

<https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.613>
Artículo

Porque callo y miro al cielo.

**Poesía y narrativa como catalizadoras de est-éticas
para horizontes políticos sexuales y de género diferentes**

Because I Remain Silent and I Look at the Sky.

**Poetry and Narrative as Catalyzers of Aest-ethics for Different
Sexual and Gender Political Horizons**

Julio César Díaz Calderón

University of Florida, Gainesville, Estados Unidos de América.

email: jdiazcalderon@ufl.edu,  <https://orcid.org/0000-0003-2950-7887>

Resumen

Este artículo de escritura creativa se propone introducir una ética de amor a partir de textos estéticos amorosos. Esta est-ética se presenta como una alternativa y como un complemento a teorías/narrativas interseccionales e interpretivistas que se desarrollaron en las Relaciones Internacionales y los Estudios *Queer*, para analizar las políticas sobre sexualidad y género. Metodológicamente este artículo construye su análisis (teórico) en cuatro secciones: una narrativa de algunos de los debates *queer* y feministas interseccionales dominantes sobre política en México y en Estados Unidos. Dos intervenciones estéticas autoetnográficas (una narrativa y una poética) con el objetivo de desarrollar el concepto de trauma en la (teoría)

Recibido: 15 de febrero de
2020

Aceptado: 11 de septiembre
de 2020

Publicado: 26 de julio de
2021



CÓMO CITAR: Díaz-Calderón, Julio César. (2021). Porque callo y miro al cielo. Poesía y narrativa como catalizadoras de est-éticas para horizontes políticos sexuales y de género diferentes. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 7, e613. doi: <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v7i1.613>

política internacional. Una incorporación de postales amorosas como alternativas estéticas al trauma. Y, por último, una narrativa reflexiva sobre construcciones éticas de acción política a partir de los fragmentos estéticos.

Palabras clave: ética; estética; relaciones internacionales; poesía; narrativa; feminismo.

Abstract

Creative writing is used in this article to introduce love ethics based on texts with a loving aesthetic. The author presents an aest-ethics as an alternative and as a complement to intersectional and interpretivist theories/narratives developed in international relations and queer studies to analyze sexual and gender politics. In its methodology, this article constructs its (theoretical) analysis in four sections: one narrative including some of the prevailing queer and feminist intersectional debates about politics in Mexico and the United States; two auto-ethnographic aesthetic pieces (one work of prose and one poem) in order to develop the concept of trauma in (the theory of) international politics; an incorporation of love postcards as aesthetic alternatives to trauma; and a reflexive narrative about ethical constructions of political action based on the aesthetic fragments.

Keywords: ethics, aesthetics, international relations, poetry, narrative, feminism.

A un santo Cristo del Istmo (Llorona)
mis penas le fui a contar;
¡cuáles no serían mis penas (Llorona),
que el santo quiso llorar!
 1963, tradición oral
¡Ay de mí, Llorona!,
Llorona de azul celeste,
aunque la vida me cueste (Llorona),
no dejaré de quererte.
 Cajigas, 1961¹

Reescribir sus/nuestras memorias diversas en las historias familiares, comunales, nacionales e internacionales ha sido una estrategia primordial para colectivos minoritarios en su/nuestra lucha por la justicia². Quizá más importante, esta (re)escritura ha sido clave para darnos valor, para (re)conocernos como personas y para imaginar qué significa tener orgullo por (sobre)vivir. No obstante, siento que usualmente en ese intento de narrarnos³ tendemos a mostrarnos desde una normalidad artificial, desde nuestros momentos brillantes. Al hacerlo, nos olvidamos de enmarcar nuestros dolores más íntimos, aquellos por los que necesitamos el valor que nuestras historias nos dan⁴. Este artículo surge de un temor a junio, al mes del orgullo, temo que el orgullo que nos reconocen (el Estado, el mercado, nuestros familiares, nuestras amigas) sea el resultado de que aprendimos a callar

¹ Versiones tomadas de la investigación de Flora Botton-Burlá (1992).

² En este artículo la parte “dura” teórica se presenta en los pies de página como un acto político de rebeldía contra las convenciones disciplinarias. En términos metodológicos, este acto tiene como objetivo privilegiar la voz narrativa frente al estilo académico, ver Ravecca y Dauphinee, 2016.

³ La (auto)narrativa irrumpió recientemente como objeto, método y metodología de estudio en las Relaciones Internacionales y en la Ciencia Política. Complementó ciertas tradiciones teóricas que valoran la subjetividad de los individuos, en especial de los politólogos, como los feminismos, las teorías decoloniales/postcoloniales, las teorías postestructurales, los estudios de historia de la disciplina desde sus exponentes más influyentes y los trabajos que utilizan narrativas, percepciones y preferencias de individuos. Ejemplos canónicos son Inayatullah, 2011; Inayatullah y Dauphinee, 2017. Además, institucionalmente, en 2014 se funda la revista *Journal of Narrative Politics*. En América Latina, un ejemplo relevante es el *dossier* trilingüe de “Narrativa (y) Política” editado por Elizabeth Dauphinee y Paulo Ravecca en 2016 para la revista uruguaya *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*.

⁴ El estudio de los sentimientos, las afecciones y el cuerpo en las Relaciones Internacionales es cada vez más importante en sus diversas tradiciones teóricas, en lo que algunos conocen como el giro emocional. Para ver una muestra de la variedad metodológica de las aproximaciones en estos temas ver Clément y Sangar, 2017 y el “Foro: Emociones y Políticas Mundiales” que editaron Roland Bleiker y Emma Hutchison (2014). La segunda sección del artículo se involucra con el “trauma” como una primera respuesta a las lágrimas; la tercera y la cuarta desarrollan vías de curación a partir del “amor”. Se sostiene que ambas son emociones y afectos centrales para entender a la Ciencia Política, a las Relaciones Internacionales y a las políticas (internacionales).

y a mirar al cielo, de que nunca nos ven llorar⁵. Así, intentaré hacer algo que no sé si soy capaz de hacer; pero, lo haré porque creo que es la única forma de imaginar un caminar de espaldas, como se dice en lengua kichwa (quichua en una variante ecuatoriana), como me enseñó Manuela Picq. Intentaré narrar mis lágrimas⁶.

De manera ingenua (y pedante) creí poder acotar mis ideas en una nota de 1500 palabras que se publicaría en alguna plataforma periodística⁷; que podría armar mi est-ética llorona antes de la marcha del orgullo. Buscaba encontrar una relación entre estética y ética como la que aprendí de Tania Bruguera, aunque no igual. Ella me enseñó que:

[e]st-ética propone ver a la estética como la construcción e implementación de un nuevo ecosistema ético que está en funcionamiento, que desplaza el entendimiento de estética de ser un ejercicio visual a ser uno ético. En est-ética el choque estético se presenta a sí mismo después de un choque moral. Es la realización de que lo que previamente se pensó imposible de cambiar en sociedad puede, efectivamente, ser cambiado. No

⁵ La frase “porque callo y miro al cielo, porque no me ves llorar” es parte de la canción “Tómame o déjame” que fue compuesta por Juan Carlos Calderón López de Arróyabe y popularizada por la banda Mocedades. Es parte de un proceso de reapropiación y resignificación de las letras de las canciones que las mujeres de mi familia escuchaban en fiestas familiares o al hacer el aseo del hogar y que yo aprendí al acompañarlas.

⁶ Este artículo se enmarca en el giro estético de las Relaciones Internacionales. El estudio de la estética en la disciplina significó un cuestionamiento a las prácticas de representación implícitas en el acto de escribir (teorías y artículos). Las aproximaciones miméticas parten de la creencia epistemológica de que es posible y deseable representar mediante texto una realidad objetiva, y de que el valor de la investigación radica en la cercanía entre lo representado y lo que se quería representar. Bajo principios como “validez”, “objetividad” o “realidad” las teorías de Relaciones Internacionales tienden a privilegiar y a entender solamente las investigaciones miméticas. Una aproximación estética, en cambio, encuentra valor e importancia en la disonancia entre lo representado y lo que se representa. “... [E]n lugar de ignorar o buscar disminuir esta brecha, como las aproximaciones miméticas lo hacen, la lucidez estética reconoce que la diferencia inevitable entre lo representado y su representación es la localización misma de la política” (Bleiker, 2001, p. 510, traducción propia). Para una visión panorámica del significado, el alcance y el impacto del giro estético en la disciplina consultar las ediciones especiales de la revista *Millenium: Journal of International Studies*, 2001, 2017.

⁷ Mi posicionalidad al escribir este artículo varía, de ser estudiante de licenciatura en México a estar sin empleo, y luego, nuevamente estudiante de posgrado en Estados Unidos, pero siempre es privilegiada frente a muchas de las otras personas de las que hablo o con las que dialogo, ver Rose (1997). Narrar el sufrimiento de otros no es lo mismo que sufrirlo. Leerlo funciona igual. Hablar de posicionalidad es una invitación a cuestionar lo que no puedo ver por el lugar que ocupo en los entramados de poder. Aunque quiera renunciar al poder, hay suficientes ataduras con el sistema dominante para estar receptivo a las críticas. Las preguntas claves son ¿qué hacer con el poder? y ¿cómo, si es posible, trascender el poder o usarlo revolucionariamente? Preguntas a los lados: ¿qué resulta de reconocer que se habla desde posiciones diferentes, que no son reducibles a las nuestras y que cada una puede aportar algo, pero también silenciar, desplazar y eliminar? ¿Qué resulta cuando alguien no piensa lo mismo, que no actúa como si tú fueras él/ella? La última sección del artículo hace un aporte a estas preguntas y a la literatura de posicionalidad al desarrollar una alternativa al entendimiento como precepto social y académico.

es un sistema de representación, pero de presentación y afirmación de las posibilidades del cambio social⁸ (traducción propia).

Pensé que, como Paco Vidarte (2007), construiría en menos de un mes una ética marica que respondiera a mis lágrimas; que el empuje de los eventos del mes del orgullo me daría la inspiración y la fortaleza para escribir⁹. Musas y acompañamiento, ¿qué más podía pedir?

En lugar de iluminación, una serie de eventos materiales y artísticos durante junio me paralizaron. La violencia material que reflejaban algunas de las propuestas estéticas mexicanas (dentro y fuera de los contextos de la diversidad sexual) me apabulló. Una pregunta de Adorno retumbaba en mi cabeza, él interrogaba pocos años después del holocausto si era posible escribir poesía después de Auschwitz; si el arte podía darnos respuestas pese a que fracasó en su tarea mínima de mantener a la humanidad frente a la ciencia, la modernidad y la ideología. Me pregunté si podía escribir narrativa después de Ayotzinapa, después de los crímenes de lesa humanidad en el Centro de Readaptación Social de Piedras Negras, después de las matanzas sistemáticas a lideresas indígenas, después de los trans*femicidios¹⁰, después de los desaparecidos en El Fuerte o

⁸Para mayor información consultar el glosario de la página de dicha arti(vi)sta <http://www.taniabruguera.com/>. El desplazamiento de lo visual a lo ético, el espacio entre el choque moral y el choque estético, el movimiento de la representación a la presentación y la afirmación es lo que coloca a este artículo en el nivel del giro estético en las Relaciones Internacionales.

⁹ Los conocimientos de esta investigación están situados, ver Haraway, 1988; Harding, 1986. Surgen en un contexto mestizo en la Ciudad de México en junio de 2019, se entrelazan con mi historia de vida, personal y académica, y responden a un problema de la comunidad donde vivía: la ausencia de una ética distinta que hiciera caso a nuestras lágrimas. No me atrevería a hacer generalizaciones fuera de este contexto, tampoco creo que sea demasiado limitado o irrelevante. No obstante, la epistemología occidental, que domina la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales, asume que sí se puede, crea universales a partir de Atenas o de Ginebra. Así, aquellos que admiten las generalizaciones universales deben leer mi lugar de enunciación al menos tan relevante como el de los otros escritores occidentales. Tanto la idea de estética como la de “amor” en este artículo avanzan en una propuesta hermenéutica a los universales.

¹⁰ *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* tiene una rigurosa edición de sus artículos para su proceso de publicación. Usualmente el proceso es sencillo, te envían el documento y respondes de manera puntual a los comentarios. Sin embargo, cuando recibí el texto editado de este artículo quedé *abrumade*, me costó más de dos meses decidir cómo iba a proceder. Al final resolví que escribir un extenso pie de nota era lo indicado porque las observaciones que se hicieron son críticas constantes a las investigaciones *queer/cuir* y considero que hacerlo es instructivo a nivel pedagógico. Hubo cuatro comentarios o acciones constantes acerca del texto que se me solicitaron: 1) homogeneizar mi uso del lenguaje neutro y de las siglas asociadas a identidades sexuales e identidades de género en todo el texto (porque utilizaba diferentes terminaciones como e, x, * y @, en algunos casos utilizaba adjetivos masculinos y en otros neutros para referirme a mí y usaba diferentes acrónimos como LGBT, LGBTI Y LGBTTIQA) y justificar sus usos, 2) explicar por qué en algunos casos traduje o transcribí textos que utilizaban pronombres y adjetivos femeninos con pronombres y adjetivos neutros, 3) colocar en cursivas todas las palabras neutras del poema como por ejemplo, *aquelles muchaches* y 4) cambiar algunas palabras

después... Vi a México por primera vez. Lo reconocí como el prisma de diversos tipos de violencia que me hacen llorar. La sal de mis lágrimas me petrificaba. ¿Qué (me) ataba a esos eventos? No lo sabía.

Me desbordé. No preví lo que escribir un artículo llorón ocasionaría. Mi contexto (temporal y espacial) me volvió una estatua de sal durante el mes que debía escribir. Así, fue mi circunstancia y no mi condición de persona homosexual lo que me petrificó. O quizá mi circunstancia depende de mi condición y al revés. No encontraba el agua caliente que me deshiciera, que me volviera mar, que, aunque contaminada, siguiera en

del neutro al masculino o al femenino (o elegir expresiones neutras como “persona”). Después de reflexionar por mucho tiempo llegué a algunas conclusiones sobre mis prácticas políticas en relación con los comentarios editoriales anteriores. 1) El lenguaje neutro surge en mi práctica política y académica como una forma de desestabilizar las estrictas reglas que me condenan al binario de género y de abrir nuevas posibilidades de existencia; sin embargo, no considero este lenguaje como algo que tenga o aspire a reglas gramaticales estrictas. No considero que el lenguaje neutro pueda ser homogéneo por dos razones. Primero, no considero homogénea mi forma de vivir el lenguaje en este momento. Por ejemplo, en relación con ciertas instituciones debo nombrarme desde el masculino que está relacionado con el sexo que me fue asignado al nacer. Segundo, el lenguaje castellano tiene demasiadas reglas que dividen palabras en masculino y en femenino de manera estricta, entonces es muy desgastante cuidar que no te vayas a equivocar y, aún más, pensar que existe alguna serie de reglas a las que debes aspirar (lo cual, además, creo es incompatible como práctica política *cuir* que intenta desestabilizar significados). Como este era un texto autoetnográfico, al inicio repliqué esa libertad en mi vivir con aspiraciones de moverme del binario de género al tiempo que sigo *atade* a él. En esta versión decidí utilizar el masculino y el femenino al hablar de otras personas (sin utilizar sólo el masculino o sólo el femenino, porque considero importante resaltar que mis interlocutoras e interlocutores viven diferentes identidades de género) y el neutro al hablar de mí. 2) Las identidades sexuales y las formas de expresar el lenguaje neutro están ligadas a luchas específicas en cada contexto (espacial y temporal). Por ejemplo, lo LGBTI se vuelve muy importante en Colombia a partir de los acuerdos de paz de 2016, aunque en la práctica activista se utiliza también el lenguaje de diversidad: sexualidad diversa e identidad de género diversa. En Francia el imaginario de identidades sexuales lo viví de una forma muy limitada donde se hablaba poco más allá de lo LGBT. A partir del surgimiento del movimiento *trava* y *travesti* en Argentina, liderado por activistas como Lohana Berkins, las diversas T’s del acrónimo se volvieron indispensables en varios círculos académicos y activistas en América Latina. Las terminaciones en @ fueron muy importantes en el movimiento *Chican@*, aunque después se empezó a popularizar también el uso de la x. En México no hay una serie de reglas hegemónicas, pero el uso de la e empezó a ganar mucha fuerza en ciertos círculos. En mi caso, me gusta escribir la e para facilitar la lectura. En este artículo también se usa la “x” a partir de la propuesta de Mauro Cabral que se menciona en este artículo. El asterisco se utiliza en muchos espacios activistas y académicos para abrir los significados de las palabras, por ejemplo, en el caso de *trans**, se utiliza como indicador de una identidad paraguas que incluye a muchas vivencias que no se nombran desde el binario de sexo asignado al nacer (macho o hembra) o de una identidad de género o de sexo monolítica, lo cual incluye identidades de género y sexos como *transgénero*, *travesti*, *transexual*, *intersexual*, *trava*, *no binaria*, *género fluido*, *queer*, *cuir*, *muxhe*, *ngüüu*, etc. Todas estas especificidades complican la elección homogénea que se me solicitó. En este punto, decidí no forzar la homogeneidad y mostrar la pluralidad. 3) La traducción de ciertos textos escritos en lenguaje en femenino al lenguaje neutro en los últimos años (ya sea en textos académicos, literarios o legales) causó mucha controversia entre diferentes grupos feministas. En particular, varias feministas, académicas y activistas prominentes en México consideraron que eso implicaba el borrado de las mujeres y que atentaba a la autonomía de las mujeres de nombrarse desde lo femenino. En este texto, mi intención no era un borrado, sino una apertura a la diversidad desde el trabajo de autoras que también utilizaron el lenguaje neutro en otros de sus textos o en el mismo texto que transcribí o que traduje. En esta versión dejo el lenguaje en femenino. 4) Considero que el hecho de que se respetara mi escritura en la poesía y no en la narrativa habla de cierta flexibilidad artística y de cierto poder (creativo) que tiene la poesía y que no tiene la escritura tradicional académica, ni la narrativa.

movimiento. El mes sí se movió, las palabras estaban asentadas en mi garganta y poco a poco impedían la entrada de oxígeno. Mi cuerpo se apagaba, mis ideas llegaban más espaciadas y las distinciones espacio/tiempo, cuerpo/cultura, narrativa/periodismo, vida/muerte se desdibujaban.

Mirna Medina me dijo que, en la búsqueda de los cuerpos de sus hijos, las Rastreadoras de El Fuerte se hacían dos preguntas que no podían contestar: ¿dónde? y ¿por qué? Que esas dos interrogantes las hacían actuar. En este texto diré dónde están las violencias que me hacen llorar, pero el porqué se me escapa. No obstante, lo que me hace actuar, lo que me hace escribir, no es tanto el porqué, sino son las preguntas: ¿qué hacer para detener la violencia? y ¿cuáles son las alternativas? Dejemos el porqué para un momento donde no esté tan presente la urgencia de (sobre)vivir. Por un mes encontré silencio en mi interior ante ambas interrogantes. Mi esperanza es que ese silencio empiece a resonar con la narrativa, que genere y que apele respuestas. Yo daré las que pude formular después de un tiempo. Cuando aprendí a crear calor. Si la energía no se crea ni se destruye, de dónde se generó el calor. Este es un texto que busca incitar movimiento. La esperanza es que el traspase de energía del texto a la lectora cree el calor que funda sus estatuas de sal. Un calor que emana de un amar otro, amor en verbo, amar¹¹. Un amar que se dibuja en palabras y que se transmite en el acto radical de leer. Porque generar comunidad por cualquier medio es un acto anticapitalista, un acto radical. La autoetnografía puede ser uno de esos generadores de comunidad, pero también puede caer fácilmente en el egocentrismo y en el silenciamiento de las voces que aún no se pueden narrar o que se narran en espacios no académicos. Ante esta contradicción se construye este artículo.

En el Centro Cultural Border de la Ciudad de México en junio del 2019 estuvo escrito en una pared: “Mi venganza será llorar hasta inundar el mundo”. Yo quiero inundar con mis lágrimas el mundo homofóbico que me sofoca y ver qué otros mundos son posibles.

¹¹ La idea de “amor” en este artículo se entiende a partir de la tradición de pensamiento filosófico de la fenomenología dentro de las teorías *queer*. Así, se pone énfasis en la apuesta por la posibilidad de universales (como el ser “humano”, la “orientación” y el “amor”) a partir del análisis crítico situado geográfica y culturalmente, y de la muestra de diferentes formas en las que ese universal se presenta en casos concretos. Ejemplos de estos análisis son Ahmed, 2006; Ross Fryer, 2012. En particular, se rechaza dar definiciones de los conceptos como “trauma” y “amor”, en cambio, se busca mantener aperturas para nuevos significados y para posibles rechazos sin la aniquilación de mi experiencia. Así, se construyen archivos de orientaciones ontológicas a partir de narrativa y poesía informadas por mis historias encarnadas, comunales y ancestrales. Prácticamente toda la teoría de Relaciones Internacionales en inglés se opone a esto, aun cuando hay pluralidad ontológica, el rechazo a dar definiciones es una práctica que sólo es común en la literatura académica de dicha disciplina en ciertos países como México.

Porque el mundo homofóbico, el que no acepta la diversidad sexual, ni las identidades de género no binarias, es el mundo que admite todas las violencias, el prisma de violencias. Porque hay maricones, tortilleras y putas en todas las violencias. No obstante, el mundo homofóbico no es el único mundo. Me toca mostrar uno diferente. Una pausa, confieso que acepto la frase a medias, acepto su intención, pero no entiendo la venganza. Quizá es la sangre negra que corre por mis venas y que como dice Concha Buika no entiende ni la culpa ni el perdón. Quizá es la misma que me hace dudar el porqué del párrafo anterior. Lo digo ya que me empezó a dejar de importar la culpa y el perdón cuando me di cuenta de que hay personas que viven toda su vida perdonando y sintiendo culpa; sin embargo, difícilmente reciben perdón o son la razón de la culpa (o el interés) de los demás. Dejé de importarme cuando me di cuenta de que la culpa y el perdón reiteradamente me estorbaban para formular mi ética amorosa/llorona basada en la responsabilidad, el amor, la conversación, la contemplación y todo lo que se discutirá en este artículo. *Estoy jodide pero contente*¹². No entiendo la venganza, solamente el exceso de amor¹³.

La sonrisa frente a la esperanza

¿Cómo resistir el aburrimiento de la narrativa política?

Es complicado enfrentarse a aquellos que nos han humillado y sonreírles. Es más difícil cuando esa sonrisa es de felicidad porque al fin nos reconocen como personas. Es incluso más complejo porque no olvidamos, sólo tenemos una fortaleza tremenda, quizá la verdadera esperanza de Ernst Bloch. Me acuerdo cuando Barack Obama, el entonces presidente de Estados Unidos, cambió sus declaraciones sobre los derechos de las personas LGBT, cuando sonreí porque al fin cambió sus posiciones políticas respecto a las personas “homosexuales” y las puso en el centro de una agenda política internacional que apostaba por los derechos humanos. Me acuerdo también cuando Andrés Manuel López Obrador, el actual presidente de México, hizo el mismo viraje hacia los derechos de las personas LGBT, cuando dijo respetar los derechos de la diversidad en su discurso

¹² Buika tiene una canción que se llama “Jodida pero contenta”.

¹³ Este artículo construye su análisis (teórico) en cuatro secciones: una narrativa de algunos de los debates *queer* y feministas interseccionales dominantes sobre política en México y en Estados Unidos. Enseguida, dos intervenciones estéticas autoetnográficas (una narrativa y una poética) con el objetivo de desarrollar el concepto de trauma en la (teoría) política. Una incorporación de postales amorosas como una alternativa estética al trauma; y finalmente, una narrativa reflexiva sobre una construcción ética de acción política a partir de los fragmentos estéticos.

inaugural. Era complicado porque ambos negaron la importancia de esos derechos unos años antes. Recuerdo que tenía esperanza. Recuerdo que esa sonrisa se volvió mueca. En poco tiempo se supo que el proyecto de aceptación de la “homosexualidad” en los Estados-nación dependía de mantener dicotomías coloniales y patriarcales entre quiénes sí pueden ser parte de los proyectos políticos “modernos” y “nacionalistas”, los que se consideran “normales”, y quiénes pueden ser excluidos, los que pueden ser catalogados como “perversos” (Díaz-Calderón, 2019). “Se hizo evidente que ser “homosexual” y “normal” en México implicaba, entre otras cosas, ser un ciudadano mexicano, tener una expresión e identidad de género estereotípica de acuerdo con el sexo asignado al nacer y, si existieran fuertes oposiciones de ciertos grupos conservadores, no cuestionar las inacciones gubernamentales en materia LGBTTTIQA” (Díaz-Calderón, 2018). Además, condonar que las acciones gubernamentales mexicanas en los foros multilaterales se construyan bajo lógicas que mantienen la superioridad y el derecho de invasión de los países aparentemente “progresistas” que garantizan (en papel, más no necesariamente en la práctica) el derecho a la no violencia y la no discriminación de (algunas de) las personas “homosexuales” (Díaz-Calderón, 2018).

En la administración de Obama, como bien lo escriben Cindy Weber (2016) y Jasbir Puar (2007), ser parte de la diversidad sexual implicaba ser buen ciudadano, vivir en familia, exigir un limitado catálogo de derechos (al matrimonio, al tratamiento de VIH-sida, al cambio de identidad de género, a ser parte de las fuerzas armadas), estar de acuerdo con las políticas de seguridad del gobierno (con sus tropas en Afganistán, Irak y Siria y su protección a Israel en la invasión a Palestina) y, además, estar siempre agradecido (porque tienes derechos), siempre en deuda (con la nación progresista que te deja vivir). Si fracasas pese a todos los beneficios, seguro es tu culpa, seguro no lo intentaste lo suficiente, seguro, no te hiciste responsable de la realidad que las crisis (económicas, políticas, sociales, de seguridad) ocasionaron.

Para López Obrador yo era solamente un voto. Poco le importa evadir los temas de la agenda de la diversidad sexual, aliarse con lo terrible. Nos pone en su sesión de prensa diaria, la mañanera, cuando hay presión y, al mismo tiempo, justifica con su silencio las acciones de sus otros votantes, los del Partido Encuentro Social (PES), los de la ola conservadora. Momentos de alegría, se mezclan con miradas de abismo. La sonrisa por la ampliación de los derechos de seguridad social, del Instituto Mexicano del Seguro

Social (IMSS) y del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), a los cónyuges del mismo sexo, se torna desesperación cuando la Clínica Condesa se queda sin antirretrovirales por políticas de austeridad. ¿Qué no leyó Obrador a Naomi Klein (2011)? ¿Qué no se enteró que el lenguaje de austeridad, aquel que destruye la vida de la población que se supone que va a beneficiar, es la práctica por excelencia del neoliberalismo? ¿No era una transformación lo que predicaba su gobierno? ¿En qué nos estamos transformando?

Ya lo decía Gloria Anzaldúa (1987), soy amasamiento, soy la combinación de lo terrible y de la esperanza. Sin embargo, a diferencia de su amasamiento chicano, el mío parece el de una masa de varios días, demasiado golpeada, echada a perder. Una masa que destruye mi cuerpo, que infecta mi historia, que me deja sin nutrientes, sin vida; una que no crea tortillas, ni jotos, ni peluqueras. ¿Qué es lo que se crea de esta masa, de la masa obámica, de la obradorista, del exceso de amasado? ¿Cuándo la/mi humanidad dejará de depender de una disputa política? ¿Cuándo la/mi humanidad dejará de jugarse en una elección?

Poco espacio había y hay para las personas “homosexuales” radicales, para aquellos que viven de la seguridad social, para las que perdieron su familia por un beso, para los que su comunidad los dejó de reconocer. Quizá aún más complicado es poder ir más allá de los pánicos morales y escuchar a aquellas personas que viven en la calle, que se encuentran en las redes globales de trata de personas con fines de explotación laboral o sexual, para quienes el sexoservicio es su mejor opción, o los que consideran el narcotráfico como su forma de emprender —como aquellas empresarias que viven de la gentrificación o del despojo de tierras de las comunidades indígenas. La retribución del narcotráfico tiene graves consecuencias en la sociedad. Posiciones complejas y diversas, sin condena, sin salvación, sin romantización, pero con mucho peso, con muchas teorías y con muy pocos remedios en sus espaldas.

Ya hace unos años Mercedes Sosa y Residente nos sugirieron que “pobre del que ha olvidado que hay un niño en la calle”, de aquellos que están en el mundo “como algo que existe que parece de mentira, algo sin vida pero que respira”¹⁴. Yo quiero sugerir: “pobre del que ha olvidado que hay una persona ‘homosexual’ en la calle”, que hay gays,

¹⁴ Fragmentos del sencillo titulado “Canción para un niño en la calle” en el álbum de duetos *Cantora 1* de Mercedes Sosa, el cual fue editado en el año 2009.

lesbianas, bisexuales, trans*, intersexuales, *queer*, asexuales, pansexuales... que están en el mundo “como algo que existe que parece de mentira, algo sin vida pero que respira”, que aún son puntos suspensivos. Mi orgullo es también mi orgullo por la persona “homosexual” que sé que está en la calle, por las que sé que están en el mundo “como algo que existe que parece de mentira, algo sin vida pero que respira”.

Aquí me debo detener para que no existan malas interpretaciones. Entiendo que parece que combiné todo en los últimos dos párrafos. Para algunos puede parecer que no hablo de homofobia o transfobia (discriminación por razón de la sexualidad o de la identidad de género), sino de clasismo (o discriminación por razón de la clase económica). Sin embargo, intentaré sostener que no es así en lo que resta de esta sección.

Primero, ¿por qué es más fácil aceptar el clasismo que la homofobia? Me atrevería a asegurar que es porque hay sujetos “homosexuales” que son mayoritarios, que se encuentran en una posición de privilegio que les permite defenderse de las palabras homofóbicas con un simple gesto de manos, con un abanicazo. Son (quizá somos) aquellos que ante las palabras hirientes pueden voltear la tortilla, pueden recitar las leyes, pueden escupir sus títulos, sus viajes y sus experiencias internacionales, pueden convertir al asaltante en un meme, pueden volver a la persona homofóbica en una burla de la élite mexicana y, sobre todo, pueden acudir a las instituciones estatales, como la policía y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), y ser escuchados. Son (quizá somos) las estrellitas del sistema de Obama y de Obrador. Esas son las personas “homosexuales” que nos educan (quizá que educamos). Aquellos (quizá nosotros) que vuelven peligrosa (hasta mortal) la posibilidad de ser considerado “homofóbica”. Esto me hace sopesar mi crítica a las estrellitas (a mí mismo) con esperanza (las lágrimas vendrán después), por mucho que las (me) acuse de clasista/s, se les (nos) debe reconocer la posibilidad de una apertura política, una contaminación, aunque parcial, al sistema hegemónico. Lo triste es que en pocas ocasiones esta lucha contra la homofobia se traslada en un entendimiento transversal que permita ver la discriminación y las demandas de (quizá, nosotras) las personas “homosexuales” minoritarias. Aquellos que frente al sistema judicial no son (quizá, no somos) un sujeto, son (quizá somos) la burla, son las víctimas impronunciadas, son la oportunidad de un dinerito extra. Esta situación tiene como consecuencia que la “homofobia” se ponga como una prioridad gubernamental mientras que el “clasismo” se mantenga impronunciable, oculto, ni siquiera imaginable.

Segundo, ¿cómo es posible distinguir entre el clasismo y la homofobia? La primera pregunta se basa en la posibilidad de separar entre las diferentes discriminaciones; pero, por mucho que parezca clara en algunos momentos —como en el caso de discriminación laboral de Armando Ocampo Zambrano por la firma Chevez, Ruiz, Zamarripa y Compañía o en el asesinato de Miguel Ángel Medina en Acayucan, Veracruz en agosto de 2019—, otros tiempos y espacios obligan a preguntarse ¿en serio es posible? En el caso del asesinato de Óscar Cazorla las cosas son menos claras, ¿qué importó más? ¿Fue su identidad de género, su orientación sexual, su expresión de género, el ser un empresario exitoso, sus afiliaciones políticas con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), su participación como promotor de una versión *muxe* de las velas del Istmo de Tehuantepec o fue su actividad como activista de los derechos LGBTTTIQA? Pensar que con “intuición” o con “sentido común” se puede identificar la diferencia entre el clasismo y la homofobia, cuando se observa o se vive, implica borrar las experiencias de los sujetos que se encuentran en la intersección de ambas circunstancias y olvidar ser lo suficientemente reflexivo y empático. Ser una persona homosexual y de clase baja o ser una persona indígena con una identidad de género ambigua son ausencias en el imaginario colectivo de la intersección de luchas sociales. María Lugones (2014) y Kimberlé Crenshaw (1991) propusieron que mantener la ilusión de que es posible separar categorías de opresión restringe la capacidad de entendimiento sobre la forma en que se presenta la discriminación en individuos con identidades que atraviesan múltiples sistemas de opresiones, una realidad que se escapa de las narrativas que dominan los debates de cada entramado de discriminación por separado. Entre las intersecciones se escapa todo lo que soy y todo por lo que me pueden discriminar.

Tercero, ¿cómo pensar el clasismo y la homofobia juntos? Aquí las cosas se complican, pues hay tantas respuestas como pensadores en estos temas. De cierta manera toda la estética que propongo es una forma más de hacer sentido a las intersecciones a partir de fragmentos de mi experiencia encarnada entre disciplinas, fronteras, amores y activismos. Cuando pienso en la Ciencia Política, pienso en su énfasis en la dimensión estructural de la discriminación y en el precepto de que la pluralidad del sujeto y de sus cuerpos vivientes son usualmente irrelevantes ante el peso de las estructuras institucionales (Hancock, 2007; Yuval-Davis, 2006). Cuando pienso en los estudios sobre construcciones onto-afectivas trans (Guerrero Mc Manus, 2018), sobre deseografías de lo “puto” (Parrini, 2018) o sobre los desbordes de lo “loca” (Viteri, 2014), pienso en la

creación de afecciones, agencias, cuerpos, deseos, historias, resistencias y vivencias que aún no se pueden traducir en lenguaje político y que difícilmente pueden dialogar con los centros de inmenso poder como el Estado. Me ubico más en el grupo final que en el que me discipliné, sin embargo, todo paso disciplinario deja huellas, así que toda lectura debe ser torcedura.

Intervención narrativa: lo personal no es sólo político

¿Por qué es complicado sonreír? ¿Acaso prefiero que no suceda el cambio de posición política? ¿Qué es lo que quiero? Empezaré con un interludio personal y luego regreso con las dilucidaciones políticas. Iniciaré con lo propio porque sonreí cuando mi mamá me dijo que me amaba pese a que me gustaban los hombres. Sonreí a pesar de que toda mi infancia y adolescencia crecí con sus comentarios homofóbicos. Sonreí, aunque todavía me acuerdo de la cena familiar en la que todos comentaron sobre el vecino gay, sobre lo vergonzoso que era, sobre la pena de la mamá. Sonreí porque al fin me sentía *une hije*, una persona querida. Lloré aquella noche porque ahora mi mamá sería la burla de los vecinos. Lloré porque yo también amo a mi madre y no quiero que tenga que ser fuerte por mí, porque yo quiero ser fuerte por ella. Lloré porque no puedo controlar lo que le suceda con mis vecinos. Mi orgullo es también mi orgullo por mi madre.

Mi orgullo es también mi orgullo por X, una de esas personas “homosexuales” que viven en la calle, que, como la equis, fue tachada por el mundo. Por X, a quien yo amé, a quien yo amo. A quien no puedo olvidar que está en la calle. Quiero como Mauro Cabral (2009) cambiar la X por un asterisco que me de esperanza. Él pensaba en l*s intersexuales de América Latina. Él tenía esperanza en que lo impronunciable, la hipervisibilidad textual y la falta de reglas claras que implicaba cambiar las, les, los, l@s o lxs por l*s ayudara a imaginar mundos mejores, donde l*s intersexuales no fueran leíd*s como tachadura, como anulación. Yo todavía no puedo, aún no sé cómo cambiar a X por *, mostrar que es impronunciable, hipervisible y sin reglas claras. Aún no puedo imaginar cómo podríamos reescribir a X en este mundo, dejar de tacharlx. ¡Ayuda!

Yo no quiero que toda mi vida personal sea política, que lo personal sea internacional. Quiero tener autonomía. El problema es que para algunas personas lo personal es político,

aunque no quieras, aunque no te enorgullezcas, aunque te escondas, aunque aún no lo entiendas. Quiero que agarrar la mano de una persona que parece ser hombre no sea un acto de rebeldía, sin importar si la amo o no. A diferencia de Lía García/La Novia Sirena, yo no acepto que mi vivir sea una revolución permanente. ¿Qué hay en el aceptar y qué significa un rechazo? ¿Cuál es la distancia entre mi aceptación y mi rechazo con la aceptación y el rechazo de Lía como mujer trans* en México? Hay momentos en que yo sí quiero tomar un descanso, leer una novela y dejar de llorar. Busco esos lugares donde amar sea suficiente. Donde no sea relevante mi orientación sexual o mi presentación de género. Quiero un espacio para respirar. Aun así, Lía me pone en una paradoja que le aprendí a James Baldwin, él mencionaba que “[e]n Estados Unidos, soy libre sólo en batalla, nunca libre en descanso —y aquel que no encuentra una forma de descanso no puede sobrevivir la batalla” (1998, p. 430, traducción propia). Si deseaba libertad, su posición como negro y como homosexual en EUA lo obligaba a mantener una revolución constante y, sin embargo, necesitaba descanso. ¿Cómo descansa Lía? ¿Qué clase de descanso me permitirá sobrevivir, las batallas o mis lágrimas?

En la espera por respuestas, bailo. Estoy en movimiento. Busco, encuentro, huyo. A veces regreso a sitios viejos que viven contextos nuevos. Tardo tanto en adaptarme a ellos que tengo el boleto de partida cuando apenas reconozco la morada. Quizá es la falta de un lugar de retorno constante, de la seguridad de una tierra comunal. Construir comunidad en el camino implica dispersión, fugacidad e insuficiencia. Implica tener muchos cuartos, pero no un hogar. Hay donde quedarse una noche o dos, pero después hay que saltar amores, fronteras, familias, sueños, acostumbrarse a la pérdida, a la insuficiencia de amor, a los diferentes tipos de amar. Saltar es el único internacionalismo que conozco. Así transformo lo personal en internacional. Entre brincos también hay vida, hay amor. No sé si amo el acto de saltar, pero es una estrategia de supervivencia, mi berrinche a ciertas estructuras, mi forma de huir de identidades restrictivas, una opción, no una determinación. La tragedia es que la huida es más una ilusión que una realidad. Cada lugar deja marcas en mi cuerpo y esas marcas orientan mi vida. Saltando ando, encuentro sin buscar, transmutó mezcal y café en lágrimas, siento violencias al putear, asiento caricias en cacaraqueos académicos, camino, caminante.

Quiero que la política sea más sobre cómo construir una paz duradera que sobre cómo hacer guerra (contra el narcotráfico). Quiero que amar a alguien no sea una razón para

que un gobierno inicie una guerra o que la perpetúe. Quiero que terminar con la pobreza sea más importante en las prioridades gubernamentales que legislar para restringir los derechos. Lo que el feminismo me enseñó, no me empoderó, me aterró, lo que parece una herramienta política, viene a un costo muy caro. Viene al costo de darlo todo. Dar mi energía intelectual en investigar sobre violencia contra personas con sexualidades diversas se llevó todo. Quiero pensar en sistemas dinámicos, en matemáticas, mi primera carrera, pero no puedo dejar de pensar en aquello que he visto, no puedo dejar de pensar en X. Porque no sabes qué hacer, no sabes cómo construirte una vida que sea vivible después de lo que has visto. Porque sabes que lo único que puedes hacer es intentar cambiar este mundo. Se lleva todo porque empiezas a vivir en hojas que no verán la luz, porque el otro mundo inicia en los bordes de este mundo, en el arte que no puede ser Arte, en la narrativa de tus lágrimas.

Conclusión: mis movilidades también me inmovilizan y ahí es donde encuentro el trauma. El trauma nubla mis posibles capacidades de discernimiento, me debilita; mis pensamientos se vuelven reiterativos y sin redención. Ya muchos hablaron sobre las consecuencias del trauma en la política. A Paulo Ravecca (2019) le gusta decir que el trauma de saber, haber vivido y, quizá, de ser partícipes de la justificación y de la reproducción de sus dictaduras es lo que mantiene a muchas politólogas en Chile y Uruguay incapaces de criticar los modelos neoliberales de democracia. Para esas politólogas haber sido radicales y opositoras al Estado, costó muy caro, costó la democracia. A los internacionalistas el trauma de la guerra (del terrorismo y de la violencia en general) es lo que los mantiene ligados a análisis reducidos de Estados sin habitantes que saltan, de intereses nacionales sin pasión por la rumba, de cooperaciones internacionales calculadas sin empatía y sin amor, de interacciones entre agentes y estructuras que no distinguen que accionar para dominar no es lo mismo que accionar para (sobre)vivir. Mis traumas vienen de olvidar los sonos que aprendí a zapatear por la iteración en mis pensamientos de vivencias comunales. Vienen de hablar con mi madre y saber que tiene que ser fuerte por mí, de una vida forzada a la internacionalización, la política y el silencio (que es) X.

Este interludio personal vislumbra algunos de mis traumas y de mis limitaciones. También introduce brevemente cómo me posiciono en el mundo político internacional de la sexualidad, las identidades y las expresiones de género. Mis traumas forman mis

berrinches políticos. Normalizan, es decir, dejan de cuestionar, algunos de mis comportamientos, aun aquellos que sin darme cuenta son conservadores y opresivos, hacia *otres* y hacia mí. La narrativa permite introducir esos movimientos entre posiciones en el mundo, entre identidades y no identidades, entre formas de vivir y de morir. Los introduce sin resolverlos y sin liberaciones. Te dice dónde está el llanto.

Interludio poético: el trauma

Este interludio poético es heredero de la tradición chicana de utilizar la poesía como una herramienta teórica y política en escritos académicos (Moraga y Anzaldúa, 1981). Esta tradición se extendió en muchos de los textos de mujeres de color que me mantienen en lucha entre políticas internacionales (Lorde, 1984; Minh-ha, 1989; Moraga, 1983). Aún recuerdo que fue un texto poético y el trauma de presenciar un cuerpo los que engendraron el *Capitalismo Gore* de Sayak Valencia Triana (2010). Sayak me introdujo en ese libro la importancia de la poesía, la ética y las emociones en la política mexicana. Ellas fueron mis maestras, las que me consuelan en mis duelos y las que acompaño en los suyos. Son las que secan mis lágrimas con sus pañuelos húmedos. En el intercambio nos amadrinamos y encompadramos. Intercambiamos tejidos, unos más gruesos, otros más ligeros. También compartimos técnicas de bordado, las heredadas y las inventadas, una para cada ocasión.

Este poema busca reflejar el pesimismo con tintes fatalistas del trauma de (sobre)vivir en la academia. Se puede leer como una respuesta a las palabras de Elizabeth Dauphinee:

Nuestra disciplina se construyó sobre las muertes y las pérdidas de otras personas, estas son muertes y pérdidas que nunca experimentamos personalmente. Es una disciplina que se construyó sobre las vidas de personas que la mayoría de nosotros nunca conocerá y, si acaso las llegamos a encontrar, ciertamente nunca las llegamos a conocer. No las invitamos a nuestras casas. No las encontramos para tomar café. No asistimos a sus bodas. No asistimos a sus funerales. No las amamos. Si lo hacemos, lo hacemos en secreto y nunca lo admitimos (2010, p. 802, traducción propia).

Esta intervención poética surge como respuesta al trabajo de la tradición de pensamiento interpretivista en las Relaciones Internacionales¹⁵. Los seguidores de esa corriente son los “muchaches” y la “tribu” del “amigüe” con el que dialoga este poema. Ido Oren, a quien está dedicado, es uno de mis mentores y un representante internacional del interpretivismo en las Relaciones Internacionales¹⁶. Sabe de la existencia de este poema. No habla español y no pienso traducírselo.

Una disciplina académica busca homogeneizar tanto lo que considera valioso, como las formas de criticar. Regula, condiciona, posiciona y expulsa. Genera estándares, traumas, ilusiones de liberación, vivencias de opresión y (fugaces) momentos de cambio. Este poema puede ser leído como parte de mi trauma dentro de la disciplina de las Relaciones Internacionales y como una advertencia sobre las políticas en las que este artículo participa, aunque no quiera. Escribir el texto en español y en una revista de género es un acto político de conservación y de resistencia, de transformación y de rendición, de huida (de mi disciplina que me traumatiza) y de encuentro (con otras disciplinas, interdisciplinas y no disciplinas que me tienden a *a-coger*).

El poema habla de mi posición como estudiante de doctorado en EUA, es decir, me muevo a la vida que construí desde agosto de 2019 y hasta febrero de 2020, cuando envié este artículo para que se dictaminara en esta revista académica.

¹⁵ Esta escuela de pensamiento surge en oposición a lo que sus seguidores llaman teoría positivista en las Relaciones Internacionales. Según los interpretivistas, el positivismo es dominante en la disciplina, es una versión reducida del positivismo filosófico (quizá más cercano al naturalismo) y se identifica por ciertos patrones epistemológicos como la división entre sujeto que estudia y objeto de estudio, y la creencia de que es posible generalizar —incluso postular leyes universales— a partir de observaciones sistemáticas de fenómenos sociopolíticos sin importar las particularidades culturales. A nivel de métodos, la teoría positivista, según los interpretivistas, privilegia los estudios empíricos con un gran número de observaciones y prefiere los modelos estadísticos de correlación, causalidad y predicción (en muchos casos desconociendo la importancia de cualquier investigación que no utilice esos modelos estadísticos y que no busque generar predicciones de relaciones causales entre variables). Los interpretivistas tienen entre sus objetivos epistemológicos cuestionar los significados de las teorías internacionalistas a partir de contextos históricos y culturales específicos, reflexionar sobre la intersubjetividad del investigador e incluir un análisis ético sobre las políticas que motivan las investigaciones, así como sus posibles consecuencias. En referencia a los métodos tienden a dudar de los cuantitativos y prefieren los cualitativos como análisis de discursos, estudios etnográficos, análisis histórico-críticos, entre otros. Para un estudio panorámico de los debates y los estudios interpretivistas consultar Yanow and Schwartz-Shea, 2006.

¹⁶ Fue presidente del Comité Ejecutivo del Grupo de Trabajo en Métodos Interpretativos de la American Political Science Association (Asociación Estadounidense de Ciencia Política) del 2013 al 2017.

El silencio de mi gente

A Ido Oren

No te equivoques,
el silencio de mi gente
no significa lo que
aquelles muchaches
dicen que significa.

La aspiración antes de las bocas cerradas
hablan de asentamientos
más viejos que tú y que yo.
Lo que no podemos decir en lenguas tomadas
lo que no podemos escuchar en cacaraqueos.

¿Quién te va a traducir?
¿Quién va a ganar qué?
¿Cuál es el costo de respirar?
¿Sobre el empañado del otro?

Por no renunciar
a la certidumbre
te quedaste sin tiempo
para entender,
para entenderte.

¿De qué sirven tantas páginas?
Tu sufrimiento.
Si al final,
la sangre es la misma.
Los llantos
que piden silencio y escucha.

¿Qué ganas tú?
¿Qué gano yo?

¿Qué ganamos *todes*?
Y si no ganamos algo,
¿quién pierde más?
Y si no perdemos algo,
¿para qué?

Ante el bostezo de mi tribu,
dibujas sonrisas en la tuya.
¿Es posible conversar
sin buscar entender al otro?

¿Es posible generar música
en cuatro ojos
que se abrazan
en la distancia de dos cuerpos?

¿Qué tal si te quedas
a la orilla
de mi cuerpo
o de mis palabras?
Dime *amigue*
¿qué fue primero?
Tu dolor o el mío.

Dicen que al anochecer
en el recuento de los cuerpos
encontraron el mío
al lado del tuyo.
Nadie lloró
porque ya nadie quedaba.

Sobrevivientes.
Sobreviviendo.
Sobre vivientes.

Cuando la esperanza me deja de rodillas ante lo terrible

Colombia me hizo daño. Me enseñó que reconocer una forma de amar distinta era suficiente para mantener una guerra. Fue sorprendente ver que grupos conservadores pueden clamar frases como ¡Van a homosexualizar a Colombia! Que éstas se utilizan para justificar las atrocidades que los grupos paramilitares y las guerrillas hicieron durante la guerra que aún no termina. Que entre los actos terribles estaba violar a hombres y a mujeres como armas de guerra. Tomar una ciudad venía acompañado de juegos sangrientos, coloniales. Esos juegos incluían poner a personas con sexualidades, identidades y expresiones de género diversas, de ciudades tomadas, a boxear para animar a los paramilitares en sus fiestas. Las peleas de gallos eran entre gallinas.

Aprendí a seguir caminando gracias a la imagen de un guerrillero que se soñaba mujer en el norte de Colombia mientras aprendía a respirar después del acto terrible que le rasgó la ropa. A veces las instituciones reflejan la estética. Desde el 2000, el movimiento LGBTI con el Proyecto Planeta Paz es uno por la paz, porque en Colombia se aprendió que no se puede erradicar la homofobia sin lograrla para todos y para todas, porque la paz sin las personas con sexualidades, identidades y expresiones de género diversas no es paz. ¿Cómo respira aquella guerrillera hoy? ¿Encontró alguna paz? ¿Encontró su paz? ¿Lo hice yo?

Francia me hizo daño. Fui buscando el amor y encontré el odio, uno dirigido a las personas que se veían como yo; porque no me leían como una persona latina, sino que me veían como una persona árabe. Porque no era la persona inmigrante deseada (la transatlántica [latino] americana), sino que era la persona ilegal cruza mares. Odio porque asumían que odiaba a las personas “homosexuales” (“blancas”). Asumían que me odiaba, espera, no, ahí no era una persona “blanca”. Admiración cuando vestía la sudadera de la universidad prestigiosa que jamás podría pagar, pero una escuela que por azares del destino tuve gratis. Los que eran como yo no estaban en esa universidad. Había muchos gays, muchas lesbianas, muchas personas ricas. Algunas de esas personas eran árabes. Si caminaba en la calle, era una persona árabe homofóbica que invadía al ilustrado y progresivo mundo europeo. Miento. Sí había gente como yo, que también tuvieron la universidad gratis, que eran latinos y latinas y que parecían árabes. Qué susto se darían

las personas europeas al ver las muestras de afecto que las personas de Latinoamérica hacemos en público, un perreo contra las buenas costumbres. Me cuesta creer que la modernidad sexual sea el modelo francés. Si estaba al lado de un amante árabe (y vaya que los hubo), entonces me convertía en la víctima de los países subdesarrollados que ellos (los ejércitos que actuaban en representación de todos los franceses) estaban salvando, la víctima de aquellos países que Francia podía invadir. Quedé con una sensación de abismo y confusión. Un día pensé esto y volteé a ver a mi amante árabe en turno, volteé y vi su visa de refugiado por ser LGBT. Era lo que yo podría ser en Estados Unidos. Me habló de la diversidad sexual en Túnez, una democracia árabe, la mejor calificada, el lugar donde la homosexualidad todavía es castigada con cárcel. Algo que no se habla en las instituciones, sea la universidad o el juzgado.

Volví a caminar cuando encontré la idea de otro amor, un amor revolucionario. Cuando Houria Bouteldja, mi mentora francesa, me reveló que, durante la serie de protestas a favor y en contra del matrimonio igualitario, el presidente francés en turno, François Hollande, decidió invadir Mali (una vez más). Que la agenda LGBT calló al imperialismo francés. ¿Acaso Mali fue el costo de la liberación sexual francesa? ¿A quiénes liberó la revolución sexual parisina? ¿Liberó al árabe de los suburbios que no se puede dar el lujo de perder a su comunidad, o de lo que es lo mismo, de salir del clóset como “homosexual”? ¿Cuántos amantes árabes me quedé sin conocer por la invasión francesa, por el colonialismo del siglo XXI?

México me hizo daño. México me enseñó que una democracia mata más que una dictadura. Que las personas muertas en los sexenios de Fox, Calderón y Peña Nieto se olvidaron muy rápido. Que el primer año de López Obrador sigue la misma línea. ¿Cuántas putas, maricas y jotas se quemaron en el Centro de Readaptación Social de Piedras Negras, el crimen de lesa humanidad en el que participaron el gobierno y el narcotráfico? ¿Cuántos desviados había entre los 43 estudiantes de Ayotzinapa, el día que no se olvida, pero que ya se olvidó? Hay vidas que no cuentan. Putas, maricas y jotas cuyas muertes solamente retuiteamos y compartimos en Facebook, por las que lloramos unos minutos y se nos pasa. No son las únicas personas, pensemos en la población indígena. Ya lo decía Manuela Picq (2019), las personas indígenas nunca fueron heterosexuales. La pluralidad de formas de vivir y de sentir el lazo carnal y emocional entre personas de comunidades indígenas es tan diversa, que sería un error asociarlas a

categorías occidentales como lo heterosexual (o lo homosexual). La *pacha* (palabra kichwa que significa tiempo y espacio, palabra que reconoce que el tiempo depende del lugar y viceversa) de estas comunidades crea formas de amar distintas de las que podríamos aprender. Formas de amar que el Estado (y sus ideas de modernidad como la heterosexualidad o la homosexualidad) prefiere(n) matar. ¿Cuántas mujeres no heterosexuales hay entre las indígenas muertas por la avaricia de las empresas canadienses (las mismas que se pintan de colores en el mes del Orgullo) en la Sierra Norte de Puebla o en los territorios no zapatistas de Chiapas? ¿Cuántas *muxhes* están en la lista de feminicidios y cuántos *ngüius* están entre los asesinados por la violencia de género? ¿Cuántas historias de amor entre dos aguerridos defensores de la tierra se perdieron por los asesinatos del Estado y del narcotráfico?

Volví a caminar cuando vi en una psicóloga poblana mi reflejo, cuando acepté que morir era una opción, que los coyotes de Tehuacán andan en todo México. César Bringas (2017a, 2017b) me enseñó que la psicóloga tenía una isla en el cuello, que lo llaman lunar. Su madre reconoció su cuerpo por la isla que había en su cuello. Yo soy *trabajadore* sexual. Por el momento la academia es mi único cliente. Ser trabajadora sexual fue la razón para que en Tehuacán no investigaran el asesinato de otro reflejo. Tehuacán se volvió un caleidoscopio de mi rostro. Hay muchos coyotes en los pasillos de la universidad. Hay otra clase de policías que no (me) escuchan.

Tres caminares que se atan por tropiezos, por momentos en los que caí de rodillas ante lo terrible (Choi, 2017). Tres recorridos que plantean un futuro con estéticas: la del guerrillero que se sueña mujer cuando aprende a respirar después del terrible acto que le rasgó la ropa; la del amor revolucionario que acepta las políticas del matrimonio igualitario al tiempo que se rehúsa a condonar las violaciones a Mali; y la de la psicóloga poblana que tenía una isla en el cuello. Estéticas que observé previas a junio de 2019 y que tenía como postales en mi memoria. ¿Cómo convierto esas tres estéticas en éticas para seguir mi camino? ¿Qué clase de caminar es el que sugiero a partir de estas historias? Aquí necesito la ayuda de Manuela Picq y de su aprendizaje de las mujeres de Chimborazo, Ecuador. Ellas le enseñaron a Manuela que no hay un caminar sin historia, que todo caminar es de espaldas (Picq, 2016). En kichwa no existe una diferencia entre las palabras rostro y pasado ni entre espalda y futuro, caminar al futuro es andar de espaldas. Caminamos con el presente en la frente, vemos el pasado, sabemos de dónde

venimos. Caminamos para atrás hacia el futuro, está en nuestra espalda, no lo vemos, no sabemos cómo es. El amasamiento de nuestras historias es lo que guía nuestro caminar. No hay futuro sin pasado y la innovación siempre es una continuación. La masa de estas tres estéticas es la que reemplaza, la que me ofrece el Estado, la masa obradorista. Mi caminar de espaldas es siempre un amasamiento de las estéticas de los múltiples sitios que me hicieron llorar, es siempre uno de lágrimas y de esperanza.

Las tres postales amorosas de esta sección muestran formas de iniciar el movimiento después del trauma. Este movimiento cambia el tipo de preguntas que se realizan en las Relaciones Internacionales, de ¿qué variables miden la discriminación? y ¿cuáles son los factores que alteran los niveles de discriminación? de la tradición positivista y de ¿cómo sucede la discriminación en cierto contexto y desde cierto lugar de enunciación? de la tradición postpositivista a las preguntas éticas: ¿cómo huir y combatir la discriminación?, y ¿cómo sobrevivir la discriminación e iniciar la curación y el baile?¹⁷ Las primeras tres preguntas incitan a lecturas traumáticas que olvidan las experiencias amorosas y privilegian solamente los discursos y las teorías fragmentadas que se construyen bajo trauma y entrenamiento disciplinario. Las otras preguntas, en cambio, parten de la urgencia y de la duda; de la vivencia y de la resistencia; de la huida y de las venidas; del reconocimiento y del sanar; del virarse y del encontrarse; de las teorías y del berrinche; de las Relaciones Internacionales y de las relaciones internacionales; de lo internacional y del saltar; de la común unidad y del amar. En particular, rechazo que el inicio (menos el fin) de una investigación est-ética internacionalista deba ser la búsqueda de un catálogo de “opresiones” o “verdades” (Doty 1996) y, en cambio, busco poner en movimiento (como inicio, intermedio y final) la práctica de formas de resistencia a partir de la experiencia y de la repetición con aprendizaje. Así, sugiero que es en el caminar donde se construye el catálogo de *conocimientos* útiles para ampliar posibilidades de movimiento¹⁸. En otras palabras, busco identificar las potencialidades de tener puntos de referencia estéticos a partir de los cuales orientar el movimiento de nuestros seres y de

¹⁷ Ver nota al pie 15.

¹⁸ A partir de aquí utilizo el concepto de conocimiento de Gloria Anzaldúa (2015, p. 224) “*Conocimiento* es una política de espiritualidad encarnada, *el legado espiritual*. Espíritu es la fuerza de vida común entre los humanos y todos los vivientes. Una creencia espiritual del yo que es sagrada y está interconectada con todas las cosas del mundo. Este conocimiento o creencia empodera. Al construir nuestras espiritualidades, luchamos por valorar nuestras formas de ver el mundo, visiones que las culturas dominantes imaginan como su otro, como si vinieran de la ignorancia. Luchamos por descolonizar creencias espirituales. Luchamos por sanar “*sustos*” culturales, que resultaron del trauma de abusos coloniales, un trauma que fragmenta nuestra psiquis, lanzándonos a estados de Nepantla” (2015, p. 28, traducción propia).

nuestro conocimiento, legado espiritual y participación en dicho entramado. La potencialidad de estas postales amorosas dependerá de las condiciones afectivas, colectivas, espirituales, históricas, materiales, políticas... de cada persona que las lee, las resiente, las interpreta y las acepta o rechaza. En algunos casos será una posibilidad habitable, en la mayoría de los casos será simplemente una opción que puede (o no) encaminar a otras alternativas creativas que sean útiles para los entramados que la persona entienda, habite, pertenezca o sienta.

Una forma de leer las postales amorosas de manera *queer* es tomarlas como estéticas que sirven de *ars erótica* frente a la rigidez de las alternativas políticas actuales y que se generan en ciertas *pachas* donde se practican y se experimentan formas amoratorias que van más allá de los entendimientos actuales asociados a lo heterosexual y lo homosexual¹⁹. Son estéticas “que emerge[n] entre la que coge y la que escribe” y que constituyen un corpus llorón que se mantiene “en movimiento, en tensión, abierto a su gimnasia, a su ejercicio y experimentación” (Cano, 2015, p. 52). Estas postales representan el legado espiritual que ejercito y que ejercité con mi caminar entre saltos. Sus estéticas son dobles, por un lado, se modifican en mi memoria y, por el otro, al asentarse en palabras, se transmutan con lecturas, figuraciones e imaginaciones de quien escribe y de la lectora o del lector. Lo *queer/cuir* se vuelve una orientación de práctica y de significación estética a las postales, donde la lectora y la autora, el académico y el activista, la arti(vi)sta hacen uso:

[...]de sus habilidades de supervivencia bien desarrolladas, de leer apariencias cotidianas de manera subversiva, de ver detrás del camuflaje proporcionado por la competencia engañosa y fanfarrona de ganar un

¹⁹ Virginia Cano propone una relectura no disciplinaria del estudio de la *Scientia Sexualis* que Michael Foucault hace en *Historia de la Sexualidad* por medio de una *ars erótica*, que no contribuye a la creación de una *Scientia*, que se conforma de fragmentos amorosos (inspirada en Roland Barthes) y cartas de amor (en diálogo con Monique Wittig) y que construye un *êthos* y una lengua lésbica/tortillera (2015). La *Scientia Sexualis* refleja las interacciones del poder/saber/placer en Europa a partir del siglo XVIII para crear aparentes discursos de “verdades” sobre la “sexualidad” que sirvieron para colocar a las personas con prácticas sexuales diversas en posiciones de vigilancia, disciplinarización y supresión. El *ars erótica* se plantea como la apertura a otras formas de entender lo que se engloba en partes de Europa y Estados Unidos bajo el discurso de la “sexualidad”, a partir de la experiencia y la práctica del placer mismo. Virginia retoma a Aristóteles para proponer *êthos* “como la interrogación de un modo de ser y de habitar, residir y resistir en el mundo” (Cano, 2015, p. 22). Lengua, a partir de Derrida, significa tanto el idioma como “el conjunto de una cultura —con los valores, normas y significaciones que delimitan un *êthos* específico—” (Cano, 2015, p. 22).

argumento (que puede tener poco que ver con el tema inmediato), con el objetivo de develar oportunidades que pueden, sin embargo, estar presentes. Oportunidades de hacer posible una vida plena para aquella población marginalizada cuya supervivencia ha sido más precaria, por la lucha contra el terror (Otto, 2017, p. 80, traducción propia).

Son postales que, al resonar estéticamente e infundir fortaleza espiritual, “nos ayudan a ver en la oscuridad” (Anzaldúa, 2015, p. 28).

**Opciones a las políticas sexuales y de género, opciones que no son lo que pensabas, no son lo que imaginabas, no son lo que creías...
no son lo que querías²⁰**

La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo contrario, por eso necesitamos muchas voces. Porque una sola voz nos mata a las dos.

No quiero hablar por ti sino contigo. Pero si no aprendo tus modos y tú los míos la conversación es sólo aparente. Y la apariencia se levanta como una barrera sin sentido entre las dos. Sin sentido y sin sentimiento. Por eso no me debes dejar que te dicte tu ser y no me dictes el mío. Porque entonces ya no dialogamos. El diálogo entre nosotras requiere dos voces y no una.

Tal vez un día jugaremos juntas y nos hablaremos no en una lengua universal, sino que vos me hablarás mi voz y yo la tuya.
(Lugones y Spelman, 1983, p. 573)

Dejé la iglesia, [la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México] entre lágrimas, con la certeza de como había cerrado mi corazón durante tantos años por la atracción apasionada hacia dicha fe que prometía que el dolor no se iba a acabar. Crecí blanca. Luché por liberarme del reclamo de mi cultura sobre mí. Pareció que tuve que salir del espacio familiar para ver qué estábamos haciendo nosotras, como personas, sufriendo. Ésta es mi política. Ésta es mi escritura. Por mucho que las dos eventualmente me trajeran de vuelta a mi familia, no hay posibilidad de engañarme a mí misma, es mi educación, mi “conciencia” la que me separó de ellas. Aquello me obligó a salir de casa. Esto es lo que me ha convertido en la foránea que tantos chicanos —muy cercanos a mí en circunstancia— temen.
(Moraga, 1983, pp. ii-iii, traducción propia)

²⁰ Subtítulo inspirado en la canción “Los caminos de la vida” compuesta por el afrocolombiano Omar Antonio Geles Suárez.

Conclusión: lloro por todo, por los que están en el mundo “como algo que existe que parece de mentira, algo sin vida pero que respira”, por mi madre, por los desaparecidos, por las indígenas diversas que luchan por la tierra y mueren, por la psicóloga poblana que tenía una isla en el cuello... ¡cómo lloro por X! Pero ¿qué significan esas lágrimas, ese llanto, esa est-ética llorona/llorosa? ¿Cómo puede ser tanto llorona como amorosa, tanto llorosa como amante?

Empiezo la artificiosa conclusión, con la duda de qué es este texto. Quizá toda mi propuesta normativa es errónea, quizá es demasiado débil frente al odio que veo a mi alrededor, frente a lo que me hace llorar. Pero es a donde llegué en los caminos de mi vida. Mi propuesta no es lo que yo pensaba, no es lo que imaginaba, no es lo que creía. Me gustaría dar una respuesta en términos científicos, pero la ciencia no me alcanza para cambiar la cultura. La ciencia no me alcanzó para hacer vivible mi vida. Porque leí a muchos heterosexuales en la escuela, a muchos machitos, a muchas investigadoras eméritas. No me sirvieron. Tampoco es una respuesta que resuelva los embates de las múltiples críticas de los estudios *queer* y *cuir* sobre ética, estética, afecciones y amor.

Se puede criticar mi deseo afectivo (optimista) por una est-ética amorosa y llorona como un impedimento o una distracción para detener un actuar (necesario) en el ahora, bajo condiciones poco amorosas (de odio o de crueldad) (Berlant, 2011). También se puede ver con sospecha la forma en que mi propuesta se enfoca y depende, quizá demasiado, de un optimismo y una esperanza sobre la posibilidad de superar el trauma y, además, hacerlo de una manera amorosa/llorona, lo cual esconde y da pocas herramientas para entender (y sobre-vivir) las afecciones opuestas de pesimismo y de abatimiento que son constitutivas de dicho proceso; tampoco cuestiona si ese proceso es posible o deseable fuera de los ejemplos que mencioné (Muñoz, 2009). Más aún, se puede llamar la atención de cómo los afectos amorosos, llorosos y traumáticos dependen y se construyen de maneras diversas de acuerdo al entramado social y al horizonte tiempo/espacio/espíritu en el que se encuentre cada persona, así, se puede acusar que toda rectificación, como una est-ética amorosa/llorona, no toma en cuenta la relatividad, —lo que para mí es amoroso, provoca llanto o es traumático, puede no serlo, quizá hasta ser lo contrario, para otra persona— la dificultad —más fácil es sentir amor o empatía para ciertos cuerpos— y las estrategias —cómo responder, resistir, colectivizar— con las que se construyen las

emociones y los afectos (Ahmed, 2015). En respuesta a mi propuesta, se podría poner en jaque mi falta de estudio de las posibilidades afectivas, creativas, emancipadoras o irreverentes de cuando se fracasa en crear una estética amorosa/llorona (Halberstam, 2011) o de cuando los sujetos se mantienen en depresión, trauma o llanto (Cvetkovich, 2012). Se puede sugerir que las políticas sexuales y de género en sus diversidades actuales en Abya Yala²¹ ofrecen muchas posibilidades emancipatorias y radicales que deberían ser exploradas antes de pedir o exclamar la necesidad de un cambio o como complemento al cambio que se propone o se exige (Corrales y Pecheny, 2010; Falconí Trávez, Castellanos y Viteri, 2013). Aunque los mejores casos están en las acciones diarias de activistas/artivistas y en las de colectivos, de organizaciones de la sociedad civil y de instituciones gubernamentales con buenos “camaraderismos”, “facilitadores” o “liderazgos” que permiten fuertes articulaciones con las comunidades y con la gente de a pie. Además, mucho tiene que decir la academia, las académicas y las camaradas (¿¡los académicos y les academic*s y camaradas también!?) feministas interseccionales/decoloniales/comunitarias/afrodiaspóricas y de Abya Yala sobre cada punto (¡y no se dijo!), como sus posibles efectos patriarcales, anacrónicos, colonialistas, despolitizantes, universalistas y redundantes contra las emociones, luchas, historias, narrativas, reformulaciones y vivencias feministas, afrolatinas, indígenas, lesbofeministas, transfeministas... aun cuando no sea intencional (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014). Finalmente, se podría cuestionar ¿qué tal si no hay un futuro mejor o amoroso/lloroso para las políticas sexuales y de género? y ¿qué significa y cómo podemos sobrevivir bajo ese posible panorama? (Edelman, 2014). Cada una de esas críticas (y las muchas otras que no mencioné y que no conozco) requieren respuestas con una medida y una calma que mi exceso de lágrimas y de rabia con el que trabajé en este texto y que quizá nublan mi vista en esta escritura no me permiten tener. Tampoco es algo que considero deseable (abre demasiadas aristas para un texto que ya está trabajando con muchas) o posible (en qué espacio y con qué tiempo) para un artículo en el que simplemente buscaba imaginar nuevos horizontes de sentido, a partir de propuestas amorosas/lloronas y estéticas que fueran situadas y encarnadas. Propuestas que permitieran ir más allá del trauma que impide pensar otro tipo de políticas internacionales sobre sexualidad, identidad y expresión de género y que fueran menos

²¹ Abya Yala es el nombre en lengua Kuna (pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y a Colombia) del continente que los colonizadores españoles nombraron América. Significa: “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital” (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014, p. 13).

opresivas en las disciplinas que las estudian. Ya será en otros espacios donde intentaré responder a las críticas. En este sentido, Sara Molina me regaló la mejor réplica que hoy puedo pensar en su obra de teatro “*Made in China*”: “No te inquietes. No te he hecho venir para que me comprendas. Tú me enseñaste a hablar... Y este es el resultado” (Cornago, 2005, p. 5). Aquí sólo doy opciones, no prescripciones.

Pero, si no te he hecho venir para que me comprendas, ¿a qué te he hecho venir? Quizá a que renuncies a la idea de que puedes entenderlo todo. Porque el silencio, la interpretación y la protesta, como cuando una lee, es una *praxis* que nutre nuestros espíritus y nuestros naguales²² en formas distintas que las palabras y que las imágenes resueltas y monolíticas pueden dar (y que se han dado) por medio de recetarios, galerías, cuadros de información o listas de conclusiones, perspectivas, alternativas y propuestas políticas públicas. También es una continuación de largas tradiciones de escritura feminista chicana y Abya Yala-diaspórica. Mi propuesta de entrelazamiento tiene fuertes raíces que pasan por lecciones como la que tomé prestada en la introducción de esta sección de María C. Lugones y Elizabeth V. Spelman. Mi entramado ancestral de introspección me remite a reconocimientos como el que nos sugiere Cherríe Moraga en su respectiva cita. Este es el resultado:

¿Cuál podría ser una est-ética para horizontes políticos distintos sobre sexualidad y género? Entrelace/introspección. Si me baso en la interpretación gramatical usual, la barra significa que mi ejercicio narrativo propone imaginarse una est-ética de entrelazamiento y una de introspección. No obstante, quiero sugerir otra lectura, una donde la barra

²² Llegué al nagualismo desde dos líneas de investigación. Por un lado, mi búsqueda de *pacha* por medio de relatos zapotecas y mixtecos me llevó a los estudios antropológicos de Damián González Pérez acerca de los relatos interétnicos en la Sierra Sur, la Costa y el Istmo de Tehuantepec. Esta conversación interétnica habla del movimiento y del diálogo que informa mis entramados comunales y que precede mi contacto material con la *pacha*. Damián propone una división entre nagualismo y tonalismo, donde los naguales hacen referencia a “la transformación de una persona, en ocasiones un especialista ritual, en animales fuertes o peligrosos, como la serpiente, el jaguar (león o tigre), el águila, o fenómenos físicos, como el meteoro, el rayo, la nube o el cometa [y el] tonalismo, en cambio, se concibe en muchas ocasiones como la relación entre una persona y un animal protector, que es con frecuencia un animal de menor rango, cuya suerte o destino se corresponden” (González Pérez, 2013, p. 33). Por otro lado, mi caminar académico sobre políticas de las sexualidades me llevó al entronque con el nagualismo en los textos de Gloria Anzaldúa donde la división propuesta por Damián entre tonalismo y nagualismo se difumina. Gloria construye sus entendimientos de nagualismo desde los estudios culturales, etnográficos y lingüísticos del náhuatl y de las comunidades toltecas. Así, Gloria tiende a reconocer en el nagualismo la posibilidad del sujeto (mestizo) de llegar a un estado espiritual de consciencia a partir del cual se vuelve un nagual (en el sentido de especialista ritual) y puede transformarse en su nagual o en el nagual de su tierra (en el sentido de tonalismo) (Anzaldúa, 1987, 2015). Yo me mantengo en el espacio liminal entre ambas lecturas.

signifique tensión, imposibilidad de distinción, un espacio donde la diferencia entre entrelazamiento e introspección se complique, que no se pueda distinguir, donde al mismo tiempo es entrelazamiento e introspección, mientras que también es importante pensarlas en separado como entrelazamiento (introspectivo) o como introspección (entrelazada) (Díaz-Calderón, 2019; Weber, 2016).

Entrelazarse implica reconocer que cada uno de nosotros se nutre de diversas tierras fértiles. Algunas se nutren del arte de hacer alebrijes, del tequio dominical y de la misa de mediodía. Otros de hacer empanadas de amarillo, de escribir poesía y de ver crecer a sus hijos. Yo me nutro de leer más de lo que debería, de soñar *despierte/estar abismade* y de escribir menos de lo que debería. Somos hiedras con raíces en cada una de las tierras que sentimos fértiles para crecer. Como escribe María Carolina Cambre: “Me identificaré brevemente a mí como alguien con raíces en diferentes lugares, que reconoce la posibilidad de echar más raíces en más lugares en el futuro. Algunas raíces son más fuertes que otras, pero ellas mantienen mi camino en su lugar lo suficiente para que pueda de cierta manera trazarlo” (2015, p. 3, traducción propia). Entrelazarnos implica caos, pero soporte.

Es caos porque no hay un camino de cómo entrelazarse, las ramas se agarran de donde y como pueden. Se caen con el peso algunas veces. Luego, continúa el desborde, el empalmado, la enredadera. Después de un tiempo hay un soporte que camina, que se sujetó de donde y como pudo, pero que ahora parece firme. Quizá mi esperanza es que este texto se entrelace con otros caminos de la vida, de vidas tortilleras, jotas, peluqueras, profesionistas, de vidas como las de X. Que esta enredadera no sea lo que hoy pienso, imagino, creo. Que no sea sólo caos, que también se trace un soporte a partir del cual pueda construir mi orientación al caminar. Me mantengo firme, pero *torcide*.

Me rehúso a saber-me, a saber-n@s, antes del encuentro [...] Nosotras nos (des)hacemos [...] en la pertenencia a un colectivo que nos da un lugar para poblar de sentido el desierto [...] el secreto de nuestra práctica amorosa es que no hay secreto. En todo caso hay encuentro, celebración, ejercicios amorosos comunitarios, y cuerpos que se hacen y deshacen iterativamente. Como el sexo. Como el texto (Cano, 2015, p. 58).

La introspección necesita otra clase de movimiento: hacia dentro y de frente. Es el acto de rendirse y de buscar, por medio del rito y viajes espirituales, formas de sanación. El trauma exige respeto y encuentro con el otro que es uno mismo. Gloria Anzaldúa lo relaciona con el sueño con víboras. Una víbora en el encuentro le advirtió que “[e]stás perdiendo energía y partes de tu espíritu se han perdido. Recupera las piezas faltantes de tu alma” (Anzaldúa, 2015, p. 27, traducción propia). Llegar al sueño con el nagual requiere un largo caminar. Yo pasé por un primer sueño.

El padre Calleja hizo el siguiente resumen del *Primero Sueño* de Sor Juana: “Siendo de noche, me dormí; soñé que de una vez quería comprender todas las cosas de que el universo se compone; no pude, ni aun divisas por sus categorías, ni aun sólo un individuo. Desengañada, amaneció y desperté” (Pereda, 1994, p. 41). Ese primer sueño fue mi estado previo a partir del cual inicié mi deambular introspectivo hacia el sueño nagual. Del estado de desengaño siguió el de rendición, donde se es consciente de las heridas del trauma y una de nuestras voces dice “estoy cansada de luchar. Me rindo. Renuncio, dejo ir, dejo caer los muros” (Anzaldúa, 1987, p. 74). Luego volví a soñar y me volví a rendir, me paralicé y me moví, no en círculos, en espirales. Algunos tiempos más largos que otros, en ciertos lugares más que en otros.

En la contemplación surge la práctica de rebeldía y de reconocimiento ancestral. Al ir hacia dentro me dejo (re)conocer, penetrar y (re)encontrar. En la frente está el pasado de mi tribu y de mis prácticas amorosas. Empiezo a dejarme ir en la estética de mis postales amorosas y reconstruyo mis orientaciones éticas. Los conocimientos se (re)significan y el cuerpo se ríe del terror. Es la matriz gestante de otro nagual, de otro amor, de otra estética y de otra orientación, como toda madre, está en la tierra. Así se desciende, para poder volver a surgir. Sólo hay que tener cuidado con los temblores y con las osificaciones.

Enredarse tiende a ser demasiado hacia afuera y de espaldas. Observo demasiadas enredaderas que se mueven, pero no son reflexivas sobre la violencia de su enraizado. En ocasiones se tornan invasoras que expulsan especies y aniquilan diversidad. Las enredaderas necesitan profundizar raíces y aprender a ver las dimensiones de espiritualidad y de rito del accionar colectivo. Algunas olvidan el peso del trauma por concentrarse demasiado en un futuro de autoconocimiento, agencia y libertad. Falta

mucha crítica, lo que significa una invitación a la tragedia. Falta aprender a respirar y rendirse al legado espiritual.

La introspección tiende a perder la urgencia del accionar. Crea tanta atención en sanar, que pierde conciencia de que el mundo material provoca un explotar constante. El rito se vuelve carga si no crea acción política de liberación. Con demasiada reflexión se pierde la relación. Sin la comunión de la tribu, la esperanza de transcendencia y redención reina. La liberación en solitario es una farsa.

Que empiece la difuminación de barreras ontológicas. Mi esperanza es que esa enredadera construya un soporte a partir del que pueda construir algo distinto. En ese discernir entre raíces recuerdo mi orientación *queer* y la enseñanza chicana: “*I pick the ground from which to speak a reality into existence. I have chosen to struggle against unnatural boundaries*”²³ (Anzaldúa, 2015, p. 23).

Así, mientras escojo tierras y tiendo raíces, me extiendo y extiendo mis tramas comunales. Actualizo mis saberes desde nuevas vivencias. La idea detrás de entrelace/introspección viene del elemento normativo de cómo entrelazarse, es decir es un soporte que construye algo distinto, contra barreras artificiales desde el encuentro, mientras extiende sujetos y tramas comunales. Esa es la est-ética. En teoría, llorona y amorosa. En práctica, llorosa y amante. En teoría/práctica. Como estética invita nuevas lecturas y disonancias. Como ética parte de un actuar desde nuevas posibilidades amoratorias. Como est-ética ya no es lo que yo pensaba, lo que imaginaba, lo que creía... lo que quería.

Agradecimientos

Mis andares académicos se construyen en comunidad, en común unidad. Agradezco los acompañamientos de César Bringas, Darla González, Erick Obando, Houria Bouteldja, Lía García, Luis Martínez, Lourdes Mejía, Manuela Picq y a las personas que dictaminaron este texto. Este artículo se lo dedico a mis colegas y a mis camaradas que dejaron la lucha en cuerpo presente, luchamos por su paz.

²³ “Escojo la tierra desde la cual hablar/ una realidad en existencia. He escogido luchar contra barreras artificiales” (Traducción propia).

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. Cecilia Olivares Mansuy (Trad.) México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Anzaldúa, Gloria E. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute. Anzaldúa, Gloria E. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Ana Louise Keating (Ed.) Durham: Duke University Press.
- Baldwin, James. (1998). No Name in the Street. En Toni Morrison (Ed.), *Collected Essays* (pp. 349-474). Nueva York: Library of America.
- Berlant, Lauren. (2011). *Cruel optimism*. Durham/London: Duke University Press.
- Bleiker, Roland. (2001). The Aesthetic Turn in International Political Theory. *Millennium: Journal of International Studies*, 30(3), 509–533. doi: <https://doi.org/10.1177/03058298010300031001>
- Bleiker, Roland y Hutchison, Emma. (2014). Introduction: Emotions and world politics. *International Theory*, 6(3), 490-491. doi: <https://doi.org/10.1017/S1752971914000220>.
- Botton-Burlá, Flora. (1992). Las coplas de “La Llorona”. En Beatriz Garza Cuarón e Yvette Jiménez de Báez (Eds.), *Estudios de folklore y literatura dedicados a Mercedes Díaz Roig* (pp. 551-572). México: El Colegio de México.
- Bringas, César. (2017a). “Agnes (versión acústica)”. En Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde”. *Primer Premio Nacional de Narrativa y Poesía LGBTTTI* (pp. 125-126). Zacatecas: Texere Editores.

- Bringas, César. (2017b). Agnes (versión policiaca). En Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde”. *Primer Premio Nacional de Narrativa y Poesía LGBTTTI* (pp. 123-124). Zacatecas: Texere Editores.
- Cambre, María-Carolina. (2015). *The Semiotics of Che Guevara: Affective Gateways*. London-New York: Bloomsbury.
- Cabral, Mauro. (2009). Asterisco. En Mauro Cabral (Ed.), *Interdicciones: Escrituras de la intersexualidad en castellano* (p. 14). Córdoba: Anarrés Editorial.
- Cano, Virginia. (2015). *Ética tortillera: Ensayos en torno al ethos y la lengua de las amantes*. Buenos Aires: Madreselva.
- Choi, Shine. (2017). The Art of Losing (In) the International. *Millennium: Journal of International Studies*, 45(2), 241-248. doi: <https://doi.org/10.1177/0305829816684260>
- Clément, Maéva y Sangar, Eric. (2017). *Researching Emotions in International Relations: Methodological Perspectives on the Emotional Turn*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Cornago, Óscar. (2005). *Políticas de la palabra: Esteve Graset, Carlos Marquerie, Sara Molina, Angélica Lidde*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Corrales, Javier y Pecheny, Mario. (Eds.) (2010). *The Politics of Sexuality in Latin America: A Reader on Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Rights*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Crenshaw, Kimberlé. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. doi: <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Cvetkovich, Ann. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.

- Dauphinee Elizabeth. (2010). The ethics of autoethnography. *Review of International Studies*, 36(3), 799-818. doi: <https://doi.org/10.1017/S0260210510000690>
- Díaz-Calderón, Julio César. (2018). La diplomacia queer y la indecisión nacional: las acciones gubernamentales ejecutivas sobre la diversidad sexual en México. *Estudios*, 16(127), 147-168. doi: <https://doi.org/10.5347/01856383.0127.000292091>
- Díaz-Calderón, Julio César. (2019). JuanGa/Aguilera: una figuración "queer" del "homosexual" en América Latina. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 4(1), 122-148. doi: <http://dx.doi.org/10.20318/femeris.2019.4571>
- Doty, Roxanne Lynn. (1996). *Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South Relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Edelman, Lee. (2014). *No al futuro: La teoría queer y la pulsión de muerte*. Javier Sáez y Adriana Baschuk (Trads.) Barcelona-Madrid: Editorial Egales.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina. (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Falconí Trávez, Diego; Castellanos, Santiago y Viteri, María Amelia. (2013). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona-Madrid: Editorial Egales.
- González Pérez, Damián. (2013). De naguales y culebras. entidades sobrenaturales y "Guardianes de los pueblos" en el sur de Oaxaca. *Anales de Antropología*, 47(1), 31-55. doi: [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(13\)71005-1](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(13)71005-1)
- Guerrero Mc Manus, Siobhan. (2018). El pánico y tus ojos que me sueñan: Etnografía afectiva de un tránsito de género. En Alba Pons Rabasa and Siobhan Guerrero Mc Manus (Coords.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la*

investigación feminista (pp. 99-128). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Halberstam, Jack. (2011). *El arte queer del fracaso*. Javier Sáez (Trad.) Barcelona-Madrid: Editorial Egales.

Hancock, Ange-Marie. (2007). Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm. *Politics & Gender*, 3(2), 248-254. doi: <https://doi.org/10.1017/S1743923X07000062>

Haraway, Donna. (1998). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. doi: <https://doi.org/10.2307/3178066>

Harding, Sandra G. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca-Londres: Cornell University Press.

Inayatullah, Naem. (Ed.) (2011). *Autobiographical International Relations: I, IR*. Londres: Routledge.

Inayatullah, Naem y Dauphinee, Elizabeth. (Eds.) (2017). *Narrative Global Politics: Theory, History and the Personal in International Relations*. Londres: Routledge.

Klein, Naomi. (2011). *La Doctrina del Shock: el Auge del Capitalismo del Desastre*. Buenos Aires: Paidós Editorial.

Lorde, Audre. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Nueva York: Crossing Press.

Lugones, María. (2014). Colonialidad y género: Hacia un feminismo decolonial. En Isabel Jiménez-Lucena, María Lugones, Walter D. Mignolo y Madina Tlostanov (Comps.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Buenos Aires: Del Signo.

- Lugones, María C. y Spelman, Elizabeth. (1983). Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'the woman's voice'. *Women's Studies International Forum*. 6(6), 573-581. doi: [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(83\)90019-5](https://doi.org/10.1016/0277-5395(83)90019-5)
- Minh-ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Millenium: Journal of International Studies*. (2001). 30(3). Recuperado de <https://journals.sagepub.com/toc/mila/30/3>
- Millenium: Journal of International Studies*. (2017). 45(3). Recuperado de <https://journals.sagepub.com/toc/mila/45/3>
- Moraga, Cherríe. (1983). *Loving in the. War Years: Lo Que Nunca Pasó. Por Sus Labios*. Boston: South End Press.
- Moraga, Cherríe L. y Anzaldúa, Gloria E. (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Massachusetts: Persephone Press.
- Muñoz, José Esteban. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Otto, Dianne. (2017). Transnational Homo-Assemblages: Reading 'Gender' in Counter-terrorism Discourses. En Oishik Sircar y Dipika Jain (Eds.) *New Intimacies, Old Desires: Law, Culture and Queer Politics in Neoliberal Times* (pp. 73-96). Nueva Delhi: Zubaan.
- Parrini, Rodrigo. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereda, Carlos. (1994). Desengaño barroco y coraje moderno a propósito de los "textos del pensar" de Sor Juana. En Bolívar Echeverría (Comp.), *Modernidad,*

mestizaje cultural, ethos barroco (pp. 37-63). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Picq, Manuela L. (2016). El caminar de las manuelas *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, (6), 124-138.

Picq, Manuela L. (2019). Decolonizing Indigenous Sexualities: Between Erasure and Resurgence. En Michael J. Bosia, Sandra M. McEvoy y Momin Rahman (Eds.), *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics* (pp. 169-184). Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oxfordhb/9780190673741.013.23

Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Londres-Durham: Duke University Press.

Ravecca, Paulo. (2019). *The Politics of Political Science. Re-Writing Latin American Experiences*. New York: Routledge.

Ravecca, Paulo y Dauphinee, Elizabeth. (2016). Narrativa (y) política: ideas que solo se pueden contar. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, (6), i-iv.

Rose, Gillian. (1997). Situating knowledges: positionality, reflexivities and other tactics. *Progress in Human Geography*, 21(3), 305-320. doi: <https://doi.org/10.1191/030913297673302122>

Ross Fryer, David. (2012). *Thinking Queerly: Race, Sex, Gender, and the Ethics of Identity*. Nueva York-Londres: Routledge.

Valencia Triana, Sayak. (2010). *Capitalismo Gore*. Melusina: Barcelona.

Vidarte, Paco. (2007). *Ética marica: Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Barcelona-Madrid: Editorial Egales.

Viteri, María-Amelia. (2014). *Desbordes: Translating Racial, Ethnic, Sexual, and Gender Identities across the Americas*. Nueva York: State University of New York Press.

Weber, Cynthia. (2016). *Queer International Relations: Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

Yanow, Dvora y Schwartz-Shea, Peregrine. (Eds.) (2006). *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. Nueva York: M.E. Sharpe.

Yuval-Davis, Nira. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209. doi: <https://doi.org/10.1177/1350506806065752>

JULIO CÉSAR DÍAZ CALDERÓN

Es estudiante doctoral de Ciencia Política en la University of Florida donde tiene una Beca Fulbright-García Robles. Ganó el Concurso de ensayo político Alonso Lujambio 2017 con la investigación titulada “La diplomacia *queer* y la indecisión nacional: las acciones ejecutivas federales sobre la diversidad sexual en México”. Publicó en diferentes revistas académicas de revisión por pares como *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, *Foro Internacional*, *Buen Gobierno* y *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*.