

TODXS SOMOS TRANS: DE LA POSTORGÍA A LA ERA TRANSMODERNA

TODXS SOMOS TRANS: DA PÓS-ORGIA À ERA TRANSMODERNA

Ángeles Mateo del Pino²

RESUMEN En esta época de incertidumbre en la que vivimos, pareciera que las identidades, sean estas cuales sean —nacional, étnica, lingüística, sexual, genérica, religiosa, geopolítica, generacional, social...— y tal como las hemos “imaginado” hasta el momento, han llegado a su fin. De ahí que, después de la condición postmoderna, en las reflexiones más recientes prolifere un repertorio de términos nuevos, una secuencia de prefijos que van desde lo post a lo trans para dar nombre a diversas realidades: postidentidad, postsexualidad, postgénero, postfeminismo, transidentidad, transexualidad, transgénero, transfeminismo... Denominaciones que sirven para aludir a realidades, subjetividades y corporalidades que se resisten a las etiquetas, concebidas estas como normativas. En este trabajo nos centraremos en repasar los discursos que en los últimos años se han ido vertebrando en torno a la transmodernidad, la posthumanidad, la necropolítica y el transfeminismo.

PALABRAS CLAVES: Postmodernidad; Transmodernidad; Posthumanidad; Necropolítica; Transfeminismo.

RESUMO: Nesta época de incertidão na qual vivemos, parece que as identidades, sejam estas quais foram – nacional, étnica, linguística, sexual, genérica, religiosa, geopolítica, geracional, social... – e tal como nós a “imaginamos” até o momento, chegaram ao seu fim. Daí que, depois da condição pós-moderna, nas reflexões mais recentes prolifere um repertório de novos termos, uma sequência de prefixos que vão do *pós* ao *trans* para dar nome a diversas realidades: pós-identidade, pós-sexualidade, pós-gênero, pós-feminino, transidentidade, transexualidade, transgénero, transfeminismo... Denominações que servem para aludir a realidades, subjetividades e corporalidades que resistem a etiquetas, concebidas estas como normativas. Neste trabalho nos centraremos em repassar os discursos que nos últimos anos foram se alinhando em torno da transmodernidade, da pós-humanidade, da necropolítica e do transfeminino.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-modernidade; transmodernidade; pós-humanidade; necropolítica; transfeminismo.

² Doutora em Filologia Hispânica pela Universidad de Las Palmas Gran Canaria - Espanha. Professora titular de Literatura Hispanoamericana do Departamento de Filología Hispánica, Clássica y Estudios Árabes y Orientales, da Universidad de Las Palmas Gran Canaria - Espanha.

1. REALIDAD CAMBIANTE

En los últimos años se han multiplicado los discursos en torno a las subjetividades y a las corporalidades, tratando de dar cuenta de una variedad de textos, producciones culturales y prácticas artísticas que reflejan esa polifonía de voces que desde la resistencia han ido articulando una serie de micropolíticas identitarias. Se pretende con ello repensar las prácticas de subjetividades y corporalidades actuales, en esta época de incertidumbre en la que parece que las identidades, sean estas cuales sean —nacional, étnica, lingüística, sexual, genérica, religiosa, geopolítica, generacional, social...— y tal como las hemos “imaginado” hasta el momento, han llegado a su fin. De ahí que, “después de la condición postmoderna, postcolonial, postindustrial, postcomunista”, tal y como anota Rosi Braidotti en *Lo posthumano* (2015 [2013], p. 11), en las reflexiones más recientes prolifere un repertorio de términos nuevos, una secuencia de prefijos que van desde lo *post* a lo *trans* para dar nombre a diversas realidades: postidentidad, postsexualidad, postgénero, postfeminismo, transidentidad, trans*exualidad³, transgénero, transfeminismo... Denominaciones que sirven para aludir a subjetividades y corporalidades que se resisten a las etiquetas de identidad sexual y de género, concebidas estas como normativas.

Este debate se enmarca en una discusión más amplia sobre Modernidad y Postmodernidad y que tiene como eje vertebrador el relato de la Globalización. De este modo, como apunta Rosa María Rodríguez Magda (2007), aun cuando pensamos política y éticamente con nociones modernas y seguimos repitiendo cultural y estéticamente los tópicos postmodernos, para reflexionar sobre la globalización se hace necesario un paradigma diferente: “a la sociedad industrial correspondía la cultura moderna, a la sociedad postindustrial la cultura postmoderna, a una sociedad

³ Raquel (Lucas) Platero Méndez utiliza el término trans*, con asterisco, para aludir a diferentes expresiones e identidades de género: trans, transexual, transgénero, etc. Con ello se pretende subrayar la heterogeneidad a la hora concebir el cuerpo, la identidad y las vivencias, que van más allá de las normas sociales binarias impuestas (2014, p. 16).

globalizada responde un tipo de cultura que, desde hace tiempo, vengo llamando transmoderna”⁴. Siguiendo a esta autora, Modernidad, Postmodernidad, Transmodernidad deben concebirse como un proceso de tesis, antítesis y síntesis. En la primera predominan los principios bien definidos que tienden a la cohesión, la unidad, la afirmación, al pensamiento fuerte. En la segunda caben la disgregación, la multiplicidad, la negación, el pensamiento débil. La tercera suele mantener el ímpetu de los principios, pero despojado de su fundamento: “al incorporar su negación, resuelve el tercer momento en una especie de clausura especular” (RODRÍGUEZ MAGDA, 2007). Las características de los tres momentos mencionados pueden resumirse en la siguiente enumeración ofrecida por la filósofa valenciana (2007):

MODERNIDAD	POSTMODERNIDAD	TRANSMODERNIDAD
Realidad	Simulacro	Virtualidad
Presencia	Ausencia	Telepresencia
Homogeneidad	Heterogeneidad	Diversidad
Centramiento	Dispersión	Red
Temporalidad	Fin de la historia	Instantaneidad
Razón	Deconstrucción	Pensamiento único
Conocimiento	Antifundamentalismo escéptico	Información
Nacional	Postnacional	Transnacional
Global	Local	Glocal
Imperialismo	Postcolonialismo	Cosmopolitismo transétnico

⁴ El concepto de “transmodernidad” fue puesto en circulación por Rosa María Rodríguez Magda en su obra *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* (1989). No obstante, como señala ella misma, fue en 1987, en una conversación sostenida con Jean Baudrillard, cuando lo usa por primera vez para aludir a aquella época de mediados de los años ochenta y así reemplazar el término “postmodernismo”: “La Transmodernidad prolonga, continúa y trasciende la Modernidad [...] Su clave no es el post, la ruptura, sino la transubstanciación vasocomunicada de los paradigmas. Son los mundos que se penetran y se resuelven en pompas de jabón o como imágenes en una pantalla. La Transmodernidad no es un deseo o una meta, simplemente está, como una situación estratégica, compleja y aleatoria no elegible; no es buena ni mala, benéfica o insoportable... y es todo eso juntamente...” (1989, p. 141-142).

Cultura	Multicultura	Transcultur
Fin	Juego	Estrategia
Jerarquía	Anarquía	Caos integrado
Innovación	Seguridad	Sociedad de riesgo
Economía industrial	Economía postindustrial	Nueva economía
Territorio	Extraterritorialidad	Ubicuo transfronterizo
Ciudad	Barrios periféricos	Megaciudad
Pueblos/clase	Individuo	Chat
Actividad	Agotamiento	Conectividad estática
Público	Privado	Obscenedad de la intimidad
Esfuerzo	Hedonismo	Individualismo solidario
Espíritu	Cuerpo	Cyborg
Átomo	Cuanto	Bit
Sexo	Erotismo	Cibersexo
Masculino	Femenino	Transexual
Alta cultura	Cultura de masas	Cultura de masas personalizada
Vanguardia	Postvanguardia	Transvanguardia
Oralidad	Escritura	Pantalla
Obra	Texto	Hipertexto
Narrativo	Visual	Multimedia
Cine	Televisión	Ordenador
Prensa	Mass-media	Internet
Galaxia Gutenberg	Galaxia McLuhan	Galaxia Microsoft
Progreso/futuro	Revival pasado	Final Fantasy

Fuente: Rosa María Rodríguez Magda (2007). Elaboración propia.

No obstante, conviene recordar que la reflexión en torno a la Modernidad, la Postmodernidad y “lo que viene después” —teorías y movimientos estéticos que, como advierte Marisa Gómez (2014), “se agrupan bajo la etiqueta de teorías Post-postmodernas⁵”—, ha dado lugar a una secuencia de términos que se suceden en el tiempo para nombrar esa realidad cambiante que deviene con la crisis de la modernidad, los profundos cambios sociales, la ruptura de esquemas tradicionales y la descomposición de los grandes relatos o la incredulidad con respecto a los metarrelatos (LYOTARD, 1991 [1979], p. 4, 15). Así, José Antonio Marina difunde la noción de “Ultramodernidad” (2000), para aludir a un nuevo paradigma que debiera estar regido por la ética. Zygmunt Bauman esboza su idea de “Modernidad Líquida” (2000), un mundo de conexiones, de relaciones virtuales, soluciones rápidas, satisfacciones instantáneas, donde todo fluye y cambia velozmente⁶. Atrás queda esa modernidad sólida, de la seguridad y la constancia de otras épocas, aun cuando ya lo había recordado Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (1991 [1982]), alertando sobre la naturaleza autodestructiva de la modernización⁷. Ideas que conectan con lo esbozado con anterioridad por Gilles Lipovetsky, al señalar que la ley de la época de los años ochenta era aquella que tendía “a la reducción de rigideces, así como a la *licuación* de las relevancias estables” (2000 [1983], p.76. La cursiva es nuestra). Más adelante acuñará el concepto de “Hipermodernidad” en referencia al hiperconsumo, la fluidez

⁵ El término Post-postmodernidad se puso en circulación a partir del artículo de Roger Cooter, “After Death/After-‘Life’: The Social History of Medicine in Post-Postmodernity” (2007).

⁶ El concepto de “líquido” ha dado lugar a una reflexión teórica más amplia que se ha ido materializando en distintas obras de Bauman: *Modernidad líquida* (2000). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2003). *Vida líquida* (2005). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores* (2006). *Tiempos líquidos (Vivir en una época de incertidumbre)* (2007). *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (2007). *Arte, ¿líquido?* (2007). *44 cartas desde el mundo líquido* (2011). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (2013). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (2015). La fecha corresponde a la edición original.

⁷ El título del libro está tomado del *Manifiesto comunista* (1848) de Karl Marx y Friedrich Engels, según Berman, esta imagen remite al clima de la descripción que hace Marx de la “sociedad burguesa moderna”: “Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (citado por Berman 1991: 83).

de los nuevos tiempos y el miedo, la angustia y la ansiedad que aqueja al individuo ante un futuro incierto (LIPOVETSKY, 2006 [2004]).

Otras acuñaciones mencionadas por Gómez (2014), quizá menos divulgadas, son las de “Segunda Modernidad” o “Sociedad del riesgo” (Ulrich Beck, 1986), “Sociedad Red” (Jan van Dijk, 1991), “Modernidad Tardía” (Anthony Giddens, 1991), “Sobremodernidad” (Marc Augé, 1993), “Automodernidad” (Robert Samuels, 2008), “Performatismo” (Raoul Eshelman, 2008), “Digimodernismo” (Alan Kirby, 2009), “Altermodernidad” (Nicolas Bourriaud, 2009) y “Metamodernidad” (Timotheus Vermeulen y Robin van den Akker, 2010). La nómima no hace sino aumentar. Sin embargo, no debemos creer que este ejercicio de dar nombre a la realidad es consecuencia de un mero *divertimento* o juego lingüístico, pues, al decir de Rodríguez Magda (2007), esta insistencia en “describir nuestro presente es el aviso de una diferente configuración epistemológica, de una serie de desplazamientos epistémicos generadores de un nuevo paradigma”. Aunque debemos convenir que en las últimas décadas las designaciones que han cobrado más fuerza son aquellas que se entretajan en torno a los prefijos “post” y “trans”.

2. DESPUÉS DE LA ORGÍA

Jean Baudrillard refería a principios de los noventa que si fuera preciso caracterizar el estado de las cosas en aquel momento diría que se trataba del posterior a la orgía: “La orgía es todo el momento explosivo de la modernidad, el de la liberación en todos los campos” (político, sexual, de las fuerzas productivas y destructivas, de la mujer, del niño, de las pulsiones inconscientes, del arte, de lo real, de lo racional, de la crítica y anticrítica, del crecimiento y la crisis del crecimiento, de la producción y superproducción virtual de objetos, de signos, de mensajes, de ideologías, de placeres). Ante esto se pregunta: “QUÉ HACER DESPUÉS DE LA ORGÍA?” (1991, p. 9). Su respuesta es simular; realizar-hiperrealizar esa liberación en una simulación indefinida de ideales, fantasías, imágenes, sueños, en una especie de indiferencia fatal (1991, p. 10). Una indiferencia alimentada de utopías y pasiones,

dirá Lipovetsky (2000 [1983], p. 44). Para el crítico francés, el movimiento de la modernidad no supuso la transformación de todos los valores, como se había soñado, “sino una dispersión e involución del valor, cuyo resultado es para nosotros una confusión total” (1991, p. 16). Baudrillard remite de este modo a una época de contradicción, de generalización, en la que todo es político, todo es sexual, todo es estético. Un todo que por exceso se vuelve nada al perder su especificidad. Sin embargo, considera que este paradójico estado de cosas puede ser reconquistado en una misma figura: transpolítica, transexual, transestética (1991, p.16). Al emplear el prefijo “trans”, el francés apunta al proceso mismo de reproducción y de simulación, que también proponía con anterioridad Rodríguez Magda, cuando al definir su visión de la Transmodernidad anotaba que era “el reino de la simulación, de la simulación que se sabe real” (1989, p. 142).

Reproducción a la que igualmente recurre Mikhail Epstein, aunque en este caso el contexto sea bien diferente: el de la cultura post-soviética. Este crítico llega a la conclusión de que aquellos conceptos de la modernidad que parecieron desaparecer bajo el influjo de lo “post”, vuelven a renacer bajo el signo de lo “trans”, pero ahora recuperan su autenticidad a través de la repetición:

In considering the names that might possibly be used to designate the new era following postmodernism, one finds that the prefix “trans” stand out in a special way. The last third of the twentieth century developed under the sign of “post”, which signaled the demise of such concepts of modernity as “truth” and “objectivity”, “soul” and “subjectivity”, “utopia” and “ideality”, “primary origin” and “originality”, “sincerity” and “sentimentality”. All of these concepts are now being reborn in the form of “trans-subjectivity”, “trans-idealism”, “trans-utopianism”, “trans-originality”, “trans-lyricism”, “trans-sentimentality”, etc. This kind of lyricism, however, does not surge forth spontaneously from the soul; this idealism does not proudly soar above the material world; this utopianism is unlike the one at the beginning of the twentieth century, which aggressively sought to reconstruct the society. It is an “as if” lyricism, an “as if” idealism, an “as if” utopianism, aware of its own failures, insubstantiality, and secondariness. Nevertheless, these “trans” phenomena seek to come to self-expression in the form of repetition.

Paradoxically as it may sound, it is precisely through repetition that they reclaim their primacy and authenticity⁸. (1999, p. 546-547)

Desde luego, el horizonte que dibuja el nuevo milenio difiere del que delineaba el siglo XX. Un conjunto de transformaciones políticas, económicas, socioculturales y medioambientales han contribuido a conformar una sociedad “postinternacional”⁹: globalización política y económica, mercado global, transnacionalización de la producción, migraciones internacionales, globalización medioambiental, cultura globalizada, proliferación de identidades plurales, revolución de las tecnologías de la información y la comunicación, realidad virtual, mundo de redes. Tal como sostiene Rodríguez Magda (2007), todo ello ha devenido orbe de flujos y conectividad. Si lo “post” pugnó por hacer estallar el centro neurálgico en series, fragmentos, trazos, lo “trans” va a entrelazar e interconectar esa dispersión en una suerte de retícula, inestable, carente de centro hegemónico. Este nuevo paradigma social se configura, así, como un conjunto de tendencias heterogéneas, una “multicronía” en la que prolifera el pluralismo, la complejidad y la hibridación. Concepto este último que será el punto de partida para la reflexión que Néstor García

⁸ “Al considerar los nombres que posiblemente podrían ser usados para designar la nueva era después del posmodernismo, se encuentra que el prefijo “trans” se destaca de una manera especial. El último tercio del siglo XX se desarrolló bajo el signo de lo “post”, que señaló la desaparición de conceptos de la modernidad como “verdad” y “objetividad”, “alma” y “subjetividad”, “utopía” e “idealidad”, “origen primario” y “originalidad”, “sinceridad” y “sentimentalismo”. Todos estos conceptos están renaciendo ahora en forma de “trans-subjetividad”, “trans-idealismo”, “trans-utopismo”, “trans-originalidad”, “trans-lirismo”, “trans-sentimentalismo”. Este tipo de lirismo, sin embargo, no surge espontáneamente del alma; este idealismo no se eleva con orgullo por encima del mundo material; este utopismo es distinto al de principios del siglo XX, que buscaba agresivamente reconstruir la sociedad. Es un lirismo “como si”, un idealismo “como si”, un utopismo “como si”, conscientes de sus propios fracasos, insubstancialidad y función secundaria. Sin embargo, estos fenómenos “trans” buscan llegar a la autoexpresión en forma de repetición. Paradójicamente, como pueda parecer, es precisamente a través de la repetición que recuperan su primacía y autenticidad (traducción nuestra).

⁹ La sociedad postinternacional es definida como “el conjunto de relaciones sociales conformado por las interacciones que se dan en el seno de la sociedad internacional de Estados y entre todos los actores de las relaciones internacionales, gubernamentales y no gubernamentales, públicos y privados” (IBÁÑEZ MUÑOZ, 2010, p. 331).

Canclini hará desde y para América Latina: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1998 [1990]).

La idea de concebir un imaginario “local”, más bien “glocal” o “translocal”¹⁰ —teniendo en cuenta la advertencia de Bauman, de que no existen “soluciones locales para las contradicciones globales” (2005 [2003], p. 134)—, nos lleva a puntualizar sobre la pertinencia de los términos que empleamos, dependiendo del lugar y el momento desde los que hablamos, más allá de una visión eurocéntrica. El crítico colombiano Eduardo Mendieta, a mediados de los años noventa, formulaba que no se debía pensar Europa sin pensar África, Asia y América, “los espejos distorsionados en los que se proyectan representaciones de su otredad y de sí misma”. De igual manera que resultaría imposible pensar América sin referir “su lucha perenne por definirse y pensarse a sí misma conjuntamente y más allá de Europa” (1996, p. 84). Más recientemente Christine Stallaert (2017, p. 133) propone que para analizar la sociedad europea del siglo XXI y los retos a los que se enfrenta hoy en día sería interesante invertir el tradicional paradigma de la dependencia académica y repensar Europa desde Latinoamérica, habida cuenta de la experiencia histórica de esta y de sus procesos de contacto cultural y mestizaje, así como su problemático encaje en el modelo político de Estado-nación.

No obstante, para reflexionar sobre lo “trans” no sólo debemos atender al *locus* sino también al *tempus*, a las coordenadas temporales. Friedhelm Schmidt-Welle, al revisar la noción de “transculturación”, inventado en y para el contexto latinoamericano por el antropólogo Fernando Ortiz, en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) —llevado al contexto literario por Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina* (2008 [1982])—, término que ha centrado el debate cultural hasta la actualidad, llega a la conclusión de que algunas

¹⁰ Frente al término “glocal”, pensar globalmente y actuar localmente, se sitúa el concepto “translocal”, que alude a una nueva comprensión de lugar, espacio y localidad. Simon Alexander Peth dirá que se trata de una variedad de procesos duraderos, abiertos y no lineales, que producen estrechas interrelaciones entre diferentes lugares y personas. Estas interrelaciones y diversas formas de intercambio se crean a través de flujos migratorios y redes de todo tipo: red de migración, de negocios, de diáspora, política, étnica... (2014).

autoras, como Mabel Moraña y Stallaert, cuestionan la validez de este concepto para interpretar los procesos culturales actuales, entre los que destacan la migración masiva y la desterritorialización. Por esto, Schmidt-Welle apela a que hay que añadir otras denominaciones para dilucidar la realidad latinoamericana del siglo XXI, por lo que resulta necesario “aplicar los llamados *travelling concepts*”¹¹, sin perder de vista en cada momento el contexto histórico cultural del que se trate (2017, p. 95).

Con todo, el paradigma de la Transmodernidad nos permite abordar los procesos, variados y diversos de la globalización: políticos, económicos, culturales, medioambientales, etc. Si bien la globalización ha traído consigo el pensamiento único —“en términos ideológicos es la pretensión universal de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en particular, los del capital internacional” (RAMONET, 1995, p. 1)—, que ha terminado por contagiar a otras esferas como la cultura, los valores y las creencias, esto ha provocado como reacción la demanda y la resistencia de aquellas personas y colectivos que defienden el derecho a ser diferentes. Algo similar había presagiado desde el Sur, Enrique Dussel, filósofo argentino-mexicano, quien a fines del siglo XX proponía una ética de la Liberación, con criterios éticos supra-regionales, planetarios, que reconociera la otredad, la diferencia y la especificidad. La dignidad de una Alteridad negada —pobre, mujer, raza discriminada, juventud/pueblo violentados...—, única forma de “abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la Modernidad) hacia una Transmodernidad” (2007, p. 17). Si para este crítico la Postmodernidad se entiende como el declinar o crepúsculo de la Modernidad europea, la Transmodernidad se erige en “un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alternativas, la ‘otra-cara’ oculta y negada” (2007,

¹¹ Mieke Bal acuña esta expresión para referirse a la naturaleza viajera de los conceptos y a la ventaja que esto entraña. No obstante, precisa que la superposición parcial de algunos conceptos que hoy en día se utilizan en varias disciplinas hace que estos se vuelvan confusos en un contexto mixto. Aun así, los conceptos que viajan desde una disciplina a otra enriquecen tanto su propio sentido como la de aquellas a las que se desplazan (BAL, 2009 [2002], p. 33).

p. 17-18). Su demanda —y su esperanza— es que la Transmodernidad sirva para concretar el cumplimiento de los Derechos humanos:

Para un mundo de los pobres, de los afectados explotados y/o excluidos, de la mujer dominada por el machismo, de la juventud y la cultura popular alienada por una pedagógica dominadora, aún en los países del ‘centro’, pero especialmente en la ‘periferia’, todo eso [una vuelta más bien hacia el pasado que hacia el futuro, como sostenía Gianni Vattimo (1981, p. 11)] no es suficiente. El pasado es el lugar de la derrota de las víctimas, del origen de las estructuras de negación del presente; el futuro al menos es un horizonte de esperanza para los pobres, para los excluidos. En el ‘fin de la Modernidad’ es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una ‘Transmodernidad’ planetaria, mundial, una ‘nueva civilización’ como ‘realizadora de los valores’ de los ‘bárbaros’, de los que están ‘afuera’, que incluya una redefinición de la relación de la persona-naturaleza como recreación ecológica, y la relación persona-persona como justicia cultural, político-económica... (2007, p. 31).

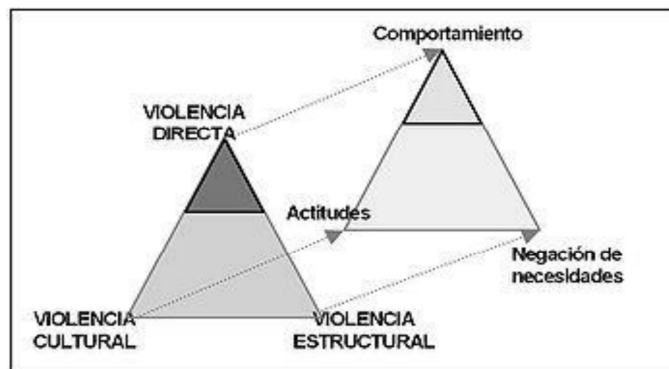
No podemos aseverar que dicha “utopía histórica de vida” se haya materializado en los tiempos que corren, al revés, cabría aseverar que la utopía ha devenido *distopía*. Sin embargo, no es menos cierto que en la actualidad grupos y culturas minoritarias, excluidos y excluidas de todo tipo, que emergieron bajo el signo de lo “post”, hacen más visibles sus resistencias y disidencias bajo la enseña de lo “trans”, aun cuando queda un largo camino por recorrer y muchas batallas pendientes.

3. POSTHUMANIDAD Y NECROPOLÍTICA

Braidotti, al reflexionar en torno a nuestra historicidad, subraya que la noción de lo humano ha reventado condicionado por los progresos científico-tecnológicos y los intereses de la economía global. Es por ello que prefiere hablar de la condición posthumana, pues considera que no son los conceptos de humano, inhumano, antihumano lo que están proliferando en los discursos y las representaciones actuales, sino los de deshumano y posthumano (2015 [2013], p. 12). Como ejemplo alude a una cuota significativa de estos momentos: la brutalidad de las nuevas guerras, un mundo globalizado guiado por la gestión del miedo, el control de la vida,

las tecnologías de muerte o necrotecnologías, el poder de la tanatopolítica o necropolítica y un objetivo: la conservación o la supervivencia (2015 [2013], p. 20-21). En la misma línea de pensamiento se sitúa Luigi Zoja, psicoanalista y escritor italiano, quien en *La muerte del prójimo* afirma que, si a fines del S. XIX Friedrich Nietzsche había anunciado “Dios ha muerto”, en el siglo XXI debiéramos decir: “también ha muerto el prójimo” (2015 [2009], p. 13). Donna Haraway dirá que no solamente “dios” ha muerto, sino también la “diosa”, “o los dos han sido revivificados en los mundos cargados de microelectrónica y de políticas biotecnológicas” (1991 [1985]).

Una posthumanidad que está íntimamente relacionada con la violencia. El filósofo Richard J. Bernstein refiere que vivimos en un tiempo plagado de escritos, discursos e imágenes violentas, por lo que nos hemos vuelto insensibles e indiferentes ante las representaciones ficticias o reales de ésta (2015 [2013], p. 28-29). Sin obviar que existen diferentes clases de violencia: racial, sexual, religiosa, ideológica, etc., y estas se manifiestan de diversos modos: violencia doméstica, institucional, laboral, mediática... La violencia posee una cualidad proteica, siempre puede adoptar nuevas formas (BERNSTEIN, 2015 [2013], p. 261). Es al sociólogo noruego Johan Galtung (1998) a quien le debemos la imagen de un triángulo, cuyos ángulos responden a una índole violenta determinada. 1. Violencia directa: es visible, se exterioriza en los comportamientos y responde a actos violentos físicos y/o verbales. 2. Violencia estructural: se centra en el conjunto de estructuras y se materializa en la negación de necesidades. 3. Violencia cultural: crea un marco legitimador de la violencia y se revela en actitudes. Tres dimensiones relacionadas, por cuanto la primera se entiende como acontecimiento; la segunda como proceso y la tercera como constante (GALTUN, 2003, p. 12).



Fuente: Galtung (1998).

Debido al exceso de violencia, y aunque parezca paradójico, ésta tiende a invisibilizarse. Tal es lo que sucede debido al desarrollo de nuevas tácticas de guerras tecnológicas y robóticas (BERNSTEIN, 2015 [2013], p. 262), las necrotecnologías, como las denominaba anteriormente Braidotti (2015 [2013], p. 21). Por lo general, los actos violentos tienden a justificarse en nombre de la autodefensa o por una noble causa, como puede ser desterrar el terrorismo (BUTLER, 2006 [2004], p. 30). Slavoj Žižek, ante la legitimación de la tortura como espectáculo del sufrimiento ajeno, se/nos interroga: “¿Le gusta torturar?”. En su disquisición enfatiza en el hecho de que el sujeto torturado no es visto como un Prójimo, en el sentido judeo-cristiano-freudiano, por lo que no causa compasión. Al abolir esta dimensión, la de la *proximidad*, el sujeto deviene objeto, “cuyo dolor está neutralizado, reducido a una propiedad que hay que administrar mediante un cálculo utilitario de tipo racional (tanto dolor es tolerable, siempre y cuando evite una cantidad mayor)”. De este modo, afirmará, “se esfuma el abismo de la infinitud, propio de todo sujeto” (2011 [2008], p. 55). Recordemos además que Freud, en *El Malestar de la cultura* (1999 [1930]), había señalado que el mandato que exige “ama a tu prójimo como a ti mismo” es uno “de los reclamos ideales [...] de la sociedad culta” (1999 [1930], p. 83). Bauman sostendrá que la aceptación de dicho principio “es el acta de nacimiento de la humanidad” (2005 [2003], p. 106), aunque ambos reconocerán la complejidad que la consumación de este mandamiento entraña o como enuncia Freud: “¿Por qué,

pues, se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?” (1999 [1930], p. 84).

Braidotti, filósofa y teórica, quien se presenta como feminista, pacifista y antirracista, es decir, como mujer, como “un sujeto que surge de una historia de opresión y exclusión” (2002), aborda la violencia desde la condición posthumana, las nuevas tecnologías y la realidad virtual. Aun cuando estas han prometido un mundo en el que se superarán las diferencias sexuales, sin embargo, la distancia entre los sexos crece, los estereotipos sexuales persisten y la violencia sexo-genérica aumenta. El falologocentrismo o contrato sociosimbólico falocéntrico, sistema interno de las sociedades patriarcales basado en la organización jerárquica de posiciones asimétricas, sigue estando presente: los hombres se identifican con la postura universalista, mientras que las mujeres están atadas a la especificidad de su sexo. Por este motivo, evocará a Simone de Beauvoir:

El precio que ha de pagar un hombre por representar lo universal es la pérdida del cuerpo, o de la especificidad sexual, al incorporarse en la abstracción de la masculinidad fálica. El precio que pagan las mujeres es la pérdida de la subjetividad por un exceso de corporeidad y la prisión de su propia identidad sexual (BRAIDOTTI, 2002)

Ante esto, la filósofa italiana defiende la necesidad de generar nuevas utopías, como un modo de que las mujeres se hagan con su subjetividad y se libren, hasta cierto punto, de su cuerpo. La estrategia que propone es la de utilizar la tecnología, el ciberespacio y el ciberfeminismo¹² para liberar “la imaginación colectiva del falo y sus valores accesorios como son el dinero, la exclusión y la dominación, el nacionalismo, la femineidad icónica y la violencia sistematizada” (BRAIDOTTI, 2002). Con anterioridad, Haraway había señalado el cambio que se estaba

¹² Aun cuando el término ciberfeminismo ha cobrado fuerza en los últimos años, fue el colectivo de artistas y feministas VNS Matrix, fundado en Australia en 1991, formado por Josephine Starrs, Julianne Pierce, Francesca da Rimini y Virginia Barratt, el que utiliza este término por primera vez. Con su trabajo cuestionaban de manera subversiva los discursos de dominación y control en el espacio cibernético en expansión. A ellas se les debe el *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century* (1991).

produciendo, el paso de una sociedad orgánica e industrial hacia un sistema polimorfo de información; de unas viejas dominaciones jerárquicas hasta las nuevas redes, que llamó “la informática de la dominación” (1991 [1985]). Ahora se trata de establecer alianzas, redes intersubjetivas que posibiliten una cooperación feminista global. Esta va a ser también la consigna del transfeminismo, que además incluye en su discurso la lucha de transexuales, transgéneros y otras identidades y expresiones de género no normativas.

La escritora francesa Virginie Despentes aborda el mismo tema de la violencia sexo-genérica, para lo cual denuncia el hecho de cómo el inconsciente colectivo, a través de los instrumentos de poder de los medios de comunicación o de la industria cultural, establece valoraciones diferentes dependiendo del tipo de violencia que se ejerza:

Los hombres denuncian con virulencia las injusticias sociales o raciales, pero se muestran indulgentes y comprensivos cuando se trata de la dominación machista. Son muchos los que pretenden explicar que el combate feminista es secundario, como si fuera un deporte de ricos, sin pertinencia ni urgencia. Hace falta ser idiota, o asquerosamente deshonesto, para pensar que una forma de opresión es insoportable y juzgar que la otra está llena de poesía. (2007, p. 24)

La antropóloga argentina Rita Laura Segato al hablar de la *otra*, “como mujer dominada eróticamente” (DUSSEL 2007, p. 16), se refiere a “las mujeres consumibles”, aludiendo al proceso por el cual en la sociedad de nuestros días las agresiones de género y en concreto la violación cruenta, como un tipo de violencia sexual, es un fenómeno de “agresión por agresión”,

se revela como el surgimiento de una estructura sin sujeto, una estructura en la cual la posibilidad de consumir el ser del otro a través del usufructo de su cuerpo es la caución o el horizonte que, en definitiva, posibilita todo valor o significación. De improviso, un acto violento sin sentido atraviesa a un sujeto y sale a la superficie de la vida social como revelación de una latencia, una tensión que late en el sustrato de la ordenación jerárquica de la sociedad. (SEGATO, 2003, p. 23).

La mujer como víctima es de esta forma expropiada del control sobre su espacio-cuerpo, sobre ese (su) *territorio* se ejerce la soberanía masculina. Por ello, asevera Segato, dicho acto es un modo de consumición del otro, “un canibalismo mediante el cual el otro perece como voluntad autónoma y su oportunidad de existir solamente persiste si es apropiada e incluida en el cuerpo de quien lo ha devorado. Su resto de existencia persiste sólo como parte del proyecto del dominador” (2005, p. 5). De esta manera, reflexionado en torno a las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, manifiesta que sobre ellas se infringe una “pedagogía de la crueldad”, que entiende como “la propagación de la idea del goce como secuencia de consumo y desecho (2013, p. 83).

Estas consideraciones sobre la violencia que se ejecuta sobre el cuerpo femenino entroncan con el pensamiento de Judith Butler y sus “cuerpos que no importan”, formados por aquellos considerados “no sujetos”, que configuran zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social: seres expulsados de la sociabilidad (2005 [1993], p. 20). Pero también con la proposición de Julia Kristeva, lo femenino como “lo abyecto, objeto caído, es radicalmente un excluido” (1988 [1980], p. 7-8). Lo que nos revela que dichos cuerpos, socialmente constituidos, están amenazados por la pérdida —sujetos a otros— y son susceptibles de violencia —expuestos a otros— (BUTLER, 2006 [2004], p. 46). Clara evidencia de la vulnerabilidad que conllevan las “vidas precarias”.

Quién tiene importancia y quién no la tiene es la cuestión. Lo que nos lleva a plantear la existencia de un orden necropolítico, concepto desarrollado por el filósofo camerunés Achille Mbembe, para abordar algunas de las topografías reprimidas de la crueldad en las plantaciones de esclavos y en los sistemas coloniales. Se trata de una política basada en la idea de que para el poder unas vidas tienen valor mientras que otras no. No es tanto matar a los que no sirven sino dejarlos morir: “ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder” (MBEMBE, 2011, p. 20). Una estrategia por la cual se incluye la

economía de la muerte en el sistema capitalista. De este modo, las personas no se conciben como seres irremplazables y únicos, sino que son reducidas a un conjunto de fuerzas de producción fácilmente sustituibles, lo que implica una cosificación del ser humano, en tanto que el cuerpo se convierte en una mercancía más, por tanto, susceptible de ser desechada: “La vida (el último de los grandes tabúes) ya no es importante”, enuncia Sayak Valencia Triana (2010, p. 21).

Desde esta perspectiva, Elisabeth Falomir Archambault establece que la necropolítica, en términos foucaultianos, podría definirse como una suerte de contrabiopoder (2011, p. 15). Mbembe explicita que en su planteamiento teórico parte de la noción de biopoder de Michel Foucault (2001 [1976]). El filósofo francés había planteado este concepto para deslindar cómo durante la segunda mitad del siglo XVIII y el XIX y a partir de una serie de procesos como la natalidad, la mortalidad y la longevidad, se constituyeron los primeros saberes y blancos de control sobre la población, que de esta manera se convierte en “el fin y el instrumento del gobierno” o de la “gubernamentalidad” (FOUCAULT, 2007, p. 209, 213). Así, mediante la “tecnología de poder” o biopolítica (FOUCAULT, 2001 [1976], p. 222) y en aras del “bienestar de la población” —la “calidad de vida” ha sido la fórmula clave de la era neoliberal, como observan GIORGI y RODRÍGUEZ, 2007, p. 11)— se llevan a cabo unas prácticas de disciplina y regularización, con las que se logra la sumisión corporal y sanitaria de la ciudadanía:

Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir. (2001 [1976], p. 223)

Frente a esa soberanía del “hacer morir y dejar vivir” o el poder de “hacer vivir y dejar morir” de Foucault, Mbembe postula la soberanía como “el derecho de

matar” (2011, p. 21). Por ello, advierte de que acaso en nuestros días esa noción de biopoder parece aludir a la política que, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror, hace del asesinato del enemigo su objetivo primero y absoluto (2011, p. 20). Al fin y al cabo, concluirá, “la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte” (2011, p. 20).

La filósofa y *performer* mexicana Sayak Valencia Triana parte de esta noción de necropolítica para desarrollar su tesis de cómo el sistema capitalista deja al descubierto la vulnerabilidad, fragilidad y debilidad del cuerpo humano, de ahí que, retomando un término que se suele aplicar al género cinematográfico para distinguir ciertas películas de terror que se recrean en escenas sangrientas, lo denomine *capitalismo gore*. De este modo, reinterpreta la economía hegemónica y global en aquellos espacios geográficamente fronterizos (2010, p. 15). En aquellos territorios donde la fuerza de trabajo se sustituye por el ejercicio sistemático y repetido de la violencia más explícita con la intención de producir capital (2010, p. 51). Aun cuando su estudio se centra en el contexto de México, un paisaje económico, sociopolítico, simbólico y cultural afectado y re-escrito por el narcotráfico y la gestión de la muerte (VALENCIA TRIANA, 2012), las evidentes conexiones con la globalización, el neoliberalismo, el hiperconsumismo, la construcción binaria del género como *performance* política, la creación de subjetividades capitalistas radicales —criminales y narcos—, hace que podamos leer este *capitalismo gore* como un fenómeno translocal. Aunque, como anota la propia autora, bien podría ser entendido como una “lucha intercontinental de (pos)colonialismo distópico extremo” (2012, p. 89).

Se trata, por tanto, de la violencia más explícita, como el secuestro y el asesinato por encargo, la que se erige en una poderosa herramienta de necroempoderamiento capitalista, de enriquecimiento económico (2010, p. 15). La muerte deviene así negocio rentable. En este escenario será en el que se edifique el sujeto *endriago*, tal y como lo formula Valencia Triana, retomando para ello un

término que pertenece a la literatura medieval, en concreto al libro de caballería *Amadís de Gaula*. De este modo, se inspira en ese imaginario del personaje *otro*, el enemigo que deberá enfrentar Amadís, cruce de hombre, hidra y dragón, de gran estatura y condición bestial. Pero también se apoya en la obra de Mary Louise Pratt, quien al reflexionar sobre la Globalización y la desmodernización presagia *el retorno de los monstruos* (2002). Ahora el monstruo regresa convertido en un ser ultraviolento y demolidor del capitalismo *gore*. Sujeto que se vale de la violencia como herramienta de empoderamiento y adquisición de capital, pero también como instrumento de autoafirmación personal y modo de subsistencia (“el macho proveedor”) (VALENCIA TRIANA, 2010, p. 90-91). Una subjetividad que hace de la violencia una forma de vida, de trabajo, de socialización, de cultura (2010, p. 93) y que, además, se convierte en un modelo a imitar. Basta con observar lo que ha ocurrido con la llamada narcocultura, que no hace más que difundir, convirtiendo en objeto de consumo, esa forma de vida que han creado y popularizado los narcotraficantes: indumentaria, música (narcocorridos), narrativa (narcoliteratura, narcocine). Por ello, consciente de que en nuestros días asistimos a una sobreexposición mediática de la violencia, que se justifica, se legitima y se admira, dando lugar a que en el imaginario colectivo se idolatre a asesinos a sueldo, mafiosos, psicópatas, tiranos y ultraviolentos de todo tipo..., Valencia Triana insta a que se deje de divinizar este “orden necrofalologocéntrico” (2010, p. 197).

Antonio Negri en su genealogía del “monstruo” observa que, si en los inicios de la modernidad el monstruo devino metáfora en el campo político, metáfora de la trascendencia del poder, luego devendrá sujeto, o más bien, sujetos (2007, p. 96, 99). En la segunda mitad del siglo XX, en la *escena posmoderna*, el monstruo será biopolítico, está en todas partes donde hay vida, es producción y comunicación (2007, p. 126-127). En este sentido, su pensamiento se vincula con el de Valencia Triana, pero en este caso el monstruo deviene necropolítico, aliado con la gestión de la muerte y, paradójicamente, haciendo de ésta un *modus vivendi*. Algo que Negri dejaba en el aire al manifestar que cuando el *bios* y la política, la fuerza de la vida y

la violencia colectiva “se encuentran ligadas de modo íntimo y enriquecedor, es que una extrema sobredeterminación puede capturar al monstruo”. Y añadía: Que triunfe la innovación monstruosa es lo que está en juego (2007, p. 136-137). Su presagio se ha materializado.

En este contexto resulta pertinente situar la noción de *cyborg*¹³ de Donna Haraway, quien anuncia que este debe entenderse como una contribución a la cultura y a la teoría feminista socialista y que se sitúa en esa tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros. El *cyborg*, pues, es una criatura en un mundo post-genérico: “un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (1991 [1985]). A través de su *manifiesto* Haraway va describiendo en qué consiste este ser: se ubica del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad. Necesita conectarse. Trata de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas. Pone en entredicho las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado, lo natural y lo artificial, lo físico y lo no físico. La política de los *cyborgs* es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo. El género *cyborg* es una posibilidad local que cumple una venganza global. Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio. Las unidades *ciborgánicas* son monstruosas e ilegítimas.

Beatriz (Paul) Preciado, en un texto publicado originalmente en 2006, afirmará que el *cyborg* no es más que una de las figuras para nombrar la condición protésica. Se refiere al cuerpo post-orgánico, tecno-orgánico, una subjetividad protésica que ya ha incorporado la tecnología y que “existe en los intersticios, entre

¹³ Beatriz (Paul) Preciado recoge que el término *cyborg* fue inventado en 1960 por Manfred Clynes y Nathan Kline para nombrar una rata de laboratorio a la que le habían implantado una bomba osmótica y un sistema de control cibernético (s/f [2006]).

las oposiciones que constituyen la supermodernidad: animal/humano, mecánico/orgánico, blanco/negro, masculino/femenino, hetero/homo, bio/trans... Este trans_sujeto es ‘el monstruo’ del cual Haraway espera nuevos proyectos políticos” (s/f [2006]).

Este *cyborg* también es objeto de reflexión de Rodríguez Magda (2007), quien, analizando las *trans-formaciones* que la transmodernidad trae consigo, comenta que no solo la propia naturaleza se ha convertido en algo maleable a través del diseño y los transgénicos —a la vez esperanza y amenaza— sino que incluso el cuerpo deviene *trans-humano*, al producirse una simbiosis entre la biología y la máquina:

Chips, implantes, reproducción asistida, clonación, adheridos tecnológicos que prolongan nuestra sensorialidad desde el móvil al ordenador de pulsera. El modelo *cyborg* dibuja la metáfora de una corporalidad transhumana, mutante, de la misma manera que la transexualidad ha dislocado y abierto toda una posibilidad combinatoria de géneros, deseos e identidades, más allá del par masculino/femenino (RODRÍGUEZ MAGDA, 2007).

4. A MANERA DE CIERRE: ESTRATEGIAS TRANS

Posthumano, transhumano, trans_sujeto... La transmodernidad ha revelado un panorama en constante flujo. Nuevas subjetividades, nuevas identidades, nuevos sujetos políticos: “nuevas masculinidades, nuevas feminidades, bio-mujeres, bio-hombres, tecno-mujeres, tecno-hombres y tod@s aquell@s que se desinscriben críticamente de las dicotomías del género” (VALENCIA TRIANA, 2010, p. 181). Dado que la violencia se ha convertido en una poderosa herramienta que posibilita el enriquecimiento, y que esta incide sobre los cuerpos de todas aquellas personas que forman parte del devenir minoritario, siguiendo a Deleuze y Guattari (1994 [1980]), en los últimos tiempos se propone, de manera cada vez más insistente, la necesidad de establecer nuevas estrategias de acción política. En una era tecnologizada como la actual, de realidades virtuales y redes que nos interconectan

—Bauman expone que en lugar de “relacionarse” y “relaciones” la gente habla cada vez más de conexiones, de “conectarse” y “estar conectado”. En vez de hablar de parejas, prefieren hablar de “redes” (2005 [2003], p. 12)—, se hace imprescindible una organización *reticular*, de pensamiento y resistencia social, en la que se unan las mujeres, los y las disidentes de las categorías heteropatriarcales y minorías diversas. Es lo que se ha dado en llamar el transfeminismo¹⁴.

Los sujetos del transfeminismo, afirma Valencia Triana, pueden entenderse como una suerte de *multitudes queer* (2010, p. 178). Si lo *queer* nace con una vocación rebelde, un replanteamiento radical de los modelos de subjetividad, destacando el interminable fluir del deseo y las inestabilidades de identidades y categorías, por lo que quiere mantenerse al margen de las convenciones heterosexistas (MIRA, 2002, p. 621-622), se pretende que esta suerte de *multitudes queer* —expresión acuñada por Preciado (2005 [2003])¹⁵— cree estrategias, conservando ciertos supuestos de la lucha feminista e integrando el elemento de la movilidad entre géneros, corporalidades y sexualidades diferentes (VALENCIA TRIANA 2010, p. 174-178). Se hace necesario, pues, vincular devenires, intersección de múltiples campos de experiencias y de fuerzas sociales: “un devenir mujer, devenir negr@, devenir indi@, devenir migrante, devenir precari@, en lugar de reificar su pertenencia a un único género o a un grupo social para demarcarse dentro de una lucha sectorial” (VALENCIA TRIANA, 2010, p. 180). Las masculinidades para poder ser entendidas como “nuevas” necesitarán ligarse al

¹⁴ “El prefijo ‘trans’ hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra, lo re-vertebra y lo transmuta. Aplicado a los feminismos crea un tránsito, una trashumancia en las ideas, una transformación que lleva a la creación de anudaciones epistemológicas que tienen implicaciones a nivel micropolítico” (VALENCIA TRIANA, 2010, p. 178).

¹⁵ La multitud *queer*, según Preciado (2005 [2003]) “no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales) sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como ‘normales’ o ‘anormales’: son las *drag-kings*, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-*ciborg*...” (p. 163). Con posterioridad, Preciado subraya que su formulación “multitudes queer” es hoy, un posicionamiento políticamente casi obsoleto: “Es necesario mantener la fragmentación de la enunciación por hacer: agenciamientos transmaricafeministapostmusulmanobolleraestullidos... Esto no implica la imposibilidad de una alianza local de las multiplicidades; más bien por el contrario, una alianza menor no existe más que en la multiplicidad de la enunciación, como corte transversal de las diferencias” (2006).

transfeminismo, al movimiento *queer* y al *devenir minoritario*, precisará la filósofa mexicana (2010, p. 188).

El transfeminismo de Preciado, “movimiento tullido-trans-puto-marico-bollero-intersex y postporno”, habría comenzado en 2009, relacionado con el colapso de mercados financieros, el aumento de la deuda pública y las políticas de austeridad (2013, p. 10). En su propuesta se advierte también una resistencia al propio concepto de género, entendido éste como una construcción que se utiliza como herramienta de opresión. Un sistema de poder que produce, controla y limita los cuerpos para adaptarlos al orden social establecido. Subjetividades que se resisten a la identidad, sexualidad y *generización* normativas, una intención clara de negar la naturalización de una identidad heterosexual hegemónica, pero también, afirmará Elena Castro, “de una supuesta identidad contrahegemónica, homogeneizadora de todo el colectivo lesbiano o gay” (2014, p. 155). De esta manera, se proclama la mutabilidad, hibridez e inestabilidad de toda identidad de género. Con ello nos sitúa en un espacio postgénero, postidentitario. Un transfeminismo que insta a la acción:

Somos un batallón sexo-semiótico, una guerrilla cognitiva, una armada de amantes. Terror anal. Somos el futuro parlamento postporno, una nueva internacional somatopolítica hecha de alianzas sintéticas y no de vínculos identitarios. Dicen crisis. Decimos revolución” (PRECIADO, 2013, p. 13).

Si Zygmunt Bauman acuñó la denominación de “líquido”, para referirse a la Modernidad, el amor, la identidad y la vida, entre otros, y con ello aludir a la condición fluida de estos tiempos de inestabilidad, de eterno cambio (“nada es para siempre”), acosados por la inseguridad y la obsolescencia, la precariedad y la incertidumbre, en los que nada parece mantener su forma ni su rumbo durante un largo período (2006 [2005], p. 9-10), lo mismo podríamos decir del género. Un *género líquido*, que al igual que los actos *performativos* de Butler (2001 [1990]) y las subjetividades *nómadas* de Braidotti (2004), resulta un constructo inconcluso, en

devenir y en constante fuga. Una post-identidad que se constituye al margen del género, hecha de transiciones. Lo que nos lleva de vuelta a principios de los años noventa, a Jean Baudrillard, cuando observaba que el destino del cuerpo era volverse prótesis y, por consiguiente, afirmaba:

Todos somos transexuales. De la misma manera que somos potenciales mutantes biológicos, somos transexuales en potencia. Ya no se trata de una cuestión biológica. Todos somos *simbólicamente* transexuales (1991 [1990], p. 26).

Hacer de esta potencia una estrategia de acción política es lo que nos llevará a reconocer que TODXS SOMXS TRANS.

REFERENCIAS

BAL, Mieke. *Conceptos viajeros. Una guía de viaje*. Murcia: Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo [CENDEAC], 2009 [2002]. Disponible: http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/ana/Mieke_Bal_concepts.pdf. Consultado el 10/08/2017.

BAUDRILLARD, Jean. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama, 1991 [1990].

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005 [2003].

BAUMANN, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006 [2005].

BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI, (1991 [1982]).

BERNSTEIN, Richard J. *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa, 2015.

BRAIDOTTI, Rosi. “Un ciberfeminismo diferente”. *Debats*, n. 76, p. 100-117, 2002. Disponible: http://jmporquer.com/wp-content/uploads/2017/04/10_Braidotti_Un-ciberfeminismo-diferente.pdf. Consultado el 17/01/2017.

BRAIDOTTI, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 2004.

BRAIDOTTI, Rosi. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015 [2013].

BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, D.F.: Paidós, 2001 [1990].

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y “discursivos” del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2005 [1993].

BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006 [2004].

CASTRO, Elena. *Poesía lesbiana queer. Cuerpos y sujetos inadecuados*. Barcelona: Icaria, 2014.

COOTER, Roger. “After Death/After-'Life': The Social History of Medicine in Post-Postmodernity”. (2007). *Social History of Medicine*, Vol. 20, Issue 3, p. 441–464, 1 December 2007. <https://doi.org/10.1093/shm/hkm074>.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1994 [1980].

DESPENTES, Virginie. *Teoría King Kong*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2007.

DUSSEL, Enrique. “Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad”. *A Parte Rei*, n. 54, noviembre 2007. Disponible: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>. Consultado el 13/08/2017.

EPSTEIN, Mikhail. “Conclusion. On the Place of Postmodernism in Postmodernity”. EPSTEIN, Mikhail; GENIS, Alexander A.; VLADIV-GLOVER, Slobodanka M. *Russian Postmodernism. New Perspectives on Post-Soviet Culture*. New York: Berghahn Books, p. 544-553, 1999.

FALOMIR ARCHAMBAULT, Elisabeth. “Introducción”. En: Achille Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, p. 10-15, 2011.

FOUCAULT, Michel. “Clase del 17 de marzo de 1976”. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 217-237, 2001 [1976].

FOUCAULT, Michel. “La «gubernamentalidad»”. GIORGI, Gabriel y RODRÍGUEZ, Fermín (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, p. 187-215, 2007.

FREUD, Sigmund. *El malestar de la cultura*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999 [1930].

GALTUNG, Johan. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bizkaia: Gernika Gogoratuz/Bakeaz, 1998.

GALTUNG, Johan. *Violencia cultural*. Bizkaia: Gernika Gogoratuz, 2003.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo (1998 [1990]).

GELÓS, Natalia y SEGATO, Rita. “En el cuerpo de la mujer se realiza una pedagogía de la crueldad”. *Infojus Noticias*, 05 May 2014. Disponible: <http://www.infojusnoticias.gov.ar/entrevistas/en-el-cuerpo-de-la-mujer-se-realiza-una-pedagogia-de-la-crueldad-85.html>. Consultado el 16/01/2017.

GIORGI, Gabriel y RODRÍGUEZ, Fermín. “Prólogo”. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, p. 9-34, 2007.

GÓMEZ, Marisa. “La Post-Postmodernidad: Paradigmas Culturales para el Siglo XXI”. *InterArtive*, marzo 2014. Disponible: <http://interartive.org/2014/03/fin-postmodernidad-paradigmas-culturales-sigloxxi/>. Consultado el 09/08/2017.

HARAWAY, Donna. *Manifiesto Ciborg El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*, 1991 [1985]. Disponible: https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf. Consultado el 08/08/2017.

IBÁÑEZ MUÑOZ, Josep. “Internet, política y poder en la sociedad postinternacional”. *Cursos de derecho internacional y relaciones internacionales de Vitoria-Gasteiz = Vitoria-Gasteizko nazioarteko zuzenbide eta nazioarteko herremanen ikastaroak*, n. 1, p. 323-378, 2010. Disponible: http://www.ehu.eus/cursosderechointernacionalvitoria/ponencias/pdf/2010/2010_6.pdf. Consultado el 10/08/2017.

KRISTEVA, Julia. *Poderes de la perversión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988 [1980].

LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000 [1983].

LIPOVETSKY, Gilles y CHARLES, Sébastien. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006 [2004].

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Editorial R.E.I., 1991.

MARINA, José Antonio. *Crónicas de la Ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama, 2000.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

MENDIETA, Eduardo. “Modernidad, Posmodernidad y Transmodernidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo”. *Universitas Philosophica* 27, p. 63-86, diciembre 1996.

MIRA, Alberto. *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*. Barcelona: Ediciones de la tempestad, 2002.

NEGRI, Antonio. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”. GIORGI, Gabriel y RODRÍGUEZ, Fermín (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, p. 93-139, 2007.

OBANDO CID, Augusto. “Postsexualidad”. *S4bot4g3*, 4 marzo 2009. Disponible: <https://sab0tag3.wordpress.com/2009/03/04/postsexualidad/>. Consultado el 21/05/2017.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002 [1940].

PETH, Simon Alexander. “What is translocality? A refined understanding of place and space in a globalized world”. *TRANS/RE Environment. Migration. Resilience*, 9 noviembre 2014. Disponible: <http://www.transre.org/en/blog/what-translocality/>. Consultado el 11/08/2017.

PLATERO MÉNDEZ, Raquel (Lucas). *Trans*sexualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra, 2014.

PRATT, Mary Louise. *Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos*. Lima: Universidad Católica, 2002.

PRECIADO, Beatriz (Paul). “Multitudes *queer*. Nota para una política de los anormales”. *Nombres. Revista de Filosofía*, XV, n. 19, p. 157-166, abril 2005 [2003]. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>. Consultado el 13/08/2017.

PRECIADO, Beatriz (Paul). “Saberes_vampiros@War Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales”. *Revista Vozal*, s/f. [2006]. Disponible: <http://revistavozal.com/vozal/index.php/saberes-vampiros-war-donna-haraway-y-las-epistemologias-cyborg-y-decoloniales>. Consultado el 11/08/2017.

PRECIADO, Beatriz (Paul). “Decimos revolución”. En: *Transfeminismos*. Navarra: Txalaparta, p. 9-13, 2013.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008 [1982].

RAMONET, Ignacio. “La pensée unique”. *Le Monde diplomatique*, janvier 1995, Disponible: <http://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/6069>. Consultado el 11/08/2017.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María. *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1989.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María. “Transmodernidad. La globalización como totalidad transmoderna”. *Observaciones filosóficas*, n. 4, 2007. Disponible: <http://www.observacionesfilosoficas.net/latransmodernidadlaglo.html>. Consultado el 22/05/2017.

STALLAERT, Christiane. “Transculturación, transmodernidad y traducción. Una mirada latinoamericana sobre la Europa del siglo XXI”. *Cuadernos de Literatura*, vol. XXI, n. 41, p. 131-152, enero-junio 2017.

SCHMIDT-WELLE, Friedhelm. “Transculturación, traducción cultural y transmodernidad. Conceptos y debates”. *Cuadernos de Literatura*, vol. XXI, n. 41, p. 91-95, enero-junio 2017.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SEGATO, Rita Laura. “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”, *Rebelión*, 02/06/2005. Disponible: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=15859>. Consultado el 17/01/2017.

SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

VALENCIA TRIANA, Sayak. *Capitalismo gore*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010.

VALENCIA TRIANA, Sayak. “Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo”. *Relaciones Internacionales*, n. 19, febrero 2012. Disponible: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/331/285.html>. Consultado el 11/05/2017.

VNS MATRIX. *Cyberfeminist Manifesto for the 21st century*. 1991. Disponible: <http://www.sterneck.net/cyber/vns-matrix/index.php>. Consultado el 15/08/2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal, 2011 [2008].

ZOJA, Luigi. *La muerte del prójimo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Recebido em 25/07/2017.

Aceito em 04/09/2017.