 y 2000, especialmente en contextos norteamericanos, emergen las críticas transfeministas a los feminismos —a los que aquí denominamos cisfeminismos—, en respuesta a la universalización de la cisgeneridad en sus debates. En este período, se observa el inicio de una ola de publicaciones de personas trans sobre feminismos y luchas sociales, con Leslie Feinberg (1997) presentando el concepto de transgeneridad como categoría política. En 2001, Emi Koyama (2003, s. p.) conceptualizó el transfeminismo como “un movimiento de y para mujeres trans que ven su liberación como intrínsecamente conectada a la liberación de todas las mujeres y más allá”. Por primera vez, el transfeminismo es acuñado formalmente, fomentando tanto contrapuntos frente a los cisfeminismos como reflexiones positivas y articuladoras con los movimientos LGBTI+.

A lo largo de los años 2000, los escritos transfeministas cobraron densidad, expandiendo la presencia de personas trans en blogs y sitios web (Bia Pagliarini Bagagli, 2019), así como en ensayos y libros (Thiago Coacci, 2014), y ampliando estos círculos hacia América Latina. En Brasil, Jaqueline Gomes de Jesus (2014) publica la compilación *Transfeminismos: teorías y prácticas*, reuniendo diversas perspectivas. En 2021, Letícia Nascimento (2021) publica *Transfeminismo*, evocando vocabularios y nominaciones esenciales

para el desarrollo de los movimientos sociales trans por la emancipación. De este modo, observamos un “hacerse presente” de personas transfemeninas dentro de los movimientos feministas, rompiendo con su cisnormatividad y denunciando la invisibilización histórica y estructural de las personas trans en estos espacios.

En efecto, el transfeminismo rompe con la hegemonía cisgénera de los feminismos, denunciando transfobias históricamente arraigadas en las luchas sociales. En el contexto brasileño, encontramos figuras de gran relevancia —tanto en el activismo como en el ámbito académico— que delinearon esta apertura y estas fisuras en los discursos sobre género y sexualidad, evidenciando asimismo incipiencias en relación con los marcadores de raza y clase. Como ejemplo, la historiadora Yordanna Rego (2019) presenta intersecciones entre racismo y transfobia en Brasil, investigando el papel del Estado en la perpetuación de violencias contra personas trans negras y señalando el distanciamiento entre los movimientos negros y los movimientos LGBTI+. Las personas trans negras quedan aisladas de ambos movimientos, sufriendo violencias racistas en los movimientos LGBTI+ y violencias transfóbicas en los movimientos negros. Lo que Rego (2019: 177) constata en su trabajo de campo es que “personas negras trans estaban siendo asesinadas y violentadas en todos sus derechos, pero ni el movimiento negro, ni el movimiento LGBTI, y mucho menos el gobierno, se preocupan por ello”, lo que nos lleva a reflexionar sobre las lagunas de los movimientos LGBTI+ y de los feminismos blancos respecto de las racialidades, así como de los movimientos negros respecto de las diversidades sexuales y de género.

Algo similar es señalado por Lélia González (2020) al analizar la exclusión de mujeres [cisgéneras] negras e indígenas de los movimientos de mujeres [cisgéneras y blancas]. Al buscar en los movimientos de mujeres el acogimiento que no encuentran en el movimiento negro, protagonizado por hombres [cisgéneros], las mujeres negras e indígenas [cisgéneras] recurren al movimiento feminista. Sin embargo, al hacerlo, se enfrentan a violencias racistas. A esto, la autora lo denomina racismo por omisión, basado en una perspectiva colonialista y eurocéntrica. “Hablar de la opresión de la

mujer latinoamericana es hablar de una generalidad que oculta, que saca de escena la dura realidad vivida por millones de mujeres que pagan un precio muy alto por no ser blancas”, escribe González (2020: 142).

Del mismo modo en que González (2021) introduce el concepto de amefricanidad para nombrar resistencias, reformulaciones y creaciones subjetivas y materiales de elementos afrocentrados en las Américas coloniales y poscoloniales, Rego (2019) propone el concepto de afronecrotransfobia para pensar el conjunto de violencias subjetivas y materiales ejercidas contra personas trans negras, abarcando interseccionalmente marcadores de género y raza atravesados por la necropolítica. En tanto mujer cisgénera negra, Rego (2019) actúa de manera contundente al nominar las violencias que la cisgeneridad produce contra las personas trans, lo que evidencia el entrelazamiento entre el feminismo negro y el transfeminismo latinoamericano. Si, para González (2021: 76), las jerarquías raciales “garantizan la superioridad de los blancos como grupos dominantes”, entonces, para Rego (2019: 179), la afronecrotransfobia determina una “jerarquía que les retira [a los cuerpos trans] la posibilidad de reconocimiento como humanos y que, por eso, deben ser eliminados”.

Este entrelazamiento se vincula con las teorías de la interseccionalidad e indica avances importantes para las discusiones sobre género, raza y sexualidad. No obstante, como buscamos mostrar, persisten lagunas en lo que concierne a las transmasculinidades. Como una de las pioneras del transfeminismo en Brasil, Letícia Nascimento (2021) parece reproducir nuevamente el movimiento de exclusión de ciertos cuerpos en la reivindicación de derechos dentro del movimiento feminista. En una afirmación enfática, la autora establece un cierre de las identidades protagonistas del movimiento al señalar que

[...] la historia del feminismo está intensamente marcada por las luchas y resistencias de mujeres cis, mujeres blancas,

mujeres negras, travestis, transexuales, feministas socialistas, antiimperialistas, mujeres lesbianas, mujeres latinoamericanas, afroamerindias, indígenas, personas no binarias, personas queer (Nascimento, 2021: 47).

En ningún momento las transmasculinidades son incorporadas a los grupos que componen la lucha transfeminista. Cauê Assis de Moura (2021) realiza un análisis crítico de la obra *Transfeminismo* (Nascimento, 2021) desde la perspectiva de las transmasculinidades y cuestiona cómo las experiencias transmasculinas están siendo hegemónicamente percibidas dentro del campo de los transfeminismos:

Si entendí bien la discusión, el libro plantea que las sujetas del transfeminismo son aquellas que performan las mujeridades y/o feminilidades. Pregunto: ¿ampliar la concepción de mujer hacia el concepto de mujeridades, problematizando así la relación sexo-género e introduciendo la noción de performance como definidora de las sujetas del transfeminismo, convierte a este movimiento en una lucha plural? (De Moura, 2021: 113)

Lejos de buscar universalizar o inferiorizar las vertientes feministas, esta breve contextualización de los movimientos tiene la función de alertar sobre el hecho de que, mientras la categoría mujer/feminilidad se fue pluralizando con el tiempo, la masculinidad permanece en muchos sentidos como un sólido monolito marcado por la violencia patriarcal. En este sentido, todo aquello asociado a la masculinidad termina quedando fuera del movimiento feminista. Sin embargo, esto no nos convierte en enemigos. Por el contrario, el diálogo que proponemos apunta a la posibilidad de que el movimiento feminista abarque cada vez más cuerpos y sume aliades en una lucha que nos concierne a todes. Las masculinidades continúan siendo percibidas como pertenecientes al

“otro lado”, aquel asociado a la violencia. Persiste una noción binaria y dicotómica en la que las masculinidades son situadas en un lugar encasillado de oposición y opresión, en contraposición a las feminilidades. En esta lógica, no hay espacio para las no binariedades.

Aunque el transfeminismo incorpora las agendas trans a los movimientos feministas, persiste un intenso borramiento de las experiencias y corporalidades transmasculinas cuando se afirma que el transfeminismo consiste únicamente en “un movimiento epistémico y político hecho por y para mujeres transexuales y travestis” (Nascimento, 2021: 70). Incluso, De Moura (2021) destaca una afirmación de la filósofa brasileña y feminista negra Djamila Ribeiro (2018), en la que la masculinidad queda confinada a la agresividad y a la imposibilidad de escuchar un no: “Los hombres necesitan discutir masculinidades [...]. Es interesante que comprendan esa masculinidad construida en la agresividad, esa masculinidad tóxica que no puede escuchar un no” (Ribeiro, 2018: s. p.). ¿Acaso las transmasculinidades no escuchan “noes” ni enfrentan imposibilidades a diario? Al reducir las masculinidades a la imposibilidad de escuchar un no, volvemos la pregunta hacia los feminismos: ¿qué es lo que ustedes están escuchando?

Leonardo Peçanha, Jaqueline de Jesus y Anne Monteiro (2023) trazan una genealogía de las transmasculinidades en el interior del movimiento transfeminista en Brasil. Solo a partir de 2021 las agendas de las transmasculinidades comenzaron a ser debatidas con mayor frecuencia en los círculos transfeministas. Cuestiones como la gestación paterna, los derechos reproductivos, el alto índice de intentos de suicidio entre personas transmasculinas, los casos de violencia sexual (especialmente la violación correctiva) y la exclusión del mercado laboral comenzaron entonces a ser visibilizadas. Así, aunque el transfeminismo empezó a ganar espacio dentro de los feminismos en los años 2000, las transmasculinidades solo comenzaron a ser reconocidas cerca de dos décadas después.

Tal como lo definió Emi Koyama (2003), el transfeminismo fue acuñado, en términos epistémicos, como un movimiento orientado

a las feminilidades. Posteriormente, la autora explicó que este énfasis en las trans/cisfeminilidades tuvo como objetivo evitar el protagonismo [cis]masculino. Sin embargo, el efecto de esta perspectiva ha sido la reducción de las masculinidades a las cismasculinidades blancas o, más precisamente, a la figura del Hombre con “H” mayúscula, en relación con los marcadores de cisgeneridad y blanquitud. De este modo, la definición preliminar del transfeminismo quedó marcada por la exclusión discursiva de las transmasculinidades.

Como personas transmasculinas, percibimos a nuestro alrededor —en el ámbito académico y en las diversas relaciones sociales— que existe un profundo desconocimiento sobre nosotres y nuestras identidades. Lo que afirmamos respecto de los movimientos feministas se extiende a muchas otras áreas de nuestras vidas, reafirmando cotidianamente el silenciamiento de nuestras narrativas. Este trabajo surge también de un lugar político-afectivo que expresa una incomodidad existencial de las transmasculinidades en el mundo. ¡Deseamos ser vistos! Más aún: deseamos tener el derecho a existir en espacios que nos pertenecen por derecho. La percepción de nuestra exclusión de los movimientos feministas está profundamente conectada a la dificultad de acceso a los servicios de salud, al no reconocimiento de nuestras identidades, al silenciamiento total sobre nosotros y nuestras historias, y a la sensación de vivir una vida en la que no se nos escucha.

FEMINISMOS EN DIÁLOGO: ¿CÓMO ROMPER HEGEMONÍAS POLÍTICAS?

Cuando señalamos la presencia de personas transmasculinas en espacios feministas a lo largo del proceso de emergencia de los feminismos, tal como ya fue contextualizado, somos acusados de apropiarnos de espacios que no nos conciernen, pues somos leídos como Hombres —y la masculinidad es concebida como una categoría única, a saber, la del opresor patriarcal—. Del mismo modo, cuando identificamos y nombramos las violencias que afectan a las transmasculinidades, suele afirmarse que nos estamos eximiendo de las violencias que reproducimos como individuos

dentro de esquemas históricos de poder y dominación. Esta dinámica de acusación puede encuadrarse en el siguiente esquema:

Nombramiento [de las violencias contra las transmasculinidades; de la historia transmasculina; de la invisibilización de las transmasculinidades, etc.] → reacción defensiva de los movimientos feministas [por vernos como opresores patriarcales] → acusación de que las personas transmasculinas son violentas y patriarcales [Hombres].

Así, nuestras reivindicaciones quedan reducidas al hecho de que somos hombres, lo cual, una vez más, no viene al caso. No todas las personas transmasculinas se encuadran en la categoría “hombre”, y aun aquellas que se identifican como hombres trans no reflejan a ese Hombre con “H” mayúscula. En primer lugar, consideramos necesario explicar por qué las personas transmasculinas no son ese Hombre con “H” mayúscula y qué es lo que, de hecho, lo caracteriza. ¿Cómo es posible pensar la complejidad del campo de las masculinidades?

Cuando evocamos la palabra “hombre” o pensamos en la “masculinidad”, la primera referencia hegemónica universal es aquella asociada al hombre cis, blanco, heterosexual, sin discapacidad y endosexual. No se piensa en hombres negros, indígenas, trans, con discapacidad, contranormativos en general. A partir de eso, la imagen de la masculinidad se asocia a violencias y opresiones referidas a la figura del sujeto normativo, aquel que efectivamente detiene poder y soberanía. Sin embargo, desde el concepto de interseccionalidad, como nos muestra Crenshaw (2002), se comprende que el marcador de la masculinidad no opera de manera aislada, y que los cruces de raza, clase y sexualidad tejen otras dinámicas de dominación y de sujeción más allá de una relación simple de causa y efecto entre masculino/dominación y femenino/sujeción.

Gail Mason (2002) aporta recursos relevantes para pensar cómo las experiencias transmasculinas existen y dialogan con el ideal normativo de las masculinidades. Para Mason, es imprescindible considerar los distintos elementos que se inscriben

en el cuerpo —ese cuerpo encarnado en la vida social— para analizar la cuestión de la violencia en las experiencias transmasculinas. De este modo, al reflexionar sobre las vivencias de personas transmasculinas —asignadas como mujeres al nacer y que pasan a identificarse dentro del espectro de las masculinidades—, es posible que una perspectiva dicotómica, cis y binaria no logre dar cuenta de las especificidades de sus experiencias. Del mismo modo en que los feminismos se han dedicado a pensar las múltiples formas de expresar las feminilidades a partir de la etnia/raza, el género, la sexualidad, la corporalidad, el territorio y otros marcadores, resulta igualmente necesario complejizar las formas en que las transmasculinidades se expresan en el contexto contemporáneo. ¿Se trata, acaso, de pensar en un enemigo masculino y una víctima femenina? Tal vez sea necesario reconocer que no es posible trasladar los sentidos hegemónicos de la palabra “Hombre” a la experiencia trans, en la medida en que ser una persona trans ya rompe con todo el imaginario proyectado del ideal de Hombre. Necesitamos nuevos vocabularios, categorías e imaginarios para pensar los atravesamientos subjetivos de las transmasculinidades, cosa que no significa, de ninguna manera, anular ni negar la hombridad de los hombres trans.

Nos interesa pensar cómo distintas categorías existenciales están directamente vinculadas a un sistema de dominación que jerarquiza y categoriza la diferencia, incluso cuando encontramos dificultades para contextualizar las distintas masculinidades dentro de ese escenario. En este sentido, no es posible pensar la categoría de masculinidad por fuera de las realidades sociales singulares de cada corporalidad.

In assuming a social constructionist model, intersectionality risks tying the relation between difference and violence to the idea of an essential body. As an alternative, I suggest that we might turn to what I call a cultural model of the body. This model enables us to recognise that the relation between violence and difference is an embodied one. At the same time, it assists us to acknowledge that such violence emerges, not

from properties intrinsic to any particular body, but, rather, from the difference between these embodied constructs⁴ (Mason, 2002, p. 61).

Si un “modelo cultural del cuerpo” reconoce la dimensión situada e implicada de la violencia en las relaciones sociales, ese modelo puede suscitar algunas preguntas relevantes. ¿Cuál es el lugar de las transmascarinidades frente a la violencia de género? ¿Es posible pensar masculinidades violentadas por la colonialidad? ¿Es posible pensar cómo las masculinidades son violentadas por las feminilidades? ¿Sería posible encontrar un movimiento feminista que afirme la defensa de una vida digna para las transmascarinidades? La siguiente afirmación de Mason (2002, p. 79) revela una perspectiva reduccionista de las personas consideradas sujetas del feminismo: “feminism has shown us that gendered violence has the capacity to affect the lives of women, irrespective of whether they have direct and personal experience of it”⁵. Si las personas transmascarinas cargan consigo las marcas de una vida afectada por las estructuras patriarcales, ¿por qué consideramos que solo las mujeres, cis o trans, son afectadas y forman parte de la historia de los feminismos?

Es necesario pensar las masculinidades más allá del ideal cisheteronormativo, endosexual y blanco, reconociendo que otros atravesamientos constituyen la experiencia de distintas

⁴ Al asumir un modelo construccionista social, la interseccionalidad corre el riesgo de vincular la relación entre diferencia y violencia a la idea de un cuerpo esencial. Como alternativa, sugiero que nos volvamos hacia lo que denomino *modelo cultural del cuerpo*. Este modelo nos permite reconocer que la relación entre violencia y diferencia es una relación encarnada. Al mismo tiempo, nos ayuda a reconocer que dicha violencia no surge de propiedades intrínsecas a ningún cuerpo en particular, sino, más bien, de la diferencia entre estos constructos encarnados.

⁵ El feminismo nos ha mostrado que la violencia de género tiene la capacidad de afectar la vida de las mujeres, independientemente de que tengan o no experiencia directa y personal de dicha violencia.

masculinidades, muchas de ellas marcadas por la diferencia. Así como Rego (2019) señala la necesidad de analizar las violencias transfóbicas en constante cruce con las violencias racistas, a fin de no excluir a las personas trans negras de la lucha por derechos, también resulta imprescindible comprender las violencias transfóbicas en articulación con la ruptura permanente del binario de género—intrínsecamente violento—, de modo de no excluir a las personas transmasculinas de las luchas transfeministas por derechos y por emancipación.

Debe señalarse, además, la diferencia de atravesamientos que marcan a las transmasculinidades blancas y a las transmasculinidades negras, cuestión ya indicada en los estudios de Rego (2019), aunque la autora haya tenido como interlocutoras de campo únicamente a personas transfemeninas. Frente a esta invisibilización, los investigadores Bruno Santana, Leonardo Peçanha y Vércio Conceição organizaron la obra *Transmasculinidades negras: narrativas plurales en primera persona* (2023), que reúne numerosos relatos y estudios sobre experiencias transmasculinas negras en Brasil. Las transmasculinidades negras se ven aún más afectadas por su asociación con la Masculinidad Opresora, cargando con los estigmas racistas históricamente atribuidos a los hombres cis negros, como la hipersexualización y los estereotipos de agresividad, entre otros. Del mismo modo que la imagen hegemónica de la travesti suele ser la de una travesti blanca (Rego, 2019), la imagen de la persona transmasculina—cuando existe algún imaginario al respecto— tiende a ser la de una persona transmasculina blanca, como muestran Santana, Peçanha y Conceição (2023).

En este sentido, Angela Davis (2016) reflexiona sobre las masculinidades negras y su lugar en el proceso constitutivo de las construcciones sociales de raza y género. Esta reflexión parte del reconocimiento de que las relaciones sociales están atravesadas por estereotipos y de que, del mismo modo que las masculinidades negras, las transmasculinidades negras atraviesan procesos similares. Según la autora, existe una distorsión no solo vinculada a la raza, sino también de carácter sexista, sustentada en la supuesta

amenaza que los hombres negros representarían para las mujeres blancas, quienes, a su vez, reforzaron su deshumanización al reproducir estereotipos de agresividad y violencia.

Así, cuando personas transmasculinas blancas buscan visibilizar la transfobia ejercida por mujeres cis o por travestis y mujeres trans —quienes, efectivamente, pueden reproducir transfobia, como cualquier persona—, suelen ser acusadas de machismo. Cuando lo mismo ocurre con personas transmasculinas negras, la acusación es aún más grave, pues se activan los estereotipos de agresividad y violencia propios del racismo antinegro.

De este modo, entendemos que el hecho de que las personas transmasculinas se afirmen como identidades en el campo de las masculinidades y señalen las violencias que padecen por parte del sistema patriarcal colonial termina por quebrar la universalidad de la Masculinidad Opresora. Al afirmar que las personas transmasculinas sufren violencias patriarcales tanto como las mujeres cis y las personas transfemeninas —y de formas específicas a sus experiencias transmasculinas—, rompemos con la hegemonía de la masculinidad y abrimos espacio para nuevos diálogos posibles con nuestros cuerpos.

En este desplazamiento, el foco se transforma: ya no nos rebelamos contra la Masculinidad Opresora, el Hombre, como figura individual, para reivindicar nuestros derechos, demandas colectivas e identidades; nos rebelamos contra la modernidad en su conjunto, contra sus raíces colonialistas, su blanquitud, su cisheteronormatividad y su corponormatividad (Anahí Mello; Adriano Nuernberg, 2012). Nos rebelamos, en suma, contra una estructura de opresión históricamente arraigada en el imaginario social, pero también en nuestras subjetividades, autopercepciones, cuerpos y relaciones interpersonales.

Puede afirmarse que las personas cisgéneras están sujetas a ejercer violencia contra personas trans; del mismo modo, es posible decir que existen contextos en los que mujeres ejercen violencias de género contra hombres. Saliendo del campo de las transmasculinidades, podemos pensar en el campo racial: la

violencia racista que mujeres cis blancas ejercen contra hombres cis negros no se reduce únicamente a la raza, sino que también constituye una violencia atravesada por el género. Asimismo, es posible afirmar que las corporalidades transmasculinas comparten reivindicaciones y derechos abarcados por los feminismos, al tiempo que esos mismos feminismos pueden ejercer violencias de género contra las transmasculinidades al excluir y no reconocer sus corporalidades. La asociación única y exclusiva entre masculinidad y agencia en la violencia termina silenciando la posibilidad de que esas mismas masculinidades disidentes reclamen sus derechos y expresen sus dolores, además de dificultar que pensemos cómo la violencia es reproducida por distintos cuerpos más allá de la designación masculina.

Al señalar las violencias que las mujeres pueden ejercer contra los hombres, no estamos anulando las violencias que los hombres pueden ejercer contra las mujeres, ni aquellas que afectan a las no binariedades. Sin embargo, la interpretación de la autoafirmación transmasculina como anulación de las feminilidades revela dinámicas de poder dentro de los propios feminismos; dinámicas que ponen en evidencia obstáculos profundos en el núcleo de estos movimientos sociales. Al romper ese silencio y mostrar que la asociación entre masculinidades y violencia es falaz y superficial, se despersonaliza al enemigo, desplazándolo del individuo hacia una estructura de poder, hacia instituciones autoritarias y hacia una historia de violencias sistemáticas.

No obstante, también encontramos un problema en este cambio de perspectiva, dado que las identidades estigmatizadas suelen apoyarse fuertemente, en su lucha por la emancipación, en la confrontación con el poder del enemigo. Así, al despersonalizar al enemigo, terminamos por amenazar el propio fundamento de esas identidades. Aunque las identidades no se construyen exclusivamente a partir de la violencia, no podemos negar el papel que esta ha tenido en la constitución histórica de categorías identitarias marginadas, considerando que han sido y siguen siendo expuestas a opresiones continuas. La constitución identitaria reúne una serie de afectaciones; entre ellas, la violencia, por su persistencia, ocupa lamentablemente un lugar significativo. En este

caso, nos interesa la forma en que las transmasculinidades son caracterizadas como violentas cuando, simplemente, se afirman como víctimas de violencias.

¿QUIÉN TEME A LAS TRANSMASCULINIDADES?

Para pensar cómo los feminismos se estructuran a partir de la elección de un enemigo común —el Hombre— y cómo esto afecta a las transmasculinidades, es necesario comprender las dinámicas de violencia que atraviesan a las personas transmasculinas y el motivo por el cual estas son acusadas de ser violentas justamente cuando evidencian su propio sufrimiento. Elsa Dorlin y Judith Butler nos ayudan a entender ese proceso. Antes, sin embargo, es necesario explicar qué queremos decir cuando hablamos de masculinidades y de las diversas cuestiones que rodean a este concepto.

Según Raewyn Connell (2020), es posible identificar distintos tipos de masculinidades, que pueden categorizarse como hegemónicas, subordinadas, cómplices y marginadas. La masculinidad hegemónica remite a aquella que aquí denominamos colonial, en tanto masculinidad culturalmente dominante, particularmente responsable de sostener la dominación de los hombres [cis] sobre las mujeres y sobre otras masculinidades subordinadas. Las masculinidades subordinadas, por su parte, son aquellas que quedan marginadas o subordinadas precisamente por la hegemonía masculina, como ocurre, por ejemplo, con las personas transmasculinas. Las masculinidades cómplices refieren a aquellas que no son hegemónicas ni dominantes, pero que pueden beneficiarse de esta estructura aún sin identificarse plenamente con la masculinidad hegemónica. Por último, se encuentran las masculinidades marginadas, socialmente excluidas y con menor aceptación social, que suelen ser deslegitimadas; en esta categoría se sitúan, por ejemplo, hombres cis pertenecientes a grupos étnicos o a clases sociales marginadas.

No obstante, definir la masculinidad no es una tarea sencilla. Connell (2020) advierte que los intentos de explicar lo masculino pueden derivar en elecciones arbitrarias que ignoran las

complejidades del género, como la expresión de “feminidad” o “masculinidad” con independencia de quién las encarna. Tampoco es posible determinar una esencia fija de lo que sería la masculinidad: hacerlo implicaría, como señalamos anteriormente, universalizar el concepto, lo que socava cualquier intento de análisis interseccional. No es posible determinar qué “son” los hombres, pero sí observar tendencias culturales situadas, según distintos recortes contextuales. Connell (2020) subraya, además, que al tratar las masculinidades como una categoría única se termina por negar la agencia de los sujetos.

A partir de ello, se comprende que no es posible universalizar aquello que se concibe como masculinidad. Cuando la masculinidad es tratada como una categoría única, no solo se desprecian diversas formas de existencia dentro de las masculinidades, sino que también se deslegitiman experiencias masculinas que desbordan la hegemonía dominante —dominante no en un sentido cuantitativo, sino en términos de dominación epistémica—. Al rechazar la universalización de las masculinidades y al romper con dicha hegemonía, podemos avanzar hacia la discusión propuesta por Elsa Dorlin y Judith Butler en torno al derecho a la autodefensa, reflexionando sobre cómo las transmasculinidades no son legitimadas ni para defenderse ni para denunciar las violencias que padecen. Veamos.

Dorlin (2020) identifica una dinámica de (in)defensabilidad mediante la cual ciertos cuerpos son legitimados para ejercer violencia, mientras que a otros se les niega el derecho a defenderse frente a la agresión. Un ejemplo contundente abordado por la autora es el de las personas negras que se defienden de agresiones policiales: al intentar protegerse, la persona negra es percibida como perpetradora de violencia, convirtiendo a la policía —agresora original— en víctima. Se establece así una frontera entre sujetos considerados agresores y defendibles, por un lado, y sujetos concebidos como inherentemente agresivos y violentos, sin derecho a la autodefensa, por otro. En este marco, el acto mismo de defenderse frente a la violencia policial termina por desencadenar la violencia de la cual se busca escapar. Esto se evidencia cuando una persona negra, al levantar las manos frente a la policía

obedeciendo sus instrucciones, es interpretada como violenta y abominable, quedando expuesta a la posibilidad de ser exterminada bajo legitimación jurídica. “La posibilidad de defenderse es un privilegio exclusivo de una minoría dominante”, escribe Dorlin (2020, s. p.), y la autora se detiene en lo que denomina dispositivos defensivos para analizar cómo la defensa se ha transformado en una justificación del aniquilamiento por parte del Estado.

Se configura una economía imperial de la violencia, en la cual a ciertos grupos se les legitima el uso de la fuerza, mientras que a otros se les niega. A quienes se les concede el ejercicio de la violencia no se les atribuye el carácter de violentos, puesto que dicha violencia está autorizada y, por ello, no es reconocida como tal, sino como justicia. Por el contrario, a los sujetos que no poseen legitimidad gubernamental para ejercer la fuerza se les adjudica el carácter de violentos, ya que, en estos casos, la violencia no remite al acto, sino al ser. Individuos no blancos y no cisgénero, por ejemplo, son concebidos como inherentemente violentos ante el Estado. Su mera existencia, al desafiar las normas sociales de raza y género, es percibida como una amenaza para la propia existencia del orden.

Esta lógica se manifiesta cuando las personas trans, al denunciar la transfobia ejercida por personas cis, son señaladas como agresivas, produciendo malestar físico y emocional en quienes, en efecto, las violentaron. En el caso de las transmasculinidades, la misma acusación de violencia emerge cuando denuncian las violencias dirigidas contra sí. Así, por ejemplo, cuando identificamos y exponemos la invisibilización de las transmasculinidades en el ámbito de la salud sexual, proponiendo el uso del término “personas con útero” para abordar cuestiones reproductivas en sustitución del término “mujeres”, es frecuente que mujeres —entendemos, cisgénero y endosexuadas— afirmen que estamos borrando las mujeridades y produciendo sexismo, tal como se esperaría de la ya mencionada Masculinidad Opresora.

De algún modo, parece que la afirmación de las transmasculinidades produjera la invisibilización de otras categorías identitarias, como las mujeres, lo que nos lleva a

preguntar: ¿en qué medida la ampliación de los cuidados en salud sexual y reproductiva promovería exclusión? Desde la perspectiva que adoptamos, no se produce exclusión alguna, más allá de aquella que ya padecen las personas transmasculinas al ser acusadas de violentas por insertarse en espacios feministas de disputa por derechos básicos. Al autoafirmarse, las transmasculinidades son interpretadas como perpetradoras de violencia, reproduciendo —de manera específica a sus condiciones existenciales— la lógica descrita por Dorlin.

La apropiación de determinadas formas de uso de la violencia se presenta como una herramienta de autodefensa. Este derecho a la autodefensa y al uso de la violencia se encuentra tan estrechamente asociado a ciertos grupos y tan profundamente disociado de otros que estos últimos pasan a ser concebidos como monstruosidades, como ocurrió con las sufragistas inglesas del siglo XX que, al recurrir a armas para defenderse, fueron consideradas “mutantes” de género (Dorlin, 2020). Esta lógica también puede extenderse a otras herramientas de autoafirmación y defensa, como en el caso de la deconstrucción de postulados académicos científicistas sobre género y sexualidad, cuando mujeres feministas ocupan espacios académicos y utilizan sus propios instrumentos para desmontar discursos que las inferiorizan.

En el escenario contemporáneo y en el plano discursivo, observamos una dinámica similar en el caso de las personas transmasculinas, que, al utilizar herramientas de enunciación, defensa y autoafirmación, son calificadas como agresivas, prepotentes o anticientíficas. Así, es frecuente que, al señalar la transfobia ajena, se nos acuse de sexismo, dado que denunciemos la transfobia ejercida por mujeres; esta acusación produce la anulación de la transfobia previamente cometida y abre espacio para la denuncia del sexismo. La violencia transfóbica inicial es gradual o inmediatamente borrada, mientras que la defensa de la persona transmasculina pasa a ser leída como un ataque. En estas situaciones, ¿tienen las personas transmasculinas derecho a la autodefensa?

Para poder preservarse, el “sí” debe existir efectivamente y, para ello, es necesario reconocerse como sujeto. Pero ¿qué ocurre cuando no se concede el estatuto de persona? Cuando una identidad no es inteligibilizada y su discurso sobre sí no es reconocido como una posibilidad legítima, ¿es posible defenderse? Una dimensión central de los estudios sobre la violencia, según Butler (2021), es la capacidad acusatoria: ¿quién tiene derecho a nombrar la violencia del otro y quién, al nombrar la violencia que sufre, es responsabilizado por ella? No solo se concede a algunos el derecho a ejercer la violencia, sino también el derecho a nombrarla: nos enfrentamos así al derecho de nombrarse a sí y de nombrar al otro. Cuando las personas transmasculinas se nombran a sí mismas, son acusadas de borrar otras identidades; cuando nombran las violencias que padecen, son acusadas de vilanizar cuerpos históricamente violentados. ¿Tienen las transmasculinidades derecho a la nominación?

En este mismo sentido, Sara Ahmed (2004; 2010) desarrolla una perspectiva que articula afectividad y exclusión de las personas queer, abordando la felicidad, la infelicidad y las expectativas sociales, así como el modo en que las emociones y los sentimientos constituyen dimensiones centrales en la formación de estas identidades, precisamente por tratarse de construcciones sociales mediadas por normas. Ahmed define como queer a cualquier grupo que se desvíe de las normas dominantes de género y sexualidad. En este marco, la autora señala el lugar de comodidad que la cisheteronormatividad representa para quienes no se apartan de dichas normas y cómo el disconfort se convierte en una experiencia recurrente entre la población queer, funcionando como un mecanismo de mantenimiento político del sistema hegemónico colonial. De este modo, al pensar en las transmasculinidades y en cómo, de manera reiterada, estas son reducidas a una única referencia de masculinidad, volvemos a caer en la universalización del concepto e ignoramos el disconfort señalado por Ahmed, que en este caso se manifiesta con particular intensidad. Ahmed subraya que cualquier desviación de los patrones de la masculinidad hegemónica, sea cual fuere, es considerada en sí misma una amenaza, lo que conduce a la exclusión y marginación de esos cuerpos.

Como hemos visto, las transmasculinidades experimentan un grado tal de invisibilización que deben luchar por su reconocimiento incluso dentro del propio transfeminismo. Sin reconocimiento social, no es posible obtener reconocimiento como sujeto de sí y, por ende, no es posible adquirir legitimidad para defenderse. En esta dinámica, las transmasculinidades se enfrentan a dos caminos: o permanecen invisibles, con sus demandas sistemáticamente desconsideradas, o adquieren una falsa visibilidad a través de la acusación de violencia, padeciendo aún más violencia mediante la vilanización. En términos generales, o las personas transmasculinas no son reconocidas como pertenecientes al campo de las masculinidades, o acceden a ese reconocimiento únicamente a través de la figura del Hombre, representante de la Masculinidad Opresora. Esto ocurre porque no existen imaginarios legitimados de masculinidades más allá del cuerpo masculino hegemónico colonial, espejo del sujeto universal de la modernidad.

Nos interesa realizar un breve comentario sobre esta dualidad acusador (violento) / acusado (de violencia). Al referirse al sujeto legitimado para defenderse, Butler y Dorlin se concentran en el Estado y en sus representantes, como las fuerzas policiales. Esta dinámica de legitimación del uso de la fuerza y de deslegitimación del derecho a defenderse frente a ella es orquestada por estos dispositivos gubernamentales, responsables de exterminios masivos, marginaciones históricas y borramientos epistémicos. No parecería tener sentido, entonces, suponer que esta lógica opere también en el campo de los feminismos, dado que estos, en tanto movimientos sociales que luchan contra la dominación patriarcal, no reproducen tales dispositivos de poder. Sin embargo, aunque no sea posible atribuir a los cuerpos marginalizados el poder estructural de producir la marginación que padecen, sí resulta pertinente pensar, como nos mostró Paulo Freire (1987), en la escalada del oprimido a la sombra del opresor.

En los movimientos feministas, cuando mujeres blancas y burguesas no se ocupan de las cuestiones de raza y clase, ¿no estarían reproduciendo racismo y clasismo en sus propios círculos, excluyendo de sus debates a mujeres negras, indígenas, amarillas y pobres? Cuando mujeres cisgénero no abordan las cuestiones de

género y sexualidad en relación con la cisgeneridad y las sexualidades contranormativas, ¿no estarían excluyendo a personas trans y a disidencias sexuales y de género? Cuando personas transfemeninas no se ocupan de las transmasculinidades, ¿no estarían reproduciendo la invisibilización institucional y estructural que ellas mismas padecen, aunque de maneras distintas? Aunque los cuerpos pertenecientes a grupos sociales marginados no puedan producir las violencias que se ejercen contra ellos, deben mantenerse atentos a la posibilidad de reproducirlas, para no ser engullidos por la misma lógica que los destruye (Freire, 1987). Retomamos aquí a Rego (2019), quien, en diálogo con una de sus interlocutoras, constató que no solo el Estado, sino también los propios movimientos sociales negros y LGBTI descuidan a las personas trans negras, reproduciendo, respectivamente, transfobia y racismo en sus movilizaciones.

Nos parece que estas posturas reactivas de ciertos movimientos sociales están motivadas por el temor a la deslegitimación de sí mismos. Al acusar la identidad del otro, se afirma la propia. Pero ¿no es esta la misma lógica que opera en las dinámicas coloniales de poder y dominación? Al deslegitimar el lugar que históricamente ocupan las personas transmasculinas en los feminismos, ciertas feministas terminan por legitimarse a sí mismas como pertenecientes a los círculos por los que transitan. ¿Estarían, entonces, buscando legitimar las violencias que padecen al acusar al otro de producirlas?

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, buscamos responder a esta pregunta. No podemos afirmar por qué distintos grupos de individuos, cada uno con demandas, historias e imaginarios particulares, actúan de una u otra manera. Tampoco podemos sostener de forma objetiva que una de las maneras en que las personas cisfemeninas y transfemeninas legitiman las violencias que sufren por parte del patriarcado sea a través de la acusación de las personas transmasculinas como opresoras. Lo que sí podemos afirmar, a partir de nuestros estudios y de nuestra experiencia subjetiva, es

que las transmasculinidades conforman una comunidad atravesada por altas tasas de suicidio y por una narrativa común de silenciamiento y de sensación de muerte en vida. Se nos clasifica como amenaza, mientras que nos sentimos constantemente amenazados. No somos el enemigo. De hecho, nuestra corporalidad impide cualquier semejanza directa con esa imagen universal. Las transmasculinidades se configuran como una amenaza epistemológica, pues, al afirmarse en el campo de la masculinidad, rompen con esa misma hegemonía masculina, quebrando la universalización de la masculinidad y, por ende, la idea de una Masculinidad Opresora generalista. Esto tensiona la constitución identitaria de grupos vulnerabilizados que se articulan en torno a la elección de un enemigo común.

Al promover este tensionamiento, comprendemos la dificultad de sostenernos en certezas, y tal vez este obstáculo no sea necesariamente negativo. ¿Cuántas certezas hemos afirmado, como movimientos sociales diversos, que luego fueron quebradas por otros movimientos insurgentes? Las certezas cisfeministas sobre la constitución de las feminilidades, por ejemplo, fueron —o esperamos que hayan sido— cuestionadas por la insurgencia revolucionaria de los transfeminismos. Las certezas feministas blancas y burguesas son interpeladas por la emergencia de los feminismos negros, indígenas y decoloniales. Del mismo modo, ¿acaso las certezas transfeministas sobre las transmasculinidades no pueden ser desestabilizadas por la insurgencia y la visibilización de narrativas y reivindicaciones transmasculinas? El reconocimiento de la duda no implica una inseguridad permanente, sino que puede conducirnos a lugares más seguros; lugares en los que retrocedamos frente a la narrativa del otro, buscando escucharle en lugar de significar su discurso a partir del miedo a la deslegitimación.

Las transmasculinidades emergen de contextos diversos, aunque comparten determinadas experiencias comunes. Entre las transmasculinidades y la masculinidad hegemónica patriarcal y colonial existe una brecha profunda. Lo que buscamos evidenciar es la imposibilidad de reducir las masculinidades, en su pluralidad, a dicha hegemonía colonial, así como la posibilidad de que distintas corporalidades —identificadas en las masculinidades, en las

feminilidades o en las no binariedades— reproduzcan formas de opresión contra las cuales también luchan. No se trata, por lo tanto, del “ser hombre”, sino de nuestra inserción en un sistema de dominación y sujeción que opera de manera continua para aniquilar nuestros cuerpos y subjetividades. Al atribuir al “ser hombre” la raíz de este sistema, no solo incurrimos en un razonamiento reduccionista y dicotómico —profundamente colonial, si consideramos el racionalismo cartesiano como pilar estructurante del monopolio del saber—, sino que además contribuimos a la banalización de las violencias que afectan a las personas transmasculinas. Debemos permanecer atentos tanto a la sombra del opresor como a los mecanismos defensivos que nos llevan a atribuir al Otro una opresión de la cual él también es víctima.

Más que intentar responder a una hipótesis, clausurar el movimiento político feminista en paradigmas o resolver el problema de la reproducción de violencias coloniales en movimientos sociales que también son víctimas de la colonialidad, nuestro objetivo es el diálogo y los intercambios necesarios para la construcción y el fortalecimiento de redes de afecto e insurgencias colectivas. Dicho esto, cerramos este artículo no con una respuesta, sino con una invitación que, inevitablemente, solo puede formularse en clave colectiva. Anhelamos el diálogo con los feminismos para pensar nuevos caminos posibles para la lucha política, siempre orientados a reivindicar el respeto al derecho de cada existencia a vivir en su singularidad y dignidad. Ahora bien, resta saber: ¿los feminismos desean dialogar con las transmasculinidades?

Traducción de Martina Davidson

Bibliografía

Assis, C. de M. (2021): “E NÃO POSSO SER EU UM TRANSFEMINISTA?”, *Revista Estudos Transviades*, v. 2, n. 4, nov. Disponible en: <https://revistaestudostransviades.wordpress.com/>.

Ahmed, S. (2004): “Queer feelings”, en Ahmed, S. (org). *The cultural politics of emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 144-168.

Ahmed, S. (2010): “Unhappy queers”, en Ahmed, S. (org). *The promise of happiness*, Durham: Duke University Press, 88-120.

Bagagli, B. P. (2019): “Breve levantamento de questões transfeministas e o caso brasileiro”, En Hollanda, H. B. de. (org). *Explosão feminista – arte, cultura, política e universidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 344-351.

Butler, J. (2021): *A força da não violência: um vínculo ético-político*, São Paulo, Boitempo.

Coacci, T. (2014): “Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão”, *História Agora*, São Paulo, n. 15, 134-161.

Connell, R. W. (2020): “The social organization of masculinity”, en Connell, R. (org), *Masculinities*, 2nd ed. New York, Routledge, 67-86.

Creshaw, K. (2002): “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n.1, jan./jul., 171-188. Disponible en https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2002000100011&script=sci_abstract&tlng=pt.

Curiel, O. (2013): *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica y en la frontera.

Davis, A. (2016): *Mulheres, Raça e Classe*, São Paulo, Biotempo.

Dorlin, E. (2020): *Autodefesa: uma filosofia da violência*, São Paulo, Crocodilo/Ubu Editora.

Feinberg, L. (1997): *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Boston, Beacon Press.

Foucault, M. (1987): *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, Petrópolis, Vozes.

Freire, P. (1987): *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

González, L. (2021): A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade, *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 15, n. 1.

González, L. (2020): Por um feminismo afro-latino-americano, en: Rios, F; Lima, M. (orgs). *Por um feminismo afro-latini-americano: Lélia González*, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 139-150.

Grosfoguel, R. (2016): “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abril, 25-49.

Hooks, b. (2004): *We Real Cool: Black Men and Masculinity*, New York, Routledge.

Jesus, J. G. de. (2014): “Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista”, en Jesus, J. G. de (Org.). *Transfeminismo: teorias & práticas*, Rio de Janeiro, Editora Metanoia, 3-18.

Koyama, E. (2003): “The transfeminist manifesto”, en Dicker, R.; Piepmeier, A. (orgs). *Catching a wave: Reclaiming feminism for the twenty-first century*, Boston, North Eastern University Press, 244-259.

Lugones, M. (2020): “Colonialidade e gênero”, en Holanda, H. B. de. (org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.

Mason, G. (2003): *The spectacle of violence: Homophobia, gender and knowledge*, London, Routledge.

Nascimento, L. (2021): *Transfeminismo*, São Paulo, Jandaíra.

Peçanha, L.; Gomes de Jesus, J. B.; Monteiro, A. A. (2023): “Transfeminismo das transmasculinidades: Diálogos sobre direitos sexuais e reprodutivos de homens trans brasileiros”, *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 6, n. 19, 90-104. Disponível em

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/15787/12374>. Acesso em 16/05/2024.

Pfeil, B. L.; Pfeil, C. L. (2023): Uma crítica à reprodução da colonialidade cisgênera no feminismo decolonial, *Revista Praia Vermelha*, v. 33, n. 2, 324-348.

Mello, A. G. de; Nuernberg, A. H. (2012): Gênero e deficiência: interseções e perspectivas, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, set./dez., 3.

Quijano, A. (2005): “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, en: Lander, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latino americano de Ciencias Sociales, 117-142. Disponible en https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 16/04/2024.

Rego, Y. L. P. (2019): Reflexões sobre afronecrotransfobia: políticas de extermínio na periferia, *Revista Humanidades e Inovação*, v. 6, n. 16, 167-181.

Ribeiro, D. (2018): “Homem tem lugar no feminismo?”. [Entrevista concedida a] Natacha Cortêz. *UOL*, 03 de jan. Disponible en <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/01/03/homem-tem-lugarnofeminismo-feministas-dizem-qual-e-o-papel-deles-na-luta.htm>.

Santana, Bruno; Peçanha, L. M. B.; Conceição, V. G. (orgs). (2023): *Transmasculinidades negras: narrativas plurais em primeira pessoa*, Campinas, Ciclo Contínuo Editorial.

Segato, R. (2021): Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder, en Segato, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.

LA COMUNIDAD NO ES UN LUJO NI UNA FRASE VACÍA, LA HEMOS HECHO PARA SOBREVIVIR.

*Entrevista a Sayak Valencia (El Colegio de la Frontera Norte)¹
por Gabi Balcarce y Malena Nijensohn*

30 de marzo de 2026. 8 am en Tijuana, 11 am en Buenos Aires, 6 pm en Heidelberg. Hace tiempo que queríamos conversar pero las distancias, los horarios y las agendas postergaban la cita. Llegamos al encuentro virtual como quien viene de tiempos duros.

Habíamos armado unas preguntas para hablar con Sayak, pero no pudimos empezar por ahí; tampoco llegamos a abordar todo lo que teníamos previsto. Dudamos si hacer un segundo encuentro pero, después nos dimos cuenta, así son las conversaciones: imprevisibles, espontáneas, inconclusas.

El encuentro inicia con nuestras impresiones sobre la marcha del 24 de marzo en Argentina. Les tres estamos gratamente asombrados con lo multitudinario de la convocatoria, en un contexto en que, a cincuenta años del último golpe cívico-militar, el gobierno de Javier Milei redobla la embestida contra los Derechos Humanos y las luchas por la justicia social. Hablamos de la memoria

¹ Doctora en Filosofía con especialidad en Teoría Crítica y Feminista por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora Investigadora Titular C en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigación del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Autora de los libros: *Gramáticas y Estéticas Transfeministas* (2026); *Adrift's Book* (2024), *Postales de R.* (2023), *Transfeminismos y políticas Post-mortem* (2022); *Capitalismo Gore* (2010), el cual ha sido traducido hasta la fecha a seis idiomas. Autora de una cuarentena de artículos académicos en distintos idiomas con enfoque transfeminista, decolonial y transnacional. Sus principales líneas de investigación incluyen: el neoliberalismo, la necromasculinidad, el capitalismo gore, el arte y la teoría *queer/ cuir*, así como las fronteras, los feminismos y los transfeminismos; el tecno feudalismo y las resistencias decoloniales ante el asedio estético-político.

colectiva y de cómo las manifestaciones públicas mantienen una fuerza que por momentos, en el día a día, parece perdida o derrotada, pero que vuelve a emerger y nos convoca a seguir luchando.

Sayak Valencia (SV): Las manifestaciones en las calles a favor de la memoria política y afectiva relacionada con los movimientos sociales son aún un bastión político fuertísimo en nuestro continente. Eso lo entendió la ultraderecha en los últimos años. Por eso empezaron también ellos a tomar las calles. Este recurso de toma o vasallaje de los discursos, las prácticas, las indumentarias y los símbolos de los movimientos sociales por la justicia social es una muestra de que la memoria colectiva es una riqueza que buscan expropiar. Desde hace al menos una década he pensado mucho sobre el tema del “borrado de la memoria” en dos sentidos. Por un lado, a través del borramiento de las genealogías políticas de las izquierdas y de los movimientos sociales antiautoritarios, que vemos de manera fehaciente con personajes como Milei que se atreve a desafiar la narrativa histórica y a reescribirla de manera cínica ante los ojos de lxs argentinx que fueron víctimas de la brutalidad de la dictadura.

Por otro lado, he reflexionado sobre otra forma de borrado de la memoria que me resulta más insidiosa porque se hace de manera casi imperceptible porque se basa en “la economía de la atención” —de la que ya hablaba en los años sesenta el economista estadounidense Herbert A. Simon— y que se basa en que un exceso de información empobrece la atención. O dicho de otro modo, sobresaturar nuestro cerebro hace que no podamos retener demasiada información. Esto es retomado como un activo económico y explotado por el mundo digital de manera brutal. Y esta desmemoria, producida por el scrolling infinito, es algo altamente peligroso a nivel social porque habilita un cansancio mental irremontable y al mismo tiempo un olvido de casi todo, especialmente, para las nuevas generaciones de nuestras genealogías antiautoritarias: feministas, de izquierdas, antirracistas, etc.

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

En este sentido, a esa gobernanza de las emociones y de la atención por parte de agendas anti derechos la he denominado desde 2014 “el régimen livestreaming” y sigo profundizando en ello. Sin embargo, al igual que ustedes considero que no todo está perdido porque la potencia política de las personas tomando la calles sigue siendo un acto de insurrección urgente ante el panorama cada vez más necropatriarcal y neoconservador. Por ello, creo que una de las cosas que tenemos que militar más intensamente es el salirnos cada vez más de este régimen livestreaming. Abandonar cada vez más las plataformas y dispositivos mainstream, o sea, usarlos estratégicamente. Al mismo tiempo, hay que alfabetizarse tecnológicamente y aprender a usar plataformas y formas de comunicación digital alternativas, porque las hay. Existen grupos enormes de feministas preocupadas por la seguridad y los cuidados digitales. Porque esta forma de economía de la atención no es gratis, nos está costando la vida, literal y metafóricamente.

Gabi Balcarce (GB): Sí, me parece que también hay una confusión entre vida e información, y también entre memoria y almacenamiento, ¿no? El celular tiene una memoria de almacenamiento, pero eso no es la memoria, y hay una gran confusión ahí.

SV: Sí, Gabi tienes muchísima razón en hacer ese señalamiento: almacenamiento y memoria no son equivalentes en las personas. Pero el proyecto político de los oligarcas digitales trabaja con esta confusión. Me atrevería a decir que nuestros cerebros/memorias están siendo tratados como una forma de outsourcing no pagado donde ellos depositan (en nosotrxs) su información de manera gratuita. Por ello, considero primordial disputarles los conceptos que nos quitan, porque son conceptos clave. Es necesario difundir entre nuestras comunidades y hacia afuera que Memoria no es memoria RAM. Memoria RAM es solo almacenamiento, pero nuestra Memoria con mayúsculas es mucho más compleja, porque además de datos también guarda un entretejido de afectos y

estrategias de solidaridad, de rebeldía y de supervivencia a los que no vamos a renunciar.

En el mismo tenor de lo que decía Malena, una de nuestras tareas es seguir historizando los conceptos y sus genealogías críticas. Y decirle a esa panda de Humpty's Dumpty's: nuestro lenguaje crítico no significa lo que tú quieras, significa lo que nuestros consensos políticos y afectivos han militado. Es decir, librar la batalla discursiva a la que nos están orillando y responderles de manera lúdico crítica. Por ejemplo, utilizar lenguaje inclusivo, usar la e, todo lo posible. Porque ese gesto pequeño, es un mensaje enorme y una desobediencia crítica que al enunciarse trae consigo una genealogía de los movimientos LGTTTBIQ+.

Malena Nijensohn (MN): Sí, y al mismo tiempo estos nuevos dispositivos, vos lo señalás bien, configuran nuestra subjetividad. Entonces, nuestra propia memoria también deviene almacenamiento. Es decir, hasta qué punto podemos seguir separando nuestra Memoria de la memoria RAM, cuando las nuevas tecnologías conforman aquello que somos y podemos llegar a ser. Porque nosotrxs también, los sujetos también devenimos información, cúmulo de datos, almacenamiento... Entonces ahí hay algo complejo.

SV: Sí, como una doble circulación de la economía de la atención. Por un lado, nosotrxs nos volvimos dispositivos administrados por esa otra memoria y, por el otro, empezamos a ceder nuestro espacio memorístico sin darnos cuenta. Sin embargo, es claro que como humanxs, nuestra capacidad de almacenamiento es mucho mayor a la de un teléfono "inteligente". Otro movimiento estratégico de estas formas de gobernanza digital es volvernos adictxs al teléfono, es decir, obligarnos por medio de la seducción visual a pasar todo el tiempo posible en él. Y estamos cansadísimas. Desde que empecé a investigar sobre el tema, he tenido que pasar mucho más tiempo en línea y veo que el experimento de estar en las redes me ha salido muy caro. Mi agotamiento mental, mi burnout se han disparado. Si

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

no tuviera un marco de referencia crítico, hobbies, amigxs y un mundo afectivo fuera de las redes sería muy difícil ser crítica con esa narrativa de distracción, pánico y cosmética que se suceden sin parar en nuestros timelines. Creo que la adicción a las redes es un opio más fuerte que el amor o la religión. Aunque ambos elementos: amor y religión, son fundamentales para diseñar la subjetividad contemporánea de las redes: una subjetividad adicta con deseos de ser salvada. Y esto lo digo sin juzgar sino como parte de esta reconfiguración subjetiva de la que también soy depositaria.

MN: Dejar el teléfono es como cortarte una mano, o sea, se ha convertido en una verdadera prótesis corporal, nunca tenemos el celular a más de un metro de distancia del cuerpo. En ese sentido es que me resulta difícil pensar en una separación tajante entre lo orgánico y lo maquínico o entre lo humano y lo cyborg, para decirlo con Haraway. Y por eso me pregunto en qué medida podemos usar estos dispositivos sin estar siendo, indefectiblemente, usados por ellos.

GB: En la pandemia nos construyeron como transhumanxs, ¿no? La metáfora computacional nos convirtió en eso que hoy somos. Parece no quedar otro lugar para relacionarse con el mundo de la técnica por fuera del capitalismo. Y entonces, la prótesis queda del lado del enhancement, aparece la mejora a partir de la tecnología y todo es pensado a través de esa metáfora, en una suerte de reduccionismo. No hay algo por fuera de ello.

SV: Estoy totalmente de acuerdo con lo que señalan Male y Gabi. El teléfono se convirtió en nuestra prótesis emocional y cristalizó de manera muy fehaciente esa metáfora transhumana de la que habla Gabi. Y esto que parece tan novedoso es en realidad el resultado de un imaginario transhumanista que defiende los tecno feudales como nueva teleología para occidente, que se fue diseminando durante todo el siglo XX y que está cristalizando en un dispositivo

que todavía no llevamos dentro de la piel pero que parece ser el objetivo. Recordemos la película *Metrópolis* de Fritz Lang, que justo cumple 100 años este año y reconozcamos que el proyecto del régimen livestreaming ha sido de larga data y que eso que nos venden como “instantaneidad y asombro” ha sido planeado de manera minuciosa por el necro patriarcado tecnócrata y los gansters digitales que poseen ya el monopolio digital.

MN: Es que ni hace falta que esté dentro de la piel, porque la relación adictiva y de delegación de funciones, como señala Miguel Benasayag, vuelve innecesario incorporar los dispositivos: ya son parte de nuestro cuerpo. Y también me parece que, en la idea de que eso llegó para quedarse y ya no se lo puedo dejar, hay no sólo un principio de realidad sino, ante todo, una derrota anticipada, que nos fuerza a seguir pensando y actuando en los términos impuestos por la digitalización de la vida, con todo lo que eso implica.

Por ejemplo, el otro día discutía sobre el tema del uso de dispositivos tecnológicos en clase para tomar nota. Uno de mis cargos docentes es en una universidad privada donde todxs lxs estudiantes toman nota con la computadora, así que eso no lo puedo prohibir (aunque estoy empezando a considerarlo), pero sí les digo que está prohibido el uso del celular en clase. Y otra docente me respondía que algunxs estudiantes le dicen que toman nota con el celular y que si les prohíbe su uso estaría haciendo una diferencia de clase social entre el que puede venir con su compu y el que tiene el celu... Es cierto.

SV: Male, me parece sumamente importante lo que señalas sobre las brechas de clase que parecen imperceptibles en lo digital, porque las redes están diseñadas para presentarnos un mundo de optimización sin fisuras pero en lo material las grietas se hacen cada vez más grandes. Como personas y (trans)feministas que nos dedicamos a la educación y al pensamiento crítico, nos encontramos en un momento sumamente importante en el cual nuestra imaginación y nuestras habilidades pedagógicas se ven retadas por el mandato de

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

“entretener” a lxs estudiantes. Más allá de eso, encuentro muy importante lo que tú señalas: la flexibilidad ante las condiciones económicas de personas que no tienen acceso a las computadoras. Pero sobre todo, me parece supremamente importante la puesta en contexto de cada aula porque no se encuentran en las mismas condiciones y nosotrxs tampoco frente a ellxs. Por eso, quizá lo que nos toca hacer es volverlos a enganchar con la lecto-escritura en analógico: pedir los ejercicios por escrito en papel, que lleven diarios de campo, que la clase pueda darse fuera del aula y del teléfono, algo más en el espacio público, más participativo. Re-encantarlos con la vida o al menos arrancarlos un poco del modelo imperante, que como señaló Gabi es el diseño cerebro computacional, que es la más funcionalista. La que les encaja con el diseño del proyecto de rediseño de lo hombre y de lo “humano”. Quizá nuestra potencia política sigue estando en el cuerpo encarnado y en la experiencia material del mundo.

El humanismo como proyecto político de una parte de occidente, la católica y romana, nos trajo un modelo donde el centro del mundo era el hombre de Vitruvio, con todas sus falencias, pero yo rescataría de ese proyecto la escritura como una tecnología del yo, pero no en el sentido cartesiano, sino en la posibilidad de que ese yo sea también con otros. No un yo individual sino una singularidad que pueda crear comunidades offline.

MN: Sí, diez años criticando al sujeto moderno y ahora lo extraño: ¡que vuelva! (risas)

GB: No, que no vuelva, que no vuelva, ojalá hubiera sido otra cosa.

SV: Yo tampoco quiero que vuelva el sujeto moderno. Más bien estoy a favor de reconocer estas contradicciones que nos surgen como feministas. Porque la estrategia de asedio visual y saqueo conceptual nos hace tener una especie de nostalgia por el pasado de

la democracia liberal pro-derechos. Sin embargo, esto no es casual, sino una reacción muy clara a lo que en teoría política de derechas se llama la ventana de Overton. Me explico: esta teoría propone que la viabilidad política de una idea (en el sentido de integrar la legislación y crear leyes en torno a ella) viene definida por lo aceptable o inaceptable que pueda resultar para un determinado público. Overton propone que el espectro de aceptabilidad o inaceptabilidad, como polos opuestos con respecto a una idea, puede gestionarse creando un público para ella. Su estrategia se basa en una teoría del impacto en la que el espectro de ideas va de más liberal a menos liberal en términos de intervención gubernamental. Traducido a nuestros términos es que cuando una idea, gobierno, personaje se vuelve disparatado como en el caso de Milei o Trump, cualquier idea que esté por debajo de este espectro, aunque sea conservadora, se vuelve inmediatamente menos rara, es decir más aceptable. Por lo cual, resulta lógico que el proyecto humanista o las democracias neoliberales se vuelvan deseables frente al nivel de desastre económico, social, ambiental, etc. que generan gobernantes que representan y legislan ideas delirantes. Porque la ventana de Overton hace eso, eleva tanto la ventana hacia lo fascista, lo delirante incluso, ya con Milei y Donald Trump y otros desagradables ejemplos, que hace eso. Radicaliza hacia arriba y ya cualquier cosa que antes nos parecía demasiado reaccionaria ahora parece menos descabellada. Porque al subir el “volumen” al fascismo, la gente progresista necesita una especie de tregua mental y se va rechazando el consenso mundial incluso entre quienes somos antiderecha. A eso le he denominado consensos regresivos. Por eso, decía que estoy de acuerdo contigo, Gabi, que no vuelva el sujeto moderno, porque sabemos hacerlo de otras maneras. Justo este es el momento en nos tenemos que reconfigurar todavía más, porque si hemos hecho algo desde los movimientos sociales, el feminismo y otros movimientos, es eso, decir no, hay otras salidas y no aceptamos esa del modelo funcional computacional como un mal menor.

GB: Sí, sí, definitivamente. Por fuera de los reduccionismos, del individualismo que cada vez quiere permear más los vínculos y

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

abrirlos a otrxs, humanxs y no humanxs, desde el afecto y la hospitalidad, porque somos-con-otrxs y necesitamos de lxs otrxs para lo más propio.

MN: Yo tengo algunos reparos con la caracterización de esta época en términos fascistas. Pero más allá de eso, ¿qué otras salidas, Sayak? Para empezar con las preguntas.

SV: Me encanta que hayamos tenido una introducción y deriva tan largas antes de iniciar la entrevista. Considero que además de salidas, podríamos pensar en otras entradas hacia la vida y la política. Pero para responder, considero que el paso uno es no abandonar la organización de base, porque salir del sujeto moderno es colectivizar las cosas, construir comunidad. Yo sé que ustedes en Argentina, aunque ahora están pasando un malísimo momento, lo han hecho muy bien en el sentido de la organización y desde la disputa también. Desde sostener con tiempo y cuerpo el modelo de la asamblea. Si la asamblea dura 20 horas, te quedas 20 horas y pones el cuerpo, y si no estamos todas de acuerdo, no se va nadie porque importa hacerse un consenso discutido. Creo que acá también la cuestión del consenso discutido, el disenso discutido son cuestiones muy importantes a considerar no porque sean productivas solamente sino porque implican tiempo y comunidad en su complejidad. Y rescato la reunión y el espacio de diálogo como una tecnología no expropiable. En contraposición a las narrativas que glorifican como tecnología solo lo digital o lo electrónico que nos fascina y nos incrusta el fascismo de manera cosmética e insidiosa. Por ello, defiendo la idea de que hacer un consenso corporal discutido, además de comunidad, crea afecto, crea una pulsión, o sea, afecta también de manera no silenciosa. Afecta de una manera muy, literalmente, afectiva en su complejidad, pero también en esa complejidad afectiva se crean a veces algunos consensos y algunos objetivos. Y creo ahora lo que estamos perdiendo es saber cuál es nuestro objetivo común. El objetivo de por qué estamos acá y por qué hacemos lo que hacemos. Y cómo lo hacemos. Y luego creo que, no porque no sea glamuroso para la

actualidad, la construcción de comunidad no deja de ser importante. Creo que esto también nos devuelve a un lugar que apela a la nostalgia de lo que habíamos conseguido: derechos y ahora nos los están arrebatando. Entonces (re)construir comunidad puede sonar romántico o soñador, pero para mí es vital y parte de una perspectiva brutalmente realista. No tenemos más remedio que hacerlo. Porque ya lo hemos hecho y sabemos hacerlo y porque éticamente es el único camino para nosotras como feministas, trabajadoras y gente de la comunidad LGBTIQ. Plantear la idea de que la estrategia es volver a construir comunidad puede resultar molesta u obvia pero sobre todo la idea de construir comunidad se vuelve impopular porque el burn out nos tiene muy cansadas y pensar en accionar nos sobrepasa por agotamiento. Pero hay que hacerlo en real y fuera del offline. Hacerlo con la miseria que nos atraviesa, la precariedad, pero también con la miseria emocional, porque estamos muy devastadas. Es tristísimo todo lo que está pasando y aun así pensar que la comunidad no nos la regalaron, la hemos hecho para sobrevivir. Que estamos en un punto de supervivencia en muchos sentidos, no solo corporal, sino también afectivo, psicológico, de salud mental. Creo que es eso: ellos tienen los publicistas y el presupuesto y nosotrxs tenemos el cuerpo y las ganas de seguir disputando no solo el sentido, sino la vida a ese sistema.

Se apropian de nuestras consignas, tergiversan nuestras ideas y nuestras agendas, puede parecer paradójico, pero en realidad es el reflejo polarizado de lo importante que somos: nos están dando la razón, negándonos la razón. Tenemos la idea razón como un vehículo para ir hacia eso otro, podemos encontrar otros caminos y sí, compañeras, que hayan logrado todo lo que lograron en los últimos 20 años en Argentina a nivel político y los últimos 50 a nivel de política de memoria y de afectos simbólicos, no es casual. Y se lo debemos a las Madres, que las Madres se hayan levantado, se hayan puesto a caminar, es un ejercicio muy sencillo, un pañuelo es algo que tenían ahí, o sea, es la insurrección que no es silenciosa, que es pacífica, que hay una diferencia importante entre eso y dejarnos avasallar.

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

Es súper importante, re-semiotizar nuestras luchas pero también re-memorializar nuestros movimientos. Es fundamental que no nos quiten la genealogía, es como si nos quitaran, no solo el corazón, sino los brazos, las piernas, el cuerpo en toda su potencia. El movimiento en general.

GB: Claro, es desde la genealogía y la memoria que recibimos la fuerza para seguir adelante. Son esas las luchas que continuamos y renovamos. No lo hacemos solo por el presente. Y me pregunto cómo establecer el lazo con las nuevas generaciones, allí donde parece haber mucha distancia, otros dispositivos, aunque la digitalidad tiene el riesgo de despolitizar también, ¿no?

SV: Pero todo suma, Gabi, yo creo que todo suma porque tenemos que hablar en otras lenguas, como las desterradas y las locas, decía Anzaldúa. Hablar en otras lenguas, en otros términos y de manera transgeneracional, a lxs jóvenes no les podemos quitar la digitalidad de un momento a otro, desengancharse de la adicción digital es un trabajo largo, como con las drogas. Y esto lo digo porque también entendemos que ha habido una reterritorialización de la subjetividad que ha mutado y está usando nuestra lengua y nuestros códigos antifascistas, feministas, anti-racistas, para convertirlos en caballos de Troya en contra de nuestros propios movimientos. No obstante, la tarea de nosotrxs es recordarles o enseñarles a los más jóvenes que nuestras luchas vienen de atrás y de lejos, y que vamos recuperando con otras gramáticas también de las resistencias, pero también de otras disidencias que no siempre han resistido, o incluso desde lo que ha salido mal. Como diría Halberstam, con el ejercicio queer del fracaso.

Creo que tenemos que hablar en esos otros términos porque recuperar a esas personas que hablan sólo los términos de la agenda de ultra derecha cosmetizada, es un trabajo de diálogo intensivo, donde habrá que aprender a hablar en los términos de las infancias y juventudes actuales para poder mostrar un camino posible, ético y justo para todxs. Decirles, también hay un lugar habitable acá, una

invitación habitable acá, y entonces enseñanos también a hablar efectivamente, y aquí literalmente de manera efectiva, en los términos de la digitalidad que ustedes hablan, porque creo que es un lenguaje fundamental para mucha gente, una nueva lengua franca para las juventudes y las infancias contemporáneas. Entonces, justo para no dejar atrás a nadie, pero también para que, y justo los de atrás son los de adelante, me refiero a no dejar atrás a los que vienen. Para lograrlo es necesario invertir esa cuestión y aprender a hablar en esos términos también, con interés real. Considero que las juventudes están haciendo cosas maravillosas, y creo que el problema es que no lo están contando afuera y no estamos dialogando con esas capacidades de procesamiento de información y de re-semiotización que tienen las nuevas generaciones que están reinventando el mundo a través del folclore digital.

Y el planteamiento que hago suena muy reductivista pero mi intención no es reducir sino traducir. Ser un puente entre nuestro mundo y el de ellxs. Crear punto de encuentro, para continuar en diálogo aunque sea de manera vertiginosa y rizomática.

Porque ese proyecto de desmovilización política por la justicia social de las juventudes a través de lo digital no es una casualidad sino la manera más insidiosa que ha encontrado el poder para crear un lenguaje completamente compatible con la racionalidad occidental y su proyecto extractivo disfrazado de progreso para romper comunidades, solidaridades y aislar cada vez más a las personas, tanto a jóvenes como a viejxs, que literalmente son las poblaciones más afectadas por su exposición continua a la redes sociales y a vivir casi en todo momento en el online.

A propósito del lenguaje, me gustaría citar a Pier Paolo Pasolini que en una carta de 1967 le pregunta al poeta marica y estadounidense Allen Ginsberg: ¿quién nos dió tanto a jóvenes como a viejos el lenguaje de la protesta? Y él mismo se contesta: el marxismo, el lenguaje que para la izquierda fue (antes de ser revisado por los feminismos, el antirracismo, las militancias, etc.) el lenguaje de la revolución. Y además agrega: “¿Y por qué me quejo de este lenguaje oficial de la protesta que me da la clase obrera a

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

través de sus ideólogos (burgueses)? Porque es un lenguaje que nunca prescinde de la idea del poder, y por lo tanto es práctico y racional. ¿Pero la Práctica y la Razón no son las mismas divinidades que han vuelto LOCOS e IDIOTAS a nuestros padres burgueses?” (Pasolini, 1967). Lo que busco apuntar con esta cita de Pasolini es que volver al sujeto moderno nos llevará a repetir la historia colonial y racionalista como empresa civilizatoria por el lado amable y necropolítico por el lado “oculto”. Y esto me resulta fundamental, porque el triunfo de Milei o de Donald Trump no son horribles excepciones a la regla del racionalismo, sino su consagración en un punto paroxístico. Quiero aclarar que no ha sido el lenguaje de la protesta lo que nos trajo hasta aquí sino su oficialización, que fue aprovechada por la ultraderecha y su máquina bursátil de precarización de la vida, que entendió después de sesenta años que el gobierno de las emociones volátiles era más efectivo que la gestión plana y aburrida de la fe a secas.

Quiero seguir por esta línea temporal para apuntar que les ha tomado alrededor de sesenta años derribar lo construido por los movimientos sociales contraculturales que se levantaron de forma muy visible desde los años sesenta del siglo XX. Entonces, lo pongo aquí para que observemos que este asalto de la subjetividad por parte de las corporaciones digitales y del funcionalismo no ha sido rápido ni apareció de manera excepcional a través de cuatro geeks que reinventaron el mundo en sus garajes creando el mundo digital. Por el contrario, es bueno desenmascarar que todo este proyecto de recolonización material y subjetiva corresponde a todo un tinglado corporativo, religioso, derechista que viene de atrás y de lejos y que le tomó muchísimo tiempo poder llegar a este lugar de gran desmovilización.

Entonces, si lo ponemos en esos términos, no son ni rápidos ni veloces, solamente han cosmetizado las funciones que han aprendido o expropiado de nuestros lenguajes revolucionarios, pero son sesenta años y tienen toda la tecnología para hacerlo, ¿sabes? Entonces mi posición no es relativizar sino mostrar que nuestras genealogías estuvieron allí desde antes y lograron con militancias y lenguaje cambiar el mundo para mejor. Conseguir derechos, crear conciencia social, movilizar a gente en pro del bien común, por

supuesto, no ha sido un movimiento uniforme pero logramos hacer muchos avances en todo el continente.

GB: Sí, no es un extractivismo humano, ¿no? Es un extractivismo de todo, de todo lo que somos como territorio, como cuerpo, como comunidad, como gente. Tenemos que ampliar los modos en que pensamos el extractivismo en consonancia con la colonialidad: cuerpos, territorios, saberes, etc.

SV: Exacto, de hecho Lu Ciccía habla de un extractivismo vital en el sentido incluso de órganos, donde las industrias farmacéutica, militar y carcelaria se juntan. Ella no lo dice así pero sería como si en el capitalismo gore todo se suma y es rentabilizado como proyecto de extractivismo vital neocolonial.

MN: Quisiera retomar varias cosas de todo lo que dijiste, Sayak. Lo primero, en un momento hablaste de lo del fracaso... Creo que, por un lado, estamos ante una cultura del éxito pero, al mismo tiempo, no dejo de pensar en que Milei logra acceder al gobierno, entre un montón de motivos (estructurales, corporativos y políticos), con un discurso desde el lugar del fracaso. Me acuerdo que en el debate presidencial, antes del balotaje, Massa le recuerda a Milei que no le habían renovado la pasantía en el Banco Central y Milei le responde: "¿Cuál es el problema? ¿Vos creés que la vida no tiene fracasos?" O sea, él se posiciona desde un lugar de fracasado que generó mucha identificación para una gran base poblacional que venía de fracasar contundentemente en sus proyectos vitales. Entonces, ¿qué pasa ahí con una estética, un imperativo del éxito y, al mismo tiempo, un fracaso que logra esa identificación?

Luego, con respecto a esto de hablar o no la lengua digital, me pregunto hasta qué punto se puede hablarla y transformarla al mismo tiempo. Otra vez, la hablamos —para llegar a un público que la habla— pero somos hablads por ella también, entonces me

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

pregunto si es deseable ese activismo en redes, si no termina siempre de alguna manera atrapado en la lógica que se propone disputar.

Por último y esta es una pregunta que me surgía mucho cuando leía tus textos: vos hablabas del Estado, las corporaciones y venía toda una serie de significantes que parecían condensar la noción de poder. Y bueno, yo me pregunto qué lugar tiene el Estado hoy en día, justamente cuando pensamos en estas corporaciones económicas transnacionales y si el Estado, sobre todo para los países así y mal llamados del tercer mundo, o sudacas o del Sur Global, ¿qué lugar tiene el Estado también para el Sur Global con respecto a estas disputas, sobre todo pensando en un mundo precisamente colonial? Es decir, ¿qué lugar tiene para nosotrxs el Estado para poder disputar y justamente pensar en —retomo algo que venía de antes— la construcción de comunidad? Porque mi sensación es que la lucha termina reducida a pequeñas comunidades que se van armando y ¿cómo se entrelazan esas comunidades si no hay un marco más amplio que las contenga o, mejor, las produzca? Y también que permita esa disputa precisamente con las corporaciones económicas transnacionales que son las que están precarizando nuestras existencias. Y cuando digo nuestras, no me refiero solamente al mundo LGBTIQ+, queer, sin identidad, como lo quieran llamar, racializado, pero pienso también, y vos lo decías, en los sectores empobrecidos en términos generales, así sean heterosexuales, cis, o...

SV: Pensar en Todes, ¿no? Articular que Todes es todes.

Male, creo que es importantísimo lo que planteas, en varios sentidos. Empiezo por tu pregunta final sobre el Estado y su papel contemporáneo en estos nuevos arreglos y contubernios de oligarcas digitales financiados por dinero público. Creo que hay que pensar en que estratégicamente el Estado ha mutado mucho en los últimos cuarenta años, con el advenimiento del neoliberalismo en nuestra región. Voy a referirme a esta mutación localizable a partir de los años ochenta del siglo XX, en el cual el papel de estado benefactor y paternalista se deflagra y se convirtió en una suerte de

lobby administrativo de los recursos a favor de las empresas privadas, de la especulación financiera y del acrecentamiento de la desigualdad social. Estoy siendo muy esquemática para describir rápidamente la mutación neoliberal del Estado. Sin embargo, esta deflagración de los poderes estatales para encargarse de la biopolítica y administrar la vida, devino rápidamente en una suerte de necropolítica encubierta, que con las décadas hemos visto emerger de manera cada vez más cínica en nuestros territorios del Sur Global pero también en países como los Estados Unidos que se auto denominaban como los salvadores del mundo. En este sentido, no considero que el Estado esté debilitado en su ejercicio de poder necropolítico, al contrario, solo lo está en su procuración y cumplimiento de sus obligaciones de garantizar el bienestar para las mayorías. Creo que nos quieren hacer pensar que el Estado se debilita y se queda corto frente a los avances tecnológicos y a los avances económicos del sector privado. Sin embargo, esta justificación de debilitamiento esconde desde mi punto de vista dos situaciones fundamentales: 1) al argumentar su debilitamiento evade sus responsabilidad en el cumplimiento de sus obligaciones y 2) por otro lado, se salva del escrutinio y de la rendición de cuentas que le tocaría asumir si aceptáramos que está en perfecta salud pero que sus estrategias de gobernanza ya no están encaminadas en proteger lo social, sino en usarlo para beneficiar a las empresas y los mercados transnacionales. A este cambio de paradigma del neoliberalismo hacia el tecno feudalismo le he denominado glotalitarismo (globalización+totalitarismo), que es un modelo evidente en nuestros días, el cual está reintroduciendo en nuestra región modelos de gobiernos totalitarios con características regionales, unidos solo por la globalización, entendida como modelo económico pero también como una forma de distribución de una sensibilidad regresiva o de corte fascista. Quiero aclarar que este modelo glotalitario no es exclusivo de occidente sino que también se expande en la diseminación del modelo autoritario en países como China y Rusia. En todos los casos la argamasa que les une es el modelo necro patriarcal y su feroz persecución en contra de los movimientos feministas y LGBTIQ+. Buscando reinstalar un Estado masculino y férreo, pero que justamente ya no quiere ser el Estado benefactor, sino un Estado vertical de gobierno autoritario, entonces, no, el Estado no está en peligro, sino estamos en peligro

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

nosotres por su gestión fallida en contra de garantizar nuestros derechos de manera deliberada.

Aunque tenemos claro que el Estado no es nuestro amigo sino que está allí para gobernarnos, quizá quepa la pregunta sobre cómo replantear nuevas rutas conjuntas para articularnos por fuera del Estado-Nación. Desde mi perspectiva es importante confrontar el sentido de los conceptos y los discursos, no solamente de la función, sino del concepto mismo de Estado. Pienso como posibilidad crítica en lo que propone Yásnaya Aguilar, una lingüista mixe en resistencia por el agua para su pueblo. Ella dice que las formas comunitarias no le pertenecen al Estado. Por el contrario, para ella es perfectamente factible pensar en la idea de nación sin Estado. Muchos pueblos originarios nos brindan grandes muestras de que existen naciones sin Estado, y esto no es algo menor... Otra vez aclaro que, no es para volcarnos ahí con una posibilidad única, sino también para ver que esas naciones sin Estado están acuerpadas por personas a las cuales no les hemos prestado tanta atención, ni epistemológica ni políticamente, que son poblaciones indígenas y poblaciones que han estado en sus territorios durante muchos cientos y miles de años, y que tienen una forma de coordinación político-económica distinta.

Quizá no es la vida que queremos porque no es la vida que conocemos, pero sí sabemos que la lucha y la resistencia ha estado ahí, desde la lengua y también desde las tradiciones, desde el arte, desde diferentes formas de construir su cultura y su forma. Y algo que tendríamos que arrebatar y que no sé cómo lo vamos a hacer, pero creo que todas sentimos esto, es la noción de la nación como propiedad del Estado. Y la noción de la nación como propiedad del Estado, que nos ha llevado a los nacionalismos en los que estamos, que nos lleva a estos fundamentalismos y esta instrumentalización afectiva de lo que consideramos la nación nos deja en callejones sin salida que terminan encumbrando figuras “carismáticas” que pueden ser impresentables como Milei, Trump o Bukele, por nombrar algunos ejemplos de este necropatriarcado continental. Estos sujetos “carismáticos” utilizan estas argamasas afectivas y modulan con ellas muchos de los afectos “nacionales”, incluyendo lo que tú decías sobre el antihéroe o el perdedor. La pregunta de por

qué la gente se siente seducida por figuras como Milei radica en que ese fracaso es parte de los afectos nacionales, porque realmente no está haciendo política, está gestionando afectos, traumas y resentimientos nacionales. Y esto es muy importante reconocerlo, entendemos que por eso gana y también porque hay mucha gente que no puede sostener un compromiso político y de militancia que resista los embates de la desposesión creciente con todos los gobiernos, pero también porque a la gente le ha ido súper mal, no con las democracias, en general, sino...

MN: ¡Con el capitalismo!

SV: Exacto. Pero básicamente considero que justo la disputa es ponernos también de acuerdo entre nosotros en qué necesitamos en este momento de manera estratégica, no sé si resucitar al Estado benefactor solamente, sino hacer estas disputas en paralelo, o sea, decir preguntarnos si queremos o no un Estado democrático, pero al parecer lo que sí queremos es un sistema que nos cumpla con garantizar derechos y una vida digna para las mayorías. Entonces yo creo que uno de nuestros mayores desafíos desde los feminismos, pero también en general, es eso: preguntarnos qué nos une afectivamente y si eso se sigue llamando nación, o si esa nación se la queremos seguir dando a ese Estado que la instrumentaliza contra nosotros y nos lleva a estos excesos nacionalistas en pos del bienestar común, pero justo poniéndonos solamente de manera caprichosa y vertical, extrayendo todo lo que tenemos y poniendo al servicio del capital y de sus subastas tanto epistemológicas como económicas.

MN: Vos decías recién que el Estado no es nuestro amigo, pero para gran parte del pueblo argentino —voy a hablar de Argentina que es lo que conozco más—, con la experiencia peronista del siglo pasado y la kirchnerista de inicios del siglo XXI, el Estado no sólo fue “nuestro amigo”, fue lo que permitió tener una vida digna. E hizo

La comunidad no es un lujo ni una frase vacía, la hemos hecho para sobrevivir

eso no como un mero Estado benefactor paternalista sino produciendo una politización de esos sujetos a los que dignificó.

Cómo en particular los años 2003-2015 se enmarcan en la etapa de mutación neoliberal del Estado que vos señalabas y, sin embargo, de alguna manera, interrumpen la linealidad del pasaje del Estado benefactor y paternalista al lobby administrativo, me preguntaba si no podría haber allí una veta para otras ideas sobre la estatalidad que lleven menos a su crítica y, en todo caso, más a su reelaboración.

GB: Perdón, yo quería decir, y no para conciliar, que por un lado, estoy de acuerdo con Sayak, me parece que el Estado, las instituciones y la academia son algo que nos fueron impuestos, y en ese sentido, sobre todo en Latinoamérica, han sido espacios de usurpación. Nuestras instituciones son producto de la colonialidad. Vinieron a los territorios, asesinaron gente, arrasaron con todo, robaron, se llevaron cosas, bueno, los museos existen gracias a eso, ¿no?

Posteriormente, esos territorios conquistados pasaron a ser propiedad fiscal, ese paso que es muy brutal también, no les devolvieron el territorio a quienes se lo habían usurpado. Y por eso, a mi juicio, es también curioso ver cómo claramente las instituciones latinoamericanas son corruptas porque heredan esa idea de usurpación, es decir, no es que hay gente que genera una institución desde sus bases, sino que la institución se nos impuso.

Por supuesto, en la historia puede pasar que haya ciertos gobiernos que, en esa repetición que se da, hayan torcido un poco este proyecto inicial y hayan permitido, por ejemplo, que el Estado sea un espacio que pueda permitir la politización, o la memoria, o abra procesos de memoria, o los garantice, o se conecte con otras bases, no con todas, porque por ejemplo, los indígenas quedaron recontra afuera siempre, y la verdad que la idea de decir “ay, bueno, faltó un poquito más” le sirve solamente a quien fue privilegiado, no al otro.

Sí, estoy de acuerdo con Male en esto de que, en particular, creo que justamente en Argentina, pero en otros lados se ha dado con otros resortes también, y habría que ver entonces cuáles son esos resortes de politización que permiten, en distintos escenarios abrir procesos democráticos en nuestros países.

SY: Yo creo que todas, porque es que son muy diferentes las historias internas en nuestros países. Y por supuesto que el Estado como estructura no es nuestro amigo. Sin embargo, encuentro muy valioso que Male recuperes lo que el proyecto político peronista-kirchnerista sí logró en relativamente poco tiempo, porque es necesario también hacer esta justicia de reconocimiento de lo que sí funcionó, pero que no fue el Estado quien lo hizo, sino más bien, volvemos al principio de nuestra conversación, fue la memoria y la politización de esa memoria la que llevó a construir herramientas de politicidad que luego permearon al Estado, porque personas que pertenecían a esas comunidades pudieron acceder al poder y a gobernar, ¿no? Entonces es eso, cómo subió desde las bases hacia otro lugar, y también pensemos en que los populismos pueden tener muchísimas caras, en el caso de Argentina salió bien en muchos casos, y claro, con muchas complejidades. Porque el peronismo es un proyecto político aglutinante de militancias muy diversas, yo no me atrevería a hablar del peronismo, porque no lo conozco bien, pero conozco mucha gente peronista muy diferente entre ella y también muy poco amistada entre ella. Entonces, reconozco que la capacidad de la politización y la politicidad de base es algo que necesitamos recuperar, ya sea con el Estado o sin ese Estado. Considero que no hay que subsumir esa potencia maravillosa de la comunidad de base y de la memoria.

RESEÑAS

CLARK, A. y HARAWAY, D. (2025): *Generar parentesco no población*, trad. Guadalupe Alfaro, Rara avis, 195 pp.

En *Generar parentesco, no población* (2025), las compiladoras Adela Clarke y Donna Haraway buscan generar políticas a favor del parentesco y no natalistas que estén basadas en los estudios feministas de las ciencias, para así generar una justicia reproductiva multiespecie, que atienda a la justicia medioambiental, humana y no humana. El medio para alcanzar dicho objetivo es la proliferación del parentesco (si no es biológico mejor), por lo que a lo largo de los capítulos nos encontraremos con diversas prácticas situadas que nos permiten pensar el parentesco y aquellas situaciones que debemos cambiar, para hacer posible la proliferación de diferentes formas de establecer parentescos.

Las compiladoras tienen este objetivo debido a que “como feministas progresistas durante mucho tiempo nos hemos opuesto a las políticas y prácticas de control de la población, es decir *al uso de cualquier forma de coerción* sobre las personas con respecto a sus vidas y futuros reproductivos, por ser contrario a los derechos reproductivos y la justicia feminista” (p. 16). El problema con oponerse a las medidas de control poblacional es que llegó un punto en el que las compiladoras no pueden ignorar el aumento desmedido de los humanos en el planeta y las consecuencias que el mismo conlleva para el medio ambiente. Por esto Clarke, en la presentación del libro, retoma la propuesta de Haraway: “tenemos que generar nuevas invenciones de parentesco, nuevos conceptos y prácticas para hacer parientes y amigos” (p. 16).

El libro está compuesto por cinco capítulos, en el primero escribe Ruha Benjamin, Donna Haraway en el segundo, Michelle Murphy en el tercero, el cuarto está co-escrito por Yu-Ling Huang y Chia-Ling Wu y el quinto capítulo por Kim Tallbear. Como puede observarse, aparecen voces de los Estados Unidos y Canadá, hasta autoras del continente asiático, aún así siguen sin aparecer voces latinoamericanas, lo cual constituye un problema y una pregunta: *¿por qué hablamos de natalismo en diferentes países del mundo, pero no de las problemáticas referidas al natalismo en países de América Latina?* Esta pregunta no pasa desapercibida en el prólogo del libro escrito por

Julietta Massacese, quien reconoce que, en Argentina, se ha producido un cambio discursivo significativo. Mientras que, antes del gobierno de Mauricio Macri, se afirmaba que las mujeres pobres buscaban embarazarse para poder cobrar la Asignación Universal por Hijo, en la actualidad el discurso sostiene que las mujeres, a causa de tener otros proyectos, por ejemplo su educación y desarrollo profesional, no se embarazan lo suficiente.

Este cambio se dio a partir del surgimiento de movimientos de derecha que reclaman que las mujeres tengan más bebés, cuando lxs integrantes de dichos movimientos no se reproducen, pero aún así se sienten con el derecho de exigirle a otras mujeres a que sí lo hagan sin importar el sacrificio que implica la maternidad en sus vidas. Según Massacese, llamativamente, estas personas suelen ser fanáticas de los perros de raza los cuales son similares a los bebés producidos mediante la subrogación de vientre y la fertilización asistida. Esto es importante porque demuestra, en parte, cómo la paternidad y la maternidad para algunxs puede ser un deseo fácil de satisfacer dado sus condiciones socioeconómicas y cómo para otras personas, debido a sus condiciones socioeconómicas el deseo de tener hijos es imposible, ya que en Argentina cada vez es más difícil cubrir las necesidades básicas.

El último problema que presenta el prólogo es el de los grandes números, el cual está presente en todo el libro a partir de la pregunta: ¿Podríamos tener mejores maneras de entender los números, sin que los mismos paralicen toda posibilidad de acción? Massacese, pone como ejemplo a Argentina y el Índice del Riesgo País que entiende a la economía como macroeconomía. En lugar de este índice, la autora nos dice que podríamos tomar el Índice de Desarrollo Humano que mide salud, educación y bienestar, para así invitarnos a medir los cuidados de la población y no la posibilidad de endeudamiento de la misma.

Las vidas negras importan: cultivar la bondad como justicia reproductiva

En el primer capítulo, Ruha Benjamin nos presenta el concepto de Afterlife para hablar de “un periodo de uso y existencia continuado o renovado más allá de lo que se considera normal, primario o esperado” (p. 49). Con este concepto ella busca explorar cómo la gente blanca siempre accede a un mundo de segundas oportunidades el cual les permite nuevamente privar a la gente de color de sus vidas, un ejemplo de esto es la limpieza del expediente de la policía Betty JoShelby después de ser absuelta del homicidio de Terence Crutchcer, un hombre de color que al momento de ser asesinado estaba desarmado y manejando su motocicleta. La autora ve que en Estados Unidos, las vidas blancas y las muertes negras son inextricables, es decir que no hay una sin la otra y es por esto que para ella los sistemas racistas son sistemas reproductivos, en tanto llaman a la reproducción de vidas blancas, a costa de la reproducción de las vidas de las personas de color.

Por reproducción Benjamin se refiere tanto a la reproducción biológica que genera vida como a la reproducción social que genera posvida o *afterlife* que consiste en un mundo de segundas oportunidad que únicamente existe para los blancos y que les da nuevamente la oportunidad de arrebatárles la vida a las personas de color. Las personas blancas y las personas de color se encuentran en un desfase donde los primeros siempre acceden a segundas oportunidades, mientras que los segundos solo tienen una oportunidad, la cual ya está delimitada por el accionar de la gente blanca.

Por lo anterior, es que la autora retoma la idea de la copresencia para así poder problematizar la fina línea que separa a los muertos y a los vivos y, de esta forma, reconocer que las posvidas negras importan y debemos comunicarnos con ellas, para así vivificar la acción colectiva y ser capaces de enfrentar al racismo presente en la sociedad norteamericana. Con esta idea Benjamin finalmente nos dice que podemos devolverle la vida a las posvidas negras por medio de un rechazo tenaz a su olvido.

En resumen, Benjamin postula una etnografía de las posvidas negras que sea feminista y que por medio de la copresencia ancestral se destaque el papel de las tecnologías espirituales cotidianas, que suelen pasar desapercibidas en el ámbito de las tecnociencias. Aquí importan nuevamente nuestras historias en tanto las mismas producen formas y recursos para construir el mundo que queremos.

Desde esta perspectiva es posible preguntar: ¿a qué se ve obligada una persona cuando pertenece a una población racializada? En muchos casos, se ve obligada a habitar espacios subterráneos que le permitan forjar nuevas formas de parentesco. Uno de estos espacios es la posvida. Esto nos permite ver a la conexión con las posvidas negras un medio para establecer aquellos parentescos que resultan necesarios para hacer frente al racismo presente en la sociedad.

Generar parentesco en el Chthuluceno: reproducir la justicia multiespecie

En el capítulo dos, Haraway denomina al tiempo actual como Chthuluceno que es: “el tiempo del deseo de una justicia medioambiental y reproductiva multiespecie, de un florecimiento aún posible, de SF —fabulación especulativa, hecho científico, ciencia ficción— en el modo del feminismo especulativo” (p. 72). Es en este contexto que la autora nos invita a generar parentesco como una manera de resistir a las prácticas de generar población y así ser capaces de hacer una justicia reproductiva, ambiental y multiespecie. La resistencia ante esas prácticas es necesaria, ya que las mismas se rigen por una noción de valor entendida como crecimiento económico ilimitado. En cambio, Haraway por medio de la justicia reproductiva, propone una noción de valor referido al “florecimiento natural y cultural, humano y no humano a través de generaciones de parientes terrenales” (p. 71). Con esto Haraway busca que, en lugar de traer más humanos a un mundo con condiciones de vida apremiantes, nos enfoquemos en mejorar las condiciones de vida que afectan en el día a día a quienes ya habitan la tierra.

La autora, al igual que Murphy, reconoce los problemas que conlleva el concepto de población como marco teórico y aun así elige conservarlo, ya que ve que la población en tanto concepto sigue haciendo un trabajo sucio que nos permite reconocer aquellas vidas y muertes que elegimos ignorar, cuya ignorancia y posterior olvido a su vez, crean un mundo donde dichas vidas y muertes son entendidas como datos que no entran en los números que hacemos de nuestra vida y muerte en el planeta. Haraway nos invita a elaborar nuevas escalas y patrones de distribución que nos permitan hacer un mundo más justo y diferente al presente, esta invitación se debe a que “fabricar hechos buenos es un trabajo fundamental para adultos no cínicos, amigos de la ciencia y bien capacitados” (p. 88). Aquí se ve cómo debemos producir números que no nos paralicen, sino que nos impulsen a la acción para así cambiar el mundo presente.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con el problema del natalismo? Haraway nos dice que es necesario generar parentesco y no población, por lo que debemos generar parentesco y no bebés. Esta consigna no va en contra de los bebés que aún no han nacido, sino que nos invita a hacernos cargo de quienes ya han nacido, para así por medio de las prácticas inventivas de parentesco brindarles un mundo que les sea verdaderamente favorable para existir, a diferencia de las políticas estatales y las tecnociencias que solo se aplican para el tipo adecuado y deseado de bebés. Por lo anterior es que “necesitamos métodos anticonceptivos que sean amigables para varones y mujeres, métodos que la gente realmente quiera usar y no que estén impuestos por programas de control poblacional, que tienden a privilegiar medios fuera del control de la persona, especialmente del control de la mujer” (p. 95). Esta cita refiere a como ante el desmedido crecimiento poblacional, es necesario la creación de métodos anticonceptivos que no actúen como dispositivos de control sobre los cuerpos que elijan utilizar dichos métodos, sino que los mismos respeten la autonomía del cuerpo propio al momento de elegir no reproducirse.

Contra la población, hacia la altervida

La *alterlife* (altervida) es “la lucha por existir de nuevo, pero de forma diferente, cuando ya se está en condiciones conflictivas, perjudiciales y morales, un estado de ya haber sufrido una alteración, de ya estar viviendo las consecuencias y, sin embargo, persistir” (p. 111). En este capítulo Murphy propone el concepto de altervida para que dejemos de lado la noción de población como marco teórico, en tanto la misma permite una abstracción de las vidas que se enumeran detrás de la cifra poblacional. La *alterlife* implica reconocerse como un humano dañado en un mundo que nosotrxs hemos dañado y aquí es donde reside el potencial de este concepto en tanto el mismo nos empuja a imaginar nuevas forma de habitar él (y con) el mundo, donde dejemos atrás aquellas prácticas que lo dañaron en el pasado y que lo siguen dañando en la actualidad, por lo que también nos dañan a nosotrxs mismxs en tanto somos parte del mundo.

La noción de *alterlife* es clave para pensar una justicia reproductiva distribuida, ya que esta requiere la creación de nuevas infraestructuras que reconozcan el impacto que el capitalismo y el colonialismo generaron en el planeta y en los cuerpos tanto animales como humanos, para que así podamos establecer nuevas infraestructuras que permitan hacer nuevos mundos viables, con modos de relación más amables que nos permitan reducir daños y que también permitan el desmantelamiento de sistemas violentos para nosotrxs, para los seres no humanos y para el planeta mismo.

Finalmente, Murphy lo que hace con el concepto de *alterlife* es brindarnos la posibilidad de una existencia inteligente, en la que no ignoremos el daño que hemos producido en la naturaleza y en nosotrxs mismxs y que a partir del reconocimiento de dicho daño descubramos nuevas formas de estar en el mundo que sean menos dañinas para todos los seres que habitamos el planeta.

Nuevas biopolíticas feministas en Asia Oriental, una región de fertilidad ultra-baja

Yu-Ling Huang y Chia-Ling Wu nos dicen que Asia Oriental solía ser una de las zonas del mundo con una de las tasas de fertilidad más alta y hoy países como Taiwán, Japón y Corea del Sur han caído en lo que se denomina “tasa de fertilidad ultra-baja”, es decir 1,4 hijos por mujer. Las autoras ven aquí no un problema, sino una oportunidad para repensar la demografía desde una perspectiva crítica, para así reconocer las dificultades que hoy la población asiática enfrenta al momento de querer formar una familia y cómo en el reconocimiento de dichas dificultades se pueden encontrar algunas oportunidades que permitan generar lo que denominan *Sociedades conectadas*. Es decir, “relaciones sociales más innovadoras y orientadas a la comunidad, más allá de la propia familia” (p. 124).

Las autoras hacen esta propuesta, ya que por ejemplo en Taiwán quienes pueden recurrir a las tecnologías de reproducción asistida son únicamente las mujeres casadas con un hombre y a raíz de esto es que la situación de estos países puede convertirse en una oportunidad para limitar aún más la autonomía de las mujeres sobre su derecho a reproducirse al igual que su derecho a no hacerlo. Aquí se ve que una de las posibles causas de la tasa de fertilidad ultra-baja es que los países asiáticos a los que las autoras se refieren solo promueven un tipo de familia, el cual dado las condiciones socioeconómicas es casi imposible de lograr y a su vez haciendo esto, se elimina la posibilidad de que se hagan presentes nuevas formas de familia como lo pueden ser las familias uniparentales o familias con dos padres o dos madres.

Finalmente, Huang y Wu promulgan la proliferación de las sociedades conectadas, para así encontrar nuevas formas de hacer parentesco que vayan más allá de la familia tradicional y heterosexual que es la que estos países promueven. Hacen esto dado que en la actualidad la familia tradicional ya no puede cumplir lo que antes sí cumplía o parecía cumplir, en tanto funcionaba como una unidad de bienestar para sus miembros y a pesar de esto, la familia tradicional sigue siendo la que más apoyo recibe de los

gobiernos. Esto genera que las personas solteras y las personas ancianas terminen viviendo solas y no tengan otras personas en las que apoyarse.

Tener y hacer relaciones más allá del sexo y la familia coloniales

Kim Tallbear en el capítulo cinco recupera los sistemas de parentesco de las comunidades indígenas previo a la colonización en Estados Unidos. Aquí hay un paso entre cuando previo a la colonización, la unidad social fundamental del pueblo Dakota eran los grupos familiares extensos que contemplaban el matrimonio plural y, tras la colonización, el matrimonio monógamo y heterosexual se convirtió en la nueva unidad social fundamental. Este cambio modificó el lugar que ocupaban las mujeres en la familia en tanto que previo a la colonización, el lugar de las mujeres en la sociedad era más relevante y posteriormente, las mujeres no podían acceder a la propiedad privada si no estaban casadas con un hombre. Esta estructura familiar y colonial desarrolló un pronatalismo opresivo para las mujeres, que era necesario para la constitución de una nación, que, a su vez, iba a desposeer a los pueblos indígenas de sus parientes humanos y no humanos.

Por lo anterior es que la autora nos invita a recuperar los modos de hacer parentesco de las comunidades indígenas y así llevar a cabo un proyecto de descolonización que cuestione tanto a la monogamia como a la familia nuclear y así poder encontrar nuevas formas de hacer parentesco, que vayan más allá de las dos formas anteriormente mencionadas. En este sentido, promueve un regreso a estos tipos de parentesco por dos razones, la primera es que en ellos las mujeres tenían autonomía y la segunda es que dichos parentescos podrían llegar a ser más sostenibles que la familia nuclear bi parental, en tanto estos nuevos parentescos no se centrarán en la reproducción biológica de la especie humana y en su lugar se enfocarán en los cuidados de los seres humanos y no humanos ya presentes.

Consideraciones finales

Una reflexión final que nos propone el libro es la de comprender al exceso de población como una oportunidad para finalmente admitir que ahora más que nunca es fundamental hacer uso del parentesco como la herramienta que nos permita sacarnos de encima el peso que tiene la idea de la familia bi parental y heterosexual, para así formar parentescos que den lugar a dos cosas, por un lado, aceptar que existen nuevas formas de familia diferentes a la familia heterosexual y, por otro, apostar a formar una justicia reproductiva y multiespecie, en tanto la misma busca posibilitar la autonomía de los cuerpos, el bienestar de los seres humanos, de los seres no humanos y del planeta mismo.

Francisco Risso Patrón

STEYERL, H. (2025): *Medios calientes. Las imágenes en la era del calor*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 224 pp.

En el contexto del capitalismo digital, los modos de entrelazamiento de lo cotidiano con múltiples procesos de producción y circulación de lo visual, presentan una realidad tan compleja como cambiante. En este escenario, el trabajo de Hito Steyerl se ha erigido, tal como señalara “Bifo” Berardi en el prólogo a su primera compilación de artículos titulado *Los condenados de la pantalla*, como una “cartografía de la nueva sensibilidad emergente” (2014, p. 13). Este ejercicio de mapeo ha encontrado continuidad, a lo largo de los años, en un trabajo de recuperación y actualización constante de debates. Desde una mirada marcada por el inconformismo frente a las narrativas dominantes, en la trayectoria de Steyerl es posible reconocer una serie de tópicos recurrentes: el capitalismo, las transformaciones tecnológicas, la geopolítica, el mundo del trabajo y el rol del arte en la contemporaneidad.

Medios calientes: Las imágenes en la era del calor, constituye el tercer volumen de Hito Steyerl editado en español por Caja Negra. En este caso, el foco está dirigido a los procesos de gestión algorítmica de lo sensible implicados en las tecnologías de inteligencia artificial. Particularmente, esta serie de ensayos surge en el marco de procesos de experimentación de la autora con la producción de imágenes a través de modelos de IA generativos basado en LLM. Sin embargo, como cabe esperar, las reflexiones volcadas no se agotan en el nivel autorreferencial en torno a dicha experiencia. Por el contrario, esta se constituye en el punto de partida para extender líneas de análisis en torno a una multiplicidad de temas que barren, desde la especulación financiera a los conflictos militares contemporáneos, los cambios en el mundo del trabajo (y de lxs trabajadorxs), el consumo energético y el cambio climático.

El formato de ensayo breve se ha constituido, en el trabajo de Steyerl, en una herramienta que le permite compaginar profundidad crítica con lectura ágil, así como dar cuenta de un objeto de estudio en constante transformación como lo es el de la cultura audiovisual. Los once ensayos que conforman el libro no son la excepción en este sentido, los cuales permiten su abordaje de diversas maneras. Esto es, tanto enlazando unos con otros conformando una única obra, o bien como fragmentos que funcionan de manera autónoma.

En la mirada de Steyerl prima la transversalidad, un esfuerzo por trazar vínculos entre campos que a primera vista pueden resultar disímiles, inconexos o que operan en planos diferenciados. En función de este objetivo, la creciente ubicuidad de procesos mediados por tecnologías de la imagen da lugar a que estas se establezcan como el hilo conductor de sus reflexiones. En ese sentido, el componente material de las imágenes se presenta como el foco principal desde donde pensarlas. Frente a la evanescencia de la nube y la supuesta desmaterialización de lo virtual, Steyerl se encarga de traer a la superficie sus aspectos más tangibles. Principalmente, su fuerte dependencia a una infraestructura basada en el consumo intensivo de recursos.

Steyerl parte de una premisa principal, puesta de manifiesto en el párrafo inicial del libro. La misma refiere a que el capitalismo, en el nuevo contexto de la inteligencia artificial, se presenta como la suma de dos aspectos centrales: “poder computacional más burocracia” (p. 9). El desarrollo de los ensayos posteriores profundiza en las diversas implicancias de esta relación y, principalmente, de sus vínculos con nuevas tecnologías de producción y reproducción de imágenes.

En el libro, la autora retoma el recurso de la adjetivación de las imágenes como medio para particularizarlas. La “imagen pobre”, desarrollada en *Los condenados de la pantalla*, constituía una caracterización sumamente precisa del devenir de las imágenes en el panorama digital de comienzos del siglo XXI. En este volumen Steyerl redobra la apuesta con dos caracterizaciones de la imagen que se erigen como sus apuestas teóricas más agudas: las “imágenes medias” y las “imágenes de poder”. Dichas imágenes representan dos modos de pensar las imágenes que hacen foco en sus aspectos más sensibles, así como en su vínculo con el par burocracia-poder computacional, entendido como rasgo distintivo del capitalismo contemporáneo.

En líneas generales, la mirada de Steyerl entiende que este nuevo contexto –el de modelos de IA generativa basados en el aprendizaje automático– implica un cambio de paradigma respecto a la esfera de lo visual. En este sentido, el libro propone un escenario de ruptura con el paradigma fotográfico/óptico como acto de creación de imágenes. Dicho paradigma se basaba en la condición indicial propia de las imágenes, la cual implica, necesariamente, una relación de causalidad entre la luz, las leyes de la óptica y el ojo humano que las percibe.

Contrariamente, en el nuevo paradigma, la producción de imágenes se “orienta hacia la predicción y la aproximación mediante renderizaciones promedio basadas en conjuntos de datos gigantescos” (p. 50). En el contexto de lo que se entiende como un nuevo “paradigma estocástico”, el contacto con lo real se presenta filtrado estadísticamente. Esto implica su traducción a datos susceptibles de ser cuantificados, bajo la creencia de que, llevados a

una escala suficiente, estos son capaces por sí mismos de dar a conocer los patrones subyacentes de la realidad a la que representan.

Este salto de paradigma también plantea consecuencias al nivel de la producción artística y cultural. En un escenario donde lo que prima es la estadística, la autora alerta acerca de un proceso de convergencia hacia la media de las producciones culturales. Su resultado es una corriente dominante de imágenes promedio, cuyo ajuste a la norma del conjunto de datos en base a la que fue entrenada constituye su condición de existencia. Esto se vincula a su vez, con una cierta percepción de estancamiento de la producción cultural bajo este nuevo paradigma. “Recombinaciones estadísticas populares y no controvertidas de estilos anteriores populares y no controvertidos” (p. 130), cuyo volumen satura el campo dando como resultado un cierto estado de “parálisis cultural” (p. 131).

Por otra parte, Steyerl también pone el acento en las cantidades de energía involucradas en estos procesos de recolección y procesamiento de datos. En ese sentido señala que, a partir del surgimiento y consolidación de los modelos basados en el aprendizaje automático, la cuestión del consumo de energía ha adquirido otra relevancia. La infraestructura termodinámica de las imágenes se inscribe en un marco ampliado, el de una economía político-digital de la entropía. Esto es, “un sistema masivo de quema, venta y lucro a partir de combustibles fósiles, que derrocha recursos, calienta el planeta y, como consecuencia, provoca la devastación del tejido ambiental y social” (p. 63). Todo esto, sin quedar claro aún en qué tipo de uso se podría aplicar, cuyos beneficios justifiquen la implementación de semejante infraestructura.

Otro de los aspectos que recibe especial atención en el libro es el modo en que el mundo del trabajo se vincula con el funcionamiento de modelos de generación y procesamiento de imágenes basados en aprendizaje automático. En relación a esto, el análisis se desagrega en dos niveles diferenciados. Por un lado, en lo que podríamos interpretar como un nivel por debajo del fenómeno, invisible, aparecen toda una serie de tareas llevadas a

cabo por agentes humanxs, a menudo obviadas en la narrativa hegemónica de los modelos de aprendizaje automático. Tareas como el etiquetado de imágenes o la moderación de contenido circulando en línea suelen recaer en grupos de trabajadorxs cuya situación de precariedad suele estar vinculada a su procedencia de zonas atravesadas por conflictos militares. Tal como lo plantea la autora: “la magia en apariencia no mediada de las imágenes que emanan espontáneamente de un cúmulo de datos, descansa en la explotación y la expropiación masivas en el nivel de la producción” (p. 122).

El concepto de “microtrabajo” remite a la posibilidad de desagregado de un trabajo en múltiples tareas mínimas que pueden ser distribuidas de forma online. Bajo esta lógica, miles de “trabajadorxs fantasma” son subcontratadxs a través de infraestructuras de la nube, como el caso de Amazon Mechanical Turk, para desarrollar tareas que la mayoría de las veces resultan omitidas de los relatos hegemónicos acerca de la IA. El libro recupera testimonios de primera mano, de trabajadorxs de distintas áreas a lxs que se podría identificar como la componente humana por detrás de la automatización algorítmica.

Al otro lado del funcionamiento de los modelos, en el nivel visible, pareciera que un gran número de profesiones, principalmente de las llamadas “industrias creativas” empiezan a verse cada vez más afectadas por la posible automatización maquínica de sus procesos. Sin embargo, la amenaza del reemplazo total o de la desaparición de ciertos oficios enmascara transformaciones de un nivel mayor de sutileza. Así, la precarización producto de la automatización maquínica es real, pero está más relacionada con la instauración de un entorno de producción controlado por unas pocas corporaciones propietarias del que resulta casi imposible evadirse. En este contexto, lxs profesionales afectadxs se encuentran en la posición obligada de pagar una tasa de acceso para acceder a los medios de su propio trabajo.

A esto, cabe agregar el hecho no menor, de que una de las claves de este tipo de tecnologías es su dependencia de bases de

datos masivas, constituidas a partir de la expropiación de gran parte de la producción artística disponible en internet. Esto cierra un círculo conformado por la captura y procesamiento algorítmico de todo objeto cultural disponible en línea, su uso para el entrenamiento de modelos generativos, que a su vez vuelven al campo laboral encargado de la producción de tales objetos.

En esta nueva entrega, la cartografía en permanente construcción de Hito Steyerl actualiza coordenadas para orientarse en el incierto contexto visual contemporáneo. Como todo mapa, este es también una herramienta de uso, la cual nos invita a sumergirnos en el mismo territorio que intenta describir. Queda por establecer qué recorridos serán desplegados a partir del mismo.

Agustín Pignata

Steyerl, H. (2014): *Los condenados de la pantalla*, Buenos Aires, Caja Negra.

TSING, A. (2023): *Ensamblajes multiespecies en el Antropoceno*, trad. Diego Ávila, Nicolás López Pérez, Raúl Rodríguez Freire y Rodrigo Zamorano, Santiago de Chile, mimesis, 215 pp.

¿En qué momento las fronteras del hogar se convirtieron en las fronteras esperadas para el amor? El ensayo de Anna Tsing que abre *Ensamblajes multiespecies en el Antropoceno* recorre esta curiosa pregunta. Como otras que en este libro parecen invocar una respuesta histórica y antropológica, es también un llamado de atención sobre el modo en que nos hemos contado ciertas historias, y sobre cómo esas historias han moldeado nuestras formas de afecto, comprensión y creación de mundos. Si la familia se convirtió en el límite de lo que merece ser cuidado, el gesto de Tsing es extender la pregunta a parentescos más que humanos: “¿qué significaría reconocer nuestro parentesco con organismos de otras

especies? ¿Podríamos experimentar algún deleite con nuestros primos que han desarrollado frondas o aletas?” (p. 6).

En este libro, *mimesis* reúne una serie de ensayos de Anna Tsing que se hallaban hasta ahora dispersos en distintas publicaciones aparecidas entre 2012 y 2017. Si hubiera que buscar, como estamos acostumbradas, un hilo a lo largo de los escritos, este tendría quizás la forma de las micorrizas. Los hongos, las setas, las esporas abundan a lo largo de las páginas, en imágenes —fotos y diagramas— pero también en “argumentos fúngicos”. Y con su variedad de formas sugieren modos múltiples de acercamiento, de diálogos posibles con estos parientes. La provocación epistémica de Tsing es también estética, corporal, política. En cada uno de los ensayos es posible recoger elementos para teorías y prácticas de conocimiento que no necesitan excluir dimensiones afectivas, lúdicas y placenteras para ser serias o rigurosas. Al contrario, nos incitan a inclinar el cuerpo, a salir a caminar, a atender los olores o a preguntarnos por el posible deleite de una socialidad más que humana. Esto implica también salir de los estrictos límites disciplinares, tomando la invitación de Donna Haraway de “ser al mismo tiempo científicas y críticas culturales” (p. 13).

El modelo del fetiche familiar es una forma específica de producir y diseminar amor y cuidado que Tsing anuda históricamente al monocultivo en tanto modo de domesticación de plantas y mujeres. Tiene como correlato una historia y una ciencia —o formas legitimadas de producir saber— basadas en el excepcionalismo humano. Esta suerte de ceguera que ha imaginado las prácticas de una especie —la humana— como autónomas y constantes a lo largo de las culturas y la historia. Sin embargo, señala Tsing, la domesticación, ese modo pretendidamente unidireccional con que la especie humana opera sobre la naturaleza para dominarla, puede ser pensada como una relación en la que nos hemos enredado con otras especies. En “Bordes díscolos: las setas como especies de compañía”, Tsing nos cuenta la historia de amor entre humanos y cereales, o de cómo los cereales domesticaron a los humanos. Se trata de entender cómo hace diez mil años el cultivo intensivo transformó el afecto a paisajes multiespecies en relaciones con conjuntos de plantas cada vez más pequeños, y cómo ese modo

particular de cultivo implicó a su vez un conjunto aún más pequeño de formas familiares. La expansión de esta agricultura intensiva se asoció al surgimiento de configuraciones políticas con jerarquías sociales, el Estado, en las que la subsistencia de las élites fue asegurada a través de diezmos e impuestos extraídos de las cosechas. A este romance entre humanos y cereales Tsing lo llama, con Friedrich Engels, “la derrota histórica mundial del sexo femenino”. En efecto, la maximización de la fertilidad de mujeres y granos circunscribió la movilidad de las mujeres al cuidado de la prole —exigida a su vez por la necesidad de manos que sostengan los cultivos— y redujo las interacciones multiespecies, moldeando en esa dirección las formas sociales del afecto. El hecho de que hoy otras especies sean queridas y cuidadas en tanto parte de la familia no es una excepción a esta tendencia. El modelo de la mascota no disemina el amor, señala Tsing, sino que lo mantiene dentro de los límites del hogar.

Al contarnos esta historia, la autora nos invita también a dar un paseo por fuera de la familia nuclear, tan restringida por la forma de las líneas de propiedad patriarcales. Deambular, caminar, buscar setas. La atención al paisaje como *lugar familiar* es el comienzo para apreciar las interacciones multiespecies. Tsing nos invita a buscar la diversidad en los bordes del cultivo estandarizado, en las costuras del imperio. Muchos hongos florecen en los límites entre campos y bosques, “como recordatorios de los placeres de la variedad más allá de lo doméstico” (p. 30). La invitación se enlaza con su propuesta de atender “a la contingencia histórica, a la coyuntura inesperada y las formas en que el contacto a través de la diferencia puede producir nuevas agendas” (p. 40). Tsing despliega esta teoría en “Sobre la no escalabilidad. El mundo de los seres vivos no se amolda a escalas de precisión anidadas”. Si el cultivo intensivo de cereales fue el inicio de una estandarización cada vez más acotada de relaciones interespecies y formas de familias, la plantación colonial de la caña de azúcar operó como motor de la dominación europea, que a fuerza de esclavitud afianzó el sentido de autonomía de las élites, y sirvió como prototipo de la escalabilidad. Se trata del modelo que naturalizó la expansión como forma humana de habitar la tierra. La plantación es una máquina paisajística que desde el Caribe colonial se expande sin límites. La escalabilidad, la hazaña

técnica que permite ampliar un modelo replicándolo, exige el control sobre los elementos del paisaje, su aislamiento respecto de otros elementos sociales —humanos o no— que puedan producir transformaciones significativas: caña injertada, trabajadorxs esclavizadxs. Aplicada a la mano de obra, la escalabilidad es responsable del carácter abstracto y estandarizado de la fuerza de trabajo, y está a la base del capitalismo en la teoría de Marx. Tsing advierte que la aspiración a la escalabilidad y la precisión en los diseños de investigación académicos reproducen el efecto: sólo permite ver bloques uniformes. Su teoría de la no escalabilidad no se funda en una diferencia normativa *a priori* entre lo escalable y lo que no lo es, su propósito es prestar atención “al montón de ruinas que deja atrás la escalabilidad” y mostrar “la manera en que la escalabilidad se articula con formas no escalables, incluso cuando las niega o las borra” (p. 34).

Así como no es una característica necesaria de la naturaleza, la escalabilidad tampoco es una condición para la generación de conocimiento. La ciencia en tanto modelo escalable se expandió junto con las formas escalables de producción. Pero si se obtuvieron beneficios, señala Tsing, fue porque el exterminio y la esclavitud que dejaron a su paso estos proyectos quedaron afuera de los libros. La teoría de la no escalabilidad es, así, una alternativa para conceptualizar al mundo: un modo de observar paisajes, un modo de cambiar la historia “desde una perspectiva local” (p. 36). Nuevamente las setas matsutake ofrecen a Tsing la posibilidad de contar otra historia: la de esta especie que resiste a las condiciones de la plantación, y que requiere de la diversidad dinámica multiespecie del bosque para vivir. Se trata de una historia inscrita en las ruinas de la escalabilidad, en sus contingencias, en sus fracasos, lo que Tsing llama procesos de “fricción”: este matustake crece en los abandonados bosques industriales de Estados Unidos. También sus recolectorxs resisten a la forma escalable de mano de obra. Lo interesante de estas historias, entre otras que Tsing nos cuenta, es que nos permiten comprender la urgencia de revisar nuestras prácticas de conocimiento.

El punto de partida es la *descripción crítica* de los encuentros relacionales a través de la diferencia, señala Tsing. En “Una

socialidad más que humana: para una descripción crítica” se propone una tarea intelectual que requiere de “saltos imaginativos en la misma medida que datos y argumentación” (p. 65). Echando mano de la antigua práctica antropológica de la “inmersión”, que implica aprender la socialidad de lxs otrxs a partir de la experimentación de sus modos de vida, Tsing propone salir de otra forma del excepcionalismo humano; la que con un criterio acotado de libertad —limitado a la idea de intencionalidad y planificación— distingue al humano por su capacidad de crear mundos. Reconocer, en cambio, que se trata de potenciales compartidos con otros seres vivos abre la posibilidad para pensar socialidades más que humanas. Tsing menciona a sus compañerxs de ruta: Donna Haraway, Bruno Latour, Tim Ingold y Eduardo Kohn. De este último toma la idea de que los seres vivos, humanos y no humanos, incluyen futuros sobre lo que hacen en el presente: “el porvenir es parte del modo en que las cosas vivas reaccionan” (p. 66). La descripción crítica mapea esos proyectos, intencionales o no, que crean mundos para el porvenir. La atención a los ensamblajes y a la forma permite estudiar los mundos sociales de seres con quienes no compartimos lenguaje. Por ejemplo, plantas y hongos. Ambos participan en la creación de mundos boscosos, en arreglos y preferencias singulares, señala Tsing, y no es imposible indagarlos. Uno de los métodos de evaluación de ensamblajes implica la atención a la sucesión de bosques; el otro es la observación de las formas corporales: los hongos llevan inscritas en sus formas sus biografías, rastros y huellas de las relaciones sociales en las que se desarrollan. Y aunque estos métodos puedan sonar exóticos, añade Tsing, la observación de la forma y el ensamblaje son herramientas bien conocidas en la antropología. Es el enfoque exclusivo en la socialidad humana el que impide conocer mundos distintos en los que participamos, sin ser quienes ponen las reglas.

Tsing insiste en la necesidad de sacudir nuestros instrumentos de investigación en “Strathern más allá de lo humano: testimonio de una espora”. Y se vale de la ficción para construir la voz de una espora como sujeto etnográfico. La voz ficcionada ofrece un dispositivo para realizar analogías culturales, ofrece una mirada crítica y reflexiva de las circunstancias y hábitos de pensamiento con los que nos acercamos, por ejemplo, a problemas como el de la

agencia, o del individuo. La espora habla de un yo que no es singular ni plural. Perturba lo que creemos saber y lo que podemos imaginar. Nos pide que consideremos una forma de acción distinta a la de la ejecución de un plan, una libertad como indeterminación, y que reimaginemos desde esa perspectiva el modo en que a través de trayectorias interactivas no prediseñadas hongos, plantas y humanos, entre otros elementos sociales, actúan construyendo mundos. Los bosques antropogénicos, por ejemplo. Si estos han sido invisibles para las disciplinas, por no encajar del todo en lo natural o en lo cultural, estudiarlos implica situarse en medio de lo que Strathern llamó “relación incómoda”. Con ella, Tsing muestra que esta incomodidad puede ser útil para reflexionar sobre la relación entre objetos e instrumentos de pensamiento.

La comparación stratherniana forma parte del método. Pero también la historia, aunque no como flujo, sino como “la *puesta en escena* a través de la cual se reúnen prácticas discrepantes”, “el afloramiento repentino de una oportunidad contingente para yuxtaposiciones incómodas” (p. 116). Los paisajes más-que-humanos, señala Tsing, están llenos de figuras que encarnan las interrupciones culturales de su tiempo. El ensayo “En medio de la perturbación: simbiosis, coordinación, historia y paisaje” propone pensar los *paisajes* como “prácticas espacializadas de habitalidad” (p. 125), o debates multiespecies en torno de las posibilidades de convivencia. Las simbiosis, como otras relaciones interespecies, surgen de coyunturas históricas inesperadas en las que las partes establecen nuevas coordinaciones. Esa novedad, a la que Tsing llama “algo más”, para ser aprendida exige más que un argumento teórico, exige observación empírica, pero sobre todo descripción etnográfica. En este ensayo Tsing practica una forma de hacer del paisaje un protagonista dinámico, siguiendo la historia de sus perturbaciones. Así como se necesitan mutualismos interespecies para vivir, también se requieren mutualismos transdisciplinarios, pensamiento colaborativo entre ciencias naturales y humanismo, formas nuevas de contar historias humanas y no humanas, historias de paisajes activos. Con la artista Elaine Gan, Tsing narra a través de diagramas y escrituras las conexiones y coordinaciones simbióticas de pinos, robles, matsutakes y agricultores de las que

surge un paisaje habitable particular de Japón: la arbolada de satoyama.

Que la habitabilidad surja como preocupación común tiene que ver muy especialmente con una coyuntura histórica, dice Tsing. En “La Tierra acosada por el Hombre” recorre algunos de los desafíos que el Antropoceno le plantea a la antropología, a la vez que deconstruye la genealogía ilustrada del “antropos” de ambos términos. ¿Quién es este personaje, el Hombre?, se pregunta. Uno de los hallazgos de la antropología, que se cultiva bajo su sombra, es que tiene una raza, un género, una religión y una teoría sobre la propiedad, todo lo cual no le impide generalizar. El Hombre prolifera, como también lo hace el Antropoceno. ¿Es global? Sí y no, responde Tsing. Su escala es planetaria por definición, pero es también provinciano, perspectivista y performativo. Tsing nos recuerda que nadie vive en un sistema global, habitamos *lugares*. Aun cuando supone una circulación global el Antropoceno se efectúa siempre en lugares singulares, y es irregular porque está compuesto de ensamblajes de habitabilidad. La figura de la plantación es nuevamente invocada en tanto simplificación ecológica. La alienación, ese trabajo cultural que opera la transformación de los seres vivos en recursos, en activos, hace posible esta máquina y está a la base de los dilemas del Antropoceno. La plantación es un avatar del Hombre que acosa la Tierra. A partir del estudio y la historia de distintos paisajes, como la plantación de caucho de Henry Ford en el Amazonas, o una granja de cerdos en Dinamarca, Tsing recorre la producción simultánea de la universalidad del Hombre y las historias vernáculas, provincianas que lo ligan a un lugar.

Pensar en términos de plantaciones permite percibir a su vez, dice Tsing, el carácter irregular del Antropoceno: los paisajes de plantaciones no están en todas partes, aún hay bolsones de habitabilidad, y quizás la tarea sea no sólo reparar en ellos, sino mantenerlos en su lugar. El ensayo que cierra el volumen, “Una amenaza para la resurgencia holocénica es una amenaza a la habitabilidad”, contrapone a la proliferación, en tanto forma de movimiento de la plantación, la resurgencia: “el trabajo de múltiples organismos que, negociando sus diferencias, forjan ensamblajes de

habitabilidad multiespecie en medio de la perturbación" (p. 183). A esta interrelación Tsing la llama resurgencia "holocénica", por su contraste con la proliferación antropocénica. Pero advierte que los términos no señalan una sucesión cronológica, sino divergentes modos ecológicos que coexisten a través del tiempo histórico. Su estudio sobre el satoyama muestra la resurgencia. En cambio, al observar cómo desde la década del 90 se propaga un determinado hongo descomponedor entre los bosques de fresnos de Polonia, Tsing retoma la figura de la plantación, ese modo de reorganización del mundo viviente en activos que priva a los organismos de sus compañeros ecológicos comunes. El comercio industrial de viveros, a través del cual viaja este hongo, forma parte del mismo principio: organismos casi idénticos son empacados juntos, y a la vez aislados de los demás. Las plantaciones y las formas que produce son incubadoras de plagas y enfermedades. La velocidad mortífera con que se propaga este hongo en el bosque de fresnos se vincula a esa forma particular de movimiento, la proliferación, propia de la plantación. Pero, como Tsing ha dicho, la inhabitabilidad antropocénica coexiste con resurgencias holocénicas. Entender la naturaleza semiótica y material de las ecologías del Antropoceno implica cruzar lecturas cercanas y distantes: observaciones etnográficas arraigadas en comunidades específicas y modos de trazar historias y conexiones más amplias.

En el prefacio a esta edición, Anna Tsing vuelve sobre algo crucial. Pensar en términos *más que humanos* implica ampliar nuestros instrumentos de pensamiento. Los mundos más que humanos, de los que formamos parte y de los que dependemos, ignorándolo o no, no necesitan de nuestras historias para existir. Pero nosotrxs necesitamos de ellas para conocer esos parentescos e involucrarnos en formas de habitabilidad. Tsing nos pide que nos olvidemos del idioma: la forma "nos lleva a mundos hechos tanto por seres vivos como no vivos", "es el conjunto de patrones a través de los cuales nos conocemos unos a otros" (p. 9). Contar otras historias, desarrollar otras teorías es una manera de reconceptualizar el mundo, y quizás, dice Tsing, de reconstruirlo: "de aquí en adelante, necesitaremos curiosidad —pero también dolor e ira, investigación y acción" (p. 11).

Rosario González Sola

BARAD, K. (2023): *Tocando al extrañx interior: la alteridad que entonces soy*, trad. Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 80 pp.

Los textos de Karen Barad, Marie Bardet y Alina Ruiz Folini proponen una reflexión en torno al vínculo, el contacto y la alteridad, cuestionando las concepciones clásicas del sujeto como entidad autónoma y separada. El tríptico del año 2023 titulado *Tocando al extrañx interior: la alteridad que entonces soy* permite pensar el contacto de diferentes formas, comenzando desde la física y la filosofía hacia una narrativa poética en el final.

Según la física clásica, el tacto es un efecto de la repulsión electromagnética, un efecto físico objetivo en donde los átomos de la piel o del objeto se repelen mediante fuerzas electromagnéticas. Esto no implicaría un contacto directo entre los cuerpos, sino una interacción de fuerzas que generaría una sensación de contacto. Karen Barad se propone en la primera parte de este texto reflexionar sobre este supuesto de la física a partir de la teoría cuántica de campos. Al principio del mismo, la autora se pregunta: “¿El tocar no es siempre ya, por su propia naturaleza, un involucramiento, una invitación, una invisitación deseada o no, de lx extrañx interior?” (p. 10)

La autora propone deconstruir la visión esencialista de la física clásica en donde entidades separadas interactúan, para, a partir de la teoría cuántica del tacto, pensar en la intra-acción de entidades que se co-constituyen. Esto significaría que no hay entidades previamente definidas, sino que existen a partir de su relación. En este sentido, la autora marca otra diferencia con la física clásica en su ontología: para ella, las partículas están constitutivamente enredadas con el vacío en lugar de solo ocupar un lugar en él.

La intra-acción no sucede en aislamiento, ya que todo puede ocurrir en esa indeterminación; es posible que las partículas tengan intra-acciones consigo mismas: por ejemplo, un fotón podría transformarse en un electrón-positrón y así mutar nuevamente. Esto significa una infinidad de posibilidades para la materia, a lo que la autora denomina “formaciones queer / trans*formaciones” (p. 23). A partir de este concepto de la autora sobre las auto-intra-acciones de la partícula, podríamos pensar que la materia lleva a un involucramiento. La materia no puede evitar tocarse a sí misma, poniendo en cuestión el *sí mismo*, que a su vez está difractado a través del tiempo.

En este sentido, para Barad, la identidad es la descomposición de la identidad en sí. Aquello que nos compone está siempre en transición; por ende, la materia es un infinito de posibilidades, no es fija, sino indeterminada. Asimismo, la difracción implica que cada uno está envuelto en el otro. A partir de este razonamiento, podemos reflexionar desde Barad sobre la responsabilidad colectiva, ya que en esa difracción e indeterminación estamos constituidos como responsables de otros.

El segundo texto del compilado es *Dar la mano*, de Alina Ruiz Folini. En él, la autora reflexiona sobre las formas de vínculo, encuentro y relación con la alteridad, problematizando los modos en que nos relacionamos con otros. “Dar la mano” puede ser entendido como un gesto de reconocimiento, de entrelazamiento con un otro. Ruiz Folini despliega una multiplicidad de manos — manos trabajadoras, manos que proponen economías alternativas, manos fronterizas e indeterminadas, manos no binarias, lesbianas, travestis, *cuir*, entre otras— que se reconocen como parte de “un mundo enmarañado”. De este modo, las manos no sólo remiten a la capacidad de realizar tareas, sino también a la posibilidad de entrar en contacto, de nutrir y sostener vínculos. Sin embargo, la autora también señala una ambivalencia: si bien las manos habilitan el encuentro, en el contexto de la pandemia el contacto se vuelve potencialmente amenazante por la posibilidad de contaminación y contagio. Así, las mismas manos que posibilitan la relación con otros también pueden convertirse en un riesgo.

En este sentido, una de las preguntas interesantes de este texto es: “¿Qué acontece si desplazamos la hegemonía visual hacia lo táctil?” (p. 32). Esta inquietud invita a pensar las texturas y materialidades que la autora describe en contraste con lo pulido e inmune de las pantallas —“superficies perfectamente pulidas”—. Frente a ello, el contacto entre las manos, la piel y el calor que circula entre los cuerpos aparece como una experiencia que podría verse debilitada o transformada en la digitalidad. Algo en el contacto entre las manos, la piel, el calor que se transmite entre los cuerpos, quizás se perdería.

El tercer, y último texto, de este tríptico, “M/e toca”, de Marie Bardet, propone reflexionar sobre el tocar y ser tocado. Entre juegos de palabras, la autora introduce una dimensión ética del contacto: “la sensación de lo que nos con-cierne (nos rodea con), nos im-plica (nos pliega dentro) y nos hace sentir respons-hábiles (con la habilidad de responder)...” (p. 45). En este último texto se retoma la pandemia como aquello que “nos tocó” para reflexionar sobre las condiciones de desigualdad en las que *nos* encontramos; en este sentido, la autora reflexiona sobre el “nosotrxs” para pensar en la heterogeneidad con la que está conformada la palabra.

Luego, retomando la idea de ambigüedad —también tratada en el segundo texto— sobre el tacto como una amenaza, Bardet reflexiona sobre los peligros del tacto y los peligros de la cercanía, generando transformaciones en nuestra sociabilidad. La autora cuestiona la idea de volver a la normalidad planteando que la “normalidad” del contacto con otrxs no es posible para muchxs; nuevamente hay una homogeneización de un nosotrxs que excluye a quienes están por fuera de la norma. Bardet propone la idea de cons-pirar: “¿Cuáles serán las situaciones en las que cons-pírar se vuelve posible (...) como juegos diferentes y recíprocos de apoyo/soporte, hacer/escuchar?” (p. 54), como una forma de resistencia.

Finalmente, los tres textos se tocan, abordando la idea de la relación, de unx mismx y con un otrx, repensando los sentidos. Invitan a repensar la subjetividad como algo relacional y en proceso. Como mencionaba al comienzo, al leer este libro unx se encuentra

en un principio con explicaciones de la física clásica y cuántica y, a medida que las páginas avanzan, la propuesta se vuelve cada vez más poética. Es por eso que, más allá de la importancia de cada texto y sus aportes, la potencia de este libro se basa en la convergencia entre disciplinas que parecieran tan disímiles, funcionando como una invitación a deconstruir nociones y a pensar con mayor sensibilidad sobre nuestros cuerpos y nuestra relación con lo que nos rodea.

Carla Malvacio

WARK, M. (2023): *Raving*, Durham, Duke University Press, 119pp.

Disociación, feminismo ketamina y abstracción resonante de Mckenzie Wark

Este texto parte de una inquietud colectiva de lecturas de McKenzie Wark, un punto de inflexión en la búsqueda de tantear sus conceptos y dar continuidad a estos estudios. Partimos del “no-lugar de la utopía” (Hartman, 2022) de fabulaciones disidentes, de corporalidades ruidosas. Dos experiencias no binarias provenientes de las Grotas Gerais¹ que desembocan en la UNICAMP, encontrándose en las confluencias teóricas del I Simpósio de Pesquisa de Transmutação Têxtil do Ateliê TRANSmoras, en diciembre de 2025. Nuestras confluencias se sitúan en el período pospandemia, en una convivencia queer de corporalidades disidentes y abyectas durante el proceso de aprobación de las cuotas TRANS en la UNICAMP, en abril de 2025. Más allá de la textualidad, existe una confluencia creativa y disonante que nos inspira a mirar nuestro lugar de investigación y reinventar prácticas

¹ Guih Landim vinde das Montanhas do Tapanhu, em Villa Bella do Turvo e Lhama de Lavras, Minas Gerais.

y metodologías con las que posicionarnos en el campo y en la arena social del pensamiento académico. Se trata de una experiencia que atraviesa vivencias en el colectivo Turvo, en el Taller TRANSmoras, en fiestas en el IFCH, DCE/Unicamp, Vuelta Transcultural, Sistema Bruto (Bar da Sandrinha), carnaval, Ballroom en el teatro de Arena y deambulaciones por la calle. Así, Wark nos provoca a sistematizar un pensamiento radical en el ámbito de nuestras incursiones y escrituras (Evaristo, 2020) en la perspectiva que nos presenta Carolina Cantarino (FCA/Unicamp) en la Mesa de clausura de los 10 años de La'grima, un modo de lanzar flechas para remarcar la escritura, comprendiendo que “otra ciencia es posible”.²

Preámbulo visual: las imágenes nos invitan a la práctica

(...) luces, corporalidades indefinidas, besos, lapsos, experiencias ruidosas, estéticas fragmentadas, coloridas, un frenesí de movimientos, los cuerpos y la calle, la calle y los cuerpos, la recreación de lugares delirantes. Antes incluso de la textualidad, McKenzie nos trae a la experiencia visual y sinestésica del encantamiento de la escena, una invitación al placer, al juego, abriéndose “a una necesidad expansiva, en sí mismos y en los otros” (Wark, 2023: 49). Al ver esas imágenes, consigo escuchar el *beat* de una *rave* y disociarme del lugar de una lectura convencional. Esa visualidad nos invita a pensar la experiencia, la praxis como percepción de conceptos que flotan en el aire, la música y la sensación del cuerpo presente sobre su entorno. Los conceptos como ondas sonoras convirtiéndose en movimiento, colores, patrones, ritmos y abstracciones resonantes. Las imágenes despliegan un contexto de psicodelia afectiva, un lugar de refugio, un portal. La textura de los espacios es aquí un organismo vivo e integrador, un líquido amniótico pulsante, danzante, vibrante. Una invitación íntima y onírica a la percepción de una experiencia sensible.

² Disponible em <https://www.youtube.com/watch?v=uG-u7QGTDHo>
Acessado em 18 de Abril de 2026.

...let's rave?



Figura 1 – Raving, Fernanda Lhama & Guih Landim, 2026, collage digital

Saberes situados: metodología de escritura de Wark

McKenzie Wark es una escritora australiana transgénero, nacida en 1961. Sus obras abordan temas relacionados con la teoría crítica — *A Hacker Manifesto* (2004), *Capital Is Dead: Is This Something Worse?* (2019) —, la teoría de los medios — *Gamer Theory* (2007) —, entre otros. Su libro más reciente, *Raving* (2023), relata vivencias insertas en el contexto de la escena queer alternativa del barrio de Queens en Nueva York durante el período de la pandemia de COVID-19. Es su primer libro después de su transición hormonal, mientras se enfrentaba a dificultades y transformaciones durante el proceso de escritura.

Al encarar el *raving* como práctica, desarrolla conceptos que operan como agentes impersonales en una escritura autoteórica y en capas: “Llaman a ésta *la primera camada* de estilo de escritura de autoficción. Estoy escribiendo. ¡Hola! Esta soy yo. Las historias aquí son ficciones que danzan en torno a los hechos. Estas cosas no ocurrieron. La persona a quien esto no le ocurrió soy yo” (Wark,

2023: 5).³ Wark entiende sus procesos de incursión en los *raves* como situaciones: “Llaman a ésta *la segunda camada* de autoteoría, si quieren. Estar escribiendo esto necesita reunir conceptos de situaciones, más de lo que necesita extraer historias de ellas. Esas situaciones son las *raves*” (Wark, 2023: 6). La autora perfora la burbuja del Yo, tan criticada en textos autobiográficos buscando la transición del interés individual al colectivo.

Disociación

A partir de la vivencia de un cuerpo transgénero que atraviesa disforias, Wark describe el acto disociativo más allá de un mero síntoma neurodivergente. Presenta la disociación como algo a alcanzar. Una forma de sentirse dentro del cuerpo y a pesar de él, simultáneamente: libre de sí, del lado de afuera del Yo. “Existir dentro de esos *beats* es como hackear un nuevo cerebro, que no odia mi cuerpo, que puede lanzarse a la pista del DJ y no a la pista de mi ansiedad, que permite que mi cuerpo sea un cuerpo deseable” (Wark, 2023: 80).

En el capítulo *Xeno Euphoria*, mientras su amiga “Q” se disculpa por haber estado distante porque no quería hablar de “cosas trans”, queda en evidencia el cansancio de cuerpos que no pueden simplemente existir sin resistir. Ambas relatan que, aunque honran quiénes son, no quieren ser definidas únicamente por la transexualidad y regresan a la pista de la *rave* como un lugar propicio que les permite ser sin preocuparse por la conformidad heteronormativa.

El abordaje de las relaciones entre las drogas y sus diferentes efectos sobre las formas de sentir y pensar el espacio y el tiempo se realiza sin la intención de incentivar el uso (o abuso) indiscriminado de sustancias nocivas. Es importante señalar que se trata de personas adultas, que valoran las medidas de reducción de daños y que conscientemente tensan los límites de lo que está permitido por

³ Traducción nuestra: todos los fragmentos de la obra de Wark son traducciones libres para la escritura de esta reseña.

la ley y reivindican la autonomía sobre decisiones que conciernen a sus cuerpos. Dicho esto, Wark asocia el ácido (LSD) a la disolución del Yo, lo describe como una tecnología que favorece la topología de la totalidad. Aunque la sensación sea pasajera, la reflexión puede ser duradera. Si pensamos las *raves* como lugares de socialización mediada por la música electrónica, llegamos a la noción de pertenencia, tan importante para las comunidades *queers* radicales.

En *Balanço Final*, Beauvoir (1972: 132) dice que: “todo dolor desgarrar, pero lo que lo vuelve intolerable es que, quien lo siente, tiene siempre la impresión de estar separado del resto del mundo. Compartido, el dolor al menos deja de ser un exilio”.

Wark reflexiona sobre el distanciamiento social exigido por las cuestiones sanitarias de la pandemia de COVID-19 y, una vez más, reivindica su autonomía contraponiendo el hecho de que dos amigas se quitaron la vida en ese contexto y que, probablemente, eso podría haberse evitado si hubieran estado envueltas en una red de apoyo. Esto nos lleva a la reflexión de que las minorías necesitan ser tratadas, en casos como este, como grupos de riesgo desde el ángulo de las políticas públicas; es necesario el desarrollo de directrices específicas para grupos específicos y que esto no se restrinja únicamente a factores físicos objetivos como la franja etaria, sino que tome en cuenta a sujetos de grupos minoritarios. No es que las minorías debieran estar exentas del distanciamiento social, sino que exista elaboración de enfoques posibles para atenuar el impacto psicológico en grupos cuyos indicadores sociales presentan mayor propensión a la depresión y al suicidio, como en el caso de la comunidad queer. En ese sentido, la Reducción de Daños (RD) emerge como una tecnología de cuidado fundamental, pues permite que la gestión de las vulnerabilidades se realice a partir de la acogida de las realidades subjetivas y no sólo mediante la imposición de normas biomédicas.

La autora describe el tiempo de la *rave* (que llama *k-time* en referencia a la ketamina comúnmente usada por *lxs ravers*⁴) como

⁴ El raver, desde la perspectiva de McKenzie Wark, es un sujeto que opera el “delirar” (*to rave*) como una práctica de supervivencia y resistencia disidente. Más que simples asistentes, conforman una clase inmanente que utiliza el techno y la

una cadena temporal paralela capaz de ofrecer refugio a quienes se entregan y se permiten experimentar el acceso a la disociación en el contexto histórico global capitalista. El golpe del techno (*beat*) se superpone a los clics de las manecillas del reloj. Wark afirma que el k-time solo puede ser alcanzado por quien se permite ser "follado" por el sonido y que, por eso, gran mayoría de hombres cisgéneros quedan fuera de esta experiencia. Esta afirmación representa una síntesis autoteórica de su punto de vista sobre cómo la música electrónica puede ofrecer un rico campo para que se desarrollen procesos afirmativos de personas queers, partiendo de la experiencia corporal hacia una mejor comprensión de sí mismxs y creando un ecosistema de acogida. El deseo por la disociación temporal se da por innumerables razones; entre ellas, Wark piensa en el deseo retroactivo de haber vivido el comunismo, aunque asume que nunca ocurrirá como programa definitivo lanzando la siguiente pregunta: "¿Qué es lo que aún puede compartirse entre humanos y máquinas, entre humanos y humanos?" (Wark, 2023: 31). Ante un meme de una mujer ostentando una hoz y un vibrador con los brazos en cruz sobre la cabeza, McKenzie Wark echa mano del término *femmunism* como una forma de compartir que incluye a la máquina pero no a la cisheteronormatividad, a la que vincula con una especie de obsolescencia técnica.

Feminismo Ketamina

McKenzie Wark teje un gesto de escritura visceral, de una observación que mira no solo a la *rave*, sino hacia el otro lado, hacia quien escapa de la sociedad capital, como un territorio de fuga que nos enseña sobre la ética de un saber localizado (Haraway, 1995) de quien entra en la danza, de quien se embriaga, quien vive la experiencia disidente, de una vida en riesgo inminente. Se trata de una grafía sensible y pulsante de una disidencia que invita a

disociación química para suspender temporalmente las normas de género y las lógicas de explotación del capital. El raver habita el "tiempo-k" —un presente continuo donde el cuerpo se funde con la máquina y lo colectivo, transformando espacios urbanos abandonados en territorios de libertad y experimentación subjetiva.

repensar el gesto de estar en campo, de participar de la vida de manera visceral, sentir el pulso de una *rave*, la textura de los colores, las corporalidades vibrantes que se embriagan de los encuentros con seres cósmicos y puntos luminosos que trascienden dimensiones espacio-temporales del ridículo capital. Así, ante un mundo ordenado, cisnormativo, racista y eminentemente conservador, cuyo engranaje masacra tantas idiosincrasias, McKenzie nos invita al riesgo, al juego, a la belleza radical de la práctica *rave* y, en el camino, a disfrutar minuciosamente de lo que podemos aprender de las sutilezas de esos territorios fabuladores y hackeadores del sistema.

La autora defiende el uso de la discriminación reparativa para favorecer el acceso a las *raves* para personas que las perciben no como una experiencia comoditizada, sino como un globo espejado de la precariedad de la existencia queer. Para quienes confían en la improvisación como una forma de práctica social. En este contexto, la disociación es vista como un refugio ante la disforia, facilitada por la ketamina; la desconexión con el Yo y con el mundo silencia la fricción de estas dos instancias cuando se une en consonancia con la tremulación sonora de la fiesta. Aun así Wark se pregunta: ¿por qué la disociación es señalada como algo negativo? ¿Como una acción que nos desprende del mundo, siendo que este mundo está roto, al igual que nuestras psiques?

Quizás, a veces, disociar puede ser también resociar. ¿Por qué no existe esa palabra? Que no haya palabras para a dónde vamos quizás sea la señal de que estamos por nosotrxs mismxs, pero por nosotrxs mismxs juntxs, intentando encontrar los caminos por los cuales podamos aguantar el fin de este mundo (...) En un tiempo disociativo, un tiempo transexual, el tiempo de la ketamina (...) El tiempo donde juntxs podamos llegar a sentir la presencia del Feminismo Ketamina (Wark, 2023: 9-30).

Feminismo Ketamina es el concepto utópico que abarca comunismo y feminismo, como un feminismo disidente que solo se consigue experimentar en estado disociativo del mundo. Ya que el capitalismo pasó por mutaciones y se volvió algo aún peor, el deseo por el comunismo es algo destacado del presente. Nosotrxs, lxs

ravers, habitamos un no-lugar donde hackeamos nuestros cuerpos de acuerdo con las necesidades de cada uno de ellos, rechazando la utilización de la naturaleza como excusa falaz en pro de la normatividad. Somos *feministas* por entender que nuestros cuerpos no son propiedad privada.

Abstracción Resonante

Aproximándose a Tim Ingold en su obra *Lines: A Brief History*, McKenzie Wark nos propone pensar los conceptos desde la perspectiva de las ondas sonoras, pensar a partir de la experiencia del trance, en el frenesí del *rave*, como algo trans e indisciplinar, que se transmuta en “movimiento, colores, patrones, ritmos, abstracciones resonantes” (Wark, 2023: 49). Las imágenes sensoriales del inicio del libro provocan sensaciones de esa experiencia, de una práctica académica de placer, de juego, un multiverso lúdico y onírico que se abre a la necesidad expansiva, en sí y en otros. La autora se lanza en “experiencias, sentidas como sensaciones, analizadas como percepciones —de las cuales pueden surgir conceptos” que resuenan y vibran con las experiencias graficadas en abstracciones resonantes. Estos pueden presentar percepciones en campos, patrones y ritmos “que flotan en el aire, como la música, como una sensación del cuerpo presente sobre su entorno” (Wark, 2023: 49).

En la medida en que los cuerpos *ravers* producen abstracciones, sentidos creativos con sus movimientos, la abstracción resonante tiene que ver con la sensación de ser maleable en un cuerpo y querer extender eso infinitamente. La abstracción resonante que atraviesa sentimientos y pensamientos retoma la visualidad y materialidad de los haces flotantes del inicio de la obra, comprendiendo el pensamiento como grafía de un flujo energético. Se trata de un trance que parte de “una proposición *rave*-situacional en la que el Yo, lo que más necesita, son momentos en que pueda disiparse, no estar ahí, reducirse a una parte móvil o una noción flotante, un *continuum* de movimiento donde poder disiparse, integrarse y estar en suspensión” (Wark, 2023: 50).

Wark piensa a partir de las relaciones entre ravers que orbitan a su alrededor, imaginándolas como átomos zumbando en algún compuesto químico inestable, creando un diagrama con trazados y conexiones de una gran trama. “Esta *diaficção* puede transmitir parte de la textura de las líneas y nodos en una macromolécula *queer* y trans de *ravers*” (Wark, 2023: 50). Tales relaciones expresan estrategias de comunidades, modos de hackeos (Wark, 2004) y espacios de [re]negociación crítica. Algunos factores importantes definen las rutas de las líneas de esos diagramas, como ravers DJs que tensan las líneas hacia sus órbitas y vendedores de marihuana, ketamina y *molly* que también se convierten en puntos de conexión. Se piensan simultáneamente diagramas de arte, diagramas de chicas trans blancas de Brooklyn y diagramas de *raves*. Pensando la *rave* como un espacio creado, una zona psicogeográfica, un microcosmo inmersivo de liberación de mentes afectadas por el capital cognitivo y su vector alienante.

Guih Landim

Fernanda Lhama

Beauvoir, S. (1972): *Balanço final*, trad. Rita Braga, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Evaristo, C. (2020): “Da grafia-desenho de minha mãe, um dos desenhos de minha escrita”, en *Revista Corpo de Som*, 1(1), 16-24.

Haraway, D. (1995): “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, en *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.

Hartman, S. (2022): *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*, trad. Deriva, São Paulo, Fósforo.

Ingold, T. (2007): *Lines: a brief history*, London, Routledge.

Wark, M. (2004): *A hacker manifesto*, Cambridge, Harvard University Press.

Wark, M. (2007): *Gamer theory*, Cambridge, Harvard University Press.

Wark, M. (2019): *Capital is dead: is this something worse?*, London, Verso.

Wark, M. (2023): *Raving*, Durham, Duke University Press.