

Naturaleza Travesti. Fantasías sobre la Ausencia de Taxonomías e Identidades Fijas

Travesty Nature. Fantasies about the Absence of Taxonomies and Fixed Identities

Natureza Travesti. Fantasias sobre a Ausência de Taxonomias e Identidades Fixas

*Hernán Lopez Piñeyro¹ 

Resumen

Este artículo estudia desde las perspectivas de distintos autorxs contemporáneos como Morton, Haraway, Latour, Stengers, Viveiros de Castro, Escobar y Barad la noción moderna de naturaleza con el fin de mostrar los problemas que este concepto acarrea y las propuestas realizadas por lxs filósofxs mencionadxs. En un segundo momento, a partir del análisis de un conjunto de documentos que permiten una aproximación a la Aldea Rosa de Buenos Aires, se acuña la idea de naturaleza travesti, una noción situada que pone de relieve la ausencia de órdenes taxonómicos e identidades fijas, al mismo tiempo que ofrece una posibilidad de reimaginar el mundo.

Palabras clave: naturaleza travesti; naturaleza *queer*; taxonomías; identidad.

Abstract

This article studies the modern notion of nature from the perspectives of different contemporary authors such as Morton, Haraway, Latour, Stengers, Viveiros de Castro, Escobar and Barad. The objective is to demonstrate the problems that this concept entails and the proposals made by the aforementioned philosophers. In a second moment, a set of documents that are analyzed, allow an approach to the Aldea Rosa of Buenos Aires in order to propose the idea of travesti nature. It is a situated notion that highlights the absence of taxonomic orders and fixed identities, while offering a possibility to reimagine the world.

Keywords: transvestite nature; queer nature; taxonomies; identity.

Resumo

Este artigo estuda a noção moderna de natureza, a partir da perspectiva de diferentes autores contemporâneos como Morton, Haraway, Latour, Stengers, Viveiros de Castro, Escobar e Barad, a fim de mostrar os problemas que este conceito acarreta e as propostas feitas pelos filósofos mencionados. Num segundo momento, a partir da análise de um conjunto de documentos que

¹ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" (UBA, Buenos Aires, Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8449-0355>.

permitem uma aproximação à Vila Rosa de Buenos Aires, é cunhada a ideia de natureza travesti, noção situada que evidencia a ausência de ordens taxonômicas e identidades fixas, em ao mesmo tempo que oferece a possibilidade de reimaginar o mundo.

Palavras-chave: natureza travesti; natureza queer; taxonomias; identidade.

Introducción

En fechas cercanas al último cambio de siglo distintxs autorxs han insistido en cuan problemática resulta la noción moderna de naturaleza. Las propuestas, algunas de las cuales se estudian a continuación, han oscilado entre desechar el concepto y reinventarlo. Así, mientras Morton entiende que esta idea debe ser descartada, Haraway, Latour, Stengers, Viveiros de Castro y Escobar reconfiguran el término. Este pasa a llamarse naturocultura, Terrápolis, zonas metamórficas, Gaia, multinaturalismo, ontologías relacionales o naturalezas híbridas.

Luego de estudiar estas direcciones teóricas, se acuña la noción de “naturaleza travesti” entendida como ficción y hecho que no preexiste a su construcción (HARAWAY, 1999, p. 123). En tanto que deudor de la idea de naturaleza *queer*, este concepto pone de relieve la inestabilidad de toda taxonomía, de toda identidad fija, de toda esencia. Pero a diferencia de su acreedora que proviene de las academias del norte, esta otra naturaleza se sitúa en las villas del sur global, aquellos espacios que son lo absolutamente otro de un *locus amoenus*, y en los cuerpos de las travestis perseguidas, hostigadas y asesinadas por el Estado. La naturaleza travesti no es una naturaleza rara, sino una naturaleza sin identidades fijas, relacional y fundamentalmente está inoculada de fantasías que reimaginan el mundo.

El objetivo es doble perseguido por este artículo. Por un lado, se busca pensar críticamente la noción moderna de naturaleza a partir de lxs pensadorxs antes mencionados. Por el otro, se propone la noción de naturaleza travesti, deudora de la idea de naturaleza *queer*, recurriendo a un conjunto de imágenes, enredadas en el umbral de la ficción y la no ficción, que nos acercan a la Aldea Rosa. Se trata de un asentamiento que existió entre los años 1995 y 1998 en Buenos Aires, detrás de Ciudad Universitaria, en el que travestis y maricas (y, por supuesto, otras entidades no-humanas, vivas e inertes: desde malezas, árboles, niñxs y perrxs hasta basura y llamas de fuego) expulsadxs de la ciudad moderna tejieron lazos de amistad y solidaridad en la costa del Río de la Plata. En la Aldea Rosa aparecieron otras historias, diferentes a las del “nicho humano”, atravesadas por el cartoneo, el cirujeo, el trabajo sexual y la indigencia, pero no centradas en ello.² Son justamente estas historias o, mejor dicho, fantasías las que traen consigo la noción de naturaleza travesti, una idea situada (ni abstracta, ni universal), que pone de relieve la ausencia de taxonomías e identidades fijas.

²Más allá de lo que se señala en este párrafo y de lo que se agrega en el apartado previo a la conclusión, no es posible, dada la extensión que un artículo debe tener, realizar una descripción más pormenorizada de la Aldea Rosa. Para ello, puede consultarse el capítulo que Carman (2011) le dedica al análisis de este lugar. Por lo demás, cabe señalar que no se pretende aquí al hablar de un asentamiento urbano romantizar la exclusión social y económica y las condiciones de vida marginales a las que son relegados algunos grupos de humanxs en el capitalismo y particularmente en el sur. Solo se busca indagar a partir de ese espacio otras nociones de naturaleza. No obstante, queda formulada la pregunta sobre cómo hacerse un lugar en una realidad de otrxs que de todas formas no es nunca tan otra ni nunca tan propia.

En lo que hace a su metodología y en concordancia con los objetivos anteriormente descritos, este trabajo se basa en un tipo de investigación cualitativa que recorre dos caminos. Por un lado, se realiza una reconstrucción de las críticas a la noción moderna de naturaleza antes mencionadas con el fin de dar cuenta de las miradas más sugerentes sobre la relación (ontológica, política, y estética) entre “naturaleza” y “cultura”. Por el otro, para acuñar el concepto de “naturaleza travesti”, una noción situada en la Aldea Rosa, se recurre a un conjunto de imágenes audiovisuales y textuales comprendidas por el corto-documental *Entrenosotros* de Molina Merajver (1998), el film *Mía* de Van De Couter (2011), el informe “Estudio de Caso: Abusos policiales en el predio conocido como La Aldea o Villa Gay” elaborado por la OMCT y el CELS (2004) y una crónica periodística publicada bajo el título “La isla bonita” (2011). Debe notarse que en esta selección hay una suerte de tensión entre documentos y fantasías, ficciones y no-ficciones que conjugadas con las teorías antes mencionadas abren la reflexión acerca de la naturaleza.

1 Desechar la Naturaleza

En *Ecology without Nature*, Morton sostiene que la noción de naturaleza no es otra cosa que una construcción retórica arbitraria.

La naturaleza, un término trascendental con una máscara material, se encuentra al final de una serie potencialmente infinita de otros términos que se fundan en ella, también conocida como lista metonímica: pescado, hierba, aire de montaña, chimpancés, amor, gaseosa, libertad de expresión, elección, heterosexualidad, mercados libres. (MORTON, 2007, p. 14)

Se trata de una noción escurridiza que, dada su inconsistencia, puede ser puesta al servicio de cualquier tipo de ideología. Morton diferencia tres sentidos en los que la palabra naturaleza es utilizada: primero, como mero contenedor vacío para una serie de otros conceptos; segundo, como norma con fuerza de ley con la que se mide la desviación; y tercero, como caja de Pandora, una palabra que encierra una serie potencialmente infinita de objetos de fantasía dispares. Dentro de esta última acepción puede pensarse desde la promesa de felicidad alojada en una playa paradisíaca hasta el fin de todos los tiempos.

A su vez, sostiene el autor, se trata de un término “trascendental con una máscara material”. Es decir, oscila entre lo divino y lo concreto. Puede ser considerado sustancia —una cosa blanda en sí misma— o esencia —un principio abstracto que está más allá tanto del ámbito material como del representacional.

La amplitud y ambigüedad de la noción de naturaleza ha permitido que, desde el romanticismo, sea utilizada tanto para apuntalar la teoría capitalista del valor y socavarla; indicar lo intrínsecamente humano y excluir lo no-humano; inspirar bondad y compasión, y justificar la competencia y la crueldad.

Lo sostenido por el autor no conlleva, según él mismo indica, que la naturaleza sea mero texto y que carezca de realidad alguna. Por el contrario, “la idea de la naturaleza es demasiado real y tiene un efecto demasiado real sobre creencias, prácticas y decisiones demasiado reales en un mundo demasiado real” (MORTON, 2007, p. 19). La naturaleza no es una “cosa” en tanto que algo autónomo, único y duradero, pero eso

no la hace irreal o inexistente. A su vez, es un punto focal que conduce a asumir determinadas actitudes. Justamente, la ideología se basa en la actitud que es asumida hacia la naturaleza. Si esta se disuelve, queda inoperante la fijación ideológica.

Al decir de Swyngedouw (2011, p. 43), todo intento de saturar exhaustivamente, de clausurar y colonizar el sentido de “naturaleza” tiene intrínsecamente intenciones políticas hegemónicas que desde luego no se reconocen como tales. Ante este panorama, la propuesta de Morton es pensar una ecología sin naturaleza.

“Cuando sugiero que abandonemos el concepto de naturaleza, estoy diciendo que realmente lo abandonemos, en lugar de tratar de encontrar soluciones “nuevas y mejoradas” concebidas apresuradamente, una nueva forma de lenguaje publicitario”. (MORTON, 2007, p. 21)

Los motivos en los que se funda este intento por desechar la noción de naturaleza residen justamente en los daños que la misma ha causado: la división entre sujetos y objetos alienó a los seres humanos en relación a su mundo.

Asimismo, Morton critica otras nociones como la de *naturoculturas* de Haraway sosteniendo que se trata de ideas apresuradas que provienen de un lenguaje utópico que no logra distinguirse del concepto de naturaleza a secas ni queda exenta de las críticas antes mencionadas. “Estas no-naturalezas siguen siendo naturaleza, basadas en interpretaciones esperanzadoras de ideas emergentes en disciplinas como la filosofía, las matemáticas y la antropología, ideas que resultan ser altamente estéticas” (MORTON, 2007, p. 21).

Ahora bien, la crítica de Morton no solo carece de argumentos sólidos, sino que también resulta llamativo que el filósofo señale peyorativamente que nociones como la de Haraway son “altamente estéticas”. Lejos de ser este un problema, entiendo que es allí donde radica la potencia de estos conceptos. La estética es una esfera del saber privilegiada porque permite pensar en términos de no-verdad (SCHWARZBÖCK, 2015, p. 15). Para reconsiderar el concepto de naturaleza es necesario recurrir a una disciplina que se detenga en las apariencias, en las mallas sensibles y en las imágenes emancipadas, es decir, en aquellas que no son representaciones del sujeto, sino que se producen en la fricción de lo que existe. Por ello, justamente, es importante recuperar estas nociones “altamente estéticas”.

2 Naturoculturas y Terrápolis

Haraway sostiene que las naturoculturas son concretas, en el sentido whiteheadiano del término, es decir, son “una concrecencia de aprehensiones” y una “ocasión real”. En ellas la naturaleza y la cultura no pueden mantenerse ni bien separadas ni en orden.

A través de su contacto unos con otros, a través de sus “aprehensiones” o sujeciones, los seres se constituyen unos a otros y a sí mismos. Los seres no preexisten a sus relaciones. Las “aprehensiones” tienen consecuencias. El mundo es un nudo en movimiento. Tanto el determinismo biológico como el cultural son ejemplos de una concreción errónea —es decir, en primer lugar, el error de aplicar categorías abstractas provisionarias y locales como “naturaleza” y “cultura” a todo el mundo y, en segundo lugar, confundir las potenciales consecuencias con los fundamentos

preexistentes. No hay sujetos ni objetos preconstituidos, ni fuentes únicas, ni actores unitarios ni finales definitivos. En palabras de Judith Butler, solo hay “fundamentos contingentes”; el resultado son cuerpos que importan. (HARAWAY, 2017, p. 6)

La naturocultura es una suerte de bestiario de agencias relacionales que Haraway piensa con algunas escritoras feministas cuyas ideas se encuentran por fuera tanto del universalismo como del relativismo. Particularmente, toma los conceptos de “ontologías emergentes” de Verran, “coreografías ontológicas” de Thompson y “conexiones parciales” de Strathern. El primero de ellos parte de preguntas relativas a la educación y a la “reunión” de diversas prácticas de conocimiento provenientes de pueblos diferentes en mundos postcoloniales. Según Verran (2014), esto es posible por medio de prácticas emergentes que reúnen las agencias inarmónicas y las formas de vida disímiles en las que se ven historias heredadas y futuros (casi imposibles pero necesarios) en común.

La noción de “coreografías ontológicas”, por su lado, describe los modos y los movimientos en los que los cuerpos, humanos y no humanos, “son separados y reunidos en procesos que hacen de la seguridad en sí mismo y de las ideologías humanistas y organicistas [...] guías para la ética y la política, y más aún para la experiencia personal” (HARAWAY, 2017, p. 8).

El concepto de “conexiones parciales”, el tercero que toma Haraway, pone de relieve lo absurdo que resulta pensar la “naturaleza” y la “cultura” como polos opuestos o categorías universales. La relacionalidad de las conexiones parciales no admite esta oposición. Tampoco permite postular, como lo hace la filosofía ecológica holística, que “todo está conectado con todo”. Primero porque no hay “Todo” y luego porque, en todo caso, todo está conectado con algo que a su vez está conectado con otra cosa. Como sostiene Haraway en una nota de *Seguir con el problema* en la que cita a Van Dooren (2014, p. 60), “a pesar de que, quizás en última instancia, todo está conectado entre sí, la especificidad y proximidad de las conexiones es importante: *con quiénes y de qué maneras estamos conectados*. La vida y la muerte ocurren dentro de esas relaciones”. En este enredo de comunidades humanas y no humanas, de existentes vivos e inertes, lxs participantes del nudo no son el todo, o, mejor dicho, son partes que no suman el todo. En las conexiones parciales se entrelazan carne y significante, cuerpos y palabras, relatos y mundos, son geometrías contraintuitivas y traducciones incongruentes necesarias para coexistir donde ni la trascendencia ni la inmortalidad son una posibilidad.

En las naturoculturas hay redes de parentescos formados por la concrecencia de las aprehensiones de acontecimientos reales y basados en especificidades históricas y fundamentos contingentes y, por tanto, mutables: “no hay cimientos: solo hay elefantes sosteniendo a elefantes” (HARAWAY, 2017, p. 11). Estas tramas son las que conforman, según la expresión de la autora, una gran “familia *queer*”.

Haraway (2019a, p. 26) toma los conceptos de alterglobalización y altermundialización de activistas europeos para nombrar formas prometedoras “en aprender a reanudar algunos de los nudos de las múltiples especies ordinarias que viven en la tierra”. La altermundialización deja en evidencia que las criaturas del barro (y no del cielo) son conectadas por el fango que posee grandes habilidades para poner las cosas en contacto y para lubricar pasajes entre los seres y sus partes.

La autora también propone el término Terrápolis para denominar el modo y el espacio en el cual especies compañeras *devienen con* un mundo y se involucran en el antiguo arte de terraformar (HARAWAY, 2019b, p. 35). Nada preexiste a esos mundos entrelazados, ni la materia separada, ni las naturalezas, ni las culturas, ni los sujetos, ni los objetos.

Terrápolis es rica en mundanidad porque en el fango las cosas se conectan, pero tampoco guarda relación alguna con “el intervalo existencialista y desconectado, solitario, creador-del-Hombre teorizado por Heidegger y sus seguidores” (HARAWAY, 2019b, p. 34). No hay excepcionalidad humana; hay compost en el que se (des/re)hacen lxs múltiples existentes.

Conformar responsabilidades, cosas y seres vivos puede estar en el interior y el exterior de cuerpos humanos y no humanos, en diferentes escalas de tiempo y espacio. Todos juntos, los jugadores evocan, detonan y convocan lo que existe. Juntos, el devenir-con y el volver-capaz inventan un espacio nicho *n*-dimensional y sus habitantes. El resultado es frecuentemente llamado naturaleza. (HARAWAY, 2019b, p. 41).

Tan lejos de la idea humanista e idealista de naturaleza como de las críticas de Morton antes referidas, los conceptos de naturoculturas, Terrápolis y terraformar, todas nociones cercanas, que propone Haraway, hacen evidente que la creación de mundos es un proceso ontológico activo que compete a todxs los existentes.

3 Zonas Metamórficas y Gaia

Latour (2017, p. 29), quien estudia en profundidad la separación moderna entre sujetos y objetos, sostiene que el error parte de la expresión misma “relación con el mundo” que supone la existencia de dos dominios: el de la naturaleza y el de la cultura. Sin embargo, en la tradición occidental no se puede jamás hablar de la naturaleza sin hablar de la cultura y viceversa. Por ello, es preciso escribir ambos términos seguido el uno del otro y separados por un guion o una barra como si fueran una única palabra.

En las sociedades pluralistas de hoy, “natural” no es un adjetivo más fácil de estabilizar que “moral”, “legal” o “respetable”. [...] el tema Naturaleza/Cultura sale a la luz como una distribución de roles, de funciones y de argumentos que no podemos reducir a uno de sus componentes, a pesar de la pretensión de aquellos que lo emplean. (LATOURE, 2017, p. 35-36)

Solo puede entenderse la naturaleza y la cultura como un par que se define en conjunto. Aunque haya una operación que intente sostener lo contrario, todas estas nociones son inestables, se encuentran simplificadas y traen consigo una carga moral y normativa y un orden político que determina un tipo específico y jerarquizado de relación con la alteridad. Con la invocación de la naturaleza se pretende identificar los actos *contra natura* pero, al mismo tiempo, una vez hallado un supuesto hecho natural y puesto como estado de derecho una parte de la crítica lo señalará como un proceso de naturalización. Es decir, el término naturaleza está además rodeado por una notable paradoja, se lo ha dotado de una dimensión prescriptiva que consiste en no tener dicha cualidad.

El concepto de naturaleza aparece [...] como una versión trunca, simplificada, exageradamente moralizante, polémica en exceso, prematuramente política de la alteridad del mundo a la que debemos abrirnos para, como colectividad, no volvernos locos... digamos, *alienados*. Para decirlo con una fórmula veloz: a los Occidentales y a aquellos que los han imitado, la "naturaleza" les ha vuelto el *mundo* inhabitable (LATOURE, 2017, p. 51).

La noción de mundo, en cambio, parece conseguir dar cuenta de la multiplicidad, no clausurar las preguntas sobre qué existentes han sido elegidos y qué formas de existencia se han preferido. La ventaja del término mundo es no recaer en los problemas antes mencionados, permanece ajeno a la oposición entre naturaleza y cultura y no está sujeto a las decisiones previas que subyacen en ideas como "derecho natural" y "ley de naturaleza". En él se hace patente los modos en el que los existentes se entreveran y están juntxs en eso que Latour, de una forma semejante a Haraway, también llama Naturaleza/Cultura.

En el sentido común (pero también en la ciencia moderna, en la literatura, etc.) hay un abismo que separa los objetos del mundo natural y los sujetos del mundo humano. Esta división es análoga a la diferencia entre cultura y naturaleza. Sin embargo, existe una dificultad (acaso una imposibilidad) práctica de realizar tal escisión. La idea según la cual existen dos mundos separados, uno natural y otro humano, es acompañada por otra que postula que hay una porción arbitraria de actores *despojada de toda capacidad de acción* y que hay otra porción, también arbitraria, de actores que está *dotada de un alma* (o de una conciencia). Pero estas dos operaciones dejan de lado la existencia de una zona metamórfica en la que tiene lugar un intercambio de formas de acción por transacciones entre posibilidades de actuar de orígenes y de formas múltiples (LATOURE, 2017, p. 76).

Ya no parece posible postular una separación entre sujetos animados y objetos inertes que forman parte de un decorado en el cual los primeros intervienen. No hay sujetos que actúen de manera autónoma en relación con un marco objetivo. En todo caso, hay cuasi-sujetos que también son cuasi-objetos y cuasi-objetos que también son cuasi-sujetos, todos ellos comparten la potencia de actuar y ninguno es completamente autónomo.

Las nociones de sujeto y objeto son así redefinidas. "Ser un sujeto no es actuar de forma autónoma respecto a un marco objetivo, sino compartir la potencia de actuar con otros sujetos que han pedido igualmente su autonomía" (LATOURE, 2017, p. 80). La oposición entre ambos se desvanece y con él lo hace el resorte que hacía funcionar el pensamiento moderno.

Sin dualismos y con enunciados híbridos prolifera o reaparece una zona metamórfica de intercambios constantes entre figuras que no es otra cosa que el mundo material que es ocultado por una operación hecha en y para el lenguaje. Dicha artimaña no tiene otra finalidad más que quitarle a un determinado número de personajes la capacidad de actuar. Lo que consigue esta maniobra es, en palabras de Latour (2017, p. 86), "desanimar a una parte de los actores y [...] dar la impresión de que existe un abismo entre los objetos materiales inanimados y los sujetos humanos llenos de alma... o al menos de espíritu".

La zona metamórfica es una propiedad del mundo mismo y no un mero fenómeno del lenguaje. Existencia y significación quedan en el contexto de esta hipótesis equiparados. O, dicho de otro modo, si hay significación es porque hay agentes en busca de su existencia. Que la zona metamórfica, esa proliferación de intercambios, haya devenido lugar común es un logro colectivo que conlleva el fin de la modernidad o, al menos, que dejemos de ser modernos.

Otra de las figuras que toma Latour para pensar la naturaleza es *Gaia*. En la mitología este personaje tiene mil nombres y se encuentra tan lejos de la armonía que luego le ha impreso el *New Age* contemporáneo como cerca está de ser una figura contradictoria y cambiante de violencia, génesis y astucia. *Gaia* se queja de la impiedad y de la sobredimensión de los humanos.

Ahora bien, “lo que es verdad del personaje mitológico lo es también de la teoría que lleva su nombre” (LATOURE, 2017, p. 102) de Lovelock. Para este último, *Gaia* un modo de nombrar la Tierra pero subrayando que no es un todo ya compuesto y coherente, sin atribuirle un alma y, al mismo tiempo, “sin desanimarla haciendo de los organismos que la mantienen viva una fina película de las zonas críticas unos simples pasajeros inertes y pasivos de un sistema físico-químico” (LATOURE, 2017, p. 103). La *Gaia* de Lovelock es una naturaleza secular si entendemos por esto estrictamente “una naturaleza de este mundo”, sin causas exteriores ni fundamentos espirituales. Otro término posible es mundano.

Sin embargo, *Gaia* no es el planeta Tierra entendido como un único organismo viviente que actúa como un único agente coordinador tal como podría aparecer en una primera lectura de Lovelock.

Gaia no es un organismo y no podemos aplicarle ningún modelo técnico o religioso. Acaso tiene un orden, pero no jerarquía; no está ordenada por niveles; tampoco está desordenada. Todos los efectos de escala son el resultado de la expansión de un agente particularmente oportunista que aprovecha enseguida ocasiones de desarrollarse: eso es lo que torna completamente profana a la *Gaia* de Lovelock. Si es una ópera, depende de una improvisación constante que no tiene ni partitura ni desenlace, y que jamás se interpreta dos veces en el mismo escenario. Si no hay ningún marco, ningún propósito, ninguna dirección, debemos considerar a *Gaia* como el nombre de un proceso por el cual determinadas ocasiones variables y contingentes obtuvieron la oportunidad de tornar más probables los acontecimientos ulteriores. En este sentido, *Gaia* no es más una criatura del azar que de la necesidad. Lo que quiere decir que se parece mucho a aquello que hemos terminado por considerar *como la historia misma*. (LATOURE, 2017, p. 126).

En su intervención en el debate, Stengers (2017, p. 36) sostiene que en tiempos de catástrofes es necesario pensar la intrusión (y no la pertenencia) de *Gaia*.³ Siguiendo, también en parte, a Lovelock, para la autora *Gaia* no es ni la Tierra ‘concreta’ ni tampoco aquella que es referida o invocada al afirmar y subrayar nuestra conexión con esta. *Gaia* no se parece en nada a eso que alguna vez se intentó nombrar como naturaleza salvaje

³ Uso la palabra “intervención” porque es así como la autora concibe el propósito de su libro, como un intento por “transmitir ‘a quien corresponda’ lo que hace que uno piense, sienta, imagine” (STENGERS, 2017, p. 6).

o frágil o como recurso natural. En rigor, no es más que un nombre vinculado a una disposición de procesos materiales que poco tienen que ver con el amor o el remordimiento humano. A su vez, “la intrusión de *Gaia* en nuestros asuntos es un evento radicalmente materialista que aglutina multitudes” (HARAWAY, 2019b, p. 78), que pone nuestra existencia en cuestión.

Gaia es un nombre inédito u olvidado que trae consigo una “trascendencia desprovista de las altas cualidades que permitirían invocarla como árbitro o como garante o como recurso; una disposición quisquillosa de fuerzas indiferentes a nuestras razones y a nuestros proyectos” (STENGERS, 2017, p. 39). *Gaia* es creadora y, a la vez, destructora, “no es un recurso para ser explotado o una pupila para ser protegida, ni una madre lactante que nos prometa nutrición. *Gaia* no es una persona, sino un fenómeno complejo que compone un planeta vivo” (HARAWAY, 2019b, p. 78).

En suma, el nombre *Gaia* se opone al término naturaleza, pues mientras este último remite a algo universal, estratificado, indiscutible, sistemático, desanimado, global e indiferente al destino humano; el primero, lejos de ser una figura simpática de la unificación, da cuenta de las consecuencias entremezcladas e imprevisibles de las posibilidades de actuar. Al no haber unidad armónica, ni sistema englobante y preordenado alguno sintagmas tales como “el equilibrio de la naturaleza” o “la sabiduría de *Gaia*” carecen de sentido. *Gaia* nombra acoplamientos complejos y no lineales que aúnan procesos asociados a subsistemas entrelazados.

A su vez, *Gaia* no está ni en el interior ni en el exterior, ni admite distinción entre un organismo y su ambiente. Lxs actantes, que no se diferencian de ella, no son universales sino locales, no están sobreanimadxs ni desanimadxs.

Por supuesto, hay un lazo que une a *Gaia* con *terra*, presente en la noción de Terrápolis de la que se habló en el apartado anterior. En *terra*, dice Haraway (2019b, p. 261) en una nota a pie de página de *Seguir con el problema*, están presentes la historia semiótico-material de *Gaia* y las “historias/geohistorias de *Gaia*” de Latour. “Lejos de oponerse, *gaianxs* y *terranxs* se hallan “en una camada y pila de desechos *queer* planetaria” (HARAWAY, 2019b, p. 261).

4 Multinaturalismo, Ontologías Relacionales y Naturalezas Híbridas

Además de *Terra* y de *Gaia*, existen otros nombres para nada griegos, ni latinos, ni indoeuropeos, presentes en pueblos que resisten (no sin hibridarse, no sin contaminarse) a la Modernidad, a la colonización y a las formas de Naturaleza configuradas por una episteme antropocéntrica y androcéntrica. Estas también poseen matrices de tipo relacional o generativo y se fundan en visiones más dinámicas en las que el humano no está por fuera ni separado de la naturaleza, sino inmerso en ella (SVAMPA, 2019, p. 33).

A partir de sus estudios sobre pueblos indígenas de Brasil, en especial a partir de su trabajo de campo con los Yawalaptí del Alto Xingu, Viveiros de Castro afirma que “el tema mítico de la separación entre humanos y no humanos, esto es, entre ‘cultura’ y ‘naturaleza’, para usar la jerga consagrada, no significa, en el caso indígena, lo mismo que en nuestra mitología evolucionista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 17). Inversamente a como aparece en nuestra mitología occidental, para estos indígenas los animales son humanos y dejaron de serlo.

“El ser humano es la forma general del ser vivo, o incluso la forma general del ser. Presupuesto radical del humano. La humanidad es el fondo universal del cosmos. Todo es humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 56-57). Por ello, lo común entre los humanos y los animales es la humanidad. Todo el mundo es relativamente humano, algunos lo son menos que otros. En el origen son (casi) todos “humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, antropológicos, es decir, se comunican con (y como) los humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 17).

“Humano” no es una sustancia o una cualidad todxs los existentes poseen o en la que, para decirlo platónicamente, participan, sino “una diferencia en la posición relativa de las cosas”. La humanidad es un principio que conlleva la facultad, común a todxs, de ponerse a sí mismo como enunciador. Decir que todxs los animales son humanos conlleva que todo puede ser pensado en términos de auto-reflexión. Por tanto, lo que está en juego no es una cuestión de esencia sino es otra forma, por cierto, más democrática, de distribución de la agencia y las capacidades entre los existentes.

El perspectivismo amerindio sostiene que el mundo está habitado por diversas especies de seres, todos ellos dotados de conciencia y de cultura.⁴ Cada uno de esos seres se ve a sí mismo como humano y a lxs otrxs como no-humanxs, más precisamente como animales o especies de espíritus. Para explicarlo mejor Viveiros de Castro propone un ejemplo:

[...] los jaguares se ven como gente, viendo por eso los elementos de su universo como si constituyeran objetos culturales: la sangre de los animales que matan es vista por los jaguares como cerveza de mandioca, etcétera. En contraposición, los jaguares no nos ven, a nosotros los humanos (que, “naturalmente”, nos vemos como humanos), como humanos, pero sí como animales de presa: un jabalí, por ejemplo. Es por eso que los jaguares nos atacan y nos devoran. En cuanto a los jabalíes (esto es, aquellos seres que vemos como jabalíes), también se ven como humanos, viendo, por ejemplo, las frutas silvestres que comen como si fuesen plantas cultivadas, pero nos ven a nosotros los humanos como si fuéramos espíritus caníbales (pues los cazamos y los comemos). (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 36-37)

Si el fondo común es el mismo, la humanidad, entonces, la forma corporal de cada especie es un envoltorio que disimula una forma interior humanoide. Dado este factor común, la interacción entre todos estos seres, más allá o más acá de su ropaje, es una relación social, esto es, una relación entre sujetxs.

En el perspectivismo amerindio se hacen evidentes, de este modo, concepciones radicalmente diferentes de eso que en la tradición occidental llamamos “naturaleza” y “cultura”. En rigor, no solo de este dualismo sino de todos los que configuran el paradigma moderno: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho

⁴ El autor toma prestado de la terminología filosófica moderna la noción de “perspectivismo”. A su vez, más allá o más acá de las profundas diferencias que se incluyen en el nombre “amerindios”, existe, indica Viveiros de Castro, un antiguo fondo cultural común. “El tejido sociocultural de las Américas pre-colombinas era denso y continuo: los pueblos indígenas estaban en interacción constante, intensa, y de largo alcance: las ideas viajaban, los objetos cambiaban de manos entre puntos muy distantes, las poblaciones se desplazaban en todas las direcciones” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 39). Por ello, estas concepciones se extienden por muchos de los distintos pueblos comprendidos bajo el término “amerindios”.

y valor, dado y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad, entre otros más que podría mencionarse (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 38).

Un poco en broma, intentando provocar a sus colegas estadounidenses que durante la última década del siglo pasado les preocupaba notablemente la cuestión de la multiculturalidad, y un poco en serio, para señalar las particularidades desde la perspectiva amerindia que es radicalmente diferente de la occidental mononatural, Viveiros de Castro propone la noción de multinaturalismo.

Mientras que las cosmologías multiculturalistas —en boga en el momento en el que el autor brasileño acuña el término multinaturalismo— se fundan en una mutua implicación entre “la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas —la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado—” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 38), la perspectiva amerindia se basa en la unidad del espíritu y en la diversidad de los cuerpos.

Las nociones de Naturaleza y Cultura en el pensamiento amerindio poseen, si se las compara con sus análogas occidentales, tanto contenidos distintos como ontologías diferentes, pues, estas categorías no indican regiones del ser, sino configuraciones relacionales y contingentes. Por ello, el perspectivismo no es un relativismo sino un multinaturalismo y un relacionismo.

El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola "cultura", múltiples "naturalezas"; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación. (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 55)

Siguiendo a lxs antropólogxs Blaser y de la Cadena, el colombiano Escobar (2014) estudia lo que denomina “ontologías relacionales” que se contraponen a las “ontologías dualistas”. El autor parte de una pregunta que hace la política ontológica: “¿qué tipo de mundos se enactúa a través de qué conjunto de prácticas (y, podemos agregar, con qué consecuencias, para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos)?” (ESCOBAR, 2014, p. 98).⁵

Con la noción de “ontología relacional” Escobar intenta dar cuenta de la densa red de interrelaciones y materialidades existentes. Hay “un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos” (ESCOBAR, 2014, p. 99). Nada preexiste a las relaciones que lx constituyen.

⁵ El concepto de política ontológica lo utiliza el autor para resaltar la dimensión política de la ontología y la dimensión ontológica de la política. Toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política, pero también los conflictos políticos remiten a cuestiones ontológicas, tanto intra-mundo como inter-mundos. La práctica política ontológica refiere al hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo, esto no excluye, por supuesto, a los campos supuestamente neutrales y universales de las ciencias y las tecnologías.

El antropólogo colombiano pone especial énfasis en la noción de territorio, que resulta central en las ontologías relacionales. Estos son espacios-tiempos vitales de sinergia, complementariedad e interrelación de toda la comunidad humana y no-humana.

En diversas sociedades no-occidentales y/o no-modernas en las que no existen las divisiones entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad aparecen otras concepciones de espacios materiales. Así, por ejemplo, en pueblos indígenas y a veces también en comunidades afroamericanas las montañas o los lagos tienen vida o son espacios animados.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). (ESCOBAR, 2014, p. 103-104)

Por su puesto que esta configuración diferente, más amplia y democrática, del concepto de comunidad tiene implicancias en el ámbito de la política que, al dejar de ser una competencia exclusivamente humana, deja también de ser representacional como lo es en los pueblos occidentales modernos. Esta cuestión no es meramente abstracta o teórica, sino que es también concreta. Puede verse, por ejemplo, en la oposición de ciertos pueblos a proyectos de megaminería resistidos porque la montaña es también un ser sensible y no se lo puede destruir.

Escobar también utiliza el concepto de “naturalezas híbridas” para nombrar tanto los paisajes actuales de la naturaleza y la cultura, las nuevas articulaciones entre lo orgánico, lo inorgánico y lo artificial, como las estrategias de resistencia.

Las naturalezas híbridas tomarían una forma especial en las áreas de bosques tropicales, donde grupos populares y movimientos sociales buscarían defender, mediante prácticas novedosas, la naturaleza orgánica contra el embate de la naturaleza capitalista, con tecnonaturaleza como posible aliada. (ESCOBAR, 1999, p. 230)

El antropólogo estudia la cuestión de las naturalezas híbridas en relación a algunos pueblos del Pacífico colombiano y a las luchas por las diferencias (tanto culturales como por la diversidad biológica) situadas en esos territorios. Hay allí, y particularmente en las luchas de las selvas tropicales, historias que permiten pensar qué ha sido, qué es y qué podría llegar a ser en el futuro la “naturaleza”. Imaginar nuevas formas de modernidad —dado que esta, como sostiene Latour (2012), dejó de encantar o nunca sucedió— puede conducir a una renovación de la solidaridad con lo que hasta ahora ha sido denominado naturaleza (ESCOBAR, 2017, p. 637). Se trata de crear conceptos y prácticas que den lugar a nuevas posibilidades para la vida y a nuevos modos de existencia, cuestiones que hoy se traducen como resistencia contra el capitalismo. He aquí uno de los significados más profundos de la lucha.

Si es cierto que la práctica de la filosofía es la creación de conceptos —una construcción de posibilidades para la vida mediante prácticas nuevas de pensamiento, imaginación y entendimiento (DELEUZE; GUATTARI, 2017)— y que dicha tarea hoy implica revalidar la resistencia contra el capitalismo, los activistas en las selvas tropicales podrían mantener vivo el sueño de otras tierras y otras gentes para el futuro. (ESCOBAR, 2017, p. 639)

Los trabajos antropológicos y filosóficos de Viveiros de Castro y Escobar ponen de relieve que muchos pueblos del Sur global poseen concepciones de naturaleza profundamente diferentes de la noción moderna y occidental dominante. Son prácticas de pensamiento y acción que están profundamente conectadas con aquellas revisiones críticas antes analizadas de la noción de naturaleza, provenientes de la academia occidental (del norte), pero que a su vez exceden lo meramente teórico. Lejos de oponerse a las reflexiones de Morton, Haraway y Latour, estos estudios son complementarios. Pues, son también construcciones teóricas críticas del concepto moderno occidental de naturaleza (y de cultura) pero que surgen de cosmovisiones y de prácticas de resistencia humanas y no-humanas (o humanoides) situadas en América del Sur. Sin ser meras elucubraciones académicas, los estudios de Viveiros de Castro y de Escobar, según aquí se entiende, dan un espesor político más concreto a las ideas abordadas en la primera parte de este artículo. Bajo este horizonte, me interesa introducir la noción de naturaleza travesti pero no sin antes referirme a la de naturaleza *queer*.

5 Naturaleza *Queer*

La naturaleza poco o nada tiene que ver con, usando nuevamente palabras de Haraway, “la imagen devastadora de lo idéntico” que el humanismo y el antropocentrismo eurocéntrico reproduce. No hay taxonomías exactas porque no hay distinción posible entre cultura y naturaleza y porque no hay identidades fijas o estables. El mundo o podríamos decir la naturaleza “es precisamente lo que se hace desaparecer en las doctrinas de la representación y en la objetividad científica” (HARAWAY, 1999, p. 139). Dicho esto inversamente: como hay mundo, entonces, no hay orden taxonómico posible. En la naturaleza (casi) no existe la reproducción, lo que acontece es algo mucho más polimorfo que no deja lugar a identidad alguna.

Los actores, al igual que los actantes, aparecen de múltiples y maravillosas maneras. Y lo mejor de todo, la ‘reproducción’ —o menos inadecuadamente, la generación de formas nuevas— no tiene por qué imaginarse en los indigestos términos bipolares de los homínidos. (HARAWAY, 1999, p. 125)

Una naturaleza *queer* es una naturaleza en la que no hay reproducción de “la imagen sacra de lo idéntico, de la única copia verdadera, mediada por las tecnologías luminosas de la heterosexualidad obligatoria y la auto-procreación masculina” (HARAWAY, 1999, p. 125). En todo caso, la naturaleza debe ser pensada como “consecuencia” generativa, resultado de una “preñez monstruosa” semejante a la noción de lxs “otrxs inapropiados/bles” de la teórica feminista y cineasta americano-

vietnamita Trinh Minh-ha. Lxs “otrxs inapropiados/bles” no pudieron arrogarse la máscara del “yo” pero tampoco la del “otro” dada por las narrativas occidentales modernas de la identidad y la política anteriormente hegemónica.

Ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractada más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la taxon, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia. Ser inapropiado/ble no es ser moderno ni ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno. (HARAWAY, 1999, p. 126)

Los vínculos sin jerarquías, que Haraway extiende más allá de Trinh Minh-ha a lxs no-humanos orgánicos y maquínicos, están por fuera de las dominaciones colonialistas y patriarcales.

La naturaleza, sostiene Gaard(1997, p. 132), concierne a lo *queer* y viceversa. La emancipación requiere de una coalición concreta entre mujeres, naturaleza y *queers*. La idea de ecología *queer* surgió en el seno de la teoría literaria y hace énfasis en la mezcla de las identidades orgánicas de los animales y de las plantas con la construcción de identidades culturales o personales, donde las relaciones son fundamentales: el cambio es consecuencia de las contaminaciones mutua y de la capacidad de construir relaciones.

Partiendo de una concepción que denomina humboldtiana, la bióloga colombiana Baptiste utiliza la noción de *naturaleza queer* (2019).

Nada es más *queer* que la naturaleza porque ella produce diferencia de manera permanente, favoreciendo incluso la aparición de lo extraño o de lo anómalo, y experimentando todo el tiempo. [...] La naturaleza es *queer*, no funciona como un modelo mecanicista sino que está llena de salidas en falso. (BAPTISTE, 2019).

Las plantas o son hermafroditas o cambian de sexo o se auto polinizan. La recombinación sexual, que es la habilidad de mezclar genes, permite una constante producción de nuevos modelos provisorios para la vida. Las taxonomías hembra y macho, que habitualmente se las piensa como “naturales”, no se encuentran en la naturaleza donde todo se da, al decir de la bióloga, de un modo mucho menos simplista, mucho menos binario, mucho menos heteronormado y mucho menos estable. Es decir, de una forma mucho más *queer*.

Ahora bien, la idea de una naturaleza *queer* abre un amplio frente de batalla contra la escisión de la naturaleza de la cultura y contra el moralismo que sostiene a la primera y que moldea a los humanos como existentes excepcionales y superiores.

El moralismo [...] apuntala el mandato moral específico contra los comportamientos humanos “antinaturales”. Hay un precio que pagar por ir en contra de los “caminos de la naturaleza” y sus leyes. [...] el discurso sobre los “crímenes contra la naturaleza” siempre se toma libertad en la confianza de que la naturaleza es en sí misma una buena cristiana, o al menos trafica con una especie de pureza de la que el ser humano está excluido desde la caída edénica del hombre. Pero, ¿y si la naturaleza misma es comunista, pervertida o *queer*? (BARAD, 2012, p. 28–29)

La pregunta con la que concluye la cita anterior es más que una mera humorada. De hecho, como también indica la autora (2012, p. 29) citando el estudio de Bagemihil (2000, p. 9) sobre mamíferos, aves, reptiles, anfibios, peces, insectos y otros invertebrados, el mundo está repleto de criaturas homosexuales, bisexuales y transexuales de todas las razas y plumas. Pero lo *queer* no solo compete a lxs animales (humanos y no-humanos), también, más allá del catálogo zoológico hay un universo animado e inanimado con comportamientos que no se ajustan a los patrones de la “normalidad”, que cuestionan la identidad y los binarismos, incluido, por supuesto, aquel que separa la cultura de la naturaleza.

El mundo en su exuberancia es *queer*, desde los rayos y las amebas hasta los átomos, pero también lo son la causalidad, la materia, el espacio y el tiempo. Esto es justamente lo que demuestra Barad (2012) en su estudio de esta cuestión. Así, por ejemplo, a partir del “descubrimiento” de una colonia de amebas de 40 pies de ancho y su recepción en algunos medios de comunicación con un trasfondo político y moralista, la autora muestra de qué modo estos seres ponen en tela de juicio la naturaleza de la identidad y el binomio individual-grupal. La ameba social, sostiene Barad (2012, p. 26), disfruta de múltiples indeterminaciones y ha evadido los continuos intentos de lxs científicxs de definir su taxonomía, su filo y su reino.

Quisiera centrarme en lo *queer* en tanto que “apertura radical deseosa” “promiscuamente inventiva”.

Queer no es un término determinado y fijo; no tiene un contexto referencial estable, lo que no quiere decir que signifique lo que cualquiera quiera que sea. *Queer* es en sí mismo un organismo vivo y mutante, una apertura radical deseosa, una multiplicidad diferenciadora proteica y nerviosa, una dis/continuidad agencial, una espaciotemporalidad envuelta, promiscuamente inventiva, que se materializa reiterativamente [*an enfolded reiteratively materializing promiscuously inventive spatiotemporality*] (BARAD, 2012, p. 29)

6 Naturaleza Travesti

La idea de naturaleza travesti que aquí se intenta acuñar evidencia que la creación de mundos es un proceso ontológico activo y relacional y que a su vez hace especial énfasis en la inexistencia de identidades fijas y de órdenes taxonómicos. Esta noción recupera, sin duda, las ideas antes abordadas de naturocultura, Terrápolis, zona metamórfica, multinaturalismo, ontología relacional, naturaleza híbrida y, por supuesto, naturaleza *queer*. Pero además agrega otros espesores: la naturaleza travesti, como se explica más adelante, es una naturaleza llena de fantasías en las que aparecen otras historias que muestran formas de resistencia y permiten reimaginar el mundo. A su vez, al igual que las nociones de Viveiros de Castro y de Escobar, el concepto propuesto también posee un anclaje temporal y espacial específico que, como ya se dijo, en este caso es la Aldea Rosa.

En el film *Mía*, Antigua, la primera habitante de la Aldea Rosa, le explica a un estudiante de cine —un personaje inspirado en el creador de *Entrenosotros*—⁶, que a las

⁶*Mía* de Van de Couter (2011) es un largometraje cuya protagonista es una habitante de la Aldea Rosa que vive una historia de amor romántico con un varón pequeñoburgués vecino del colindante barrio

travestis les encanta fantasear. El joven pretendía ayudarlas ante los ataques y constantes intentos de desalojo de la Justicia Federal y del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires mostrándolas en un documental testimonial como “realmente son” porque a “las cosas hay que mostrarlas como son, no todas peinadas, vestidas y maquilladas”. En ese “como son” se juega una idea de humano porque lo que se pretendía mostrar eran personas harapientas para conmover y no monstruos deseantes e inventivas. Para el universitario, varón, blanco, de clase media y progresista, que le gusta comprometerse con ciertas causas para afirmar su superioridad moral, las identidades son fijas y estables. Humano es todo lo que él es. Las travestis para conmover debían mostrar ante la cámara todo eso que no las hacía ser él, pero no la fantasía de ser otra cosa.

También Antigua, pero en una discusión con Ale, la protagonista del *film*, en la que esta última manifiesta su deseo de dejar de vivir entre yuyos, dice: “donde vos ves yuyos, yo veo un bosque”. Para la fundadora de la Aldea, la vida en las orillas del río permite fugarse de cierta modernidad opresiva propia de las ciudades y de cierta idea de humanidad. El espacio de la ciudad ha sido figurado como el espacio por excelencia de lo humano, de la civilización, de la modernidad. Habitar en un matorral, cerca del río, del otro lado de la autopista, dándole la espalda a la ciudad es para Antigua un escape de un ideal opresivo.

En la Aldea Rosa lxs habitantes, humanxs y perrunxs poseían sobrenombres: La Robocop, La Chaplin, La Rompecoches, La Cinco Pesos, La Taco Partido, La Chiruzo. En “Los mil nombres de María Camaleón”, Lemebel (2000) dice que el zoológico marica pareciera fugarse constantemente de la identidad por medio de una poética, y podría agregarse una política, del sobrenombre.

El asunto de los nombres no se arregla solamente con el femenino de Carlos; existe una gran alegoría barroca que empluma, enfiesta, traviste, disfraza, teatraliza o castiga la identidad a través del sobrenombre”. De esto nadie escapa, menos las hermanas si dadas que también se catalogan en un listado paralelo que requiere triple inventiva para mantener el antídoto del humor, el eterno buen ánimo, la talla sobre la marcha que no permite al virus opacar su siempre viva sonrisa. De esta forma, el fichaje del nombre no alcanza a tatuar el rostro moribundo, porque existen mil nombres para escamotear la piedad de la ficha clínica. (LEMEBEL, 2000, p. 55)

La poética del sobrenombre no solo desfigurara o transfigurara el nombre registrado por el Estado y la Iglesia, sino que rompe con su individualidad. Los sobrenombres rotan y no le pertenecen a nadie en particular porque no definen una esencia, sino, en todo caso, simula un parecer que pertenece momentáneamente a muchxs.

Los ranchos, como las habitantes de la Aldea llamaban a sus espacios habitacionales, estaban adornados con telas, tapices y todo tipo de objetos que encontraban cirujeando por las madrugadas en los barrios más ricos de la ciudad.

de Núñez. Más allá de la trama central, la película ficcionaliza algunas de las historias sucedidas en la Aldea. *Entrenosotros* de Molina Merajver (1998) es un cortometraje documental hecho —por estudiantes de la Facultad de Diseño, Arquitectura y Urbanismo que se encontraba a pocos metros de la Aldea— con fines activistas. En medio de las tensiones con el Gobierno de la Ciudad y la Justicia Federal, el filme da testimonio de algo de la cotidianidad de la Aldea.

Como los describe una crónica de un matutino eran “ranchos por fuera, pero casas de muñecas por dentro; en el cirujeo por Núñez, de repente podían caer con una alfombra persa o con una alacena sólida” (LA ISLA..., 2011). La decoración no era un arte menor en la villa.

En las “fantasías” —las de los yuyos y bosques, las de los peinados y los maquillajes, las de los sobrenombres, las de la decoración de los ranchos y la del uso del término “aldea” para nombrar a la villa— es donde se trunca cualquier identidad estable, cualquier esencia, cualquier idea de naturaleza.

No son fantasías que se opongan a un real ni a su idealización. Las fantasías travestis dan sentido a la cita de Barad realizada más arriba, pues no son ni determinadas ni fijas, tampoco tienen un contexto referencial estable, pero sí dan cuenta de una apertura radical deseosa, una multiplicidad diferenciadora, una dis/continuidad agencial, una espaciotemporalidad envuelta y promiscuamente inventiva.

A estas fantasías *queer* quizá sea mejor llamarlas travestis porque no están gestadas en las universidades blancas estadounidenses, tampoco en las del sur, hechas con menos presupuesto pero a imagen y semejanza de las del norte. Como dice Berkins en primera persona:

Las travestis no somos una cuestión de esnobismo, ni de posmodernismo, ni de estudios culturales: estuvimos acá desde siempre. Estuvimos en todos los lugares y en todos los hechos poniendo el cuerpo. Somos la escoria que nadie quiere ver y que se intenta ocultar a través de zonas rojas, de “mándenlas a la orilla del río”, de la condena a la prostitución como única forma de supervivencia. Somos una identidad cloacalizada que recibe la mierda del resto de la sociedad. (BERKINS, 2012)

Esta identidad cloacalizada muestra lo endeble de la división entre naturaleza y cultura. Quienes dicen tener la prerrogativa exclusiva de ser seres culturales señalan a las travestis como aquellas criaturas o monstruos de la naturaleza que, paradójicamente, comenten actos en contra de esta. La división naturaleza y cultura y la clasificación de los existentes en uno u otro conjunto son tan absurdas como lo es la idea de “actos contra la naturaleza”.

En esta reelaboración radical de la naturaleza / cultura, no hay un exterior de la naturaleza desde el que actuar; solo hay "actos de la naturaleza" (incluido el pensamiento y el uso del lenguaje), lo que no significa reducir la cultura a la naturaleza, sino rechazar la noción de que la naturaleza es inherentemente inadecuada y, en particular, carece de valor y significado, por lo que requiere a la cultura como su suplemento. (BARAD, 2012, p. 47)

Las fantasías travestis permiten pensar una naturaleza que no está asociada a una noción fija de identidad, sino a una que está en constante fuga. Estas fantasías no son únicamente estéticas y discursivas, son también, y, por sobre todas las cosas, políticas y materiales. Como bien sostiene Barad (2007), la materia no se figura como un mero efecto o producto de prácticas discursivas, sino más bien como un factor agente en su materialización iterativa. La identidad y la diferencia se reelaboran constante y radicalmente.

En la Aldea Rosa, a la orilla del río, detrás de una ciudad universitaria de grandes monstruos de cemento y justo al lado de lo que hoy es el Parque de la Memoria (donde se recuerda a las víctimas del terrorismo de Estado que tuvo lugar durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983) pero nada se dice de las travestis, lesbianas y maricas perseguidxs, torturadxs y desaparecidxs), entre ramas, yuyos, cartoneros, basura, adornos y fogatas (encendidas por las habitantes para cocinar, calentarse y socializar y también por la policía para quemar los ranchos y lxs perrxs) hay un entrelazamiento en el que los componentes son inseparables e intra-activos. Esta última noción, que contrasta con el concepto de "interacción" —que presume la existencia previa de entidades / relaciones independientes—, reconfigura las ideas fundamentales de la ontología clásica como causalidad, agencia, espacio, tiempo, materia, discurso, responsabilidad y rendición de cuentas.

Una intraacción específica representa un corte agencial (en contraste con el corte cartesiano —una distinción inherente— entre sujeto y objeto) efectuando una separación entre "sujeto" y "objeto". Es decir, el corte agencial promulga una resolución "local" dentro del fenómeno de la indeterminación ontológica inherente. [...] La identidad es un asunto fenomenal; no es un asunto individual. (BARAD, 2012, p. 32)

La naturaleza travesti —una suerte de hermana pobre, villera, habitante del sur global, perseguida, hostigada y quemada por la policía, ciruja y con baja expectativa de vida, del concepto de naturaleza *queer*— no es una naturaleza rara, sino una naturaleza relacional y sin identidades fijas. Es una naturaleza que se hace en el devenir conjunto y no en la interacción de individuos que la preceden. En las entrevistas desgravadas en el informe de la OMCT y del CELS, las habitantes humanas de la Aldea Rosa describen la indignación que las asistentes sociales sintieron y manifestaron por lo largo que estaban los pastizales en las zonas que habitaban. Cuentan además que la policía incendió los ranchos y quemó vivos a lxs perrxs y que el Gobierno de la Ciudad les ofrecía irse a hoteles en los que no podían mudarse con los animales. El desalojo, muy violento, por cierto, que se llevó a cabo haciendo arder la Aldea, cual postal del medioevo pero en el año 1998, se fundó, según las explicaciones oficiales del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, en una política de "limpieza" urbana. El problema para el Estado y sus diferentes actores, además de la "ocupación" de las tierras, parecen ser las formas de existencia ni (tan) humanas, ni individuales, ni separadas y sin identidades estables.

7 A modo de Conclusión

Las fantasías travestis son desestabilizadoras, ponen en juego identidades híbridas y nómades que no están sujetas a patrón alguno. Muestran que ni el mundo está compuesto por objetos individuales con propiedades y límites determinados, ni el espacio es un volumen dado en el que ocurren eventos que le son ajenos y lo anteceden. La Aldea Rosa, al menos la que aparece en los documentos trabajados,⁷ es una

⁷ Me refiero a los films y a los informes elaborados por organismos de derechos humanos mencionados en la Introducción y en el último apartado.

comunidad no únicamente humana, ni únicamente animal, ni únicamente viva, en la que las líneas divisorias entre el “yo” y los “otrxs”, entre las especies y entre los reinos están (aunque existen) desdibujadas. Es decir, no hay un todo indiviso, hay, en todo caso, intra-acciones que, lejos de fundar separaciones absolutas, se involucran en la separabilidad agencial, diferenciando y entrelazando al mismo tiempo.

De todo lo argumentado en estas páginas se desprende que la noción propuesta dialoga y complejiza las críticas a la noción moderna de naturaleza estudiadas en la primera parte de este artículo. Si como dice Morton la división entre sujetos y objetos alienó a los seres humanos en relación a su mundo, la naturaleza travesti viene a mostrar que existen otras, para decirlo con Haraway, redes posibles de parentescos. Una naturaleza plagada de fantasías evidencia, como sostiene Latour en relación a *Gaia*, acoplamientos complejos y no lineales que aúnan procesos asociados a subsistemas entrelazados. A su vez, la ausencia de esencias fijas y estables puede pensarse como esas configuraciones relacionales y contingentes que encuentra Viveiros de Castro en el perspectivismo amerindio. Por último, la Aldea Rosa es, trayendo términos de Escobar, un espacio-tiempo vital de sinergia, complementariedad e interrelación de toda la comunidad humana y no-humana en el que, ante la cloacalización y la persecución por parte del Estado, surgen estrategias de resistencia. Eso que el autor colombiano encuentra en las selvas tropicales puede, con sus propias particularidades encontrarse aquí: historias que permiten pensar qué ha sido, qué es y qué podría llegar a ser la “naturaleza” y fantasías y prácticas que den lugar a nuevas posibilidades para la vida común.

La naturaleza travesti es, entonces, una naturaleza sin patrones, ni binarismos, ni individuos completamente separados o externos. Tampoco es un uno indiviso. Es una naturaleza de interconexiones materiales, múltiples y situadas. Las fantasías travestis proponen reimaginan el mundo y reinventan la naturaleza.

Referencias

- BAGEMIHL, B. *Biological exuberance: animal homosexuality and natural diversity*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- BAPTISTE, B. *Nada más queer que la naturaliza*. abr. 2019. Disponible em: <https://www.goethe.de/prj/hum/es/dos/kos/21528411.html>. Acceso em: 10 out. 2020.
- BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARAD, K. Nature's queer performativity. *Kvinder, Køn&Forskning*, København, v. 1-2, p. 25-53, 2012.
- BERKINS, L. Las travestis siempre estuvimos aquí. *Página/12*, Caba, 11 may 2012.
- CARMAN, M. La Aldea Gay. En: CARMAN, M. *Las trampas de la naturaleza: medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 105-166.
- ESCOBAR, A. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC: Instituto Colombiano de Antropología, 1999.
- ESCOBAR, A. Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. En: URIBÉ, C. A. et al. (ed.). *Antropología hecha en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2017. p. 617-642.
- ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.
- GAARD, G. Toward a queer ecofeminism. *Hypatia*, Cambridge, v. 12, n. 1, p. 114-137, 1997.

- HARAWAY, D. Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 31, 15 jul. 2019a.
- HARAWAY, D. Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/ble. *Política y Sociedad*, Madrid, v. 30, p. 121–163, 1999.
- HARAWAY, D. *Manifiesto de las especies de compañía*. Traducción: Isabel Mellén. Córdoba: Bocavulvaria, 2017.
- HARAWAY, D. *Seguir con el problema*: generar parentesco en el Chthuluceno. Traducción: Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019b.
- LA ISLA bonita. *Página/12*, Caba, 4 nov. 2011.
- LATOURE, B. *Cara a cara con el planeta*: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Traducción: Ariel Dillon. Ciudad de Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- LATOURE, B. *Nunca fuimos modernos*: ensayos de antropología simétrica. Traducción: Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- LEMEBEL, P. Los mil nombres de María Camaleón. En: LEMEBEL, P. *Loco afán*: crónicas de sidario. Contraseñas. Barcelona: Anagrama, 2000.
- MOLINA MERAJVER, S. *Entrenosotros*. [S. l.: s. n.], 1998.
- MORTON, T. *Ecology without nature*: rethinking environmental aesthetics. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007.
- SCHWARZBÖCK, S. *Los espantos*: estética y postdictadura. Buenos Aires: Cuarenta Ríos, 2015.
- STENGERS, I. *En tiempos de catástrofes*: cómo resistir la barbarie que viene. Traducción: Víctor Goldstein. Buenos Aires: Futuro Anterior y Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2017.
- SVAMPA, M. *Antropoceno*: lecturas globales desde el Sur. Córdoba: La Sofía Cartonera, 2019.
- SWYNGEDOUW, E. ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. *Urban*, [S. l.], v. NS01, p. 41-66, 2011.
- VAN DE COUTER, J. *Mía*. [S. l.: s. n.], 2011.
- VAN DOOREN, T. *Flight ways*: life and loss at the edge of extinction. New York: Columbia University Press, 2014.
- VERRAN, H. Working with Those Who Think Otherwise. *Common Knowledge*, v. 20, n. 3, p. 527-539, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *La mirada del jaguar*: introducción al perspectivismo amerindio. Tradução: Santiago Sbrulatti. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: HUERTAS CASTILLO, B.; GARCÍA ALTAMIRANO, A. (ed.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*: historia, etnografía y coyuntura. Documento. Traducción: Rosa Álvarez y Roger Sansi. Copenhague: IWGIA, 2003.

*Minicurrículo do Autor:

Hernán Lopez Piñeyro. Doutor em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires (2022). Pós-doutorando junto ao Instituto de Filosofia “Dr. Alejandro Korn” da Universidad de Buenos Aires e docente do Departamento de Artes Visuales da Universidad Nacional de Artes. Pesquisa financiada pelo CONICET. E-mail: hernanlopezpineyro@gmail.com.