

**Paul B.
Preciado**

**Yo soy
el monstruo
que os habla**

Informe para una academia
de psicoanalistas

nuevos **cuadernos anagrama**



Paul B. Preciado, filósofo y comisario de arte, ha publicado en Anagrama *Manifiesto contrasexual*, *Testo yonqui*. *Sexo, drogas y biopolítica*, *Pornotopía*. *Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría* (finalista del Premio Anagrama de Ensayo 2010) y *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Es filósofo asociado al Centre Georges Pompidou de París.

**Yo soy el monstruo que os habla
Informe para una academia
de psicoanalistas**

En diciembre de 2019 Paul B. Preciado pronunció un discurso ante tres mil quinientos psicoanalistas reunidos para las jornadas de l'École de la Cause freudienne en París. Les planteó la disyuntiva ante la que se encuentran: seguir trabajando con la antigua epistemología de la diferencia sexual y validar el violento régimen patriarco-colonial que la sustenta o abrirse a un proceso de crítica y confrontarse a la alianza necropolítica del patriarcado colonial y las nuevas tecnologías farmacopornográficas.

Yo soy
el monstruo
que os habla

Yo soy
el monstruo
que os habla

Informe para una academia
de psicología

de psicología

edición completa 1A

Paul B. **Preciado** Yo soy el monstruo que os habla

Informe para una academia
de psicoanalistas

Versión del autor

Título de la edición original:

Je suis un monstre qui vous parle.

Rapport pour une académie de psychanalystes

Éditions Grasset

Paris, 2020

Primera edición: octubre 2020

Diseño de la colección: lookatcia.com

© Paul B. Preciado, 2020

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2020

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-1643-3

Depósito Legal: B. 12486-2020

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

Discurso de un hombre trans, de un cuerpo no-binario, ante l'École de la Cause freudienne de Francia

El 17 de noviembre de 2019 fui invitado a hablar ante 3.500 psicoanalistas reunidos para las jornadas internacionales de l' École de la Cause freudienne en París. Para alguien que ha sido diagnosticado como «enfermo mental» y «disfórico de género» por el discurso de la psicología normativa no es banal ni resulta sencillo hablar ante la asamblea de expertos científicos que le han objetivado.

El discurso causó un seísmo en el palacio de congresos. Cuando pregunté si había un, una o una psicoanalista homosexual, transexual o no-binario en la sala, se hizo un espeso silencio, solo roto por algunas risas socarronas.

Cuando pedí a la institución psicoanalítica que se hiciera cargo de la actual transformación de la epistemología sexual y de género, la mitad de la sala me abucheó. Una mujer que

estaba suficientemente cerca de mi tribuna como para que yo pudiera escucharla dijo que yo era Hitler y que tenían que hacerme callar. Entre tanto, la otra mitad de la sala aplaudía y silbaba. Después, rápidamente, los organizadores del coloquio me recordaron que mi tiempo se había acabado, así que traté de apurarme, me salté algunos párrafos, solo pude leer un cuarto del discurso que había preparado.

Pasados unos días de la conferencia, las asociaciones psicoanalíticas entraron en guerra. La Escuela de la Causa Freudiana se dividió, las posiciones a favor o en contra se afilaron. El discurso, filmado por docenas de teléfonos móviles, se publicó en internet; se transcribieron algunos fragmentos, que luego fueron aproximativamente traducidos al español, al italiano, al inglés... y que circularon y aún circulan por internet sin que nadie se preocupara de la exactitud del texto o de la traducción.

Con el fin de ampliar el debate, he decidido publicar el discurso en su totalidad, tal y como me hubiera gustado compartirlo ese día con la asamblea de psicoanalistas.¹

1. Me gustaría dar las gracias a Virginie Despentes, que leyó la primera versión de este texto.

A Judith Butler

«¿Qué vengo a hacer aquí? Vengo a ser terrible. Soy un monstruo, decís. No, soy el pueblo. ¿Soy una excepción? No, soy todo el mundo. La excepción sois vosotros. Vosotros sois la quimera y yo soy la realidad.»

VICTOR HUGO, *El hombre que ríe*
(Citado por la artista LORENZA BÖTTNER
en su tesis «¿Discapacitada?»)»

Honorables señores y señoras de la Escuela de la Causa Freudiana, estimados señores y señoras psicoanalistas, y no sé si vale la pena que diga también honorables todos aquellos que no son ni señoras ni señores, porque no creo que haya entre ustedes ninguna persona que haya oficial y públicamente renunciado a la diferencia sexual y que haya sido aceptada como psicoanalista de pleno derecho, y que haya podido atravesar con éxito el proceso que ustedes llaman el «pase», y que les confiere el derecho de analizar a otros; si hubiera una persona así entre ustedes, si ese psicoanalista trans, no-binario existiera y hubiera sido admitido entre ustedes como experto y estuviera aquí hoy, mis saludos para ese honorable mutante serían aún más cálidos.

Me hacen ustedes el honor de presentar a la Academia un informe de mi vida como hombre trans. No sé si podré complacerles y aportar datos que ustedes, señores y señoras académicos, no conozcan de primera mano, pues, como yo, están insertos en un régimen dominado por la diferencia sexual y, por tanto, casi todo lo que yo pueda decirles lo habrán vivido ustedes mismos, de un lado u otro de la frontera de género, aunque quizás ustedes se piensen como hombres o mujeres naturales y tal suposición les haya impedido observar el dispositivo en el que se encuentran con una distancia saludable. Me perdonarán si en el relato que estoy a punto de compartir con ustedes no doy por su cuenta la existencia de tales naturalezas de la masculinidad y de la feminidad. No necesitan abdicar de sus creencias –porque de creencias se trata– para escucharme. Óiganme primero y luego vuelvan a su vida natural –o mejor sería decir naturalizada– si pueden.

Déjenme que para atreverme a presentarme frente a ustedes, puesto que ustedes son 3.500 y yo me siento un tanto solo de este lado del estrado, coja carrerilla y salte sobre los hombros del maestro de todas las metamorfosis, del mejor analista de los excesos que se esconden

bajo el tejado de la razón científica y de la locura que toma el nombre compartido de salud mental: Franz Kafka.

En 1917, Kafka escribe «Ein Bericht für eine Akademie», «Informe para una academia». El narrador del texto es un simio que después de haber aprendido el lenguaje de los humanos se dirige a una academia de altas autoridades científicas para explicarles lo que el devenir humano ha supuesto para él. El simio, que dice llamarse Pedro el Rojo, cuenta cómo fue capturado por una expedición de caza organizada en la Costa de Oro por el circo Hagenbeck, cómo fue alcanzado por dos balas, cómo fue después trasladado hasta Europa en un barco, traído a un circo de animales e instruido hasta convertirse en un hombre. El híbrido de mono y de hombre narra cómo para poder aprender el lenguaje humano y entrar en la sociedad de la Europa de su tiempo se vio forzado a olvidar su vida de simio hasta convertirse en un hombre alcohólico. Dejaré de lado aquí el alcoholismo y la extraordinaria intuición de Kafka según la cual no es posible humanizarse sin alcohol. Lo más interesante del monólogo de Pedro el Rojo es que Kafka no presenta su historia de humanización como un relato de libe-

ración, sino más bien como una crítica del humanismo europeo. Una vez capturado, el simio no tenía más opción que morir dentro de una jaula o vivir dentro de la jaula de la subjetividad humana. Y es desde esta nueva jaula de lo humano desde la que se dirige a la academia de científicos.

Pues bien, académicos del psicoanálisis, como el simio Pedro el Rojo se dirigía a los científicos, yo me dirijo hoy a ustedes desde la jaula del «hombre trans». Yo, cuerpo marcado por el discurso médico y legal como «transexual», caracterizado en la mayoría de sus diagnósticos psicoanalíticos como un «enfermo mental» en mayor o menor grado, como un «disfórico de género», o estando, según sus sofisticadas y dañinas teorías, más allá de la neurosis, al borde o incluso dentro de la psicosis, habiendo sido incapaz, según ustedes, de resolver correctamente un complejo de Edipo o una envidia del pene. Pues bien, es desde esa posición de enfermo mental en la que ustedes me colocan desde donde me dirijo a ustedes, señores académicos, permítanme que les tutee por un segundo, como un simio humano de una nueva era. Yo soy el monstruo que os habla. El monstruo que vosotros mismos ha-

béis construido con vuestro discurso y vuestras prácticas clínicas. Yo soy el monstruo que se levanta del diván y toma la palabra, no como paciente, sino como ciudadano y como vuestro semejante monstruoso.

Yo, como cuerpo trans, como cuerpo de género no-binario, al que ni la medicina, ni la ley, ni el psicoanálisis reconocen el derecho a la palabra, ni la posibilidad de producir discurso o una forma de conocimiento sobre sí mismo, he aprendido, como el simio Pedro el Rojo, el lenguaje del patriarcado colonial, he aprendido a hablar su lenguaje, el lenguaje de Freud y de Lacan, y estoy aquí para dirigirme a ustedes.

Dirán que recurro a un cuento kafkiano para empezar a hablarles, pero su coloquio me parece corresponder mejor a los tiempos del autor de la *La metamorfosis* que a los nuestros. Organizan ustedes un encuentro para hablar de «Mujeres en el psicoanálisis» en 2019, adornan el escenario con flores, invitan a una «mujer» a cantar, como si siguiéramos estando en 1917 y ese tipo peculiar de animales que ustedes llaman condescendiente y naturalistamente «mujeres» siguieran sin tener pleno reconocimiento como sujetos políticos, como si fueran un apéndice o una nota a pie de página, una

extraña y exótica criatura, sobre la que merece la pena reflexionar de vez en cuando, en un coloquio o en una mesa redonda. Más les valdría haber organizado un encuentro sobre «hombres heterosexuales blancos y burgueses en el psicoanálisis», puesto que la mayoría de los discursos psicoanalíticos giran en torno al poder discursivo y político de ese tipo de animales necropolíticos¹ masculinos que ustedes tienen tendencia a confundir con el «humano universal» y que han sido, al menos hasta ahora, el sujeto de enunciación central de los lenguajes y de las instituciones psicoanalíticas de la modernidad colonial.

Poco puedo yo decirles sobre las «mujeres en el psicoanálisis», simplemente que yo también soy como Pedro el Rojo un tráfuga, que yo también fui un día «una mujer en psicoanálisis», también a mí se me asignó género femenino, y, como el simio mutante, yo también salí de esa jaula mortífera, para entrar quizás en otra, pero desde luego esta vez por mi propio pie.

1. Inventado por el teórico poscolonial e historiador camerunés Achille Mbembe basándose en la noción de "tanatopolítica" de Foucault, este término designa una forma de soberanía que reside en el poder de decidir quién puede vivir y quién debe morir. La necropolítica es el gobierno de las poblaciones mediante técnicas de violencia y de muerte.

Les hablo hoy desde la jaula escogida y rediseñada del «hombre trans», o, para ser más exactos, de «cuerpo vivo de género no-binario», una jaula política que es en todo caso mejor que la de los «hombres» y la de las «mujeres» porque al menos reconoce su estatuto de jaula.

Hace ya más de cuatro años que abandoné la condición legal y política de mujer. Ese tiempo cronológico que parece corto cuando se vive instalado en el confort ensordecedor de la identidad normativa es muy largo cuando todo lo que ha sido aprendido en nuestra infancia debe ser desaprendido, cuando nuevas e infinitas fronteras administrativas de género, invisibles pero efectivas barreras, hechas de prejuicios y necesidad se alzan frente a uno y la vida cotidiana se convierte en una carrera de obstáculos. Cuatro años de la vida adulta de un trans cobran entonces la cualidad que tienen para el bebé los primeros meses de vida, cuando los colores aparecen ante sus ojos y las formas cobran un volumen que las manos pueden por primera vez atrapar, cuando la garganta, antes capaz únicamente de gritos guturales, y los labios, antes hechos solo para la succión, articulan por primera vez una palabra. Hago referencia al placer del aprendizaje in-

fantil porque un placer semejante se esconde en la apropiación de una nueva voz, en la exploración del mundo que acompaña el proceso de transición. Este corto tiempo cronológico es muy largo cuando se lo ha atravesado galopando a veces en primer plano en los medios de comunicación o como trending topic en las redes sociales, pero en realidad solo, pues toda esa farsa queda –para guardar las apariencias– del otro lado de la barrera cuando tienes que presentarte ante el psiquiatra, el policía de fronteras, el médico o el juez.

Para satisfacer su voluntad de saber sobre mi «transición», cosa que por lo demás hago de muy buen grado, aunque sea de manera muy limitada, podré decirles algunas cosas. En estos párrafos expondré la línea directriz por la cual alguien que vivió como mujer hasta los treinta y ocho años empezó primero por definirse como persona de género no-binario y se incorporó después al mundo de los hombres sin instalarse completamente en él –porque para ser reconocido de verdad como un hombre yo debería callarme y fundirme en el magma naturalizado de la masculinidad, sin revelar nunca ni mi historia disidente ni mi pasado político. Conste, además, que no podría con-

tarles las insignificancias siguientes si no estuviese totalmente convencido de mí, y si mi posición de hombre trans no se hubiese afirmado de manera incuestionable en todos los grandes espectáculos digitales del mundo civilizado.

Desde el 16 de noviembre de 2016 dispongo de un pasaporte con nombre y sexo masculino y, por tanto, ya no existe obstáculo administrativo alguno que impida ni mi libertad de movimientos ni mi toma de la palabra. Efectivamente me fue asignado género femenino cuando nací, en una ciudad católica de una España todavía franquista. Todas las cartas habían sido echadas para mí. Las niñas no podían hacer la mayoría de las cosas de las que los niños disfrutaban. Se esperaba de mí el cumplimiento de un trabajo de género y sexual eficaz, silencioso y reproductivo. Debía convertirme en una buena novia heterosexual, en una buena esposa, en una buena madre, en una mujer discreta. Crecí escuchando las historias acalladas de las niñas violadas, de las jóvenes que viajaban a Londres para abortar, de las amigas eternamente solteras que vivían juntas en secreto. Estaba atrapado. Si me hubieran clavado, no hubiera disminuido mi es-

pacio de acción. ¿Por qué eran las cosas de este modo? ¿Qué había en mi cuerpo que permitiera predecir toda mi vida? Aunque te rasques la piel hasta hacerte sangre entre los dedos de las manos, no encontrarás explicación. Aunque te golpees la cabeza contra los barrotes de la diferencia sexual hasta partirte en dos, no conseguirás explicártelo. Como inexplicable también me resultaba la paradójica situación que exigía que las mujeres sometidas, las mujeres violadas y asesinadas, amasen y dedicasen su vida a sus opresores los hombres. No tenía salida, pero tenía que encontrar una: de otro modo, no podría vivir. Siempre encerrado entre las dos paredes de la masculinidad y la feminidad hubiera reventado indefectiblemente. Yo era una criatura tranquila y solía encerrarme en mi habitación, y, por lo que me dijeron más tarde, no hacía ruido, lo que llevó a mis mayores a la conclusión de que sería un cuerpo particularmente receptivo al entrenamiento. Pero me resistí a esta domesticación, sobreviví a ese proceso sistemático de aniquilación de mi potencia vital que se organizaba a mi alrededor durante mi infancia y mi adolescencia.

No debo la fuerza que me permitió sobrevivir ni a la psicología ni a la psiquiatría, sino

todo lo contrario. La debo, puesto que nunca tuve excesivas cualidades para la socialización, a los libros que fueron para mí como guías en la travesía del desierto del fanatismo de la diferencia sexual, libros que, como lo hicieron en el siglo xvi las obras de Giordano Bruno o de Galileo enfrentándose a la representación cosmológica geocéntrica, se alzaron contra los relatos psicoanalíticos, médicos y legales en los que desafiar el binarismo era entrar en la psicosis. Aún recuerdo como si fuera hoy la primera vez que encontré, en una librería de segunda mano de Madrid, una traducción española de *El cuerpo lesbiano* de Monique Wittig, en una edición de Pre-Textos de 1977, con portada rosa y páginas prematuramente amarillentas. Por si el título mismo no fuera suficiente, sobre la portada estaba escrito uno de los párrafos del libro: «el cuerpo lesbiano la ciprina la baba la saliva el moco el sudor las lágrimas el cerumen la orina las nalgas los excrementos la sangre la linfa la gelatina el agua los humores las secreciones el pus las supuraciones la bilis el pecho los senos los omoplatos las nalgas los codos las piernas los dedos de los pies los talones los riñones la nuca la garganta la cabeza los tobillos las ingles la lengua el oc-

cupicio el espinazo los flancos el ombligo el pubis...» Lo compré intentando ocultar tanto como me era posible la portada al vendedor, incapaz de asumir por completo la vergüenza que suponía en 1987 poseer un libro cuyo título fuera *El cuerpo lesbiano*. Recuerdo que el vendedor me miró con desprecio, y al mismo tiempo con alivio, porque finalmente había conseguido deshacerse de aquel libro que, como si se tratara de un recipiente perforado que contenía un líquido contaminante, ensuciaba sus estanterías. Me costó doscientas ochenta de las antiguas pesetas. Para mí, su valor sigue siendo incalculable. Para encontrar el resto de los libros que me llevarían hasta donde ahora estoy tuve que viajar, que aprender otras lenguas: así encontré *Safo y Sócrates*, de Magnus Hirschfeld; el *Rapport contre la normalité*, del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria; *El deseo homosexual*, de Guy Hocquenghem; *The Female Man*, de Joanna Russ; *Body Alchemy*, de Loren Cameron; *En mi cuarto*, de Guillaume Dustan; los diarios de Lou Sullivan; los artículos de crítica de la narración científica de Londa Schiebinger, Donna Haraway y Anne Fausto-Sterling; los textos teóricos de Gayle Rubin, Judith Butler, Jack Halberstam,

Sandy Stone y Karen Barad. Como un prófugo que avanza con los libros como carburante, corrí con los talones ardientes, y así sigo corriendo aún hoy, para escapar de la servidumbre al régimen binario de la diferencia sexual. Gracias a esos libros heréticos conseguí sobrevivir y, lo que era aún más importante, conseguí imaginar una salida.

Pues bien, como en el circo del régimen binario heteropatriarcal a las mujeres les corresponde el papel de la bella y de la víctima y yo no era ni me sentía capaz de ser ninguna de las dos cosas, *dejé de ser una mujer*. ¿Por qué no podía ser el abandono de la feminidad una de las estrategias fundamentales del feminismo? Esta fue una magnífica asociación de ideas, clara y hermosa, que debió, en cierto sentido, ocurrírsele a mi útero, ya que se dice de las mujeres que lo único que en ellas es creador es el útero. De mi útero rebelde y después testosterónico debieron salir también todas las otras estrategias: la rabia que me hizo desconfiar de la norma, el goce de la desobediencia. Como los niños repiten los gestos que les procuran placer y aprendizaje una y otra vez, así repetí yo los gestos que rompían la norma para encontrar una salida.

No, yo no quería convertirme en un hombre como los otros hombres. Su violencia y su arrogancia política no me seducían. No quería tampoco eso que los hijos y las hijas de los blanquitos burgueses llamaban ser normal y estar sano. Buscaba únicamente una salida: adonde fuera. Avanzar, escapar de esa parodia de la diferencia sexual, con tal de no detenerme con los brazos en alto, ahogado contra los límites de esa taxonomía. Así es como empecé a inyectarme testosterona, rodeado de un grupo de otros que como yo también buscaban una escapatoria. Así fue como eso que llaman «la condición femenina» salió de mí dando tumbos, llevándome en su deriva más lejos de lo que yo nunca hubiera podido imaginar. Pero lo repito: yo no quería ser hombre; yo buscaba una salida.

Temo que no entiendan bien lo que para mí significaba encontrar una «salida». Empleo la palabra en su sentido más preciso y más común, como cuando se coloca un cartel en un lugar que indica el camino a seguir. Intencionalmente no digo libertad, sino que me refiero a «salir» de un régimen de la diferencia sexual, lo que no significa convertirse inmediatamente en libre. No conocí la libertad siendo una niña

en la España franquista, ni después cuando era lesbiana en Nueva York; tampoco la conozco ahora que soy, según dicen, un hombre trans. Ni entonces ni ahora pedí que me «dieran» la libertad. Los poderosos no dejan de prometer la libertad, pero cómo podrían ellos dar a los subalternos algo que ni ellos mismos han conocido. Tan atado está el que ata como aquel sobre el que se trenzan las cuerdas. Y eso vale también para ustedes, amigos psicoanalistas, los grandes expertos en desatar y sobre todo en reatar el inconsciente, los grandes vendedores de promesas de salud y de libertad. Nadie puede dar lo que no tiene ni lo que nunca ha conocido. Del mismo modo, muchos se engañan, entre «hombres» y «mujeres», con esa cancioncilla de la liberación, pues, precisamente porque la libertad es uno de los valores más prominentes de nuestras sociedades de control, también la falsa pretensión que le corresponde es la más banalizada en el campo de las políticas de género y sexualidad. No sé si se habrán dado cuenta de que, ahora que el feminismo reformista se ha puesto de moda, algunos hombres y sobre todo cada vez más mujeres no dudan en afirmarse como feministas –ese adjetivo, que hasta hace unos años era visto como un insulto, se ha

vuelto habitual-, pero no sin insistir en algo que dicen es esencial para ellos: que, por respeto a la naturaleza, las mujeres sigan siendo mujeres y los hombres sigan siendo hombres. Pero ¿de qué naturalezas hablan? De la misma manera, cuando un «hombre» se hace cargo de una pequeña parte del trabajo doméstico, se apresuran a hablar de un gran paso hacia la igualdad de género y hacia la liberación de las mujeres. Esos actos de liberación me provocan tales carcajadas que mi pecho se pone a vibrar como un tambor sobre el que bailase un ciempiés. La libertad de género y sexual no puede ser una distribución más justa de la violencia, ni una aceptación más pop de la opresión. La libertad es una salida, un túnel. La libertad, como ese nuevo nombre por el que ahora me conocen, o este nuevo rostro vagamente hirsuto que ven ante ustedes, no te la da nadie, se fabrica.

Y mi puerta de escape fue, entre otras cosas, la testosterona. En este proceso, la hormona no es de ninguna manera un fin en sí misma: es una aliada en la tarea de inventar un afuera. Así, administrándome primero pequeñas dosis y luego inyectándome cantidades más importantes, fue como gradualmente abandoné el marco de la diferencia sexual. El

artista Del LaGrace Volcano dice que ser trans es ser intersexual de diseño. Y eso es exactamente lo que ocurrió. A medida que la testosterona trabajaba mi cara y cuerpo, mi voz y mis músculos, se hizo más difícil mantener mi identidad administrativa como mujer. Y comenzaron los problemas de desplazamiento e identificación en las fronteras. Cuando comprendí que abandonar el régimen de la diferencia sexual significaba dejar la esfera de lo humano y entrar en un espacio de subalternidad, violencia y control, hice –como hizo Galileo en su época cuando se retractó de sus supuestos heliocéntricos– todo lo necesario para poder seguir viviendo y exigí un lugar dentro del régimen de género binario.

Así fue como, habiéndoseme asignado género femenino en el nacimiento, y viviendo como mujer supuestamente libre, con el objetivo de fabricar un túnel, acepté el yugo de identificarme como transexual y, por tanto, acepté que mi subjetividad, mi cuerpo, mi psique, fueran considerados, según el saber que ustedes profesan y defienden, como patológicos. Pero déjenme decirles que he encontrado en esta condición de aparente sometimiento más libertad de la que tenía como supuesta

mujer libre en la sociedad tecnopatriarcal de principios del siglo XXI, si por libertad entendemos salir, vislumbrar un horizonte, construir un proyecto, tener la posibilidad de, aunque solo sea por breves momentos, experimentar la comunidad radical de todo lo vivo, de toda la energía, de toda la materia, más allá de las taxonomías jerárquicas que la historia de la humanidad ha inventado. Si el régimen de la diferencia sexual puede imaginarse como una red que limita nuestra percepción y nuestra forma de sentir y de amar, la travesía de la transexualidad, por tortuosa y accidentada que parezca, me ha permitido experimentar la vida y la percepción fuera de la red.

Y, por paradójico que parezca, el túnel de salida iba a pasar, en mi caso, por un estricto y académico aprendizaje de los mismos lenguajes con los que mi cuerpo y mi subjetividad habían sido encadenados. De la misma manera que el profesor de *La casa de papel* estudia la arquitectura invisible de un banco para idear una estrategia que le permita no solo entrar –lo que resulta relativamente fácil–, sino, y sobre todo –y esto ya es más complejo–, salir con el botín, yo estudié la arquitectura cognitiva de la diferencia sexual, sabiendo muy bien

que sería aún más difícil que en *La casa de papel* encontrar el botín y huir con él. Recorrí el laberinto de las instituciones que en nuestra sociedad gestionan la verdad del género y de la sexualidad y, en sus meandros, consumí a muchos instructores. Di la vuelta a muchas universidades, aprendí el lenguaje de los filósofos, de los psicoanalistas y de los sociólogos, de los médicos y de los historiadores, de los arquitectos y de los biólogos. ¡Ah, sí, cuando hay que aprender se aprende; uno estudia cuando se trata de encontrar una salida! ¡Se aprende de manera despiadada! Se controla uno a sí mismo con la fusta, flagelándose a la menor debilidad. ¡Qué progreso! ¡Qué avance cuando los rayos del conocimiento entran en el cerebro bobo de un simple transexual!

Y como los saberes que permiten deconstruir el pensamiento dominante entraron en las universidades norteamericanas a partir de los años setenta, después de la crítica poscolonial y de la progresiva emancipación de los movimientos feministas, homosexuales y obreros, pude acceder, junto a los saberes normativos, a numerosas formas de conocimiento subalternas que recogían las experiencias de resistencia, de lucha y de transformación de aque-

llos que históricamente habían sido objeto de exterminación, violencia y control. Estudié las tradiciones del feminismo negro y del feminismo lesbiano, de la crítica anticolonial y de los movimientos posmarxistas. Todo ese aprendizaje me hacía feliz. No lo sobreestimaba, ya entonces. ¡Y cuánto menos lo sobreestimo ahora! Con un esfuerzo que parecía excesivo considerando mi supuesta condición de enfermo mental y psicótico, alcancé la cultura académica de un hombre burgués europeo. Cuando en la Universidad de Princeton me entregaron un doctorado y vi a un grupo de adiestradores aplaudiendo frente a mí me di cuenta de que debía tener cuidado. Allí estaba otra vez la jaula: esta vez dorada, pero tan sólida como todas las anteriores. Pensé en la excelente expresión castellana «salir por patas» y eso fue lo que hice: puse mis piernas en movimiento y me escurrí.

Y fue mi condición de «doctor» la que sin duda simplificó el camino, que para la mayoría de los transexuales es un calvario, de conseguir nuevos papeles de identidad en una sociedad binaria. Después de varias visitas a distintos psicólogos adiestradores que pudieran otorgarme un certificado de «buen transe-

xual», pronto me di cuenta de que ante mí se abrían dos posibilidades: el ritual farmacológico y psiquiátrico de la transexualidad domesticada, y con él el anonimato de la masculinidad normal, o, bien, contra ambos, el show de la escritura política. No lo dudé. La masculinidad naturalizada y normal no era más que una nueva jaula. Quien allí entra no vuelve a salir. Y elegí, estimados señores y señoras. Me dije: habla, no te calles. Y es así como hice de mi cuerpo y de mi mente, de mi supuesta monstruosidad, de mi deseo y de mi transición un espectáculo público: allí estaba de nuevo la salida. Y volví a escapar, también de mis domesticadores médicos, que se parecían mucho a ustedes, queridos académicos del psicoanálisis. Digamos que no tenía otra opción, siempre asumiendo que no se trataba de *elegir* la libertad, sino de *fabricarla*.

Aunque me administraba testosterona con regularidad, solo fui reconocido como hombre socialmente mucho más tarde. Primero, aunque ya tenía algo de barba y bigote, los seres binarios de la sociedad heteropatriarcal se obstinaban en llamarme «señorita»; lo hacían mientras me miraban despectivamente: a veces se les escapaba un «bollera» cuando yo me

volvía de espaldas. Hasta que un día, después de haberme inyectado durante tres meses una dosis de doscientos cincuenta miligramos de testosterona cada veintidós días, abrí la boca y de mi garganta salió una voz ronca y rugosa. Yo fui el primero en asustarme, como si mis órganos fonadores hubieran sido poseídos por un ser que me era desconocido. No fue la masculinidad de la voz lo que me asustó, sino su diferencia con respecto a la voz con la que todos –incluido yo mismo– me reconocían. Luego salí a la calle y empecé a hablar con aquella voz que era al mismo tiempo mía y ajena. Mis primeras palabras me hicieron irrumpir de un salto en la comunidad de los hombres, que me recibieron como nunca lo habían hecho antes: «¡Escuchen, habla, es un hombre!» Sentí esas palabras como un hierro que con fuego me marcaba como aceptado en la comunidad viril. El primer día el triunfo duró poco tiempo, pues inmediatamente después la voz se quebró y volvió a fallarme. Después, poco a poco, aquella voz extranjera se instaló en mí. Es con esa voz, completamente fabricada y absolutamente biológica, con la que les hablo ahora, estimados señores y señoras de la Academia.

Cuando empecé este proceso de transición, tardé un tiempo en entender los códigos de la masculinidad dominante. Pero, aunque les parezca mentira, nada me resultó tan difícil como acostumbrarme al hedor y la suciedad de los baños de hombres. Me martirizaban el olor, los chorros de orina que se distribuían de igual manera dentro y fuera de los retretes, y a pesar de mis buenas intenciones pasaron semanas antes de que lograra vencer esa repulsión. Hasta que me di cuenta de que esa suciedad y esa pestilencia correspondían a una forma de relación estrictamente homosocial: los hombres habían creado un círculo fétido para ahuyentar de él a las supuestas mujeres y dentro de ese círculo, en secreto, eran libres de mirarse los genitales, libres de tocarse, libres de bañarse en sus propios fluidos, fuera de toda representación heterosexual. Mientras las mujeres entraban en los baños para rehacer su mascarada heterosexual, los hombres iban allí para olvidarse de su heterosexualidad por un momento y afirmar un escondido goce de estar solos, sin esos extraños álgos que eran las mujeres y de los que se acompañaban después socialmente para ejercer una función reproductiva y heteroconsensual. A través de

esta y otras experiencias, las cosas empezaron a parecerme menos binarias aún de lo que habría podido imaginar cuando todavía ocupaba la posición política de mujer, más complejas y multiformes. Detrás de las máscaras de la feminidad y de la masculinidad dominantes, detrás de la heterosexualidad normativa se ocultaban múltiples formas de resistencia y de desviación.

Lo primero que aprendí como hombre trans fue a caminar por la calle siendo mirado por los otros como si fuera un hombre más entre los hombres. Aprendí a mirar de frente y hacia arriba en lugar de mover los ojos hacia los lados y hacia abajo. Aprendí a sostener la mirada de otros hombres sin bajar los ojos y sin sonreír. Pero en ese aprendizaje nada fue tan importante como entender que, como supuestamente «hombre» y supuestamente «blanco», en un mundo patriarco-colonial, podía acceder por primera vez al privilegio de la universalidad. Un lugar anónimo y tranquilo donde te dejan sagradamente en paz. Nunca había sido universal. Había sido mujer, había sido lesbiana, había sido migrante. Conocía la alteridad, pero no la universalidad. Si renunciaba a afirmarme en público como trans y

aceptaba ser reconocido como hombre, podría abandonar de una vez por todas el peso de la identidad.

¿Por qué están ustedes convencidos de que solo los subalternos tenemos identidad? ¿Por qué están ustedes convencidos de que solo los musulmanes, solo los migrantes, solo los maricas amanerados, solo los negros tienen identidad? ¿Y ustedes, los normales, los hegemónicos, los psicoanalistas blanquitos de la burguesía, los binarios, los patriarco-coloniales, no tienen ustedes identidad? No hay identidad más esclerotizada y rígida que su identidad invisible. Su identidad ligera y anónima es el privilegio de la norma de género, sexual y racial. Todos tenemos identidad. O, mejor dicho, nadie tiene identidad. Todos ocupamos un lugar distinto en una red compleja de relaciones de poder. Estar marcado con una identidad significa simplemente no tener el poder de nombrar como universal tu propia posición identitaria. No hay universalidad alguna en los relatos psicoanalíticos que ustedes profieren. Las fábulas mítico-psicológicas recocinadas por Freud y elevadas a condición de ciencia por Lacan no son sino historias locales, relatos de la mente patriarco-colonial europea,

narraciones que permiten legitimar la posición aún soberana del padre blanco sobre cualquier otro cuerpo. El psicoanálisis es un etnocentrismo que se ignora. Y no digo esto para inclinarme frente a la etnopsiquiatría: sus presupuestos (las segmentaciones que establece entre naturaleza y cultura, por ejemplo) son también patriarco-coloniales y no difieren con respecto a la naturalización de la diferencia sexual.

Como el psicoanálisis y la psicología normativa dan sentido a los procesos de subjetivación dentro del régimen de la diferencia sexual, de género binario y heterosexual, toda sexualidad no heterosexual, todo proceso de transición de género o toda identificación de género no-binaria desata una proliferación de diagnósticos. Una de las estrategias fundamentales de este discurso psicoanalítico patológico es detectar en el desarrollo prenatal o en la infancia del «transexual» o de la persona de género no-binario los signos de la enfermedad, buscar el trauma que desata la inversión, la transición o la deriva. Algunos de ustedes dirán que convirtiéndome en trans negué mi verdadera naturaleza femenina. Otros, que ya había en mí una naturaleza (poco importa si esta es descrita en términos genéticos, endo-

crinológicos o psicológicos) masculina que buscaba expresarse. Otros dirán quizás que fueron los deseos ocultos de mis progenitores (imaginados siempre como una pareja heterosexual y de género binario, si es posible blanca) los que han acabado por materializarse haciendo de mí lo que soy ahora. Todo eso no son más que grotescas simplificaciones. No soy nada de lo que ustedes piensan que soy. Ni yo mismo sé lo que soy. Lo que cada uno es no es más fácil de saber que la posición exacta de un electrón en un acelerador de partículas.

Les diré que, contra lo que la psiquiatría heteropatriarcal y colonial y el psicoanálisis afirman, no existía en mi infancia un deseo de ser «hombre» que legitime o justifique mi actual metamorfosis. Si me hubiera aferrado obstinadamente a lo que ustedes llaman «mis orígenes», si hubiera seguido únicamente mis evocaciones de infancia, limitadas por la educación, el castigo y el miedo, me hubiera sido imposible cumplir lo que he cumplido. Yo me di a mí mismo dos leyes más fuertes que todas las normas que la sociedad patriarco-colonial quiso inculcarme. La primera ley que di por válida durante todo mi proceso de transición fue abolir el terror a no ser normal que había sido

sembrado en mi corazón infantil. Ese terror es el que es necesario detectar, aislar y extraer de la memoria para poder encontrar una salida. La segunda ley que me di, casi más difícil de seguir, fue negarme a mí mismo toda simplificación. Dejar de suponer, como suponen ustedes, que sé lo que es un hombre y una mujer, o un homosexual y un heterosexual. Dejar de suponer y empezar a experimentar.

Hoy lo veo claro: si no me hubiera dado igual el mundo ordenado y supuestamente feliz de la norma, si no hubiera sido porque me repugnaba el paraíso de la familia y de la nación, si no hubiera preferido mi fetichismo a vuestra heterosexualidad normal, si no hubiera optado por mi desviación de género frente a vuestra salud sexual, nunca hubiera podido escapar... o, para ser más preciso, nunca hubiera podido descolonizarme, desidentificarme, desbinarizarme. Es verdad que he sufrido exclusión y rechazo social, pero nada de eso hubiera podido compararse a la destrucción de la vida que hubiera venido con la aceptación de la norma. En realidad, todo lo que he llegado a ser lo debo, posiblemente, a esa indiferencia por la salud mental que me invadió en la adolescencia acompañado por los libros, en

aquella ciudad española en la que mi futuro parecía haber sido escrito por el mismísimo dios y traducido después a múltiples lenguas por los padres del psicoanálisis.

Mi vida fuera del régimen de la diferencia sexual es más hermosa que cualquier cosa que ustedes y su psicología hubieran podido prometerme como recompensa por la aceptación de la norma. Si mientras cavo este túnel hacia la salida he aceptado el nuevo yugo de ser reconocido como hombre es para mostrar mejor la falacia que subyace a todas las identificaciones de género. Ese yugo también me ha traído algunas ventajas que acepto de tanto en tanto como un vaso de agua en un desierto político. Los que ignoran mi condición de trans me tratan con las prerrogativas y las deferencias con las que se dirigen a los hombres blancos en la sociedad patriarco-colonial. Quizás yo podría disfrutar también de esos estúpidos favores, pero para eso tendría (¡tarea imposible!) que haber perdido la memoria.

Los recuerdos de mi vida pasada como mujer no solo no se han borrado sino que permanecen vivos en mi mente, de manera que, contra lo que la medicina o la psiquiatría creen y preconizan, no he dejado de ser completamente

Beatriz para convertirme solo en Paul. Mi cuerpo vivo, no diré mi inconsciente ni mi conciencia, sino mi cuerpo vivo que engloba todo, absolutamente todo, en su mutación constante y en sus múltiples devenires, es como una ciudad griega, en la que los edificios contemporáneos trans conviven con postmodernas arquitecturas lesbianas y con bellas mansiones femeninas *art déco*, bajo cuyas fundaciones subsisten ruinas clásicas, restos animales o vegetales, fundamentos minerales y químicos a veces invisibles. Las huellas que la vida pasada dejó en mi memoria se han hecho cada vez más complejas y singulares, de modo que es imposible decir que hasta hace seis años fui *simplemente* una mujer y que después me convertí *simplemente* en un hombre. Prefiero mi nueva condición de monstruo a las de mujer u hombre, porque esa condición es como un pie que avanza en el vacío y señala el camino a otro mundo.

No hablo aquí del cuerpo vivo como de un objeto anatómico, sino como lo que denomino «somateca», un archivo político viviente. Del mismo modo que Freud consideró que el aparato psíquico excedía la conciencia, hoy es necesario articular una nueva noción de aparato somático para dar cabida a las modalidades

tanto históricas como externalizadas del cuerpo, aquellas que existen mediadas por las tecnologías digitales o farmacológicas, bioquímicas o prostéticas. La somateca está mutando.

El monstruo es aquel que vive en transición. Aquel cuyo rostro, cuyo cuerpo, cuyas prácticas y lenguajes no pueden todavía ser considerados como verdaderos en un régimen de saber y poder determinado.

Hacer una transición de género es inventar un agenciamiento maquínico con la hormona o con algún otro código vivo: puede ser un lenguaje, una música, una forma, una relación con una planta, un animal u otro ser vivo. Hacer una transición de género es establecer una comunicación transversal con la hormona, hasta que esta borre o, mejor, eclipse eso que ustedes llaman el fenotipo femenino y permita despertar otra genealogía. Ese despertar es una revolución. Es un levantamiento molecular. Un asalto al poder del yo heteropatriarcal, de la identidad y del nombre propio. Es un proceso de descolonización.

Es esa revolución posible inherente a todo proceso de transición la que aterra a la psicología y al psicoanálisis normativos. Por eso buscan neutralizar su potencia. En el discurso

médico y psicológico dominante, el cuerpo trans es una colonia.

El cuerpo trans es con respecto a la heterosexualidad normativa lo que los campos de refugiados de la isla de Lesbos son hoy con respecto a Europa: una frontera cuya extensión y forma se perpetúan por medio de la violencia. Un lugar de control y muerte. Cortar aquí, pegar allá, sacar esos órganos, reemplazarlos por otros.

El cuerpo trans es la colonia. Cada día en cualquier calle de Tijuana o Los Ángeles, de San Petersburgo o Goa, de Atenas o Sevilla, un cuerpo trans es asesinado con la misma impunidad con la que una nueva ocupación se levanta a un lado u otro del río Jordán. La psicología clínica y la medicina participan en una guerra por la imposición y la normalización de los órganos del cuerpo trans.

El migrante ha perdido el Estado-nación. El refugiado ha perdido su hogar. La persona trans pierde el cuerpo. Todos ellos cruzan la frontera. La frontera los constituye. Los corta y los destituye. Los atraviesa y los revienta. Viven en el cruce.

El cuerpo trans es a la epistemología de la diferencia sexual lo que América fue al Imperio español: un lugar de inmensa riqueza y cultura

imposible de reducir al imaginario del imperio. Un lugar de extracción y aniquilación de la vida. Nuestros órganos trans son para el sistema heteropatriarcal las minas de Potosí que alimentan el inconsciente colonial. La montaña se explota con dinamita. Una vez que la plata se ha separado de la roca, el minero es arrojado con la tierra sucia a un pozo. Nuestros órganos son el caucho del Amazonas y el oro de la tierra. Nuestros órganos son el aceite que la máquina sexual normativa necesita para funcionar. El cuerpo trans es odiado, pero sus órganos maldecidos son los más deseados y se consumen en cada esquina: con la puta trans el machito hetero puede meterse una polla en la boca sin correr el riesgo de pensar que es gay.

El cuerpo trans sabe más. Resiste. Es una potencia de vida.

El cuerpo trans es el Amazonas brotando inagotable a través de la selva, saltando las presas y los embalses.

El cuerpo trans es para la anatomía normativa lo que África fue para Europa: un territorio en el que cortar y distribuir al mejor postor. Los senos y la piel para la cirugía estética, la vagina para la cirugía estatal, el pene para la psiquiatría o para las anamorfosis de Lacan. Lo

que el discurso científico y técnico de Occidente considera como los órganos sexuales emblemáticos de la masculinidad y la feminidad, el pene y la vagina, no es más real que Ruanda o Nigeria, que España o Italia. Hay una diferencia entre una colina verde que crece al otro lado de un río y un desierto que se extiende en un lugar azotado por los vientos. Existe el paisaje erótico de un cuerpo. Pero no hay órganos sexuales sino como enclaves coloniales de poder.

El cuerpo trans es una colonia sobre la que se asientan las instituciones disciplinarias, los medios de comunicación, la industria farmacopornográfica, el mercado...

El cuerpo trans es África, y sus órganos, para estar vivos, se expresan en lenguas desconocidas para el colonizador; sueñan sueños que ustedes, los psicoanalistas, ignoran; imaginan mundos que ustedes, los psicólogos, no pueden nombrar con su ontología binaria.

Cuando hayan ustedes cortado cada árbol y perforado cada montaña, cuando hayan analizado cada uno de nuestros sueños, ya no podrán jodernos más. La Tierra será entonces un basurero, un enorme cuerpo trans desmembrado y devorado. Los cadáveres de los coloni-

zadores y los suyos, queridos psicoanalistas, serán enterrados con los órganos trans que nos quitaron un día. Pero los órganos que no tuvimos nunca podrán ser enterrados. Nuestros órganos utópicos vivirán para siempre. Serán los guerreros eternos del cruce.

En medio de esta guerra patriarco-colonial, la transición de género es una antigenealogía. Se trata de activar los genes cuya expresión había quedado cancelada por la presencia del estrógeno al conectarlos ahora con la testosterona, iniciando una evolución paralela de mi propia vida, desatando la expresión de un fenotipo que de otro modo hubiera quedado mudo. Ser trans es aceptar la irrupción triunfal de otro futuro en todas las células de mi cuerpo. Hacer una transición es entender que los códigos de la masculinidad y de la feminidad que conocemos en nuestras sociedades modernas son anecdóticos comparados con la infinita variación de las modalidades de existencia de la vida.

El mimetismo es un mal concepto para pensar la transición de género porque aún depende de la lógica binaria. Ser algo, imitar otra cosa. O eres hombre o eres mujer. La persona transexual no imita nada, del mismo modo

que el cocodrilo no imita el tronco del árbol, ni el camaleón reproduce los colores del mundo. Ser trans es empujar al cocodrilo a reconocer su futuro vegetal; comprender que el arco iris puede transformarse en piel.

Cuando es aceptada como un proceso de tecnochamanismo activado por la presencia del lenguaje y de la testosterona, la experiencia trans desata un torbellino de códigos políticos y culturales vivos que no reconocen la diferencia entre ayer y hoy, femenino y masculino, vivo y muerto. Soy la niña que corre por un pueblo de Cantabria y sube a los cerezos arañándose las piernas. Soy el chico que duerme en el establo con las vacas. Soy la vaca que sube a la montaña y se esconde de toda mirada humana. Soy Frankenstein intentando buscar a alguien que le ame mientras camina con una flor en la mano y todos los que pasan a su lado huyen de él. Soy el lector cuyo cuerpo se convierte en libro. Soy la adolescente que besa a una chica detrás de la puerta de la iglesia. Soy la joven que se viste de jesuita y aprende párrafos de la *Ética* de Spinoza de memoria. Soy la lesbiana de cabeza rapada que acude a los seminarios BDSM del centro gay y lesbiano en la calle 13 de Manhattan. Soy la persona que re-

chaza identificarse como mujer y se administra pequeñas dosis de testosterona cada día. Soy un Orlando para el que la escritura se ha convertido en química. Quisiera, si la emoción que me embarga me lo permite, evitar aquí la narración heroica de mi transición. No hubo nada de heroico. No soy el hombre lobo ni tengo la inmortalidad de un vampiro. Lo único heroico que hubo fue el deseo de vivir, la fuerza con la que el deseo de cambiar se manifestó y se manifiesta todavía hoy en mí.

Lejos de ser individuales, las observaciones sobre mi cuerpo y mis vicisitudes personales describen modos políticos de normalizar o de deconstruir el género, el sexo y la sexualidad, y por ello pueden ser de interés para la constitución de un saber disidente frente a los lenguajes hegemónicos de la psicología, el psicoanálisis y la neurociencia. Les hablo de esto públicamente porque es crucial que la palabra de los subalternos sexuales, de género y raciales, la palabra de los monstruos, no sea confiscada por el discurso de la diferencia sexual. Sé que he convertido mi cuerpo en una sala de exposición, pero prefiero hacer de mi vida una leyenda literaria, un show biopolítico, que dejar que sean la psiquiatría, la farmacología, el psicoanálisis, la

medicina o los medios de comunicación quienes me representen como un transexual educado y conforme, como un monstruo cultivado capaz de hablar con la lengua de la norma frente a ustedes, señores y señoras universitarios y terapeutas de la academia psicoanalítica.

La medicina y la ley del binarismo de género representan el proceso de transexualidad como un camino angosto y peligroso, una mutación definitiva e irreversible, que solo es posible hacer en condiciones extremas, de modo que solo unos pocos, los menos posibles, sean capaces de emprender ese camino. Yo diría, sin embargo, que ese camino es más fácil y gozoso que la mayoría de las experiencias que el discurso dominante les propone a ustedes, señores y señoras de la Academia, como obligatorias y deseables, y que han sido legitimadas por nobles y violentas instituciones del patriarcado: hacer una transición de género es, en sí mismo, un proceso más fácil que ir al colegio todos los días a la misma hora durante largos años de infancia y adolescencia, es más fácil que el matrimonio monógamo y fiel, es sin duda más fácil que el embarazo y el parto, es más fácil que formar una familia, es más fácil que conseguir un trabajo de duración indeter-

minada satisfactorio, es más fácil que ser feliz en la sociedad de consumo, es más fácil que envejecer y ser encerrado en una residencia de ancianos. Incluso me atrevería a decir que, contra todo lo que suele afirmarse, el proceso de metamorfosis política que acompaña a la transexualidad es una de las cosas más fáciles, bellas y gozosas que he hecho en mi vida. Todo lo que de terrible y temible hay en la transexualidad no se encuentra en el proceso mismo de la mutación, sino en cómo las fronteras de género castigan y amenazan de muerte a aquel que pretende cruzarlas. No es la transexualidad lo que es temible y peligroso, sino el régimen de la diferencia sexual.

Por si esto fuera poco, ese proceso de transición del que aquí les hablo no es en modo alguno irreversible. Bien al contrario, bastarían unos meses sin administrarme testosterona y la decisión consciente de «volver» a identificarme como mujer para que pudiera pasar de nuevo por uno de los cuerpos femeninos que habitan el espacio social. La supuesta unidireccionalidad de este viaje es una de las mentiras normativas del relato psiquiátrico y psicoanalítico. En un proceso de devenir trans no solo no es preciso convertirse en hombre, sino

que es además completamente posible «volver» a ser mujer, o a ser otra cosa, si fuera necesario o deseado.

Si he de hablar lo más simplemente posible –por más que me guste enredar las cosas con los términos de la filosofía– les diré: todos ustedes, eminentes sabios de la Escuela de la Causa Freudiana de Francia, también podrían llevar a cabo ese «tránsito». Cualquiera de ustedes, cualquiera que quisiera mirar en el caleidoscopio que es su propio cuerpo, podría encontrar en sí mismo ese deseo de vivir de otro modo, de experimentar un cambio, de ser otro, de estar, por así decirlo, radicalmente vivo. Sus feminidades o sus masculinidades asumidas y defendidas no son menos artificiales que la mía. Bastaría con que hicieran un repaso a su propia historia de normalización y de sumisión a los códigos sociales y políticos de género dominantes para que sintieran la rueda de la fabricación girando aún dentro de ustedes y en algún lado saltara la chispa del deseo de parar esa repetición, de desidentificarse. Vivir más allá de la ley del patriarcado colonial, vivir fuera de la diferencia sexual, es un derecho que cualquier cuerpo vivo, incluso un psicoanalista, debería poderse permitir.

Pero salir y vivir fuera de este régimen epistémico y político es todavía hoy terriblemente difícil: en este proceso de transición, no he logrado lo que me había propuesto. No es fácil inventar una nueva lengua, acuñar todos los términos de una nueva gramática. Se trata de una tarea ingente y colectiva. Pero, aunque una vida singular pueda parecer insignificante, nadie se atreverá a decir que el esfuerzo no valía la pena.

Sin embargo, aunque me dirijo hoy a ustedes, señores y señoras académicos de la Escuela de la Causa Freudiana de Francia, no es su opinión sobre mi supuesta «transexualidad» la que me interesa. Por mi propia experiencia les diré que la vida es igualmente bella o si cabe aún más bella y el amor igualmente intenso o si cabe aún más intenso cuando la diferencia sexual y las formas de amor heterosexuales y homosexuales que ustedes consideran más o menos normales o patológicas se reconocen como lo que son, grandes artefactos políticos de ficción que hemos construido colectivamente y que, si un día fueron, quién sabe, necesarios para la supervivencia de un determinado grupo de animales humanos, hoy no son sino pesadas armaduras que no producen más

que muerte y opresión. Artefactos inventados y legitimados políticamente, convenciones históricas, instituciones culturales que han tomado la forma de nuestros propios cuerpos hasta el punto de que ahora nos identificamos con ellos: la masculinidad y la feminidad normativas, la heterosexualidad y la homosexualidad tal como fueron imaginadas en el siglo XIX, han entrado en un proceso que, si no se atreven a llamar de derrumbamiento, tendrán que aceptar llamarlo deconstrucción, por eufemismo o por convicción filosófica.

Quizás hasta aquí no he podido complacer su curiosidad psicoanalítica con respecto a mi proceso de transición. Permítanme simplemente pedirles que me acompañen detrás del andamiaje de esa gran arquitectura política que llamamos diferencia sexual y que me dejen que les muestre en su proceso de construcción y de deconstrucción esa farsa histórica, ese conjunto de normas y de relaciones de poder que creemos condiciones indispensables para la vida en sociedad, pero cuyo mantenimiento social se ha vuelto insoportable.

Yo solo quiero que ustedes y todos sepan. Que sepan, a través de mi propia experiencia y de los saberes de los subalternos sexuales, de

género y raciales, pero también a través de los debates que sacuden las prácticas médicas y científicas contemporáneas, qué ocurre hoy con la diferencia sexual. Y que, sabiendo, puedan decidir por ustedes mismos.

Y para que sepan y decidan, si me lo permiten, con la inusitada libertad que me da hablarles desde una posición discursiva tan inesperada como imposible, la del disfórico de género que se dirige a la academia de psicoanalistas, querría transmitirles hoy al menos tres ideas, puesto que como «hombre trans», como «cuerpo no-binario», mutante de la humanidad binaria y racializada a la que ustedes representan y por la que ustedes militan, he dedicado toda mi vida a estudiar los distintos tipos de jaulas en las que los humanos se encierran a sí mismos.

En primer lugar, quiero decirles que el régimen de la diferencia sexual con el que trabaja el psicoanálisis no es ni una naturaleza ni un orden simbólico, sino una epistemología política del cuerpo, y que, como tal, es histórica y cambiante.

En segundo lugar, quiero comunicarles que esa epistemología binaria y jerarquizante entró en crisis al menos a partir de los años cuarenta del pasado siglo, no solo por la contesta-

ción de los movimientos políticos de minorías disidentes, sino también por la aparición de nuevos datos científicos, revelados por los análisis de la morfología, de la carta cromosómica y endocrinológica, que hacen imposible la asignación binaria.

En tercer lugar, les diré que, como consecuencia de estos cambios, la epistemología de la diferencia sexual está mutando y va a dejar paso, probablemente en los próximos diez o veinte años, a una nueva epistemología. Los movimientos transfeministas y *queer* de denuncia de la violencia, pero también las nuevas prácticas de filiación, de relación, de identificación, de deseo, de sexualidad, de nominación... son índices de esta mutación.

Frente a esta mutación epistemológica en curso, tendrán ustedes que decidir, honorables señores y señoras psicoanalistas, qué van a hacer, dónde van a situarse, en qué «jaula» van a encerrarse, cómo van a jugar sus cartas discursivas y clínicas en un proceso tan importante como este.

Les pido todavía unos minutos de atención, si es que pueden escuchar a un cuerpo no-binario y concederle un potencial de razón y de verdad.

En primer lugar, les diré que el régimen de la diferencia sexual que ustedes consideran universal y constituyente, sobre el que reposa y se articula toda la teoría psicoanalítica, no es una realidad empírica, ni un orden simbólico que subyace a la estructura del inconsciente; es solo una epistemología del ser vivo, una cartografía anatómica, una economía política del cuerpo y una gestión colectiva de las energías deseantes y reproductivas, una epistemología históricamente situada que se forja junto con la taxonomía racial en el momento de expansión mercantil y colonial de Europa y que cristaliza durante la segunda mitad del siglo XIX. Esa epistemología, lejos de ser la representación de una realidad, es una máquina performativa que

produce y legitima un orden político y económico específico: el patriarcado heterocolonial.

Cuando hablo del régimen de la diferencia sexual como de una epistemología me refiero a un sistema histórico de representación, a un conjunto de discursos, de instituciones, de convenciones y de acuerdos culturales (ya sean simbólicos, religiosos, científicos, técnicos o comerciales) que permiten decidir a una sociedad determinada aquello que es verdadero y distinguirlo de lo falso. Una epistemología determina un orden de lo visible y lo invisible, por tanto una ontología y un orden de lo político; es decir, determina la diferencia entre lo que existe y lo que no existe, y establece una jerarquía entre seres diversos, determina un modo específico de experimentar la realidad a través del lenguaje, un conjunto de instituciones que regulan los rituales de la producción y de la reproducción social. Tomaré aquí el ejemplo de los desplazamientos de paradigmas científicos estudiados por el historiador de la ciencia Thomas Kuhn, cuyas investigaciones han prolongado después Ian Hacking, Donna Haraway y Bruno Latour.

Bruno Latour nos recuerda que un paradigma, a pesar de los ejemplos tomados de la psicología de la forma, no es una metáfora óptica. Un

paradigma no es una simple visión relativista del mundo. No es una interpretación, y menos aún una simple representación subjetiva. «Es», explica Latour, «la práctica, el *modus operandi* que permite que surjan nuevos hechos. Es más como un camino que conduce a un sitio experimental que un filtro que colorea los datos para siempre. Un paradigma actúa más bien como la pista de un aeropuerto. Hace posible, por así decirlo, que ciertos hechos “aterriren”. De este modo, se comprende mejor la importancia para Kuhn de todos los aspectos sociales, colectivos e institucionales de estos paradigmas. Nada de eso iba a debilitar, a sus ojos, la verdad de la ciencia, su conmensurabilidad, su acceso a la realidad. Por el contrario, insistiendo en los aspectos materiales de lo que permite que los hechos “aterriren”, entenderíamos también, según él, por qué la ciencia avanza de manera tan conservadora, lenta y viscosa. Así como un hidroavión no puede aterrizar en Orly, un quantum¹ no puede “aterrizar” en casa de Newton.»²

1. En la mecánica cuántica, el «quantum» representa la unidad de medida indivisible más pequeña, tanto en términos de energía como en términos de masa o movimiento. Para la física newtoniana, los «quanta» no existen.

2. Bruno Latour, *Chroniques d'un amateur de sciences*,

Los paradigmas científicos son compromisos compartidos por una comunidad social que, sin tener el carácter de axiomas infalibles o totalmente demostrados, son ampliamente aceptados hasta volverse casi incuestionables en la medida en que sirven para resolver toda clase de problemas. Siguiendo a Wittgenstein, Kuhn afirma que los paradigmas son «universos de discursos» en los que reina una cierta coherencia, una cierta paz, un cierto acuerdo. Pero no se trata de mundos de sentido inmutable. Lo propio de una epistemología es precisamente tener la flexibilidad suficiente para aceptar la resolución de un cierto número de problemas... hasta que los problemas generados por la epistemología son, por así decirlo, más numerosos que los resueltos por ella... de modo que la epistemología se vuelve más que obsoleta, dañina o incluso deletérea y por tanto es desplazada por un sistema capaz de responder a las nuevas preguntas.

Pues bien, podríamos decir que la epistemología de la diferencia sexual es un paradigma cultural y científico-técnico histórico, que

«Avons-nous besoin de "paradigmes"?, París, Presses des Mines, 2006, pp. 29-30.

no siempre ha existido, que está sujeto a críticas y a cambios. Los historiadores de la ciencia y de la sociedad renacentista coinciden hoy en admitir que durante el medievo y hasta probablemente el siglo xvii dominaba en Occidente una epistemología monosexual, donde solo el cuerpo y la subjetividad masculinos eran reconocidos como ontológicamente plenos y anatómicamente perfectos. Se hablaba de hombres y de mujeres, pero también se hablaba de ángeles y demonios, de monstruos y de quimeras. En esa epistemología, los hombres y los ángeles tenían más realidad ontológica y política que las mujeres y las quimeras. Antes del siglo xvii, el cuerpo y la subjetividad femeninas no eran reconocidos como sujeto político, no existían ni anatómica ni políticamente como subjetividades plenas. Una vagina era un pene invertido, los ovarios eran testículos internalizados y el clítoris y las trompas de Falopio no existían. La ginecología era únicamente obstetricia. No había mujeres. Había madres. En el régimen patriarcal anterior al siglo xviii, solo el cuerpo masculino y su sexualidad eran reconocidos como soberanos. El cuerpo y la sexualidad femenina eran subalternos, dependientes, minoritarios; no

en número, sino en términos de su sujeción política.

A lo largo de los siglos XVIII y XIX, nuevas técnicas médicas y visuales hacen emerger progresivamente una «estética de la diferencia sexual»¹ que opone la anatomía del pene y de la vagina, de los ovarios y de los testículos, que diferencia entre producción espermática y reproducción uterina, entre trabajo productivo masculino y domesticidad reproductiva femenina, entre cromosomas «femeninos» y «masculinos». Una nueva epistemología binaria se instala con los tratados biológicos de Linneo, las teorías genéticas de Hermann Henking, que «descubre» y nombra el «cromosoma X» en 1891, con los tratados obstétricos de Alfred Velpeau, Charles Clay y la ginecología eugenésica y colonial de J. Marion Sims.²

1. Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 163. [Trad. esp.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. de Eugenio Portela, Madrid, Cátedra, 1994.]

2. En 2013, el colectivo antirracista Black Youth Project 100 protesta frente a la estatua de J. Marion Sims de la Escuela de Medicina de la Universidad de Nueva York. J. Marion Sims compraba esclavas africanas con las que practicaba sus experimentos ginecológicos, incluyendo la vivisección y la esterilización.

Diferentes historiadores de la ciencia han hecho distintas lecturas de los procesos de cambio y transición que han llevado desde un paradigma monosexual a un paradigma de la diferencia sexual en la modernidad. Para Thomas Laqueur, ese cambio fue brutal, tuvo lugar en el siglo XVIII y coincidió con una serie de procesos de emancipación política del cuerpo femenino. Sin embargo, según la historiadora Helen King, no hubo un cambio drástico de una epistemología a la otra, sino que, a lo largo de la Antigüedad y el Renacimiento, el modelo monosexual no dominó completamente la epistemología anatómico-política y coexistió con momentos de semiemergencia de un modelo de la diferencia sexual, hasta que este se hizo predominante a finales del siglo XVIII.¹ A pesar de sus diferencias de metodología y análisis, la mayoría de los historiadores coinciden en que, a finales del siglo XVIII, la invención de la estética de la diferencia sexual sirvió para apuntalar la ontología política del patriarcado al establecer diferencias «naturales» entre hombres y mujeres basadas en rasgos ana-

1. Helen King, *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence. The History of Medicine in Context*, Farnham y Burlington, Ashgate, 2013.

tómicos y capacidades reproductivas, en una época en que la universalización de un único cuerpo humano vivo podría haber legitimado el acceso de las mujeres a las técnicas de gobierno y a la vida política.¹

Es interesante pensar que el psicoanálisis freudiano, como teoría del aparato psíquico y como práctica clínica, fue inventado a finales del siglo XIX, precisamente en el momento en el que se cristalizan las nociones centrales de la epistemología de la diferencia sexual y racial: razas evolucionadas y razas primitivas, hombre y mujer definidos como anatómicamente diferentes y complementarios por su potencia reproductiva, como figuras potencialmente paterna y materna respectivamente dentro de la institución familiar colonial burguesa; así como cuando aparecen las nociones de heterosexualidad y homosexualidad entendidas respectivamente como normalidad y como patología. El psicoanálisis, mirado desde la perspectiva de la historia de los cuerpos normales y abyectos, desde la historia de los monstruos de la sexualidad normativa, es la ciencia del inconsciente patriarco-colonial.

1. Michelle M. Sauer, *Gender in Medieval Culture*, Londres, Bloomsbury, 2015.

El psicoanálisis no solo trabaja dentro y con esta epistemología de la diferencia sexual, sino que, me atrevería a decir, ha sido fundamental en la conquista y la fabricación de las «psiques» femenina y masculina, así como de las tipologías heterosexuales y homosexuales, que forman otros de los ejes constitutivos del régimen patriarco-colonial. La noción de la diferencia sexual no es exterior al psicoanálisis: es la condición interna e inmanente de toda la teoría psicoanalítica de la sexualidad. Las nociones psicoanalíticas de actividad-pasividad, organización de la libido, envidia del pene, complejo de castración, fetichismo, mujer fálica, amor genital, histeria, masoquismo, bisexualidad, androginia, fase fálica, complejo de Edipo, posición edípica, estados pregenitales y genitales, perversión, coito, placer preliminar, escena original, homosexualidad, heterosexualidad... (la lista es casi infinita y satura todo el discurso del psicoanálisis) no tienen ningún significado fuera de una epistemología de la diferencia sexual. Con la invención de nuevas técnicas secularizadas e higienizadas de acceso al cuerpo vivo (es decir, liberadas del tacto y de los rituales de sangre), a esa parte del cuerpo vivo que el psicoanálisis denomina

«inconsciente», «la cura a través de la palabra» consigue lo que ninguna otra institución del régimen de la diferencia sexual había podido hacer: elaborar un lenguaje sobre la sexualidad, inocular un sentimiento de «identidad», dar una explicación patriarco-colonial a los sueños, formar poco a poco un núcleo de identificación basado en la autoficción y regulado por relatos normativos.

Les pido, por favor, que no traten de negar la complicidad del psicoanálisis con la epistemología de la diferencia sexual heteronormativa. Les ofrezco la posibilidad de una terapia política de su propia institución. Pero ese proceso no se puede llevar a cabo sin un cuestionamiento exhaustivo de sus presupuestos. No lo oculten, no lo nieguen, no lo repriman, no lo desplacen.

No me digan que la diferencia sexual no es relevante para explicar la estructura del aparato psíquico. Todo el edificio freudiano está pensado desde la posición de la masculinidad patriarcal, desde el cuerpo masculino heterosexual entendido como cuerpo con pene eréctil, penetrante y eyaculante; por eso «las mujeres» en el psicoanálisis, esos extraños animales que a veces tienen útero reproductivo y clítoris, son siempre y todavía hoy un problema.

Por eso necesitan ustedes un día para hablar de «las mujeres en el psicoanálisis».

No me digan que la institución psicoanalítica no consideraba la homosexualidad como una desviación frente a la norma: ¿cómo explicar de otro modo que hasta muy recientemente no haya podido haber psicoanalistas que se identifiquen públicamente como homosexuales? ¿Cómo explicar que esa identificación esté vetada? ¿Cuántos de ustedes se definen hoy, aquí mismo, en esta academia, de manera pública como psicoanalistas homosexuales?¹

¿Se quedan ustedes en silencio? ¿Nadie dice nada?

Pánico en la sala. Terror epistémico en el diván.

No estoy forzando el desvelamiento de posiciones subjetivas privadas, sino el reconocimiento de una posición de enunciación política en un régimen de poder heteropatriarcal colonial. Contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis, no creo que la heterosexualidad sea una práctica sexual o una identidad sexual, sino, como Monique Wittig explica, un régi-

1. El silencio de la sala es roto por un puñado de risas y abucheos.

men político que reduce la totalidad del cuerpo humano vivo y de su energía psíquica a su potencial reproductivo. El psicoanalista es epistémica y políticamente un cuerpo binario, heterosexual y colonial... hasta que no se diga (o alguien se atreva a decir) lo contrario.

No estoy pidiendo a los psicoanalistas homosexuales que salgan del armario. Son los psicoanalistas heterosexuales los que tienen que salir urgentemente del armario de la norma.

El psicoanálisis freudiano funciona a partir de finales del siglo XIX como una tecnología de gestión del aparato psíquico «encerrado» en la epistemología patriarco-colonial de la diferencia sexual. No estoy diciendo que Freud no sea, como Nietzsche o como Marx, uno de los pensadores fundamentales de la modernidad. Simplemente digo que, como ocurre con Nietzsche o con Marx, su pensamiento debe ser criticado a la luz de los procesos contemporáneos de emancipación política y de transformación científico-técnica.

No creo revelar un secreto si digo que el psicoanálisis freudiano ha puesto la normalización de la feminidad y la masculinidad heterosexual, y el deseo y la autoridad del padre, en el centro de la narrativa clínica. Es urgente llevar

a cabo una relectura feminista y *queer* del complejo de Edipo. No puedo hacer una hermenéutica de esos textos aquí, pero puedo decir, muy rápidamente, que, al atribuir a Edipo un supuesto «deseo incestuoso», Freud y sus seguidores han contribuido a la estabilidad de la dominación masculina, culpando a la víctima de la violación y transformando en una ley psíquica el ritual social de violación y abuso infantil que subyace en la cultura patriarco-colonial.

No hay en el psicoanálisis freudiano ningún intento de superar esa epistemología, sino más bien de inventar una tecnología, un conjunto de prácticas discursivas y terapéuticas, que permitan «normalizar» las posiciones de «hombre» y «mujer» y sus identificaciones sexuales y coloniales dominantes y desviadas, dentro de esa epistemología hegemónica. El sujeto patriarco-colonial moderno utiliza la mayor parte de su energía psíquica para producir su identidad normativa: angustia, violencia, obsesión, disociación, depresión, repetición... no son sino los costes que genera el mantenimiento de esa epistemología normativa. El psicoanálisis no es una crítica a esa epistemología, sino la terapia necesaria para que el sujeto patriarco-colonial pueda seguir funcio-

nando a pesar de sus enormes costes psíquicos y su indescrptible violencia. Frente a un psicoanálisis despolitizado, propongo una clínica radicalmente política que comience con un proceso de despatriarcalización y descolonización del cuerpo y del aparato psíquico.

No vengo a hablarles con animosidad. Yo mismo he sido psicoanalizado durante diecisiete años por diversos analistas, freudianos, kleinianos, lacanianos, guattarianos... Todo lo que les digo se lo digo no como un *outsider*, sino como un cuerpo del psicoanálisis, como un monstruo del diván.

En primer lugar, no me sería posible calificar estas experiencias múltiples con un solo adjetivo, ni bueno ni malo. El éxito o el fracaso de mis análisis dependió en gran medida no de la lealtad de los analistas a Freud, Klein o Lacan, sino, por el contrario, de su «infidelidad» o, para decirlo de otro modo, de su creatividad, de su capacidad para salir de la «jaula». Durante diferentes sesiones, pude observar como todos mis analistas tuvieron que luchar con y contra el marco teórico en el que habían sido educados para poder escuchar a una persona trans sin anteponer el diagnóstico, la crítica o la reforma. En algunos casos, mi supuesta cura

dependió precisamente de mi capacidad de darme a la fuga y escapar de la norma del psicoanálisis, como cuando dejé una terapia en la que el analista intentaba por todos los medios que yo pudiera deshacerme de lo que él pensaba que eran las «múltiples formas de fetichismo que amenazaban mi sexualidad femenina». Lo que para el analista eran desviaciones fetichistas constituían para mí experimentaciones fundamentales hacia una nueva epistemología del ser vivo sexual, más allá de la dicotomía hombre-mujer, pene-vagina. En otros casos, pude hacer una parte del camino acompañado de psicoanalistas que yo llamaría disidentes en la práctica, aunque silenciosamente discretos en la teoría. Quiero pensar que la mayoría de los psicoanalistas que están hoy aquí y que me escuchan forman parte de ese grupo aún hoy silencioso pero creativo y potencialmente revolucionario. A ustedes me dirijo en primer término.

Ni ustedes ni nadie tienen por qué ser fieles a los errores del pasado. No estoy denunciando aquí la misoginia de Freud, ni el racismo o la transfobia de Lacan. Lo que estoy denunciando es la fidelidad del psicoanálisis, elaborado durante el siglo xx, al paradigma de la

diferencia sexual y a la razón colonial dominante en Occidente. Ese no es un problema que se resuelva con buena intención individual, del mismo modo que la buena intención de Bartolomé de las Casas no sirvió para superar la epistemología racista y las prácticas políticas de exterminación de las poblaciones indígenas del continente americano.

Tienen una responsabilidad colectiva.

Por último, quería decirles que la inquietud y el evidente alboroto que sienten ustedes al oírme, el deseo irrefrenable de negar mis palabras, la urgencia de explicar lo que digo en relación con mi aparente condición de «disfórico de género», ya forma parte de la crisis que suscita la controversia epistemológica que atraviesa el psicoanálisis contemporáneo. Y esta crisis es vital, es productiva.

Pero esa epistemología de la diferencia sexual con la que el psicoanálisis freudiano trabaja de forma acritica entró en crisis después de la Segunda Guerra Mundial. La politización de aquellos cuerpos que habían sido considerados como abyectos o monstruosos dentro de esa epistemología, la organización de los movimientos de lucha por la despatologización de la homosexualidad y de los movimientos feministas de lucha por la contracepción y la soberanía reproductiva a partir de finales del siglo xix y especialmente durante los primeros veinte años del siglo xx, así como la invención de nuevas técnicas de representación de las estructuras bioquímicas de los seres vivos van a llevar a una situación sin

precedentes en los años cuarenta del pasado siglo.

El discurso médico y psiquiátrico parece tener cada vez más problemas para hacer frente a la aparición de cuerpos a los que no se les puede asignar inmediatamente sexo femenino o masculino. A partir de los años cuarenta, con nuevas técnicas cromosómicas, endocrinológicas y con la extensión de la medicalización del parto, aparecen cada vez más bebés «intersexuales», antes llamados «hermafroditas». Frente a esos bebés, el estamento médico (el pedopsiquiatra norteamericano John Money) decide inventar una nueva taxonomía. Deja de lado la noción moderna de sexo como realidad anatómica e inventa la noción de género para hablar de la posibilidad de producir técnicamente la diferencia sexual. Las nociones de intersexualidad y de transexualidad aparecen también entre 1947 y 1960.

En 1966, el pediatra suizo Andrea Prader inventa e introduce en la práctica del diagnóstico de género el «esquema de la orquídea», también llamado «orquidómetro» o «rosario endocrinológico»: una paleta de veinticinco bolas de distintas tallas que sirven, según Prader, para medir el grado de virilización (nor-

mal o patológico) de los testículos de los niños prepúberes. Paradójicamente, la obsesión por la taxonomía lleva a Prader a dar visibilidad a veinticinco tipos distintos de morfología testicular. Su «orquidómetro» podría ser una prueba de la multiplicidad de variaciones del sexo vivo... pero Prader, incapaz de superar la epistemología de la diferencia sexual, considera la mayor parte de las variaciones como «patológicas» y preconiza toda una batería de terapias de normalización. A partir de los años cincuenta del pasado siglo, la medicina y la psiquiatría perciben la existencia de una multiplicidad de cuerpos y de posiciones sexuales más allá del binario. Las controversias sociales y políticas no dejan de aumentar. Pero, en lugar de introducir cambios en la epistemología de la diferencia sexual, deciden cambiar los cuerpos, normalizar la sexualidad, rectificar las identificaciones.

Apuntaré la hipótesis según la cual todo el psicoanálisis lacaniano, que surge precisamente a partir de los años cuarenta, su relectura de Freud, su paso por la lingüística, es ya una primera respuesta a esa crisis de la epistemología de la diferencia sexual. Creo que es posible decir que Lacan intenta, como John

Money, desnaturalizar la diferencia sexual, pero, como Money, acaba produciendo un metasistema –una ecuación topológica– que es casi más rígido que la noción de diferencia anatómica sexual. En el caso de Money este metasistema introduce la gramática del género. En Lacan, este metasistema no es tampoco anatómico, sino que es el del inconsciente estructurado como un lenguaje... un sistema de diferencias que no escapa al binarismo sexual y a la genealogía patriarcal del nombre. Mi hipótesis es que Lacan no logra deshacerse del binarismo sexual debido a su apego político al patriarcado heterosexual. Su desnaturalización estaba en marcha, pero el propio Lacan no estaba preparado. El psicoanálisis, tanto freudiano como lacaniano, contribuirá después ampliamente a la normalización de los bebés intersexuales y la patologización de la transexualidad.

Así que no crean que es fácil para mí presentarme como «transexual» frente a una asamblea de psicoanalistas, no más fácil en todo caso de lo que lo hubiera sido para el mono convertido en hombre Pedro el Rojo después de haberse evadido del circo, por más libre que se supiera y por más lejos que de él estuvieran las cadenas, hablar frente a una asamblea de

científicos, veterinarios y domadores que hubieran ejercido su profesión de castradores y domesticadores, por muy amables y reformados que estos se mostraran, por muchas flores y muchos pianos que hubieran puesto en el escenario. Las prácticas de observación, objetivación, castigo, exclusión y muerte a las que se libra el psicoanálisis y la psiquiatría cuando trabaja con personas disidentes del régimen de la diferencia sexual y del heteropatriarcado colonial, con personas así consideradas homosexuales, con hombres o mujeres violados, con trabajadoras sexuales, con transexuales, con personas racializadas... son quizás menos espectaculares que las del zoo o las del circo, pero no son por ello ni menos violentas ni menos eficaces. No creo que la comparación sea excesiva, no solo porque nosotros como homosexuales, transexuales, trabajadores sexuales, cuerpos racializados o travestis hemos sido del mismo modo alterizados y animalizados, sino porque lo que la medicina y la psiquiatría han llevado a cabo durante los dos últimos siglos es también un proceso comparable de objetivación, exotización, normalización y, en último término, de exterminación institucional y política de las minorías sexuales.

Muchos de aquellos que rechazaban vivir de acuerdo con las normas de la diferencia sexual patriaco-colonial, fueron perseguidos no solo por el sistema policial y jurídico como potencialmente criminales, sino patologizados por el dispositivo psicoanalítico, encerrados en prisiones psiquiátricas, violados para probar su verdadera «feminidad» o «masculinidad», sometidos a tratamientos de lobotomía, de terapia hormonal, de electroshock, de supuesta «cura analítica». Con respecto a nosotros, los monstruos de la modernidad patriarco-colonial, la cura a través de la palabra y las terapias conductistas o farmacológicas no se oponen, sino que trabajan de manera complementaria como dispositivos de control. Muchos de mis ancestros murieron y mueren todavía hoy asesinadas, asesinados y asesinades, violades, apaleades, encerrades, medicalizades... o vivieron o viven su diferencia en secreto. Esa es mi genealogía, y es con la fuerza que obtengo de todas sus voces acalladas, aunque solo en mi nombre, que me dirijo a ustedes hoy.

El abuso terminológico al que dará lugar la palabra «transexual», con la que algunos de ustedes me caracterizan hoy, comienza a principios de los años cincuenta con David Oliver

Cauldwell, Harry Benjamin y Robert Stoller, precisamente al mismo tiempo que Lacan elaboraba sus teorías psicoanalíticas, pero el «epistemicidio»¹ y la persecución psiquiátrica habían comenzado mucho antes, a finales del siglo XIX, con las teorías médicas de Karl F. O. Westphal según las cuales ciertos sujetos sufrían de lo que él llamaba un «instinto sexual contrario». No existía todavía para Westphal diferencia entre lo que ahora denominamos «homosexualidad» y «transexualidad», lo importante era la diferencia entre lo natural y lo contrario a la naturaleza. El problema era, para Westphal, la «inversión», la obstinación de ciertos sujetos en apropiarse de prácticas del «otro sexo». En el siglo XIX, se pensaba que la homosexualidad era el efecto de una «migración» del alma femenina a un cuerpo masculino, o viceversa. En consecuencia, y utilizando como modelo la sexualidad reproductiva heterosexual con penetración e inseminación bio-pene-bio-vagina, la psicología representa-

1. Ramón Grosfoguel denomina «epistemicidio» a la destrucción a manos de la epistemología colonial de toda otra forma de saber no-binario y no-occidental. Ver: Ramón Grosfoguel, «Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales», *Tabula Rasa*, n.º 14 [enero-junio 2011], pp. 341-355.

ba a los hombres homosexuales como hombres afeminados de sexualidad anal, pasiva o receptiva, mientras que a las lesbianas se las imaginaba como mujeres masculinas de sexualidad fálica o activa.

El psicopatólogo alemán Krafft-Ebbing categorizó una esfera de «inversión sexual» en la que aquellos que deseaban vivir como yo vivo hoy fueron considerados como «hermafroditas psicosexuales» o «paranoicos aquejados de metamorfosis sexual» antes incluso de que el término «transexual» fuera acuñado. Después, en los años cincuenta, Cauldwell utilizó por primera vez el término «psicópata transexual» para caracterizar a «un individuo enfermo que determina vivir y presentarse como miembro del sexo al que no pertenece». Aunque las primeras operaciones de «cambio de sexo» se habían llevado a cabo ya en los años treinta, Cauldwell, partidario de «modificar la mente y no el cuerpo», se opone a toda transformación corporal. Al mismo tiempo, el pedopsiquiatra John Money, bajo los auspicios de Lawson Wilkins, fundador de la pediatria endocrinológica, acuña la noción de «género» y considera a los transexuales como «enfermos de la identidad de género», puesto que «manifiestan un

obstinado deseo de vivir como miembros del sexo opuesto».

El epistemicidio continúa: en 1973, Norman Fisk introduce el término «disforia de género», que acabará imponiéndose como caracterización patológica de la transexualidad en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM)*. El paso de la psiquiatría tradicional al *DSM* indica también la transición desde el lenguaje de la enfermedad mental y de la locura al de los «trastornos del comportamiento», así como el desplazamiento gradual desde las técnicas de secuestro y vigilancia externas hacia nuevas técnicas farmacológicas de producción y control de la subjetividad. Obsesionados con la jerarquía entre lo normal y lo patológico y con la diferencia entre realidad anatómica y práctica de género, Harry Benjamin, Robert Stoller y Norman Fisk sentarán las bases de las absurdas taxonomías que aún sirven para caracterizarnos: la diferencia entre el travestismo, considerado solo como un deseo de hacerse pasar por el otro sexo a través del vestido, y la «verdadera» transexualidad como la «metamorfosis corporal» que implica, para Stoller, un conjunto de operaciones hormonales y quirúrgicas. En 1987, el sexó-

logo estadounidense Ray Blanchard lleva a cabo una campaña «científica» para registrar en el DSM una tipología que permita establecer diferencias entre las «travestis» y las «mujeres transexuales» y distinguir varios grados de patología. Su controvertida teoría establece relaciones entre la correcta teatralización social del género, los deseos homosexuales o heterosexuales y las modificaciones quirúrgicas u hormonales. Este método de diagnóstico, conocido como «taxonomía de Blanchard», es aún utilizado, desgraciadamente, por muchos terapeutas.

La idea según la cual una persona transexual debe ser heterosexual y la insistente y morbosa pregunta ¿trans operado o trans no-operado? que algunos de ustedes deben de hacerse mientras me escuchan proceden de ese marco psicopatológico. Déjenme sacarles de dudas: estoy operado, me he extirpado con mucho cuidado y en largas sesiones políticas, prácticas y teóricas el dispositivo epistémico que diagnostica mi cuerpo y mis prácticas como patológicas. Y ustedes, ¿están operados?

La politización de los movimientos trans desde los años setenta y aún más intensamente en las últimas décadas ha conseguido que se

modifique la noción de «disforia de género» por la de «trastorno de identidad de género». Las luchas por la despatologización continúan, pero el problema aquí no es solo la despatologización de la supuesta «identidad trans», es toda una epistemología lo que habrá que cambiar.

El psicoanálisis no es, en relación con esta epistemología, mejor que la psiquiatría farmacológica.

Se han opuesto ustedes a la medicalización de la «neurosis» y a la transformación del paciente en consumidor de drogas psicotrópicas en las nuevas terapias cognitivo-conductuales (TCC), pero nunca se han negado el derecho a participar en la normalización de la homosexualidad y la transexualidad, ni en la administración psicoanalítica de la desviación sexual y de género.

Para Lacan y para muchos y muchas de los psicoanalistas lacanianos, los transexuales son psicóticos víctimas de un error: «confunden el órgano con el significante». Es posible deshacerse del órgano, pero no es posible deshacerse del «significante» de la sexuación que divide a todos los seres, argumenta Lacan. Evidentemente los trans somos idiotas: no vemos la diferencia entre la castración simbólica y la real,

entre una vagina y un simple agujero, entre un «falo» y un colgajo cualquiera. Pero ¿acaso es capaz la medicina normativa de distinguir entre una vagina y un simple agujero, entre un «falo» y un colgajo cualquiera cuando asigna género a un bebé en el momento del nacimiento? Quizás la epistemología de la diferencia sexual sufre también de un error del significante.

Queridos y queridas psicoanalistas lacanianos, no hace falta emprender tan alto vuelo hacia el orden simbólico si es para llegar a la misma conclusión que los grupos nacionalcatólicos españoles cuando afirman: «Que no te engañen: un niño tiene pene. Una niña tiene vulva.» Poco importa que ustedes designen el pene y la vulva como significantes de la sexualización o como simples órganos. ¿Y si no estuviera tan claro que hay solo penes y vulvas? ¿Y si pudiera haber niñas con pene y niños con vulva? ¿Y si no hubiera solo dos sexos? ¿Y si las diferencias genitales no fueran el criterio de aceptación de un cuerpo humano en una colectividad social y política?

Esos son la complejidad y el desafío de la experiencia trans. Pero el psicoanálisis normativo prefiere patologizar que poner en cuestión el paradigma de la diferencia sexual.

En 1983, su colega psicoanalista Catherine Millot publicó, con la felicitación del periódico *Le Monde*, *Exsexo, un ensayo sobre el transexualismo*, en el que consideraba que todo proceso de transición de género era un intento desesperado y psicótico de ir más allá de los límites de la realidad de la diferencia sexual. Millot describe el cuerpo trans como un cuerpo monstruoso y grotesco, una encarnación ridícula que solo un enfermo mental puede preferir a su cuerpo «sano» y «original».¹ «El hombre que sueña con ser una mujer transexual debe confrontarse», dice Millot, «con el drama de la verdadera castración.» Y la castración de nuestras libertades no se detiene. Del mismo modo, en los trabajos de Janine Chasseguet-Smirgel, lo que ella considera la obsesión de los transexuales por cambiar su apariencia corporal resulta de la falta de resolución del complejo de Edipo y de la perversa propensión a la regresión sexual hacia un estado pregenital.² Más recientemente, en 2005, la psicoa-

1. Catherine Millot, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, París, Éditions Èrès, 1983. [Trad. esp.: *Exsexo, un ensayo sobre el transexualismo*, trad. de Cristina Davie, Buenos Aires, Ediciones Catálogo, 1984.]

2. Janine Chasseguet-Smirgel, *Le corps comme miroir du monde*, París, PUF, 2003. [Trad. esp.: *El cuerpo como espejo del*

nalista Colette Chiland afirma que, confrontados con la imposibilidad de superar la verdad del binarismo sexual, los transexuales presentan «una condición límite» que los lleva a caer en una patología próxima al «delirio narcisista».¹ Siguiendo los trabajos de André Green, Chiland considera las intervenciones quirúrgicas de reasignación sexual como «intervenciones de automutilación», «locuras privadas» que se convierten en «locuras colectivas» cuando son aceptadas por los médicos.² El «paciente transexual» se presenta para los psicoanalistas, según la propia expresión de Chiland, como un problema irresoluble, lo que tiende a convertir el trabajo psicoanalítico en un «trabajo imposible»:³ los «enfermos transexuales» no se prestan a la transferencia analítica porque, según Chiland, ni pueden sentir la angustia de la castración, ni empati-

mundo. *Una mirada psicoanalítica sobre nuestra sociedad*, trad. de Nellie Manso de Zúñiga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.]

1. Colette Chiland, «Problèmes posés aux psychanalystes par les transsexuels», *Revue française de psychanalyse*, vol. 69, 2005/2, París, PUF, pp. 563-577.

2. André Green, «Genèse et situation des états limites», en Jacques André et al., *Les états limites. Nouveau paradigme pour la psychanalyse*, París, PUF, 1999, p. 41.

3. Colette Chiland, *op. cit.*, p. 564.

zan con el analista. Sin embargo, para Chiland es el psicoanalista que trata a un transexual el que sufre los efectos de la transferencia: el analista hombre que se enfrenta a una mujer transexual (lo que Chiland considera un hombre que desea convertirse en mujer) sufre en su propio cuerpo la angustia de la castración cuando oye a su paciente hablar de su deseo de deshacerse del pene; mientras que la analista mujer oirá con horror el deseo de un hombre trans (lo que Chiland considera una mujer que desea convertirse en hombre) de deshacerse de sus pechos, puesto que ese deseo negará, según Chiland, su propia vivencia material y erótica del seno.¹ En definitiva, la vivencia corporal, erótica y sexual de la persona trans genera una angustia irreprimible en el analista. Entonces, quizás no sea la persona trans la que se niega al trabajo analítico (y, si así fuera, esa negación sería instinto de supervivencia y autodeterminación), sino más bien el analista el que no pueda confrontarse con el desafío de mirar un cuerpo más allá de su propia experiencia cis y heterosexual, de sus propias convenciones de género y sexuales.

1. *Ibidem.*

Para Lacan y sus seguidores,¹ el binarismo sexual es un hecho simbólico y una estética del cuerpo tan evidente e innegable como lo era el sol girando alrededor de la tierra para Ptolomeo. Es posible deshacerse del órgano, pero no es posible, para Lacan, deshacerse de la epistemología patriarcal-colonial de la diferencia sexual. Por decirlo de otro modo, y siguiendo el argumento de Bruno Latour sobre la fuerza de un paradigma, se podría decir que sería más difícil que un cuerpo de género no-binario se posara y existiera sobre un diván psicoanalítico que un hidroavión aterrice en Orly o un quantum se haga visible en la física de Newton.

1. Marcel Czermak y Henry Frignet (ed.), *Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*, París, Association freudienne internationale, 1996.

A partir de finales de los años sesenta, con los procesos de descolonización del sur, con los movimientos en favor de los derechos de los negros americanos, con la comercialización de la píldora anticonceptiva y con la despatologización de la homosexualidad como resultado de las demandas de los movimientos de minorías sexuales... la epistemología de la diferencia sexual y la taxonomía colonial del racismo entran en un proceso de cuestionamiento y mutación imparable. La contestación política se ve redoblada por la controversia científica generada por los nuevos «datos» cromosómicos o bioquímicos procedentes de las nuevas técnicas de lectura de cromosomas y genomas o de los diagnósticos endocrinos.

En 1993, los pacientes considerados intersexuales crean la Sociedad Intersex de Norteamérica (INSA) para hacer visible su lucha contra la medicalización y la modificación quirúrgica de sus cuerpos sin su consentimiento. El mismo año, la bióloga e historiadora de la ciencia Anne Fausto-Sterling publica un polémico artículo en el que defiende el paso de una epistemología binaria a una al menos de cinco sexos, para respetar la integridad de las variaciones morfológicas y genéticas de los distintos bebés.¹ En los años que siguen, el movimiento trans denuncia la patologización de la transexualidad y reclama la libertad de elegir que una «reasignación de género» pueda implicar una modificación hormonal y quirúrgica, o que suponga únicamente un cambio de nominación y de identidad administrativa y legal.

A partir de 2010, la Organización Mundial de la Salud, a la que no se puede acusar de complicidad con las hipótesis feministas radicales o con la teoría *queer*, matiza sus posiciones sobre la existencia de una variación en la realidad morfológica, anatómica y cromosó-

1. Anne Fausto-Sterling, «The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough», *The Sciences*, vol. 33, n.º 2 [marzo/abril 1993], pp. 20-25.

mica de los cuerpos humanos que va más allá del binarismo sexual y de género.

La Organización Mundial de la Salud, que, insisto, no es precisamente una asociación anarcoqueer, ya afirma, en términos muy claros, que «el género típicamente descrito como masculino y femenino es una construcción social que varía según las culturas y las épocas». Y reconoce que ha habido y sigue habiendo culturas (Samoa en el Pacífico, las de los primeros pueblos de América, la tailandesa tradicional) que utilizan taxonomías sexuales y de género no binarias, más fluidas y complejas que la moderna taxonomía occidental globalizada por el proceso de expansión del capitalismo colonial. Al aceptar la viabilidad no patológica de las encarnaciones corporales y las expresiones sociales de género y sexualidad, la Organización Mundial de la Salud reconoce la dimensión arbitraria y no natural de la taxonomía binaria con la que trabajan las instituciones sociales y políticas en Occidente y abre la puerta no solo a una reformulación local de sus términos, sino también a una revisión más profunda del paradigma de la diferencia sexual.

Hoy sabemos que uno de cada entre mil y mil quinientos bebés que nacen (es decir, seis

bebés por día en Estados Unidos, por ejemplo) es identificado como «intersexual» y no puede ser reconocido según una asignación binaria. Durante los últimos veinte años, los niños que fueron operados o medicalizados como «intersexuales» se han organizado para pedir el fin de las operaciones de mutilación genital. Al mismo tiempo, cada vez más cuerpos reclaman identificarse como «no-binarios». Distintos estados de Estados Unidos, pero también Argentina o Australia, reconocen el género no-binario como una posibilidad política: tengo el gusto de anunciarles que, hace tan solo unas semanas, le eminente filósofo Judith Butler se ha inscrito como persona de género no-binario en el registro civil del estado de California. Algunos estados, como por ejemplo Alemania, empiezan también a reconocer un tercer sexo o sexo (O). Otros, como Holanda, han decidido recientemente eliminar las inscripciones «masculino» y «femenino» de los documentos de identidad.

Al mismo tiempo, ha aparecido una nueva diferenciación entre las personas cis (las que se identifican con el sexo que se les asigna al nacer) y las personas trans (las que no se identifican con esa asignación y adoptan

prácticas de transición, identificándose como transexuales, transgénero o personas no binarias).

La transición de género y la afirmación de un género no-binario no solo ponen en crisis las nociones normativas de masculinidad y feminidad, sino también las categorías de heterosexualidad y homosexualidad con las que trabajan el psicoanálisis normativo y la psicología. Cuando se rechaza el diagnóstico de disforia de género, cuando se afirma la posibilidad de una vida social y sexual fuera del binario de la diferencia sexual, las identificaciones de la homosexualidad y la heterosexualidad, de la actividad y la pasividad sexual, de lo penetrante y lo penetrado, se vuelven también obsoletas.

Por otra parte, la definición de la heterosexualidad como única sexualidad reproductiva normal y las caracterizaciones patriarcales de la maternidad y la paternidad resultan cada vez más anacrónicas frente a la multiplicidad de técnicas de gestión de la reproducción: píldora anticonceptiva, píldora del día después, paternidad trans, PMA, gestación por vientre de alquiler, externalización del útero, etc.

No sé cómo comunicarles con suficiente énfasis que estamos viviendo un momento de una importancia histórica sin precedentes.

El paradigma de la diferencia sexual está mutando imparablemente.

Durante los próximos años, tendremos que inventar colectivamente una epistemología que sea capaz de dar cuenta de la multiplicidad radical de los seres vivos, que no reduzca el cuerpo a su fuerza reproductiva heterosexual, que no legitime la violencia heteropatriarcal y colonial.

Ustedes son libres de creerme o no, pero tienen que creer al menos esto: la vida es mutación y multiplicidad. Deben ustedes comprender que los monstruos futuros son también sus hijos y sus nietos.

Se está produciendo en el orden de la anatomía política y sexual un proceso de transformación y desplazamiento comparable al que llevó desde la epistemología ptolemaica a la epistemología heliocéntrica copernicana y desde el régimen monosexual a la anatomía de la diferencia sexual entre 1600 y 1800. Los procesos que conducen a un cambio de epistemología implican fuertes y progresivas modificaciones tecnológicas, sociales, visuales y

sensoriales. Así, por ejemplo, los cambios que llevaron desde un régimen geocéntrico y una física aristotélica a un régimen heliocéntrico y una física newtoniana implicaron también la invención de la imprenta y de la máquina de vapor. La imprenta precipitó el paso de una cultura oral a una cultura de la escritura y la lectura, así como la progresiva secularización de los textos bíblicos, y aceleró los procesos de expansión y expropiación colonial de Europa en América y después en África. El despliegue de la ciencia moderna, con su taxonomía de razas y sexos, la institución de la familia heterosexual y la extensión de una economía mundial de mercado vinieron también acompañados de técnicas biopolíticas y necropolíticas específicas de gestión de la población nacional, con sus prácticas de segmentación de clase, de jerarquización sexual, de segregación racial y de depuración étnica.

Es este régimen de «capitalismo mundial integrado», por decirlo con Félix Guattari, el que estamos abandonando hoy. Si los cambios económicos, políticos y tecnológicos que llevaron al barroco colonial tomaron dos siglos en desplegarse, hoy la velocidad de los cambios técnicos y la urgencia de la toma de deci-

siones políticas con respecto a la destrucción del ecosistema y a la sexta extinción nos sitúan en una temporalidad de cambio mucho más rápida, quizás inminente. Internet, la física cuántica y la biotecnología genética están precipitando también un nuevo e inédito desplazamiento hacia otra forma de concebir las distinciones entre el organismo y la máquina, mientras que nuevas jerarquías dentro del reino de lo vivo aparecen y desaparecen. Una sacudida comparable a la que supuso la física cuántica y las teorías de la relatividad en la física se está dando en el ámbito de la producción y la reproducción colectiva de la vida, así como en el control y la gestión política de la subjetividad sexual y de género.

Frente a la crisis epistémica se activan, desde los ámbitos más conservadores, procesos de reforma y secuestro cognitivo, de renaturalización política y de regresión discursiva. Como nos enseñó Kuhn al observar el cambio de paradigmas científicos, hasta que un paradigma es totalmente desplazado por otro, los problemas no resueltos acumulados no dan lugar, paradójicamente, a una puesta en cuestión, o a un proceso de crítica lúcida, sino a una temporal «rigidificación» de los presupuestos teóri-

cos del paradigma en crisis. Quizás sea posible explicar el actual proceso de proliferación y puesta en escena hiperbólica de ideologías neofascistas, con sus discursos populistas y neonacionalistas, misóginos, homófobos, transfobos y racistas, como una estrategia terminal de apuntalamiento del viejo paradigma patriarco-colonial en vías de mutación.

Los nuevos totalitarismos de la diferencia sexual pueden retrasar el cambio, pero no prevenir el colapso epistémico. Este cambio de paradigma podría marcar el paso de la «diferencia sexual» (una oposición binaria, ya sea pensada como dialéctica o complementaria, como dualidad o como duelo) a un número indeterminado de diferencias, cuerpos y deseos no identificados e inidentificables. No se trata de un llamamiento a neutralizar las diferencias, a volver a un monismo premoderno, ya sea femenino, masculino o neutro, ni a una sexualidad homogénea y unitaria. Tampoco propongo una simple inversión de las jerarquías. Se trata más bien de una proliferación de prácticas y formas de vida, una multiplicación de deseos más «sin falo» que acéfalos.

A lo que me refiero cuando hablo de una nueva epistemología es a un proceso de amplia-

ción radical del horizonte democrático que sea capaz de reconocer como sujeto político a todo cuerpo humano vivo sin hacer de la asignación sexual o de la diferencia racial la condición de posibilidad de ese reconocimiento social y político. La violenta y arbitraria epistemología de la diferencia sexual, cuestionada por los movimientos activistas feministas, intersexuales, trans, tullidos y antirracistas y sacudida también por la confrontación con nuevos datos científicos, está mutando. Este proceso de cambio de paradigma científico y político llevará a reconocer como sujetos políticos soberanos a todo un conjunto de cuerpos que hasta ahora habían sido marcados como subalternos.

En este contexto de transición epistémica, honorables miembros de la Escuela de la Causa Freudiana de Francia, tienen ustedes una enorme responsabilidad. Ya no se trata de la batalla del psicoanálisis frente a la neurociencia o a la farmacología. El desafío es mucho mayor. Les toca a ustedes o bien situarse del lado de los discursos patriarco-coloniales y reafirmar la universalidad de la diferencia sexual y de la reproducción heterosexual o bien entrar con nosotros, los monstruos y los mutantes de este mundo, en un proceso de crítica

y de invención de una nueva epistemología que permita redistribuir la soberanía y reconocer otras formas de subjetividad de género y sexual como políticamente soberanas.

Ya no pueden recurrir a los textos de Freud o de Lacan como si hubiera en ellos un valor universal, como si esos textos no hubieran sido escritos dentro de la epistemología patriarcal de la diferencia sexual. Eso equivaldría a pedir a Galileo que volviera a los textos de Platón o de Ptolomeo. O exigir a Einstein que renunciara a la relatividad y siguiera pensando con la física de Aristóteles.

Hoy los cuerpos antes excluidos del régimen patriarco-colonial y del paradigma de la diferencia sexual hablan y producen conocimiento sobre sí mismos. Los movimientos #MeToo, #NiUnaMenos, Black Lives Matter, los Movimientos de Vida Independiente, indígenas y migrantes... están introduciendo cambios decisivos que hacen que sea imposible seguir legitimando como natural y necesaria la violencia sexual y política estructural contra los animales, las mujeres, los niños, las minorías sexuales y los cuerpos racializados.

No pueden ustedes seguir hablando del complejo de Edipo o del nombre del padre en

una sociedad en la que las víctimas de la violencia patriarcal hablan: en la que las mujeres y los niños denuncian públicamente las violaciones, en la que miles de cuerpos salen a la calle para denunciar el feminicidio, las agresiones homófobas y los asesinatos casi cotidianos de mujeres trans y las formas institucionalizadas de racismo. No pueden seguir afirmando la universalidad de la diferencia sexual y la estabilidad de las identificaciones heterosexuales y homosexuales en una sociedad en la que es legal cambiar de sexo o identificarse como persona de sexo no-binario, en una sociedad donde hay ya miles de niños que han nacido de familias no heterosexuales y no-binarias. Seguir practicando el psicoanálisis con nociones de diferencia sexual y con instrumentos clínicos como el complejo de Edipo sería hoy tan aberrante como pretender seguir navegando por el universo con un mapa geocéntrico ptolemaico, o como negar el cambio climático o afirmar que la Tierra es plana.

Hoy, es más importante para ustedes, señoras y señores psicoanalistas, escuchar las voces y los lenguajes de los cuerpos que el régimen patriarco-colonial ha excluido que leer a Freud y a Lacan. Por favor, no busquen refugio en los padres del psicoanálisis. Su obligación

política es cuidar de los hijos, de las hijas, de les hijes, no legitimar la violencia de los padres. Ha llegado el tiempo de sacar los divanes a las plazas y de colectivizar la palabra, de politizar el inconsciente.

Liberen a Edipo, únanse a los monstruos, no escondan la violencia patriarcal detrás de los deseos aparentemente incestuosos de los hijos, y pongan en el centro de su práctica clínica los cuerpos y las palabras de los que han sobrevivido a la violación y a la violencia patriarcal, de los que ya viven más allá del núcleo familiar patriarcal, más allá de la heterosexualidad y de la diferencia sexual, de los, las y les que buscan y fabrican una salida.

Es posible que tengamos que confrontarnos a una nueva alianza necropolítica del patriarcado colonial y de las nuevas tecnologías farmacopornográficas. Sin duda estamos ya frente a una creciente farmacologización de las llamadas «patologías psiquiátricas», una mercantilización de las industrias del cuidado, así como de una cada vez más importante robotización semiótico-informática de las técnicas de producción de subjetividad. Pero los peligros y excesos de esta proliferación de nuevas técnicas de control y de producción de nuevas jerar-

quías y segmentaciones de lo humano no pueden ser una excusa para evitar que el psicoanálisis cuestione sus propias categorías.

El psicoanálisis se enfrenta en los próximos veinte años a una elección histórica sin precedentes: o continúa trabajando con la antigua epistemología de la diferencia sexual y válida de ese modo el régimen patriarco-colonial que la sustenta, haciéndose por tanto responsable de la violencia que este produce, o bien se abre a un proceso de crítica política de sus lenguajes y de sus prácticas.

Esta segunda opción supondría iniciar un proceso de despatriarcalización, desheterosexualización y descolonización del psicoanálisis, como lenguaje, como institución y como práctica clínica. El psicoanálisis necesita entrar en un *feedback* crítico con las tradiciones de resistencia política transfeminista si quiere dejar de ser una tecnología de normalización heteropatriarcal y de legitimación de la violencia necropolítica, y convertirse en una tecnología de invención de subjetividades disidentes frente a la norma.

¡Psicoanalistas por la transición epistémica, uníos a nosotros! ¡Fabriquemos juntas una salida!

Contrariamente a lo que podrían imaginar los más conservadores de ustedes, aquellos que temen que un psicoanálisis que se arriesgue a dejar atrás la epistemología de la diferencia sexual quedará desfigurado, les digo que solo a través de ese proceso profundo de transformación puede el psicoanálisis sobrevivir.

Y todo esto se lo digo desde mi posición de hombre trans, de cuerpo de género no-binario que ha tenido que transformarse para poder dejar atrás su antigua jaula y sobrevivir inventando día a día y precariamente otras formas de libertad. Si considero mi evolución y su resultado actual, no puedo quejarme, pero tampoco estar simplemente satisfecho con ella. Hay todavía demasiado por hacer.

Desde aquí hago una llamada a la mutación del psicoanálisis, a la aparición de un psicoanálisis mutante, a la altura del desafío histórico y del cambio de paradigma que estamos experimentando.

Quizás solo ese proceso de transformación, por terrible y dismantelador que pueda parecerles, merece ser llamado hoy de nuevo psicoanálisis.

29

www.anagrama-ed.es
@AnagramaEditor
www.facebook.com/AnagramaEditorial
www.instagram.com/anagramaeditor



9 788433 916433