

En Patiño Palafox. y Luis Aarón, *Filosofía desde los umbrales*. Ciudad de México (México): Editorial Torres Asociados.

DESCOLONIZARSE DE LO QUEER.

Martinez Zaragoza Brandon David.

Cita:

Martinez Zaragoza Brandon David (2026). *DESCOLONIZARSE DE LO QUEER*. En Patiño Palafox. y Luis Aarón *Filosofía desde los umbrales*. Ciudad de México (México): Editorial Torres Asociados.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/brandon.david.martinez.zaragoza/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/peQp/kkq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Filosofía desde los umbrales (selección de textos)

**Luis Aarón Patiño Palafox
Jorge Montiel
(Compiladores)**

Filosofía desde los umbrales

(selección de textos)

Luis Aarón Patiño Palafox
Jorge Montiel
(Compiladores)

Prólogos
Virginia Aspe Armella
Guillermo Hurtado



Primera edición: julio 2026

El cuidado editorial de la presente obra estuvo a cargo de los compiladores, quienes realizaron la revisión y unificación de sus contenidos.

© Luis Aarón Patiño Palafox y Jorge Montiel
(Compiladores)

© Prólogos de Virginia Aspe Armella y Guillermo Hurtado

© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-5919-24-9

ÍNDICE

PRÓLOGOS

PRÓLOGO <i>Guillermo Hurtado</i>	13
-------------------------------------	----

PRÓLOGO A LA SELECCIÓN DE TEXTOS DEL II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEXICANA “FILOSOFÍA DESDE LOS UMBRALES” <i>Dr. Luis Aarón Patiño Palafox</i>	17
---	----

PRÓLOGO AL SEGUNDO LIBRO DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEXICANA, TOLUCA, 2025 <i>Virginia Aspe Armella</i>	23
--	----

LA FILOSOFÍA MEXICANA EN DIÁLOGO TRANSFRONTERIZO: TRADICIÓN, CRÍTICA Y CIRCUNSTANCIA <i>Jorge Montiel</i>	35
---	----

CONFERENCIAS

ROSARIO CASTELLANOS, UNA LECTURA DESDE LA FILOSOFÍA <i>Fanny del Río</i>	69
--	----

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

RUPTURES BETWEEN NAHUATL AND WESTERN ONTOLOGIES OF GODS- <i>WINSTON ZEDDEMORE</i> , GHOSTBUSTERS <i>Randall Rodriguez</i>	83
--	----

COMUNIDAD, COSECHAS Y ARTESANÍAS: UNA MIRADA
FILOSÓFICA AL CONCEPTO “TRABAJO” ENTRE LOS PUEBLOS
ORIGINARIOS DE MÉXICO
María Guadalupe Ortiz Hidalgo 99

LA VIDA COMUNITARIA: TIEMPO-ESPACIO DE ENCUENTRO
ENTRE AYMARAS Y TOJOLABALES
Lucía de Luna Ramírez 115

COATLICUE, MONOLITO VIVO: REFLEXIONES SOBRE
LA ESTÉTICA MESOAMERICANA
Jorge Alberto Reyes López
Pedro Antonio Muñoz Rangel 129

EL PENSAMIENTO ACTUAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.
EL CASO TSOTSIL Y TOTONACA
J. Loreto Salvador Benítez 141

LAS RAÍCES DEL INDIGENISMO MEXICANO. REPENSAR
LA NACIONALIDAD EN *FORJANDO PATRIA*
DE MANUEL GAMIO
Juan Castillo Valverde 161

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA NOVOHISPANA

LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA LEY DESDE
EL ESCOTISMO DEL SIGLO XVI EN LA NUEVA ESPAÑA
Verónica Murillo Gallegos 181

SOR JUANA NAHUATLERA
Sofía Ortiz-Hinojosa 195

LA ILUSTRACIÓN CRIOLLA NOVOHISPANA: REVISANDO SUS CONCEPTOS <i>Virginia Aspe Armella</i>	211
EL MERCURIO VOLANTE <i>Adolfo Israel Flores Ramírez</i>	233
LA ILUSTRACIÓN A LA LUZ DEL ECLECTICISMO NOVOHISPANO <i>Ana Paula Rodríguez de la Vega Familiar</i>	251
LOS USOS Y SENTIDOS DE LA DIALÉCTICA BARROCA EN EL HUMANISMO MEXICANO <i>Ian Ricardo Carrillo Jiménez</i>	267

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XIX

APROXIMACIONES A LA FILOSOFÍA ANTIESCLAVISTA MEXICANA: MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA <i>Héctor Eduardo Luna López</i>	283
IGNACIO RAMÍREZ CALZADA: INVOCACIÓN A LA FILOSOFÍA <i>Alberto Saladino García</i>	301
UNA NUEVA FORMA DE PENSAR ANTE LA ENTRADA DE LA MODERNIDAD MEXICANA DEL SIGLO XIX <i>Jorge Corona García Piña</i>	315
JUSTO SIERRA Y SU “FILOSOFÍA DE LA HISTORIA” A PARTIR DE LA ANTIGÜEDAD <i>Francisco Miguel Ortiz-Delgado</i>	329

ORDEN PARA ALCANZAR PROGRESO <i>Xiutlaizin Isaura Jiménez Cruz</i>	345
---	-----

LIBERALISMO Y CONSERVADURISMO COMO ELEMENTOS DE DEFINICIÓN DE LA HISTORIA CONSTITUCIONAL DE MÉXICO <i>Luis Julián Mireles Romero</i>	361
---	-----

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XX

LO SOBREHUMANO EN LO HUMANO: LA IMPORTANCIA DE LA FIGURA DEL HÉROE EN LA FILOSOFÍA DE ANTONIO CASO <i>Tania Elizabeth Ortiz Guadarrama</i>	373
---	-----

DOS DISCURSOS HUMANISTAS: EZEQUIEL A. CHÁVEZ Y SAMUEL RAMOS <i>Liliana Anahy Galván Cortés</i>	391
--	-----

EL COMPLEJO DE INFERIORIDAD EN SAMUEL RAMOS A LA LUZ DE LA COLONIALIDAD <i>Jorge Abraham Castillo Romero</i>	405
--	-----

EL PROYECTO DE LA UNIFICACIÓN EN LA OBRA DE ALFONSO REYES <i>Pedro Estefano Garcés Vega</i>	421
---	-----

EDMUNDO O'GORMAN Y EL PROYECTO HISTORIOLOGICO MEXICANO <i>Esau López García</i>	437
---	-----

APORTACIONES AL MARXISMO CRÍTICO. EL ENCUENTRO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ CON KAREL KOSIK Y BERTOLT BRECHT <i>Karla Sánchez Félix</i>	449
PODER Y CULTURA EN LA FILOSOFÍA DE LUIS VILLORO <i>Edgar José Hernández Cruz</i>	467
LA IDEOLOGÍA EN LUIS VILLORO Y SLAVOJ ŽIŽEK <i>Moisés Rodríguez Rosales</i>	483
EL VIRAJE DESCOLONIAL DE LEOPOLDO ZEA: DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA <i>Jorge Montiel</i>	497
AUTORES Y OBRAS PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS EN CHIAPAS <i>Raúl Trejo Villalobos</i>	521
EL NACIONALISMO MEXICANO Y LOS OLVIDADOS <i>Nureddin Oscar Gómez Castillo</i>	537
AZUL PELTRE <i>Joel Ochoa Pérez</i>	557
ESTÉTICA Y EDUCACIÓN. CRÍTICA AL PROYECTO EDUCATIVO Y POLÍTICO DE JOHN DEWEY SEGÚN LOS CRITERIOS DE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DE JOSÉ VASCONCELOS <i>Rodolfo Isaac Cisneros Contreras</i>	571

LA DERROTABILIDAD DEL DERECHO Y EL DERECHO
A VIVIR LIBRES DE RIESGOS NUCLEARES
(ALEGATO CONTRA LOS NUCLEÓCRATAS)
Javier Ortiz Flores 585

CRÍTICA DE MIGUEL BUENO A LA FILOSOFÍA DE P. NATORP:
UN ACERCAMIENTO A LOS FUNDAMENTOS ESTÉTICOS
DESDE UNA MIRADA DECOLONIAL
Jhovany Ignacio Sánchez González
René Patricio Cardoso Ruiz 603

PORTILLA, DOSTOYEVSKI Y EL NUEVO ATEÍSMO
Mauricio Lecón Rosales 621

LA RAZÓN DE FUERZA MAYOR EN LA OBRA
DE EDUARDO NICOL
Miriam Díaz Infante Rodríguez 637

SIMPOSIO DE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

APROXIMACIONES A UNA DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA
MEXICANA
Iris Yadel Chávez Romero 655

LA REVISTA “PAX” DEL SEMINARIO
CONCILIAR DE TOLUCA. UN RECUENTO FILOSÓFICO
Gerardo Pérez Silva 671

SIMPOSIO DE TEMAS ACTUALES DE LA FILO- SOFÍA MEXICANA

DESCOLONIZARSE DE LO QUEER
Brandon David Martínez Zaragoza 683

LA SAL DE LA TIERRA. UNA EXPLORACIÓN SOBRE EL PAPEL DE LA VÍCTIMA EN MÉXICO Y SU POSICIÓN ONTOLÓGICA ENTRE LO SUBLIME Y LO MACABRO <i>Nelly Corona Pacheco</i>	697
THE CULTURE VARIABLE: SKIN-COLOR STRATIFICATION, CULTURAL MARKERS, AND COLONIALISM IN MEXICO <i>Julio C. Covarrubias Cabeza</i>	711
LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR COMO PROPUESTA FILOSÓFICA DE LA NUEVA ESCUELA MEXICANA (NEM): UN ANÁLISIS SOBRE SU PROCESO Y POSIBLES ALCANCES EDUCATIVOS <i>Olga Lilia Plata Hernández</i>	729
LA RESIGNIFICACIÓN COMO HERRAMIENTA ÉTICO-POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GRACIELA HIERRO <i>Pablo Fabián Ruiz</i>	743
LA ASOCIACIÓN DE MUJERES UNIVERSITARIAS Y SUS APORTACIONES AL PENSAMIENTO MEXICANO <i>Rogelio Laguna</i> <i>Ulises Torres Aldana</i>	759
REPENSAR EL HUMANISMO MEXICANO DESDE LOS MANUSCRITOS DE 1844 DE KARL MARX <i>Itzel Martínez Martínez</i>	773
DE LA NATURALEZA A LA CONCIENCIA: UNA MIRADA FILOSÓFICA A NUESTRA IDENTIDAD <i>Gustavo Antonio Segura Lazcano</i>	785
TRES PROPUESTAS FILOSÓFICAS MEXICANAS	

ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO ANTROPOGÉNICO

Heber Vázquez Jiménez

801

SIMPOSIO DE “MEXICAN AMERICAN PHILOSOPHY”

LA MEXICANIDAD: UNA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD
DESDE UN PROCESO CONTINUO DE EXPERIENCIA DE VIDA

Jonathan Ricardo Origel Valenzuela

817

DIÁLOGO ENTRE FRONTERAS: ON IDENTITY
AND PHILOSOPHY WE BRING WITH US ACROSS
THE BORDER

Valia Jaqueline Briseño Marquez

José Rodríguez Jr.

835

¿SE PUEDE HABLAR DE METAFÍSICA EN *SPANGLISH*?

Noé Carrillo Márquez

849

UNA MIRADA A LA FRONTERA A TRAVÉS DE UNA
HERIDA ABIERTA

Julia Corona Chaparro

863

DESCOLONIZARSE DE LO QUEER

Brandon David Martínez Zaragoza
Lic. en Filosofía UAEMéx / Lic. en Sociología
UNAM

RESUMEN

El texto analiza cómo las categorías raciales y sexo-généricas se inscriben en matrices civilizatorias que exigen conductas reconocibles. Con Echeverría, la blanquitud aparece como proyecto cultural del capitalismo, más allá del color, y requiere racismo para definir pertenencia. Casos como Sojourner Truth muestran exclusiones dobles: sin reconocimiento racial ni de género no hay agencia. Así, las categorías de género nacen entre sujetos ya inscritos en la lógica blanca. Incluso lo Queer, aunque se postule como resistencia, opera dentro del mismo marco de legibilidad estatal, reforzando lo normativo. El desafío es cuestionar esa captura civilizatoria de la disidencia que siguen siendo capturados por el reconocimiento hegemónico.

Palabras: Blanquitud, Normatividad, Género, Resistencia, Orden civilizatorio

ABSTRACT

The text analyzes how racial and sex-gender categories are inscribed within civilizational matrices that demand recognizable forms of conduct. Drawing on Echeverría, whiteness appears as a cultural project of capitalism—beyond mere color—requiring racism to define be-

longing. Cases such as Sojourner Truth reveal double exclusions: without racial or gender recognition, there is no political agency. Thus, gender categories emerge among subjects already inserted into the logic of whiteness. Even Queer identities, though framed as resistance, operate within the same regime of state legibility, ultimately reinforcing normativity. The challenge is to question that civilizational capture of dissidence, which remains susceptible to hegemonic recognition.

Keywords: Whiteness, Normativity, Gender, Resistance, Civilizational order

La vida erótica genuina, de hecho, fluye naturalmente por canales individuales. La oposición se dirige contra formas porque éstas la reconducen hacia esquemas generalizados y, con ello, violentan su singularidad. Aquí se trata de la pugna entre vida y forma que, de modo menos abstracto, menos metafísico, se resuelve como una lucha entre individualidad y generalización.
(Simmel, 2000: 326). El conflicto de la cultura moderna

Las teorías decoloniales –si es que puede hablarse de una sola– han logrado establecer a su sujeto de crítica: se trata del *sujeto blanco*. Pero, «podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobre determinada por la blancura racial» (Echeverría, 2007: 16). No obstante, insiste Echeverría, que la blanquitud va más allá, no debe entenderse como una condición fija, sino como un móvil; un móvil que no depende de las consideraciones de una

pigmentocracia, sino de una política del proyecto civilizatorio capitalista. Ello quiere decir, que al referir sobre la blanquitud, hablamos de una hegemonía social en turno, de una que se encuentra incrustada en la idea misma de una vida civilizada.

Se trata, entonces, dentro de la crítica decolonial de poder identificar el conjunto de características que constituyen a *un tipo específico de ser humano*, aquel empujado por condiciones históricas a satisfacer el «espíritu del capitalismo». Por ello, la tarea –que al menos aquí esperamos establecer– consiste en rastrear las relaciones a través de las cuales todo debe funcionar; se trata, entonces, de una función más debajo de la metafísica, menos oscura, es decir: iluminar las funciones del comportamiento, de unos con otro y con otros. Conviene señalar que, bajo esta inferencia, puede decirse que la crítica decolonial establece una irrupción a un comportamiento, a un comportamiento organizado en múltiples relaciones dentro de una unidad, en última instancia en poder establecer las formas de producir como producir sujetos, de modo que estos sean parte de un conjunto civil que tienda hacia el universal, es decir: en una forma de civilización (Foucault, 2009).

Ahora bien, el sujeto denominado blanco –aquel que reproduce y representa la condición civil dominante, independientemente de cómo se presente como referente social– encarna el conjunto de disposiciones mediante las cuales puede establecerse un proyecto civil. Esto implica que no se trata únicamente de una apariencia, sino de una conducta. Por «conducta civil» entendamos aquí un conjunto de prácticas y modos de existencia que resultan reconocibles y legitimados dentro de un orden político.

Ahora bien, como señala Bolívar Echeverría, las formaciones civilizatorias – como orden político– necesitan una medida de diferencia. La primera diferencia está en la clasificación inmediata del cuerpo, que los occidentales hemos denominado raza, por lo tanto, la diferencia del racismo es una condición para que se pueda establecer una sociedad, un sujeto, una civilización. Y con ello, la diferencia es capaz de establecer conductas mutuas de identificación como de unión (Echeverría, 2007). Todo se debe a que dicha diferencia requiere depurar lo que se considera «impuro», operación que solo es posible mediante una lógica de reconocimiento diferencial. Esto es: «yo reconozco que tú –y yo– podemos formar parte del mismo círculo», mientras que el otro, aquello que no debe ser, queda excluido o desprovisto de reconocimiento.

Y sobre lo anterior, no constituye ninguna novedad, en el siglo XIX veremos bastos ejemplos, basta pensar, en este sentido, en el caso de Sojourner Truth¹. Cuando este cuerpo negro denuncia que las «feministas» no querían luchar con ella ni por ella, pone en evidencia que era excluida de la ecuación no solo de la existencia, sino también de la operación social. Se ejecutó la diferencia, pues la diferencia establece siempre quien luchará por quien en un conflicto (Simmel, 2019). Dicho sea de paso, las «feministas» –como cualquiera de nuestras luchas– no luchaban por lo otros,

¹ Sojourner Truth fue una activista afroamericana del siglo XIX, ex esclavizada, defensora del abolicionismo y de los derechos de los cuerpos negros como mujeres. Es célebre por su discurso «Ain't I a Woman?», en el cual denunció que el feminismo hegemónico era fundamentalmente blanco, en tanto no reconocía al sujeto negro como un ser vivo plenamente humano, en consecuencia, no era un sujeto civil.

sino por nosotros, las «feministas» no lucharán por las no-mujeres, no luchaban por las no-humanas, las no-civiles, pues no son nuestras, son lo otro que no es parte de nosotros.

Aquello a lo que convendría prestar atención en este caso específico es el funcionamiento de la categoría de «mujer» como formación de diferencia en la lucha por la liberación del cuerpo «femenino», no solo eso, sino que aquella categoría opera dentro de un marco conductual, así como civil de similitud. Sojourner Truth, nace muerta en la matriz civil, no nace como humana, a lo mucho como no-humanamente civil.

Valdría la pena pensar esta misma matriz a la luz del *Debate de Valladolid*, en el que se discutía si los pueblos indígenas debían ser considerados plenamente humanos —es decir, racionales, dotados de alma y dignidad moral— y, por tanto, si podían ser tratados como iguales dentro del orden jurídico, político y religioso de la cristiandad. No obstante, a diferencia de este debate, con Sojourner Truth se produce una doble demostración: por un lado, la negación de su existencia como sujeto civil; por otro, la necesidad de ser puesta a disposición de las categorías sexo-género para poderse decir igual, y con ello, tener la capacidad de «protestar».

En el caribe de las américas veremos esto con más tenacidad, especialmente con la categoría Cimarronaje dentro de Haití. No obstante, aunque valdría la pena establecer la relación con el cimarrón; el fugado de la plantación descendiente del desterrado de su tierra africana, a mi parecer la cosa va en otro punto, al de la colonización del género-sexo, así como la aprensión de sus formas de resistencia. Pudiese decirse que el cimarrón se fuga del sexo-genero, pero me gustaría mantener una sospecha, sospecha de que ello sea así y

no un mero antagonismo que mediante su negación este reafirmando la dominación de los unos con otros.

Por ello, es necesario con el fin de no perder al escucha o al lector en algunas regresiones asegurar algo. Habría que afirmar que la categoría de género funciona, en su origen como en sus resistencias como una categoría entre similares: entre sujetos que pueden ser pensados como posibles sujetos blancos, o en todo caso, como sujetos ya inscritos en la lógica de la blanquitud civil. A su vez, aseguremos que toda categoría que pueda ponerse en la mesa como una lucha de unos con otros nace desde consideraciones de iguales, de conflictos que operan en la misma matriz como unidad, o al menos, me he de referir de los conflictos que buscan reformular un orden del cual se encuentran inmiscuidos, pues como vimos en Sojourner Truth uno tiene que pedir que lo dejen luchar, o como veremos con *Las panteras negras* en Estados Unidos, uno debe arrancar al otro el reconocimiento aunque ello conlleve a blanquear un poco.

Cabe preguntarse si, aun cuando buena parte de las críticas sobre el uso del género como formación de iguales en un sistema civil emergen de la misma matriz blanca, pues al fin de cuentas «la conciencia del antagonismo será más aguda, ahí donde impera la semejanza. Entre personas que tienen mucho en común, las injusticias suelen ser más graves [como más reales]» (Simmel, 2019: 39). En consecuencia, cuando se dice «todos nos sometemos una opresión del sistema sexo-genérico patriarcal» se hablar sobre y únicamente del sujeto que ya es un igual, no se trata de todo aquello que él puede *ser*, sino, ante todo, el que ya *es*. Pues, solo puede expresarse el que ya se ha blanquificando en su conducta y se comprende en tal unidad de operación para

comprender esa opresión, por consiguiente, la conducta constituye una formación práctica de la blanquitud.

Sin embargo, sólo la norma de la práctica tiende a ser considerada como parte de la matriz blanca. La norma –si es que puede hablarse de una sola–, es la constante repetición de una conducta por la cual se afirma el sujeto y se inscribe dentro de un conjunto social (Foucault, 2014). Y con ello, podríamos decir, que cuando uno puede diferenciarse sobre la conducta uno comprende tal operación hace parte de él, y aunque nos parezca en obviada, no es solo en comprender la blanquitud de la conducta que uno podría enunciar una crítica.

Si se acepta lo que he dicho hasta este momento, podremos sostener la sospechar de cierta radicalidad atribuida a las resistencias sexo-genéricas cuando estas no emergen como una simple negación sobre la idea misma, a su vez, cuando estas mismas no les ha interesado fugarse sobre la idea sino bordearla. Ahora bien, y sobre todas las cosas, no se busca fugarse de una razón taxonómica del comportamiento, sino restablecer su variedad de prácticas que, al inscribirse en el mismo campo de inteligibilidad taxonómico, pueden reproducir –aunque de manera desplazada– una hegemonía del orden conductual. A su vez, cabría decir, que solo aquel más blanco que los otros, tendría tiempo de pensarlo, de poder establecer libros sobre los cuales pueda «criticar a sus otros».

Entre blancos hay unos no tan blancos pero lo suficiente para operar ahí, nos reafirmará Bolívar. Y son los blancos no tan blancos, pero más que otros los que puedan hacerse cargo de ciertas formas de disidencias. Pues al fin de cuentas, no se busca en *a priori* –al menos dejemos de lado las formas del cimarronaje– el desecho contundente sobre las operaciones de la unidad social,

sino poder tener las mismas capacidades, se trata de un combate de equivalencia.

Veremos surgir a finales del siglo XX, con la búsqueda de la reivindicación de la diversidad de las conductas sexuales la multiplicación de un orden taxonómico, destinado a tal o cual conducta, a tal o cual formación dentro del orden no solo social, sino hasta metafísico. La operación de las practicas diversas sexuales fue principalmente buscar la equidad como la destrucción de la injuria que se lanzaba del blanco ahora del hombre y mujer heterosexual, ello era una equivalencia, pues el principal conflicto n fue moral puramente, sino jurídico, una de las principales posturas fue el reconocimiento como «sujetos civiles», con el fin de poder obtener derechos frente a otros, más blancos que ellos.

Pero no hay que perder de pérdida lo que la misma lo que señala Oyèrónké Oyěwùmí conforme a la colonización del género. Oyèrónké afirma que las luchas de género son, en gran medida, luchas internas dentro de las propias concepciones de género; pues, para que una lucha pueda desplegarse, es necesario que el sujeto sea reconocido por el otro como parte de su misma lógica por lo cual, debe colonizar lo que dice ser (Oyěwùmí, 2017). En consecuencia, el género como la práctica sexual se legisla en tanto el blanco, en tanto lo que se dice ser y hacer, y con ello, la condición de género como de las prácticas sexuales se articulan principalmente a partir de su reconocimiento dentro de un conjunto de prácticas desde la regularidad blanca, pues cuando uno practica otra conducta más allá de la que hace el blanco debe establecer ahora en su conducta sexual una blancura para poder decirse que él es. Un sádico como Sade poco podría ser asociado como parte de las conductas disidentes sexuales que se han pretendido entrar en el

conflicto social para ser «respetadas», por lo cual, Sade como algunos otros podría salir de esa matriz, y su única ruta sería colonizarse en la cama, en todo caso civilizar sus pasiones.

La insistencia en dos formas de colonización resulta engañosa, porque ambas expresiones de opresión están enraizadas en las relaciones jerárquicas de raza/género de la situación colonial. Los europeos colonizaron a las hembras africanas como africanas y como mujeres africanas. Experimentaron, al igual que los machos africanos, la dominación, la explotación y la inferiorización racial y, por separado, en tanto hembras africanas, la inferiorización y la marginalización de género. (Oyěwùmí, 2017: 273)

Por lo dicho, nos resulta posible sostener que las formas de resistencia de las prácticas sexo-género distantes de la norma del sujeto blanco civil no operan por fuera de las lógicas de la hegemonía, sino que con frecuencia se producen en su interior, bajo condiciones de legibilidad previamente establecidas. Pues son ellas mismas, las que establecen las conductas distantes de sus otros que pueden ser toleradas. En este sentido, aunque ciertas formas de organización de la resistencia dentro de las conductas normadas de la práctica sexo-género —como puede ser lo queer—, su formulación histórica ha estado profundamente marcada por la blanquitud.

Ningún ‘foco local’, ningún ‘esquema de transformación’ podría funcionar sin inscribirse, al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoya en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de

aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. [...] más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar. (Foucault, 1977: 122)

En efecto, aunque lo Queer se postule como una crítica a las normas conductuales de la taxonomía del género-sexo, en su formulación histórica ha estado marcada por la blanquitud. El sujeto Queer emerge, en gran medida, como una figura que resiste normas impuestas por otros sujetos blancos, sin cuestionar el marco civilizatorio que las hace posibles. El origen mismo de las categorías queer da cuenta de este proceso de «tolerancia blanca», si bien surgieron como formas despectivas asociadas a conductas sexuales estigmatizadas, su posterior resignificación no fue un gesto neutral. Cabe preguntar, entonces, ¿por qué el fag –insulto dirigido a hombres homosexuales de clase trabajadora– no pudo convertirse en un emblema político? Del mismo modo, ¿por qué *buck* –término racista utilizado para aludir a mujeres negras explotadas sexualmente– quedó imposibilitado de operar como signo político? La respuesta no es meramente lingüística, sino racial y civilizatoria, pues se blanquea la historia de la disidencia para hacerla compatible con los criterios de decencia y legibilidad del orden dominante.

Y si las resistencias de las conductas sexo-género se constituyen, en gran medida, desde dentro –procurando apropiarse de las mismas categorías para llevarlas al absurdo–, lo cierto es que no han desmantelado su fundamento. Además, cuando se espera la integración de las «disidencias sexo-genéricas» en la matriz del jurídica, económica, política, cabe preguntar, ¿has-

ta qué punto ello rompe realmente la condicionalidad que hace posible su operación? Dicho de otro modo, ¿el régimen sexo-género continúa funcionando, aunque bajo nuevas formas? Podríamos sospechar, en primera instancia, si lo que se quiere es que la condición sexo-género siga siendo necesaria, con ello me refiero a que, aunque seamos en buena parte un conjunto de condiciones genitales, no deberíamos confundirlo con lo denominado como sexo. Es allí donde deseo insistir.

La blanquitud, entendida dentro de las formaciones de resistencia de las conductas sexo-género, no implica necesariamente un conflicto radicalizante en el encuentro entre sujetos, sino más bien un proceso de blanqueamiento. Existen prácticas blanqueantes que funcionan como catalizadoras en la construcción del terreno de la formación civil. En este marco, analizaremos los fenómenos de epistemologización occidental sobre los cuales opera la blanquitud disidente, cuando busca estructurar, a través de sus propias categorías, la configuración de aquello que se es.

En México, por ejemplo, cuando las Muxes de la Huasteca potosina y en ciertas comunidades de Oaxaca salieron a decir: «no somos trans, somos MUXES», no se trató de un simple acto de negación de la actualidad categorial del sexo-género, sino de una formación que buscaba establecer las condiciones de un proyecto civil propio. Pues, ¿por qué habría necesidad de traducirlas dentro de una transformación de definiciones sexo-genéricas occidentales, si, en buena medida, ello implicaría otra sujeción? ¿No será acaso que seguimos reproduciendo lógicas civilizatorias, que intentan neocolonizar por medio del blanqueamiento de la conducta las prácticas subjetivas dentro de un contexto de dominación Occidental? Podríamos, con ello, insinuar que

deberíamos pensar la posibilidad de prescindir de la matriz género-sexo, pero ello resulta más complejo de lo que parece.

Lo Queer –si es que puede hacerse una única definición de aquello– como resistencia sexo-genérica opera como un blanqueamiento en ciertas formas que siguen fugadas del occidente, como lo son cierta marte los Muxes, pero ello, no implica desnegar ni prescindir del régimen sexo-género; más bien, implica reprogramar y reafirmar el deber-ser de la conducta sexuada. Cuando se afirma que «la vida es queer» como un «concepto paraguas», no se está postulando una abolición de la formación civilizatoria blanca que por sí sola establece la condición de género, como de prácticas sexuales, sino, por el contrario, una reforma que actualiza la resistencia sexo-genérica sin salirse del marco civilizatorio que operaba desde la colonización de África y América Latina. En buena parte –aunque valga la cautela– se construye un sujeto blanco, un sujeto civil, un sujeto que debe ser reconocible dentro del conjunto universal.

Dicho lo anterior, todo ello –y quiero subrayarlo– no pretende formular una condena moral sobre las diversidades sexo-genéricas que se han de dominar Queer. Más bien, apunta a que no debemos mantenernos cómodos: no debemos aceptar sin fricción la reformulación constante de un sujeto blanco posible. Pues, en gran medida, solo son los blancos –los cómodos, los que tienen una «habitación propia»– quienes pueden pensar libremente sobre cómo debemos ser y cómo debemos vivir. Solo a los más blancos que los no blancos, pero menos blancos que los más blancos –a los que bordean la blanquitud, a los de los tiempos libres y los espacios seguros– les es concedido el tiempo para

imaginar estas configuraciones. Por ello, y precisando aún más, el problema no es la existencia de la disidencia, sino su captura civilizatoria. Allí donde creemos que resistimos, quizá solo estamos reproduciendo los criterios de reconocimiento que el propio orden blanco permite.

BIBLIOGRAFÍA

- Echeverría, B. (2007). *Imágenes de la blanquitud. Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, 21, 1-44.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad-Vol. I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- _____ (2009). Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979) (Vol. 283). Ediciones Akal.
- _____ (2014). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- _____ (2021). *La sexualidad-seguido de El discurso de la sexualidad: Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Buenos Aires: Siglo XXI
- _____ (2022). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza editorial.
- Oyewùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera.
- Simmel, G., & Capdequí, C. S. (2000). El conflicto de la cultura moderna. *Reis*, (89), 315-330.
- Simmel, G (2019). El conflicto. Sociología del antagonismo. España: Sequitur.