



Universidad Veracruzana

Instituto de Investigaciones en Educación.

Doctorado en Investigación Educativa

Tesis

**La naturaleza que somos:
ecopedagogías queer y narrativas más-que-humanas de una
comunidad de adultxs mayores LGBTI+ en la CDMX**

Presenta

Daniel Mendizabal Castillo

Tutor y director de tesis

Dr. Édgar J. González Gaudiano

04 de diciembre de 2024

“Lis de Veracruz: Arte, Ciencia, Luz”

Para todos nosotros.

Agradecimientos

Le agradezco a CONAHCYT por la beca de doctorado para realizar esta investigación.

Le agradezco a Vida Alegre y a todas las hermosas personas que pude conocer. Lxs quiero siempre.

Le agradezco al Dr. Édgar González Gaudiano por su mentoría, apoyo y confianza en el proyecto.

Le agradezco especialmente a la Dra. Lupita Mendoza Zuany, al Dr. Mauricio Zabalgoitia Herrera, a la Dra. Siobhan Fenella Guerrero Mc Manus y al Dr. César Eduardo Gómez Cañedo por su acompañamiento, apoyo y guía durante este proceso.

Le agradezco a mis colegas de la línea de Educación Ambiental, profesores y estudiantes, de quienes aprendí tanto sobre la importancia de nuestro campo y de nuestra lucha en común por imaginar otros mejores mundos.

Le agradezco a lxs docentes, compañerxs y amigxs del Instituto de Investigaciones en Educación (IIE) por compartir juntxs este bello y tortuoso viaje de la educación y la investigación educativa.

Le agradezco a la doctora Isabel Carvalho y a todxs en el grupo de orientación por sus cuidados y calidez.

Le agradezco a mis queridxs amigxs por su compañía, no solo en estos últimos cuatro años sino en la vida toda.

Le agradezco a mi familia que siempre está cerquita.

Le agradezco a Anderson por su amor.

Le agradezco a todxs.

Te agradezco a ti.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	3
------------------------	----------

PRÓLOGO	6
----------------	----------

CAPÍTULO 1. BORDES: POSICIONAMIENTO ONTOEPISTEMOLÓGICO	11
---	-----------

1.1 Yo – SUJETO ECOLÓGICO	12
---------------------------	----

1.2 Yo – SUJETO QUEER	17
-----------------------	----

1.3 Nos – SUJETXS ECOLÓGICXS	22
------------------------------	----

CAPÍTULO 2. PIEZA UNO: ESTADO DEL ARTE	30
---	-----------

2.1 ESBOZOS DE LAS NATURALEZAS QUEER	31
--------------------------------------	----

2.1.1 LA COMPLEJIDAD DE LA NATURALEZA EN LA EDUCACIÓN AMBIENTAL	31
---	----

2.1.2 HETERO ECOLOGÍAS Y NATURALEZAS QUEER	35
--	----

2.2 DESPUÉS DE LA NATURALEZA	41
------------------------------	----

2.2.1 INVENCIÓN Y MUERTE	41
--------------------------	----

2.2.2 EL AMBIENTE	46
-------------------	----

CAPÍTULO 3. PIEZA DOS: INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	50
---	-----------

3.1 TEORÍAS POSCRÍTICAS EN EDUCACIÓN AMBIENTAL	51
--	----

3.1.1 LA CRISIS IDENTITARIA DE LA EDUCACIÓN AMBIENTAL	51
---	----

3.1.2 EDUCACIÓN AMBIENTAL EN EL ANTROPOCENO	53
---	----

3.1.3 TEORÍAS POSCRÍTICAS	55
---------------------------	----

3.2 EDUCACIÓN AMBIENTAL Y TEORÍA QUEER	62
--	----

3.2.1 LA CRISIS SOCIOAMBIENTAL EN EL CONTEXTO DE LAS DIVERSIDADES SEXOGENÉRICAS	62
---	----

3.2.2 QUEERIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN AMBIENTAL	66
--	----

3.2.3 ECOPELAGOGÍAS QUEER	74
---------------------------	----

CAPÍTULO 4. PIEZA TRES: METODOLOGÍA **81**

4.1 VIDA ALEGRE, CASA DE DÍA PARA ADULTXS MAYORES LGBTI+	82
4.2 CIUDAD, MEMORIA Y OTRAS NATURALEZAS, TALLER DE ESCRITURA AUTOFICCIONAL	84
4.2.1 EXPERIENCIA DE LA ESCRITURA I. HISTORIAS HUMANXS	90
4.2.2 EXPERIENCIA DE LA ESCRITURA II. HISTORIAS NO-HUMANXS	95
4.3 ANÁLISIS DE HISTORIAS Y RECONSTRUCCIÓN DEL AMBIENTE DE VIDA ALEGRE	107
4.3.1 ANÁLISIS NARRATIVO FENOMENOLÓGICO DE LOS MUNDOS DE VIDA	107
4.3.2 EL AMBIENTE DE LAS VEJECES LGBTI+	111

CAPÍTULO 5. PIEZA CENTRAL: DISCUSIÓN Y RESULTADOS **131**

5.1 METODOLOGÍAS QUEER	132
5.1.1 BIOGRAFIZACIÓN DEL SUJETX LGBTI+	134
5.1.2 AUTOFICCIONALIZACIÓN DEL SUJETX ECOLÓGICX	137
5.2 EPISTEMOLOGÍAS QUEER	139
5.2.1 NATURALEZAS OTRAS DE VIDA ALEGRE	139
5.2.2 ENSEÑANZAS SOBRE EL SER Y ESTAR LGBTI+	146
5.2.3 APRENDER A ENVEJECER	151
5.3 ONTOLOGÍAS QUEER	153
5.3.1 EL AMBIENTE NO-HUMANX DE VIDA ALEGRE	153
5.3.3 NATURALEZAS QUEER EN LA CDMX	158
5.3.4 SUJETXS ECOLÓGICXS	162

CAPÍTULO 6. DESPUÉS DE LOS BORDES: CONCLUSIONES **168**

6.1 POR UNA EDUCACIÓN AMBIENTAL QUEER LATINOAMERICANA	168
6.1.1 SOBRE LA CIUDAD	171
6.1.2 SOBRE LA MEMORIA LGBTI+	173
6.1.3 SOBRE NATURALEZAS OTRAS	174

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS **176**

Prólogo

De acuerdo con Gloria Anzaldúa (1987), la *autohistoria-teoría* es un acto de transgresión por medio de la escritura. Este proceso autobiográfico utiliza la memoria, historia, narración, mito y otras formas de teorización para crear conocimientos. Desde la corporalidad, reflectividad y colectividad, la *autohistoria-teoría* utiliza las experiencias, vulnerabilidades, conocimientos e ignorancias para crear espacios de diálogo y acción, deviniendo en una herramienta que nos permite darle nuevos significados al mundo que cohabitamos.

Soy Daniel Mendizabal Castillo. Soy un hombre cis, homosexual, mexicano, blanco, de complexión delgada, urbano, de clase media alta, amante de la naturaleza y estudiante de doctorado. Mi historia se encuentra enmarcada en las múltiples identidades que me conforman y que se encuentran atravesadas por la intersección del género, edad, racialidad, clase, orientación sexual, ocupación, entre otras; mis historias se entrelazan con las historias de las otras identidades –humanas y no humanas– que habitan nuestro territorio. Al conocer estas historias podré reconocer mi propia historia: al reconocer las múltiples identidades podré reconocirme. ¿Reconocernos?

¿Qué *otras* historias se encuentran enmarcadas dentro de mi historia de vida?

¿Cuáles de estas han sido contadas y cuáles silenciadas?

¿Cómo resisten?

¿Es posible comenzar a escribir *otras* historias?

Desde niño me han gustado los rompecabezas. Cualquier cumpleaños, día de Reyes o Navidad representaba una buena ocasión para recibirlos como regalo. Pasaba horas dentro de esos mundos, organizando los bordes y separando por patrones de colores las distintas piezas hasta poco a poco hacerlas embonar y llegar a esa última que anunciaba el satisfactorio pero nostálgico final del entretenimiento.

Con certeza puedo decir que esta tesis es el rompecabezas más difícil que he hecho en mi vida; uno que comencé con una imagen incógnita del resultado que tendría y cuyos bordes difusos y piezas amorfas fueron complejizando su embonamiento y construcción.

El contorno de este rompecabezas se tradujo en el capítulo 1 (posicionamiento ontoepistemológico), donde a partir del cuestionamiento reflexivo sobre mis propias subjetividades como educador ambiental y hombre gay, perfilé a construir la pregunta central de la investigación: ¿qué relación existe entre la educación ambiental y la teoría queer? Esta cuestión reveló una infinidad de temas, conceptos, prácticas y teorías que se conjugarían como las piezas que darían *sentido* al rompecabezas.

Después de los bordes, el proceso de armado y la exhaustiva prueba y error llevaron a la conformación de tres grandes piezas centrales para dar sentido a la pregunta inicial: 1) el cuerpo LGBTI+ como creador de conocimientos, 2) las ecopedagogías queer y 3) Vida Alegre, una casa de día para personas adultas mayores LGBTI+ en la Ciudad de México. Con muchos traslapes y evidentes vacíos, estas tres piezas embonaron para responder a otras tres emergentes preguntas: a) ¿Cuál es el papel de las identidades LGBTI+ dentro del campo de la EA?; b) ¿Cómo *queerizar* el campo de la educación ambiental?; c) ¿Qué son las ecopedagogías queer para una comunidad de adultxs mayores en CDMX?¹

¹ Esta tesis presenta una escritura basada en el lenguaje incluyente (uso de x), para con ello respetar a las identidades de las diversidades sexogenéricas cuyas prácticas y teorías se encuentran escritas en estas páginas. Siguiendo a la Dra. Hortensia Moreno (Humanidades UNAM, 2023) del Centro de Investigación y Estudios de Género (CIEG) de la UNJAM, el uso de este lenguaje es una declaración política de mi posicionamiento como estudiante doctoral en torno al colectivo LGBTI+; una estrategia que busca intervenir subversivamente el espacio académico y reclamar igualdad, visibilidad y protagonismo de aquellas personas de la disidencia sexogenérica que no se enmarcan bajo los estándares de la heteronormatividad del lenguaje.

Parecía que el rompecabezas estaba completo, sin embargo, un espacio vacío en el centro –en la intersección de las tres piezas centrales– evidenciaba la ausencia de una pieza final. Ninguna de las piezas descartadas hacía sentido. ¿Dónde estaba la pieza? ¿La habría perdido? Tal cual como hacía de niño, decidí dibujar la pieza desaparecida –a propio pulso y creatividad. Lo intenté varias veces hasta que lo logré, se dibujó esa última pieza del amorfo rompecabezas para responder la cuestión final ¿cuáles son los procesos de aprendizaje-enseñanza de Vida Alegre desde una praxis de las ecopedagogías queer, y cómo estos se traducen en conocimientos para el campo de la EA en México?

Llena de patrones contrastantes, profundos huecos y con una forma amorfa se obtuvo la imagen *final* de la investigación. ¡Apareció el rompecabezas! Su estructura indefinida y continua mutabilidad evidenciaban vacíos profundos y marcados, más también era desde estas ausencias desde donde emergían nuevas rutas de indagación. Así con ‘el fin’ como posibilidad y para la culminación de esta tesis se presentó una no pieza emergente de los difusos bordes para así dar sentido al ¿qué sigue? de este rompecabezas y del cruce entre la educación ambiental y la teoría queer.

Dicho lo anterior, esta tesis está conformado en seis partes que responden a específicas cuestiones sobre este entrecruzamiento:

- | | |
|----------------------|--------------------------|
| a) bordes | d) 3ra pieza central |
| b) 1ra pieza central | e) centro |
| c) 2da pieza central | f) después de los bordes |

A lo largo de la lectura de la tesis, estas piezas se muestran para dar sentido desde los amplios temas y diversos *cuerpos de conocimiento* abordados durante la investigación; develando posibles respuestas (y más preguntas) para la presente tesis doctoral. En la Tabla 1 se presenta una síntesis de la estructura capitular.

Tabla 1. Síntesis del planteamiento y estructura de la investigación (elaboración propia)

Objeto de estudio				
Las experiencias de cohabitar el ambiente de la CDMX desde el cuerpo geronte LGBTI+ y los procesos de aprendizaje-enseñanza de estas vidas para el reconocimiento de otras posibles significaciones sobre la naturaleza, emergentes de la interacción entre los cuerpos urbanos –humanos y no humanos– y los espacios compartidos.				
Objetivo general				
Cuestionar críticamente la educación ambiental desde una perspectiva queer y proponer su queerización a partir de una praxis de las ecopedagogías queer con una comunidad de adultxs mayores en la ciudad de México.				
Pieza	Capítulo	Tema eje	Pregunta de investigación	Objetivo específico
Bordes	1. Posicionamiento ontoepistemológico	Sujeto ecológico y sujeto queer	¿Qué relación existe entre la educación ambiental y la teoría queer?	Desde el diálogo de la educación ambiental analizar la correlación entre la sexualidad, la identidad de género y la naturaleza, reconociendo sus cruces y divergencias.
1ra	2. Estado del arte	Cuerpos LGBTI+, naturaleza y ambiente	¿Cuál es el papel de las identidades LGBTI+ dentro del campo de la educación ambiental?	
2da	3. Planteamiento del problema	Teorías poscríticas en educación ambiental y ecopedagogías queer	¿Cómo queerizar el campo de la educación ambiental?	
3ra	4. Metodología	Vida Alegre, comunidad de adultxs mayores y taller de escritura autoficcional “ciudad, memoria y otras naturalezas”	¿Qué son las ecopedagogías queer para una comunidad de adultxs mayores en CDMX?	
Construir y explorar una praxis de las ecopedagogías queer desde las experiencias de Vida Alegre, una comunidad de adultxs mayores en la CDMX.				

Centro	5. Discusión y Resultados	Procesos de aprendizaje-enseñanza en la construcción del ambiente y naturalezas queer de Vida Alegre	¿Cuáles son los procesos de aprendizaje-enseñanza de Vida Alegre desde una praxis de las ecopedagogías queer, y como estos se traducen en conocimientos para el campo de la educación ambiental en México?	Registrar los procesos de aprendizaje-enseñanza de una praxis de las ecopedagogías queer con Vida Alegre, y reconocer los conocimientos emergentes en torno al habitar urbano del cuerpo geronte LGBTI+.
Después de los bordes	6. Conclusiones	Los vacíos de la investigación, las nuevas preguntas	¿Qué sigue después de la queerización de la educación ambiental?	Reflexionar en torno a los hallazgos de la práctica ecopedagógica queer con Vida Alegre y contribuir con la queerización del campo de la educación ambiental.

Capítulo 1. Bordes: posicionamiento ontoepistemológico

Este primer capítulo representa los bordes del rompecabezas que conforma a esta tesis. A partir de una reflexión minuciosa sobre mi propia trayectoria como educador ambiental, y de su entrecruzamiento con mi identidad como un hombre homosexual, es que emerge la cuestión que guía a este capítulo, ¿qué relación existe entre la educación ambiental (EA) y la teoría queer? Dos campos de conocimiento presuntamente distantes más que desde mi posicionamiento ontoepistemológico son encarnados en mi propia existencia para dar sentido a esta investigación.

Ante lo anterior, esta primera pieza se encuentra conformada por tres momentos, la idea de un yo-sujeto ecológico, la de un yo-sujeto queer y la de un nos-sujetxs ecológicxs. Así desde mis propias subjetividades y de mi interacción con Vida Alegre durante el trabajo de campo, narro sobre estas tres identidades para abrir paso a una serie de indagaciones y reflexiones sobre el ambiente, lo queer y de la potencialidad de ser sujetxs ecológicxs.

En yo-sujeto ecológico (1.1) narro, desde una perspectiva multiespecie, la historia del coexistir en las últimas horas de vida de un cedro blanco y de los procesos de aprendizaje-enseñanza emergentes de esta interacción que trasciende la vida y la muerte. En yo-sujeto queer (1.2) relato la historia de una donación de sangre, un proceso donde desde una realidad heteronormativa ciertos cuerpos (y sus fluidos) devienen abyectos, para así permitirnos reflexionar sobre el género y la sexualidad, y de la posibilidad de su abordaje desde la educación. En nos-sujetx ecológicx (1.3) narró sobre la injusta clausura de la casa de día de Vida Alegre en agosto 2022 (durante mi trabajo de campo) y como esta experiencia permitió la construcción de una identidad colectiva que actualmente continua en la labor de luchar por su visibilización.

Así, estos tres posicionamientos muestran los bordes desde donde se cimienta este rompecabezas. En la educación ambiental y la teoría queer encuentro eco a mi propia vida, corporalidad y deseos para comenzar así a elucidar las afectividades de estos conocimientos dentro de mi práctica como educador ambiental.

1.1 Yo – sujeto ecológico²

En la madrugada del miércoles 9 de marzo de 2016, el choque de una masa de aire polar con una masa de aire tropical originó el frente frío número 45. Este evento climatológico, producto del encuentro de la 11ª tormenta invernal con el fenómeno meteorológico de El Niño, provocó fuertes lluvias, vientos, tormentas eléctricas, granizo y nieve en el noroeste, norte, occidente y centro del país. En la Ciudad de México (CDMX) los vientos alcanzaron los 80 km por hora, velocidades que no habían sido registradas en la región en los últimos diez años (Redacción AN, 2016).

Durante el transcurso de ese miércoles el Heroico Cuerpo de Bomberos de la CDMX trabajó arduamente para atender los impactos de estos fuertes vientos. Las cifras oficiales de las afectaciones provocadas por los fuertes vientos fueron dadas a conocer: 40 lonas desgarradas, 60 coches dañados, 70 espectaculares afectados y 510 árboles derribados (Redacción AN, 2016). Afortunadamente, ningún ser humano resultó lesionado (directamente) por la actividad de estos vientos.

Recuerdo con detalle aquella madrugada del 9 de marzo de 2016, un fuerte crujir me despertó a la mitad de la noche. Me asomé por la ventana para tratar de identificar el origen del ruido, sin embargo, la fuerte tormenta no me permitió ver nada por lo que regresé a la cama y permanecí atento a cualquier otro sonido. El fuerte golpeteo de las gotas de lluvia sobre el techo de vidrio y el sonido producido por los bruscos movimientos de las ramas de los árboles me hizo pensar en las especies con las que compartía mi hogar. Los zanates y las tortolitas que cada mañana visitan el jardín; la familia de cacomixtles que rondaba el estacionamiento por las noches; la araña manchada de monte que en la mañana anterior había colocado su telaraña en una esquina del patio. Deseaba que se encontrarán bien y que fueran capaces de resistir a esta *anormal* tormenta.

² En su libro *La Invención Ecológica: Narraciones y trayectorias de la educación ambiental en Brasil* (2006), Isabel Carvalho pone de manifiesto la historia que hace surgir al sujeto ecológico. Un prototipo de individuo militante de una ética ambiental, quien en su labor como intérprete busca influir y transformar la manera en que pensamos el mundo. Este prototipo de sujeto ecológico puede ser visto como el perfil identitario de un héroe de izquierda, *new age* y/o un ortodoxo. Sin embargo, también existe la posibilidad de que el sujeto ecológico sea solamente una utopía societaria. Este concepto de sujeto ecológico es central para la presente investigación. Se retoma continuamente y se profundiza en los resultados y discusión.

A la mañana siguiente, fue fácil identificar el origen de aquel sonido que me había despertado. Los fuertes vientos de la madrugada habían arrancado del suelo a uno de los árboles que vivía en el patio de la casa. El concreto que rodeaba a este ser se había quebrado en pedazos y sus raíces ahora emergían sobre la superficie; raíces que mantenían al árbol fijo al suelo y evitaban que este cayera sobre mi casa. El ser en cuestión era un cedro blanco de más de 20 metros de altura con un follaje de un diámetro de aproximadamente siete metros. Si este árbol se caía...

Inmediatamente reportamos el incidente a los bomberos quienes llegaron poco tiempo después. Tras un breve diagnóstico nos informaron que el árbol representaba un peligro. Los fuertes vientos habían expuesto las raíces del cedro de tal medida que la poda no sería suficiente para mitigar el *riesgo*. La única solución era derribar y trocear al imponente árbol.

Inmediatamente me invadió una profunda tristeza. Ese árbol me había acompañado durante toda mi vida; ese cedro blanco había vivido ahí incluso desde antes de que yo llegara a esa casa. Era un árbol de más de 30 años y ese 9 de marzo de 2016 sería su último día de vida. Los bomberos nos informaron que debían comenzar lo antes posible ya que se pronosticaban lluvias y vientos en el transcurso del día.

Mientras los bomberos se preparaban para derribarlo una serie de recuerdos llegaron a mi mente. Recordé cuando era niño y solía jugar con mi hermana a trepar ese árbol y llegar lo más alto que pudiéramos. La agilidad de ella le permitía alcanzar las ramas más altas; yo era más miedoso. Recordé las fiestas de cumpleaños y las piñatas que solíamos colgar de las ramas más gruesas de ese majestuoso ser; para facilitar el jaloneo de la piñata mi abuelo había incrustado una polea en su corteza. También recordé las varias ocasiones en que debajo de su follaje encontramos a polluelos que se habían caído de sus nidos, a quienes cuidábamos con gran empeño para que pudieran regresar a su hogar; en más de una ocasión el cuidado no era suficiente y realizábamos una ceremonia para despedir a estas pequeñas aves.

Él formaba parte importante de mi vida. Mi historia, a través de muchas experiencias vividas en mi infancia y juventud, estaban circunscritas en su historia de vida.

Numerosos recuerdos y aprendizajes sobre la vida y la muerte, la hermandad, el esfuerzo y la convivialidad se encontraban enmarcados en mi relación con este individuo. Nunca había sido consciente de ello. ¿En qué momento de mi vida me concebí como alguien ajeno a este cedro blanco? ¿En qué momento de la historia de la humanidad nos separamos de la vida toda?

Actualmente vivimos en el Antropoceno, una era marcada por grandes transformaciones a nivel atmosférico, geológico, hidrológico, biosférico y de muchos otros procesos sistémicos que ocurren en la Tierra (Thomas, 2014). Somos una fuerza planetaria que, con la búsqueda de la modernidad, nos hemos separado progresivamente del *nombrado* mundo natural (Orr et al., 2015). Es esta separación la que ha posicionado a animales, plantas, hongos y microorganismos en la otredad del ser humano, y es gracias a esta división entre nosotrxs y la naturaleza, que durante años concebí mi historia como externa a la de este cedro blanco. Levanté la vista y le observé. Magnífico.

Rara vez en la historia de la humanidad hemos sido conscientes de la tragedia que representa nuestra relación con la naturaleza (Orr et al., 2015). A pesar de ello, nuestras historias se encuentran enraizadas con el mundo natural. Las prácticas y los conocimientos, las relaciones de poder y nuestra adaptabilidad y supervivencia, han sido influenciadas por el ambiente que nos rodea (Aisher y Damodaran, 2016; Orr et al., 2015). La historia de la humanidad se encuentra inmersa en la historia del ambiente, por lo tanto, su comprensión y entendimiento dependerá de una exploración conjunta entre las historias (Aisher y Damodaran, 2016). La vida del cedro blanco estaba inmersa en mi vida; mi vida estaba inmersa en la vida del cedro blanco. Nuestra vida.

Es bajo este entendimiento posthumanista, que las líneas que dividen al ambiente del ser humano –a la cultura de la naturaleza– se comienzan a difuminar (Kirksey y Helmreich, 2010).³ En el mundo poshumano, conceptos como historia y vida, naturaleza y

³ Neimanis A. y colaboradores (2015) mencionan la importancia de los estudios críticos del poshumanismo durante el Antropoceno para tratar los dualismos naturaleza/cultura, ciencia/humanidades y cuerpo/mente. Estas autoras no hablan del poshumanismo como un rechazo a los métodos y enfoques del humanismo, sino como una perspectiva que permite enriquecer y fortalecer las experiencias y conocimientos de los estudios posdisciplinarios.

cultura, salvaje y civilizado, el ser, lo real y lo humano adquieren otros significados. La realidad es aprehendida desde distintos puntos de vista provenientes desde distintos individuos, tanto humanos como no-humanos (Ogden y Hall, 2013).

En 2007, el Instituto Nacional de Salud de Estados Unidos (NIH por sus siglas en inglés) lanzó el Proyecto del Microbioma Humano para comprender el papel de la microflora humana en la salud y enfermedad. Entre los resultados de este proyecto se encontró que 90% de las células que conforman al cuerpo humano son células de origen bacteriano. Únicamente 10% de *nuestras* células corresponden a *células humanas* (Thomas, 2014). Desde la piel y los intestinos, hasta los propios genes, el cuerpo humano está conformado por una gran diversidad de microorganismos quienes intervienen en múltiples procesos físicos y mentales. Nuestra vida se encuentra entrelazada a las vidas de muchísimos otros individuos.

Es a esta microescala, donde la frontera entre lo humano y lo no-humano, entre ellos y nosotrxs, comienza a borrarse.⁴ Cada individuo se convierte en una colectividad de especies y la ‘humanidad’ se transforma en una congregación de múltiples formas de vidas interdependientes unas de las otras (Thomas, 2014). Somos en conjunto y por ello, existe una necesidad actual de reorientar nuestro entendimiento del mundo; de reexaminar las relaciones de jerarquía y dominación frente a otras formas de vida; de reconceptualizar la categoría de especie; de *ser* humanos de maneras distintas para así construir un mundo con una identidad fluida compartida (Fenske y Norkunas, 2017; Fuentes y Kohn, 2012; Ogden y Hall, 2013).

De pronto, un bombero se acercó a nosotrxs y nos explicó el procedimiento para derribar al cedro blanco. Realizarían un corte llamado cuña en la base del tronco que permitiría dirigir la caída del árbol. Posteriormente, en la posición contraria realizarían el corte de derribo para que el árbol cayera en el sentido deseado. Parecía una tarea sencilla, pero este trabajo debía de ser realizado con extrema cautela.

⁴ Utilizo el término no-humano para referirme al 99.99999% de las diferentes formas de vida que habitan en el planeta que no pertenecen a la especie *Homo sapiens sapiens*. A través de este enfoque no-humano busco el reconocimiento de la diversidad de vida en la Tierra, así como el entendimiento de su estrecha relación con el supuesto mundo humano.

Se escuchó un fuerte ruido proveniente de la base del tronco, la motosierra comenzaba su ardua labor. Una pequeña parvada de aves salió volando de la copa del cedro. Pensé en los virus, hongos, bacterias, levaduras, musgos, líquenes, insectos, arácnidos, reptiles y aves que habitaban ese cedro blanco. Algunos de ellos vivirían y otros lamentablemente morirían. ¿Cuál sería el impacto de la muerte de este cedro blanco para estas especies? ¿Cuál sería el impacto que su muerte tendría en mí?

La relación histórica que el ser humano ha tenido con el resto de las especies ha sido compleja, íntima, recíproca, personal y ambivalente (Aisher y Damodaran, 2016). En las últimas décadas las ciencias sociales, la filosofía, los estudios culturales y las humanidades han comenzado a considerar a las especies no-humanas dentro de sus intereses de estudio (Ogden y Hall, 2013). Los estudios multiespecies buscan comprender cómo el entrecruzamiento de las historias de vida de los múltiples organismos que cohabitan un espacio *se forma por y da forma a* las fuerzas políticas, económicas y culturales presentes (Kirksey y Helmreich, 2010). Es dentro de estos ensamblajes, que la existencia del ser humano se entrelaza con la existencia de múltiples especies permitiendo crear un espacio material, multicultural, multinatural, *mágico* y parcialmente conocido (Ogden y Hall, 2013). Un mundo con un entendimiento más-que-humano (Aisher y Damodaran, 2016).⁵

Uno de los bomberos se acercó para decirnos que el primer corte ya estaba listo. Faltaban pocos minutos para que el inmenso cedro blanco se desplomara frente a nosotrxs. Comencé a sentir un fuerte vacío en mí que poco a poco fue llenándose de tristeza. Decidí alejarme de la escena y caminé hacia el jardín. Observé detenidamente al resto de las especies que habitaban en este espacio; el mismo donde yo había vivido los últimos 25 años. Ese era nuestro hogar. ¿De qué manera las historias de estos *otros* seres se enmarcaban en *mi* historia? ¿Cuál fue, es o será *nuestra* historia común?

⁵ De acuerdo con Sarah Wright (2014), el mundo más-que-humano incluye a los seres vivos, los lugares, las emociones, las cosas y los flujos de energía y de materia. Es bajo el entendimiento de este mundo más-que-humano donde encontraremos otras maneras de ser y estar con/en él.

Las distintas maneras en que vivimos, trabajamos, jugamos u ocupamos un lugar, nos permiten atribuirles diversos significados a los espacios (Aisher y Damodaran, 2016). Es en estos sitios donde –si prestamos atención– podemos encontrar las *zonas de contacto*, aquellas conectividades e intersecciones que nos unen a las comunidades multiespecies (Haraway, 2008; Kirksey y Helmreich, 2010). En estas zonas de contacto, las vidas humanas y no-humanas se entrelazan de forma biológica, cultural y política, para dar entrada a encuentros interaccionales de coexistencia y convivialidad que permiten coproducir realidades más-que-humanas (Aisher y Damodaran, 2016).

En estas zonas de contacto la ética representa una práctica de reconocimiento (Ogden y Hall, 2013). El *ser/estar en conjunto* involucra asumir la responsabilidad de las historias compartidas presentes (Haraway, 2008); historias que se encuentran enmarcadas en dependencias mutuas y en relaciones asimétricas de poder; historias profundamente íntimas y contradictorias; historias que revelan complejas negociaciones en torno de la colonialidad, el género y la racialización (Pratt, 1991; Ogden y Hall, 2013).

De pronto el piso retumbó con una gran fuerza siguiéndole un silencio sepulcral. El lugar que ocupaba el cedro blanco se encontraba vacío. Caminé de vuelta al patio y lentamente me acerqué a él. Me despedí. En cuestión de minutos, la vida de un gigante se había esfumado y con ello la casa de millones de especies había desaparecido. Nuestra historia conjunta había finalizado. Mi casa, mi familia y yo estábamos a salvo. Sin embargo, habíamos perdido a un miembro de nuestro hogar.

1.2 Yo – sujeto queer

Son las 7:30am, me encuentro en la sala de espera del Banco de Sangre del Instituto Nacional de Cancerología, mi cabeza se encuentra en un gran dilema ¿mentir o no mentir sobre mi sexualidad para poder ser donador de sangre? Meses antes, un amigo bisexual no pudo donar sangre debido a que tuvo relaciones sexuales con otros hombres.

La justificación de este impedimento, la estigmatización que persiste en los hombres que tienen sexo con otros hombres y su relación con el virus del VIH y de la hepatitis B y C.⁶

Luego de varios filtros entro al consultorio para la entrevista con el médico. Me cuestiona sobre mis datos personales y mi estado de salud, y me hace la pregunta ‘¿Has tenido relaciones sexuales con prostitutas o con hombres?’ Decido mentir y decir que no, a pesar de ser un hombre homosexual. El médico se levanta y me dice que soy un excelente candidato y que me van a extraer plaquetas. La mamá de la amiga que requiere la donación podrá entrar a cirugía en los próximos días.

Me acuesto en la camilla y a mi lado observo la máquina que filtrará mi sangre. Llega una enfermera, me dice que su nombre es y muy amablemente me explica el procedimiento. Después de un pinchazo en la vena cefálica la sangre empieza a salir. La máquina realiza una serie de rugidos que evidencian que el procedimiento ha iniciado. Mientras veo mi sangre viajar por los tubos de plástico mi mente no puede dejar de pensar en lo que ocurrió en el consultorio minutos atrás. No me gusta mentir sobre mi sexualidad, mentí sobre eso durante 26 años de mi vida, ¿por qué debía de seguir mintiendo?

Dentro del mundo occidental la heterosexualidad presenta una posición hegemónica.⁷ Las estructuras sociales se encuentran ancladas a la heteronormatividad, y

⁶ Diversas organizaciones, entre ellas la Cruz Roja, continúan buscando la modificación de las normas que prohíben la donación de sangre para hombres que practican sexo con otros hombres. Si bien en México la NOM-253-SSA1-2012 ya no impide a los hombres que tienen sexo con otros hombres donar sangre, estas prácticas discriminatorias siguen vigentes en gran parte de las instituciones de salud en el país.

⁷ Monique Wittig (2006), afirma que “vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad” (p. 66). En el mundo Occidental la heterosexualidad se ha posicionado como un hecho fundante de las sociedades modernas, permeando en la historia, cultura, lenguaje y muchos otros fenómenos de la realidad social. Bajo este entendimiento, el pensamiento heterosexual se apropia de la categoría de sexo y sus diferenciaciones para establecer un orden natural y un *contrato social heterosexual* para las identidades, los cuerpos y las relaciones humanas y más que humanas. Las ideas dominantes que emergen de este régimen político nos presentan la heterosexualidad como obligatoria y forzosa para el proyecto societario, y cualquier identidad transgresora de este orden y contrato es oprimida, negada y censurada (Wittig, 2006). La heterosexualidad como una identidad hegemónica se ha presentado como un consenso profundo y duradero en los ideales del Estado y el concepto de nación (Domínguez-Ruvalcaba, 2019). Por medio del poder y la persuasión, los grupos dominantes han impuesto valores, ideologías y creencias sobre las sexualidades en los sectores dominados. A través del entrecruzamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales, y mediante instituciones como la ciencia, la religión o la familia, el Estado ha reforzado la lógica de esta hegemonía sobre la población. En el proyecto de nación, la heterosexualidad obligatoria, junto con el género, la racialización, la clase social, etc., han sido incorporadas en

es a partir de esta que se construyen las identidades de los individuos y sus relaciones (Wittig, 2006). Esta heteronormatividad es reproducida por los miembros de las comunidades, y a través de lo que Judith Butler (2006) denomina performatividades, se construyen los ideales de sexo y de género (Lozano-Verduzco, 2018).⁸ Para el sistema cisheteropatriarcal mi orientación sexual se encuentra fuera de la normatividad, soy un individuo abyecto, mi cuerpo y mi sangre son abyectas (Butler, 2006).^{9 10}

Abro y cierro mi puño para facilitar el flujo sanguíneo. El corazón sano de una persona adulta bombea en promedio cinco litros de sangre por minuto. En situaciones de estrés esta cifra se ve incrementada. Pienso en otros momentos de mi vida en donde he ocultado mi sexualidad por miedo a ser juzgado y discriminado. Momentos que definitivamente elevaron mi frecuencia cardíaca. Me viene a la mente la escuela católica en donde trabajé por cuatro años y las infinitas ocasiones en las que se me cuestionó si tenía novia. Recuerdo una comida de fin de año con mis compañerxs de trabajo en la que una maestra me hizo esa misma pregunta seguido del comentario ‘¿O eres gay? En estos días ya hay que preguntar’...

De pronto, la máquina comenzó a emitir un ruido de alerta por una alteración en el flujo sanguíneo. La enfermera llegó rápidamente y lo solucionó. ¿Podrían estos recuerdos haber afectado el bombeo de mi sangre? Mi mente continúa viajando al momento en el que salí del clóset con mi familia y las diversas respuestas que recibí. Frases como, ‘¡Pero tú eras mi gallo!’, ‘¿Qué hice para tener dos hijos gais?’¹¹, ‘No eres gay, seguro estás confundido’, me dejaron en claro la intolerancia, falta de apoyo e ignorancia de algunos miembros de mi familia; frases que intentaron invalidar y problematizar mi identidad y que inevitablemente llevaron a un distanciamiento. A pesar del dolor y la rabia de estos

la consciencia individual y el imaginario colectivo, para orientar y condicionar las acciones, pensamientos y relaciones que ocurren en los individuos que habitan el territorio

⁸ Judith Butler (2006) menciona las performatividades de género como todas aquellas prácticas y actuaciones que reproducen las normas de la “masculinidad” y, por lo tanto, al género y al sexo.

⁹ Existen diversas definiciones del heteropatriarcado. Nadia J. Poblete (2014) lo define como un sistema sexo-político de dominación, que se instala y despliega en los planos intra, inter y transubjetivos.

¹⁰ La abyección es otro término que define Butler (2006) para hablar de aquellos cuerpos que se perciben alejados de las normas que los constituyen.

¹¹ Es importante hacer mención que mi hermano mayor también es gay. Durante muchos años de mi vida esa situación fue restrictiva para la libre expresión de mi propia sexualidad.

comentarios, el amor y el cariño incondicional que me demostraron mi mamá, mi hermano y mi hermana, amigos, amigas y otros familiares fue más fuerte; un amor que trasciende identidades, preferencias y expresiones transgrediendo las estructuras heteropatriarcales dominantes.

Al hacer la remembranza de estos momentos en mi vida pienso en mi infancia. Crecí en una familia de clase media, tradicional y “católica”, en Cuajimalpa, al poniente de la CDMX. Desde niño fui una persona muy sensible y emocional. Desarrollé una fascinación por el medio natural que me rodeaba y gran empatía por los diversos seres con los que compartía mi entorno. Rehuía de los deportes de contacto en las clases vespertinas y rechazaba la competitividad de los partidos de fútbol que ocurrían cada recreo. Prefería comer tranquilamente con mis amigxs y jugar debajo de los árboles. Acciones y cualidades que no coincidían con las performatividades de los niños y adolescentes, llevando a que en varias ocasiones se me juzgara, molestara y criticara por no entrar en ese ideal.

De acuerdo con un estudio de la UNESCO (2015) 67% de la comunidad LGBTI+ fue víctima de *bullying* en escuelas públicas y privadas de México; el 55% afirma haberse sentido inseguro por su orientación sexual y el 41% debido a la manera en que expresaban su género.¹² La Encuesta Nacional sobre Discriminación y Juventudes (YAAJ, 2016) reporta que en la comunidad trans únicamente el 33% de mujeres y el 65% de los hombres terminan la preparatoria; mientras que solamente 5% de mujeres y 25.9% de hombres trans logra concluir estudios universitarios. La escuela puede ser un lugar peligroso para la comunidad LGBTI+.

Llevo 36 minutos acostado, comienzo a desesperarme un poco. Desde niño fui bastante inquieto. Llegan a mi mente recuerdos de mi adolescencia y de la primera vez que sentí atracción hacia otros hombres. Fue en este periodo, que comencé a notar que mis pensamientos, acciones y sentimientos eran opuestos a lo que toda la vida se me había dictado como lo *normal*. No conocía a nadie que sintiera lo que yo sentía, ¿Había

¹² Dentro de este *bullying* se toman en cuenta el acoso verbal, el acoso físico, acoso sexual, daños o robos de bienes personales, acoso electrónico (*ciberbullying*), agresión relacional y todas aquellas que tienen que ver con distribuir rumores o excluir de ciertas actividades, entre otros (UNESCO, 2015).

algo mal conmigo?, ¿Estaba enfermo? Ni la escuela, ni mi familia fueron capaces de darme una respuesta a estas preguntas. La solución fue reprimir esas emociones y sentimientos. Fingí ser alguien más, fingí ser alguien *normal*. Alguien natural.

En su libro *Borderlands/La Frontera. La Nueva Mestiza*, Gloria Anzaldúa (1987) describe el *Estado de Coatlícue* como un estado de cruce, entretejido por los conflictos, el dolor y la obscuridad de nuestras almas, y donde a través de un proceso de confrontación podemos alcanzar la resistencia y la transformación personal. Me siento cansado, me duele la cabeza y empiezo a sentir un cosquilleo en el brazo que está conectado a la máquina. Pienso que puede ser por la donación, aunque ahora también lo relaciono con un posible acercamiento al *Estado de Coatlícue*. Soy consciente del viaje que he realizado a lo largo de mi vida y de mi historia. Sé que son estas experiencias sobre mi orientación sexual las que me han llevado a ser la persona que soy. Son mis emociones y pensamientos, mis miedos y prejuicios, la realidad de la opresión, lo que me ha llevado a sentirme así.

Analizó mis experiencias. Pienso que son muchas las personas que podrán sentirse identificadas con estos momentos. He sufrido, al igual que muchos, los estragos del sistema heteropatriarcal, sin embargo, soy consciente de que me encuentro en una posición privilegiada con respecto a millones de personas. Es gracias a mis experiencias, a mi historia y a la de la comunidad de la cual me siento parte, que quiero y debo actuar. Sé que podemos darle nuevos significados al mundo en el que vivimos, sé que nuevas y mejores realidades son posibles. Tres preguntas aparecen en mi cabeza, ¿Quién soy yo dentro de la comunidad LGBTI+? ¿Cuál es mi rol en nuestra lucha? ¿De qué manera podemos resistir y vencer?

El procedimiento ha concluido. La máquina realiza un conteo de la cantidad total de sangre que me fue extraída. 3,986 ml. Llega la enfermera y rápidamente abre la máquina y extrae la bolsa llena de plaquetas. Mientras me *desconecta* de la máquina, me da las últimas indicaciones. Me comenta que pocas personas son capaces de donar plaquetas y que por la pandemia este número se ha visto aún más reducido. Le agradezco por acompañarme en este proceso y nos despedimos con una sonrisa. Camino hacia el

comedor y pienso en todos los posibles donadores que han sido descartados por motivos de su orientación sexual.

La donación de sangre es una de las muchas formas en que el sistema de salud discrimina a la comunidad LGBTI+. Es uno de los muchos ejemplos de injusticias sociales a las que nos enfrentamos. Diversos estudios demuestran que las minorías sexuales son más propensas a problemas de salud mental, enfermedades infecciosas y degenerativas, y adicciones, en comparación con poblaciones heterosexuales (Collins et al., 2017). Esta propensión está asociada a estresores sociales relacionados con la estigmatización, la marginalización y la victimización a las que nos enfrentamos. De igual forma, el acceso a programas de medicina preventiva por parte de estas poblaciones es limitado, lo cual incrementa la predisposición a estos padecimientos (Ponce et al., 2010).

Las injusticias sociales que sufre la comunidad LGBTI+ no son limitadas al sistema de salud. Los altos niveles de discriminación y la falta de acceso a la vivienda y el empleo (COPRED, 2018); la violencia y los homicidios (Bastida, 2020); y los riesgos ambientales y la exposición a contaminantes (Collins et al., 2017; Dominey-Howes et al., 2014) afectan el bienestar y el desarrollo de las identidades LGBTI+.

Desayuno rápidamente y recupero un poco las energías. Me doy cuenta de que son las 11:57 am, llevo más de cuatro horas en el hospital. Pareció como toda una vida ahí dentro. La discriminación existente en las políticas de donación de sangre es un claro reflejo del México en el que vivimos; un ejemplo más de lo absurdo de la sociedad heteronormada, heteropatriarcal y heterosexista de la cual formamos parte.

1.3 Nos – sujetxs ecológicxs

‘Tenemos un problema. La casa está clausurada’ decía el mensaje que Ana Laura – mujer cis heterosexual de 66 años, vecina de la colonia y participante de Vida Alegre– mando al chat grupal al mediodía del 25 de agosto del año pasado. Inmediatamente adjuntó la prueba. Una enorme manta cubría casi en su totalidad la ventana de la casa. Folio 1927. Expediente INVEA CDMX|00|80|451|2022. CLAUSURA. En la parte superior, descubierta por el sello, se encontraba una pequeña franja con vistas al interior donde

aparecían los colores del arcoíris. Rojo. Naranja. Amarillo. Verde. Azul. Morado. Nuestra bandera, la que solía anunciar en los días de reunión que las puertas de la casa estaban abiertas, yacía al interior.

El chat rebosaba con la cantidad de mensajes de preocupación del resto de lxs participantes. ‘¿Qué había pasado?’ ‘¿Cómo vamos a solucionar esto?’ ‘Cuándo podremos regresar a la casa?’ ‘¿Qué pasará con el convivio del día del abuelx? ¡Es mañana!’

En los mensajes se podía leer el temor y la angustia generadas ante el anuncio de Anita. La casa de día Vida Alegre se encontraba amenazada. Tras la pandemia las actividades recién se habían retomado, la comunidad se encontraba vulnerable y frágil, y ahora el propio hogar estaba en riesgo. Nos era inhabitable.

Mientras leía los mensajes en el chat no dejaba de preguntarme cómo era posible que las instituciones gubernamentales fueran capaces de hacer algo así, ¿clausurar una casa de día para adultos mayores? ¡Y LGBTI+! ¿Privar a estas personas de su espacio de socialización? Del único para muchxs de ellxs.

El abandono y la soledad son los peores enemigos del adulto mayor LGBTI+. Tantas veces he escuchado decir esta misma frase a Samantha Flores, fundadora de Vida Alegre, así como al resto de la comunidad que compone esta casa de día. Siendo esta misma razón, vivida desde su propia experiencia como una mujer trans de 92 años, lo que la llevó a fundar *Laetus Vitae* en 2017, una asociación civil con el objetivo de combatir estos dos grandes enemigos que aquejan las vidas de estas identidades; identidades invisibilizadas por la sociedad, el Estado y hasta por nosotrxs mismxs, su propia comunidad LGBTI+ (Baron, Henning y Mota Ortiz, 2021).

En poco menos de seis años *Laetus Vitae* –mejor conocida como Vida Alegre– se ha consolidado como un referente a nivel nacional e internacional en la atención de las vejeces LGBTI+. Tras abrir sus puertas el 10 de julio de 2017, Vida Alegre ha visibilizado la existencia de esta comunidad, sus necesidades y retos, al igual que sus posibilidades y deseos. En colaboración con talleristas independientes, organizaciones civiles y universidades, la familia de Vida Alegre ha ido reconstruyendo, más allá del abandono y la soledad, la realidad del envejecimiento LGBTI+. Mediante actividades recreativas,

culturales, educativas y espirituales, así como acompañamiento médico y psicológico, la familia de Vida Alegre ha hecho frente –desde la colectividad, el cuidado y la diversidad– al edadismo institucional que les invisibiliza.

Eso es Vida Alegre, un hogar tan diverso como la vida misma donde a partir de la identidad de género y la sexualidad –tanto no-normativas como normativas– se dialoga y converge en la construcción de un ambiente en común. Aquí, las historias del habitar el ambiente urbano de la CDMX entran en contacto con la identidad geronte LGBTI+ y de sus intentos de encontrar otras formas para ser y estar en la ciudad. Así, dentro de los cuatros muros de este hogar, la diversidad, pluralidad y multiplicidad de historias de vida han coincidido y han comenzado a escribir una historia en conjunto.

‘Nos veremos muy pronto familia *Laetus Vitae*, vamos a hacer todo por recuperar nuestra casa’, escribió Samantha en el chat. La tensión y la duda se disiparon y un gran alivio se percibió en el ambiente seguido de una serie de mensajes de apoyo. ‘Yo tengo un conocido que trabaja en la alcaldía’; ‘Voy a darme una vuelta a la casa a ver si encuentro más información’: ‘Escribamos una carta para el gobierno!’ Entre la maraña de mensajes de agradecimiento, *stickers* y notas de voz se hacían evidentes los fuertes vínculos de afecto bajo los que se cimentaba esta comunidad (ahora virtual) de 66 integrantes.

La clausura de la casa de Vida Alegre representaba una amenaza al territorio del adultx mayor; a ese espacio geográfico –ubicado en la calle de Xola 184b en la alcaldía Benito Juárez en la CDMX– tan restringido y presuntamente seguro y confiable, donde un grupo de personas habían construido refugio, bienestar y comunidad ante los embates de un mundo heteropatriarcal y edadista.

Era en este territorio de Xola 184b, donde la materialidad de un ambiente adecuado a las necesidades del adultx mayor –desde la accesibilidad del baño hasta la multiplicidad de banderas que decoran la casa– entraba en contacto con los flujos de afectividades producto de las interacciones entre sus habitantes –amor, confianza, seguridad, deseo...– y permitía la emergencia de un hogar y de una familia. Fue en este territorio, donde los recuerdos, sentimientos y emociones co-vividas se encarnaron dentro

de un ambiente físico compartido que devino en una identidad colectiva y un apego al lugar (Poma, 2017).

Un apego al hogar, al de Vida Alegre. Que ahora se encontraba en riesgo y que requería de la voluntad y esperanza de toda la familia para su defensa y rehabilitación. Sin embargo, tendríamos que esperar, era viernes pasadas las 2 de la tarde y en las oficinas del INVEA ya nadie atendía nuestra llamada. El lunes a primera hora comenzaríamos.

La semana siguiente a la clausura me comuniqué con Korina, mujer trans de 58 años, mano derecha y hermana de Samantha, para conocer la situación y extender mi apoyo. En esa conversación, Kori me contó la razón de la clausura y el engorroso trámite que habría que hacer para retirar los sellos. La UNADIS (Unidad de Atención a la Diversidad Sexual, adjunta a la Secretaría de Inclusión y Bienestar Social de la CDMX) daría el acompañamiento jurídico para el caso de la casa, Solé una mujer cis lesbiana aliada en Vida Alegre sería nuestra guía. Sin embargo, como mencionó Korina en la llamada, el trámite sería largo, necesitaban de actas y oficios que no sabían de su paradero, así como de recursos económicos para su resolución. Eventualmente quitarían los sellos, pero deberíamos tener mucha paciencia pues no había fecha alguna para la reapertura.

En esa misma llamada me enteré de las causas de la clausura. Pocos meses antes de la pandemia, Samantha con apoyo de su amigo Rubén Albarrán de *Café Tacuba*, habían conseguido una remodelación gratuita de la casa por parte de un programa de televisión, realizando adecuaciones aptas para las necesidades de esta específica población.

Durante la remodelación, un vecino de la colonia emitió una queja por el ruido, la cual fue mal atendida y procedió como una falla administrativa por motivos de una supuesta reconstrucción y no como una queja por el ruido de la remodelación. Al llegar la pandemia, esta denuncia se olvidó y no fue hasta la reapertura de Vida Alegre que el caso se retomó con la llegada de un par de citatorios que pedían que Samantha Vicenta Flores García acudiera a las oficinas del INVEA para testificar. De acuerdo con Sam estos citatorios nunca llegaron directamente a sus manos, sino que habían sido arrojado por debajo de la puerta –lo cual evidentemente no es la forma correcta de emitir un citatorio para una persona adulta mayor. Ante la falta de respuesta, el gobierno clausuró.

Todos los días el chat grupal se activaba con mensajes de amor y cariño. Nos extrañábamos y necesitábamos, y ante esta situación la tecnología volvía a ser una gran aliada tras el forzoso distanciamiento físico. Las semanas pasaban y los documentos solicitados seguían en trámite. Mi trabajo de campo del doctorado se encontraba pausado. Decidí esperar y para finales de septiembre –un mes después de la clausura– comencé a buscar otros espacios donde impartir los talleres para la investigación. Opté por sitios cercanos a la casa de día, de fácil acceso y movilidad donde se tuvieron los servicios necesarios para lxs asistentes. Necesitaba que la comunidad de Vida Alegre se sintiera segura y cómoda; los espacios, sus usos y desusos son un tema de gran importancia en el envejecimiento (Organización Panamericana de la Salud, 2021).

Jardines, parques, bibliotecas y foros culturales fueron algunas opciones cercanas a la casa de día donde retomar las actividades. Les contacté por teléfono, correo electrónico y redes sociales, pero no hubo respuesta alguna. Al marcar a la alcaldía me compartían números que no existían o me comentaban que no sabían quién podría ayudarme. Por fin logré dar con la Subdirección de Derechos culturales, Recreativos y Educativos de la alcaldía Benito Juárez para solicitarles el salón de usos múltiples de la biblioteca Carlos Castillo Peraza, ubicada a unas cuantas cuabras de la casa de Vida Alegre. Me comentaron que debía acudir con una solicitud y que en un periodo de 10 días me darían respuesta.

De este modo, el jueves 6 de octubre retomamos las actividades del taller en el restaurante del Hotel Castropol. Parecía un lugar ideal ya que se encontraba a cuatro estaciones del metro Xola, donde había que bajarse para llegar a la casa de día. La cita era a las 10:30 de la mañana, y a las 11:45 aún me encontraba solo en el salón del hotel. A los pocos minutos llegó Pau –un hombre gay de 73 años asistente de la casa de día desde 2019– quien inmediatamente tomo asiento y soltó un fuerte suspiro.

Con su cara cubierta por el tapabocas pude notar en sus ojos un profundo sentimiento de agotamiento y tristeza. ‘No sabes cuánto necesite de Vida Alegre este último mes, Daniel.’ En septiembre su hijo se había contagiado de la viruela del mono y había estado en aislamiento en un cuarto de su casa. Pau había cuidado de él día y noche,

llevándole a recordar la epidemia de SIDA de los años 80s y 90s y su experiencia de ver morir a muchos amigos y amantes.

Poco tiempo después llegó Ginesandriu una persona intersexual de 72 años, seguidx de Arturo un hombre gay de 63 años. A las 12:30 decidimos comenzar con el taller. Fue una sesión silenciosa. Nos despedimos con un fuerte abrazo. Lo necesitábamos. La clausura física de la casa de día transcendía la materialidad de su espacio. Impactaba en las emociones y afectividades de sus habitantes, en su deseo de pertenecer a una comunidad. Vida Alegre era su familia.

Semana tras semanas, hablaba con Kori para conocer el estatus burocrático de la casa. Nada. Nada. Nada. El INVEA solicitaba y solicitaba documentos: el acta constitutiva, el contrato de arrendamiento, el dictamen del arquitecto que hizo la remodelación... La cosa parecía no tener fin y la reapertura de la casa de día se veía cada vez más lejana. Aun así, las reuniones mensuales se habían mantenido, y del parque Xicoténcatl pasamos a la biblioteca Carlos Castillo Peraza, donde el taller de escritura autoficcional *ciudad, memoria y otras naturalezas* –producto de la presente investigación– se había convertido en la mejor excusa para compartir y reencontrarnos.

La escritura de las propias historias de vida se entremezclaba con la realidad que aquejaba a esta comunidad, la cual desde el cierre de la casa había devenido nómada y errante. No teníamos un hogar fijo, habíamos sido despojadx. La materialidad de la casa de día había desaparecido, sin embargo, tras su ausencia los vínculos afectivos que unían a esta comunidad se hacían cada vez más perceptibles.

Las narrativas biográficas y ficcionales –las vivencias humanas y no-humanas de cada unx de lxs participantes– se tornaban compartidas; y desde el nacimiento hasta el envejecimiento, en diálogo con la orientación sexual y la identidad de género, se encontraba eco en la colectividad. Así, desde las resistencias individuales en las vivencias cotidianas se construía una identidad en común, la del adultx mayor, quien en su morar orgánico y narrativo en la CDMX, iba trazando un ambiente donde existir.

En el transcurrir de estos años, la familia de Vida Alegre había construido su propio ambiente. ¡Y lo seguía construyendo! Mediante fuertes lazos afectivos vinculados a la

propia identidad geronte LGBTI+ estas personas habían comenzado a reconstruir un ambiente otro –cuerpos, relaciones, espacios y tiempos otros donde existir y resistir.

En el enmarañamiento de las historias de vida y las resistencias cotidianas, en la práctica autoficcional y las narrativas no-humanas, así como en las simples charlas acompañadas de café y pan, emergía este ambiente; uno donde los deseos no-normativos transgredían los límites (etarios y sexogenéricos) impuestos al cuerpo, permitiendo reconocer la propia individualidad como parte de algo más. Un ambiente emergente y habitable –en diálogo con la EA, la escritura y la propia vida – donde el yo se fundía en la fugacidad de lx otrx exterior –humanx/no-humanx, natural/urbanx– llevándonos a narrar otras formas de existir desde la comunidad y la utopía del ambiente.

A lo largo de sus vidas –de sus luchas y resistencias, de sus conflictos y deseos– cada una de las personas de Vida Alegre había construido sus propios mundos donde poder existir; mundos que ahora se encontraban desde la identidad geronte LGBTI+ y que tras el contacto nos llevaban a imaginar otra realidad común posible. Así, fue en el transcurrir de este taller y en la escritura de la propia vida, que el ambiente LGBTI+ de la familia de Vida Alegre devino paulatinamente en la razón y objeto de la presente investigación. ¿Qué es? ¿Cómo se articula y construye? ¿Qué le(s) podemos aprender?

La realidad del Antropoceno nos exige encontrar otras maneras de ser humanxs, y es desde el ambiente de Vida Alegre (en diálogo con la EA) que pudimos encontrar mucho donde reconocernos dentro de la realidad más-que-humanx que habitamos.

Hoy en día han transcurrido casi tres años desde la clausura y la casa de día permanece cerrada. El INVEA sigue dando largas y solicitando documentos al por mayor, mientras que las distintas autoridades se mantienen al margen y guardan silencio. Nadie hace nada. Políticos y supuestxs aliadxs continuamente entran en contacto con Samantha y el resto de la comunidad de Vida Alegre, pero lamentablemente la mayoría de las veces su apoyo se limita a tomarse una fotografía con el grupo y subirla a sus redes sociales.
#inclusión #CDMX #adultomayor #lgbtiq+.

A pesar de ello la lucha de Vida Alegre por el adultx mayor persiste. Tras un acuerdo con la alcaldía Benito Juárez, ahora las actividades se realizan en las instalaciones

de la Universidad del Adulto Mayor (CECAM Cumbres), un espacio estable y seguro (mas temporal), donde nuevxs y viejxs colaboradores continúan sumando al fortalecimiento de esta comunidad. Así mismo, en espacios políticos y académicos –la cámara de diputados o la FES Zaragoza– y en contextos cotidianos y locales –charlas con familiares y amigxs, y espacios de trabajo– el cierre del hogar ha llevado a que esta comunidad se torne visible y alce su voz: “¡Lxs adultxs mayores existimos y resistimos! ¡Exigimos la reapertura de nuestra Casa de día!”

Así, es aquí en Vida Alegre –en las historias de Samantha, Korina, Pau, Ginesandriu, Vicky, Omar, Ana Laura, Arturo, Jesús, Alma, Juan, Olga, Félix, Antzin, Maricela, Maciel, Benito y el resto de lxs participantes– donde en menos de 6 años la identidad LGBTI+ de sus habitantes y su entrecruzamiento con la 3ra edad, ha permitido construir una comunidad unida por fuertes lazos afectivos estructurados desde el deseo no-normativo y la diversidad.

Capítulo 2. pieza uno: estado del arte

Desde el cuestionamiento inicial que rige esta tesis sobre el entrecruzamiento entre la EA y la teoría queer, surge la pregunta eje de este capítulo: ¿cuál es el papel de las identidades LGBTI+ dentro del campo de la EA? En esta primera pieza central el concepto de la naturaleza se posiciona como el eje articulador.

En un primer momento, la naturaleza se encuentra como un concepto que para el campo ambiental ha representado hito de origen para nuestra práctica como educadores (2.1.1), a su vez que representa un concepto que se ha construido desde un potencial heteronormativo de normalizaciones y naturalizaciones para las identidades LGBTI+ (2.1.2). ¡La naturaleza es un concepto polémico! Aun así, es la misma naturaleza que en sus múltiples representaciones nos demuestra que es lx menos heterosexual.

En un segundo momento, la naturaleza es analizada desde una perspectiva antropológica (2.2.1) donde, en su discusión actual frente a la crisis socioambiental, se ha problematizado hasta el punto de teorizar su muerte y de la posibilidad de repensar otras formas de relacionamientos, tal como las teorías de Timothy Morton (2007, 2010, 2018) en torno al pensamiento ambiental y al *ambience* –ese ambiente fenomenológico y poético casi espiritual que nos devuelve nuestra *intra-relación* con el mundo– como una propuesta para desde la EA imaginar otros seres y estares en el mundo. En el apartado 2.2.2 el ambiente LGBTI+ se cuela dentro de la imagen para develar aquel *espacio otro* para las diversidades sexogenéricas –históricamente construido desde la disidencia y el deseo como forma de encontrar nuevos mundos donde pertenecer y habitar– cuya interpretación desde el pensamiento ecológico del *ambience* propone en su intersección la posibilidad de las naturalezas queer y de su importancia dentro del campo de la EA.

2.1 Esbozos de las naturalezas queer

2.1.1 La complejidad de la naturaleza en la educación ambiental

En la EA la palabra naturaleza podría ser considerada el estandarte que fundamenta nuestra labor educativa. Desde la Conferencia de Tbilisi en Georgia en 1977, supuesto *hito de origen* de esta disciplina, la relación social con la naturaleza se ha posicionado como una de las preocupaciones principales en el campo (Caride y Meira, 2018; González Gaudio y Meira Cartea, 2020).

En el mundo Occidental hemos taxonomizado, manipulado, despojado y dañado a la naturaleza y ha sido mediante la EA que hemos intentado devolverle su capacidad de agencia (Plumwood, 2001).¹³ En nuestras aulas hemos construido y representado a la naturaleza desde la empatía: elefantes, tigres, ballenas, aves y muchas otras de *esas especies carismáticas* han sido nuestros mejores modelos; en áreas naturales, reservas y parques nacionales, su grandiosidad y belleza nos ha llevado a buscar experimentarla y conservarla. Hemos hecho una gran labor, intentamos devolverle a la naturaleza su voz.

Sin embargo, es importante reflexionar: ¿cuál es *esa* voz que le hemos otorgado a la naturaleza? ¿Quién habla por *ella*? ¿Desde dónde? ¿Cuáles son esas *otras* voces de la naturaleza, que a través de nuestra práctica hemos silenciado? (Russell, 2005; Payne, 2005; McKenzie, 2005).

Como bien menciona Teresa Kwiatkowska (2002), “el tema de la naturaleza cuenta entre las preguntas más profundas que el ser humano se ha planteado acerca de sí mismo y del universo” (p. 95). Históricamente en la tradición presocrática, la naturaleza estuvo

¹³ En su artículo *Nature as Agency and the Prospects for a Progressive Naturalism* (2001), Val Plumwood hace referencia a la hiper separación que existe entre la naturaleza y la cultura, y el impacto que esto tiene en la falta de reconocimiento de lo no-humano, así como de ciertas poblaciones humanas presuntamente asociadas a la proximidad con la naturaleza (mujeres y poblaciones indígenas, entre otras). Ante ese discurso hegemónico la naturaleza es negada de su agencia al igual que todas aquellas poblaciones incluidas dentro de esta esfera. Esta negación de la cultura, agencia y autonomía se encuentra basada en una visión reduccionista e instrumentalista de la naturaleza, lo que lleva al uso de la naturaleza como un concepto opresivo que ignora la relacionalidad y concibe al *otro* como menos que humano. Esta visión separa al humano de la naturaleza (plástica, pasiva y muerta), cuya presunta falta de agencia y significado produce una fuerte discontinuidad ética. La autora aboga por una reconceptualización de la naturaleza para que mediante su agenciamiento como coagente y coparticipante en el mundo (más-que-humano), nos permita entendernos desde la interdependencia a fin de reconocer los límites de nuestra capacidad humana.

relacionada con los conceptos de *physis* y *génesis*, designándola como “la sustancia primaria de todas las cosas, de la cual todo procede y a la cual todo vuelve” (p. 99). La naturaleza entendida como propiedad *interna*.

Siguiendo con Kwiatkowska (2002), en la Edad Media este concepto adquirió un “significado moral y simbólico” (p. 101), donde al reconocerla, en lo animado e inanimado, como obra cósmica de Dios fue despojada de su autonomía. No fue hasta el Renacimiento que la naturaleza adquirió su *independencia*, donde por un lado el arte buscó su representación a partir de “los encantos del mundo físico y biológico” (p. 101), mientras que por otro la ciencia la reconstruyó como universo-máquina, plasmándola como un mundo aparte del humano.

Hoy en día en el discurso de la ética ambiental, la naturaleza es entendida como todo aquello que “existe independientemente o alejado de la tecnología humana” (Kwiatkowska, 2002, p. 102); un *ideal* que refuerza la división entre el ser humano y... todo lo demás. La naturaleza también es cultura, un proceso social que como menciona esta autora, representa “un producto más de la imaginación o un artefacto del lenguaje” (p. 105).

En la EA y la investigación en educación ambiental (IEA), la naturaleza se encuentra fuertemente anclada a la dialéctica entre individuo y sociedad/mundo, siendo dependiente y restringida a los universos simbólicos (temporales y espaciales) de los que formamos parte (Russell, 2005). La naturaleza es una construcción social y la forma en la que la conocemos y la habitamos dependerá de *los cuerpos de conocimiento* en los cuales nos desarrollamos (Gough y Whitehouse, 2019).

En ese sentido, la naturaleza se convierte en el producto de una respuesta cultural bajo determinadas circunstancias históricas, que permite crear una representación compartida de lo que significa el entorno habitado (Stapleton, 2020). Los distintos significados que se le atribuyen a la *naturaleza* se encuentran mediados por el cuerpo, la cultura y las experiencias de vida –donde la intersección de raza, clase, identidad de género, orientación sexual, etnicidad, nacionalidad, tamaño corporal, habilidad, edad, geografía, entre muchas otras– lleva a la emergencia de múltiples y diversas formas de

definirla y de comprender nuestra relación con/en/por *ella* (Maina-Okori et al., 2018; Gough y Whitehouse, 2019).

La naturaleza deviene un concepto complejo, dependiente de la interseccionalidad y la posicionalidad, históricamente situado, y que se encuentra envuelto bajo dinámicas de poder y dominación (Gough y Whitehouse, 2019). Estas características, además de fomentar la subordinación de la propia naturaleza, le brindan un potencial excluyente y opresor que sirve como refuerzo y sostén para la marginación de ciertas poblaciones y comunidades humanas y no-humanas (Plumwood, 2001).

Es a través de la concepción de la naturaleza y su posicionamiento dentro de un marco Occidental y cisheteropatriarcal, que la destrucción ambiental encuentra relación con el clasismo, racismo, sexismo, transfobia, homofobia y muchas otras formas sistémicas de opresión (Gaard, 1997). Lo anterior hace evidente la importancia de traer a la naturaleza y su representatividad en los discursos de la EA y la IEA, problematizando su construcción *social* y representándola de formas distintas con relación al mundo humano, no-humano y más-que-humano que cohabitamos (Russell, 2005).

En su recomendación sobre ¿qué sigue? ¿a dónde? ¿y cómo? de las teorías poscríticas en EA, Phillip Payne (2016) reconoce la gran ausencia de la naturaleza en los debates dentro del campo. Ante ello en su artículo, *What next? Post-critical materialisms in environmental education* (2016) la incluye como parte de una lista de ausencias/silencios relevantes para estudiar dentro de la IEA.

Partiendo de la teorización de la *muerte de la naturaleza* desde diversos investigadores del Norte/Occidente global, Payne (2016) menciona que debemos tener cuidado para con ello no caer en un mismo nivel de abstracción como el que surgió con la *gran división* entre la cultura y la naturaleza. Como escribe este autor, antes de ‘deconstruir universalmente este binarismo’ debemos prestar mayor atención y sensibilidad a la variedad de diferencias y otredades de estas mismas construcciones (p. 165).

¿Qué es entonces la ‘educación ambiental’ y que se está ‘sosteniendo’ en relación con la ‘naturaleza’ y sus varios ‘ambientes’ –sean desarrollados, subdesarrollados, sobredesarrollados, civilizados, empobrecidos, *Country and Land*, silvestres y asilvestrados, objetivizados, consumidos, sobreconsumidos, corporativizados y digitalizados– en cuanto el neoliberalismo sigilosamente

permea y jerarquiza sus varios sedimentos en todas las esferas de la vida cotidiana? ¿De qué formas un río es naturaleza, o será que su morfología es indicativa de este mismo imaginario? ¿Acaso existen naturalezas 'internas', 'sociales' o 'externas'? (Payne, 2016, p. 175, traducción propia)

Ante las cuestiones anteriores este autor defiende el término ambiente (que a fin de cuentas forma parte del propio nombre de nuestra práctica profesional), refiriéndose a aquellos ambientes reconocidos como naturales, contruidos, abiertos, silvestres, urbanos, rurales, entre otros que, a diferencia de la naturaleza, permiten entender su conceptualización como *derivada, localizada y posicionada* (Payne, 2016, p. 175).

Phillip Payne (2016) nos pide que en la EA la naturaleza deje de mantenerse invisibles en nuestras investigaciones y *pedagógicamente inexistente* en nuestra práctica, a fin de cuentas, es desde esa naturaleza que formamos el ambiente individual y colectivo y damos sentido a nuestras interacciones socioecológicas. La “desnaturalización de la naturaleza en la educación ambiental” (p.175), debe llevarnos a una exploración pedagógica de las complicidades, hegemonías, resistencias y contestaciones detrás de este concepto, para así derivar en éticas y políticas *a niveles micro/corporales, meso/sociales, macro/transnacionales y meta/globales* que atiendan nuestra (in)sostenibilidad contemporánea (Payne, 2016). Una cuestión de interés ontológica, epistemológica y metodológica para el campo de la EA.

A modo de cierre de este apartado, las teorías poscríticas han buscado la representación de la naturaleza desde la multiplicidad de experiencias de *vivir en el Antropoceno* y con ello reevaluar los supuestos y entendimientos en torno de la naturaleza y a la cultura. En la EA debemos encontrar otros significados de la naturaleza y, por ende, del yo y de lo humano:

- ✓ significados matizados con y sensibles a las experiencias de lo no-humano y lo más-que-humano;
- ✓ con nociones redirigidas a ambientes naturales, artificiales, salvajes, urbanos y/o rurales;
- ✓ originados en múltiples geoepistemologías y distintos contextos histórico-culturales-ecológicos;

✓ donde la pluralidad de cuerpos, tiempos y espacios se construya en un diálogo continuo, diferenciado e intra-accional.

Hemos matado a la naturaleza, por lo menos a aquella verde, lejana, salvaje, prístina, pura y, con ello, nos vemos obligadxs a encontrar otros significados para representar(nos).

2.1.2 Hetero ecologías y naturalezas queer

La naturaleza, como ideología normativa, organiza y es organizada por las complejas relaciones de poder que estructuran la realidad. Mediante el propio concepto de naturaleza, la heterosexualidad obligatoria y el binario (hombre/mujer) (cis) se han posicionado como el *estado natural del ser*, constriñendo el entendimiento de la sexualidad, el género y el sexo, no únicamente del mundo humano, sino también de aquello no-humano (Gaard, 1997; Sandilands, 1997; Morton, 2010).

En su libro *“Queer ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire”*, Catriona Mortimer-Sandilands y Bruce Erickson (2010) analizan la relación histórica que la naturaleza ha tenido y tiene con la sexualidad; una relación fuertemente anclada en discursos biologicistas producto de una ciencia reduccionista y heterosexista. A lo largo de la historia, el discurso opresivo hacia las diversidades sexogenéricas ha encontrado gran apoyo en la biología, especialmente en la evolución y la ecología. Estas teorías han sido fuertemente apoyadas por la postura dominante “reprocéntrica” que caracterizaba el discurso evolutivo y ecológico del siglo XIX y XX que, como menciona Mortimer-Sandilands (2005), se fundamente en la lógica de que, si la habilidad de supervivencia de una especie en su ambiente se encuentra atada a su habilidad reproductiva, entonces los ambientes ‘sanos’ serán aquellos donde la heterosexualidad sea la actividad dominante (p. 10).

En Mortimer-Sandilands (2010) capítulo 2 “Enemy of the species”, Ladelle McWhorter realiza un análisis del concepto de especie y de la reproducción sexual, donde estas ideas han actuado como herramienta de opresión para diversas poblaciones minorizadas, incluyendo grupos racializados y comunidad LGBTI+. Ante ello, propone la problematización de ‘la especie’ y su posición ontológica, para dar pie a nuevas formas de entender la diversidad y lo óptimo. Otro texto sobre el discurso biologicista y su relación

con las diversidades sexogénicas es “Queering Evolution: The Socio-political Entanglements of Natural and cultural Evolutionary Mechanisms” de Chelsea Adsit-Morris y Noel Gough, en el dossier *Queer Ecopedagogies* (2021), donde por medio de la metáfora del aula proponen la problematización del concepto de evolución de Darwin íntimamente articulado a los discursos de individuo, sexualidad y naturaleza, para reentenderlo desde la colectividad y la materialidad semiótica del mundo tal como existe dentro de un salón de clases.

A finales del siglo XIX, con ayuda de la religión, la psicología y la naturaleza, la homosexualidad fue *inventada* (Gaard, 1997), y frente al riesgo de estas ‘nuevas desviaciones’, la sexualidad tuvo que ser naturalizada a partir de la supuesta inherente condición humana (y natural) de la heterosexualidad: “[I]o perverso, lo contaminado y lo degenerado contra lo óptimo, lo sano y lo natural” (Mortimer-Sandillands y Erickson, 2010, p. 3).

En este mismo periodo histórico, tras el surgimiento de las ciudades modernas una gran oleada de hombres y mujeres –ahora homosexuales– migraron a estos *ambientes urbanos* en busca del anonimato y la expresión de otras formas de deseo, creando con ello nuevos espacios de encuentro para la visibilidad (Sandilands, 1997). A raíz de esto, la *artificialidad* del ambiente citadino comenzó a ser vista como el agente causal de dichos comportamientos por lo que, desde la idea de la antinaturalidad y contranaturalidad de las diversidades sexogénicas, la ciudad ahora fue privada de su propia naturaleza (Gaard, 1997; Mortimer-Sandillands, 2005).

La heterosexualidad se vio vulnerada y como respuesta la naturaleza nuevamente fue heterosexualizada para convertirla en un “espacio de intensa regulación moral” (Mortimer-Sandillands y Erickson, 2010, p. 160). Los parques urbanos se posicionaron como el *antídoto* para esta problemática ambiental, concibiéndolos como “una forma de brindar salud y moralidad a los habitantes de la ciudad” (p. 12).

Ante la *poca* naturaleza en las ciudades, el hombre heterosexual fue obligado a buscar su contacto en otros espacios más naturales –con especial atención en las áreas silvestres (*wilderness*)– donde bajo los ideales de la masculinidad, virilidad y blanquitud,

se pudieran recuperar las tan “amenazadas virtudes masculinas” (Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010, p. 12). Fue hasta que el hombre homosexual se hizo urbano que este se volvió *antinatural* y, con ello, la naturaleza fortaleció su ideal masculino y heterosexual (Mortimer-Sandilands, 2005).

Dentro del contexto del Antropoceno, la naturaleza se ha apoyado de la crisis socioambiental para continuar el proceso de opresión hacia las diversidades sexogenéricas. Como menciona Guerrero-McManus (2014), hoy en día las orientaciones y deseos no normativos son asociados a la contaminación y a los altos niveles de toxicidad ambiental, a la vez que, desde un discurso moral, son estos mismos cuerpos LGBTI+ los responsables de muchos de los fenómenos climáticos que ocurren en el Antropoceno. “El desfile LGBTI+ es un desfile contra la naturaleza, y cuando alguien va en contra de la naturaleza, aquel que la creó toma venganza”, comentó el rabino Meir Mazuz con relación a la pandemia de COVID19 y su retribución divina (Staff, 2020, p. 1). Como la sentencia anterior, infinidad más.

Siguiendo con Mortimer-Sandilands y Erickson (2010), es en la intersección de la naturaleza y la sexualidad donde también podemos encontrar resistencias, “nuevos modos de teorizar en torno a las relaciones humanas/mas-que-humanas” (p. 23). Así como la naturaleza dirige los discursos en torno a las diversidades sexogenéricas, la sexualidad no normativa también tiene mucho que decir en el discurso de la naturaleza; donde desde la perspectiva y posición de las identidades LGBTI+ se construyan otros conocimientos, prácticas y espacios que problematicen estas *hetero ecologías* y así dar paso a una “política sexual que incluya al mundo natural y su constitución biosocial” (p. 5). Un acto urgente en el contexto socioecológico donde *nuestra misma especie* y *nuestros propios ambientes* se encuentran en riesgo.

¿Por qué no incluir al mundo más que humano en las discusiones actuales de la justicia queer? ¿Qué significaría extender un sentido de celebración de la diversidad más allá del límite de la especie? ¿Cuáles son las implicaciones de un *pride* multiespecie? ¿Qué problemas persisten en el solapamiento de las redes de poder con relación al género y la sexualidad, que pudieran ser relevantes para aquellas personas que buscamos la justicia multiespecie? (Russell, Riso y Bradley, 2021, p. 40).

La naturaleza realmente no es tan heterosexual como se nos ha hecho creer. De hecho, la naturaleza, entendida como lo no-humano, como ‘todo lo demás’, es homosexual, bisexual, trans, intersexual, no-binarix y una *infinidad* más de formas múltiples y variadas de ser y estar. La naturaleza es queer, la más. ¿Por qué no nos habíamos percatado de la maravillosa diversidad sexual y de género que existe en la naturaleza?¹⁴, se pregunta la ecóloga y bióloga evolutiva Joan Roughgarden (2004) en su libro *Evolution’s Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*.

La gran mayoría de los seres vivos en la Tierra prestan poca atención a la clasificación humana de dos sexos, hembra y macho; más específicamente la mayoría de los organismos de cuatro de los cinco grandes *Reinos* ni siquiera utilizan el sexo como estrategia reproductiva (Garrard, 2010; Hird, 2004). Paternidades homosexuales, cambios de sexo y otros comportamientos, han demostrado que la naturaleza definitivamente no es heterosexual, o por lo menos no es solamente *así*.; en la naturaleza “el género es caleidoscópico, las sexualidades son múltiples, y las categorías de macho y hembra son fluidas y transmutables. Un mundo, tal como el que habitamos [los humanos]” (Alaimo, 2010, p. 51).

Así como es expuesto por Roughgarden (2004), el mundo natural presenta infinidad de posibilidades para la diversidad sexogénica. Comenzando con el reino *Animal* –el nuestro– en más de 1500 especies entre peces, anfibios, reptiles, aves, primates (humanos y no-humanos), cetáceos, ungulados, cánidos, félicos, marsupiales, úrsidos y roedores, entre otros, se han identificado múltiples comportamientos no heterosexuales. Entre algunos ejemplos tenemos: a) relaciones lésbicas en macacos japoneses (*Macaca fuscata*) denominadas “consortes hembra-hembra” (p. 143), que sugieren nuevas estructuras sociales más allá de la dominación y jerarquía; b) intersexualidad en poblaciones de osos grizzli, negro y polar, llevando a que estas

¹⁴ Aprovecho esta nota al pie para citar a Joan Roughgarden (2004) y su definición de género que nos permite *explorar libremente* la contraparte zoológica y botánica de estos estudios, una definición a la cual me adscribo y desde donde posiciono la presente investigación. “Gender is the appearance, behavior, and life history of a sexed body. A body becomes ‘sexed’ when classified with respect to the size of the gametes produced. Thus, gender is appearance plus action, how an organism uses morphology, including color and shape, plus behavior to carry out a sexual role.” (p. 27)

hembras sean llamadas ‘madres macho’ por grupos Inuit y Bimin-Kuskusmin, pues presentan un pene-clítoris a través del cual son capaces de parir¹⁵; c) asexualidad en lagartijas (*Cnemidophorus inornatus*, *Cnemidophorus velox* y *Cnemidophorus tesse*), donde al ser especies conformados *únicamente* por hembras, *performan* actos lésbicos cuya estimulación *erótica* les permite poner huevos sin necesidad de un macho; d) transexualidad en peces payaso, una especie monógama donde ante la ausencia de la hembra, el macho es capaz de *transformarse* y formar pareja con otro macho juvenil; e) inclusive hay especies con más de tres géneros, como es el caso del pez cíclido *Oreochromis mossambicus*, donde los machos presentan tres géneros distintos con ‘roles’ y aspectos morfológicos diferentes entre ellos. Como estos casos, cientos o hasta miles más de diversas, múltiples y fluidas formas de habitar en el mundo como son expuestos por esta autora.

Siguiendo con el reino *Plantae*, es importante considerar que la gran mayoría de las 300 mil especies de plantas con flor son ‘hermafroditas simultáneas’, pues producen polen y semillas al mismo tiempo (Roughgarden, 2004, p. 30). Estos seres nos muestran ejemplos maravillosos de cambio de sexo, como es el de un jengibre tropical en China donde a través de un fenómeno llamado *flexistyly*, los individuos por la mañana presentan un sexo y por la tarde otro.

En el reino *Fungi* las cosas se tornan más compleja para la ‘heterosexualidad natural’, pues son estos individuos quienes irrumpen con “la concepción binaria de planta/animal, y del sistema sexual de reproducción basado en hembra y macho” (Kaishian y Djoulakian, 2020, p. 10)¹⁶. Los hongos son una buena representación de *lx no-binarix*, y el mejor ejemplo puede ser *Schizophyllum commune*, un hongo con hasta 23 mil

¹⁵ En torno a la intersexualidad me gustaría agregar el caso de delfines y cetáceos, donde ha sido descrita en especies como *Stenella coeruleoalba*, *Balaena mysticetus*, *Balaenoptera physalus*, *Delphinapterus leucas*. En el discurso científico, esta *situación* ha sido asociada a los altos niveles de contaminantes como causantes de la ‘deformidad genital’. Sin embargo, como menciona Roughgarden (2004), tal vez los cetáceos se encuentran en un camino evolutivo intersexual similar al que han *transitado* los peces ...

¹⁶ “Cuando dos hongos compatibles se encuentran, su micelio se fusiona en un solo cuerpo recombinado sexualmente, que se mantiene somáticamente como un solo individuo que vive, crece y explora su ambiente conjunto” (Kaishian y Djoulakian, 2020 p. 10).

tipos de apareamiento (Kaishian y Djoulakian, 2020)¹⁷. Por último, el reino Monera, donde los líquenes y las bacterias nos demuestran que la reproducción sexual definitivamente no es *lo normal*, y que partiendo de la simbiosis nunca hemos sido individuos; los *límites taxonómicos naturales* del ser son solamente una interpretación, una forma más de conocer (Griffiths, 2015; Hird, 2004).

En su artículo *Nature's Queer Performativity*, Karen Barad (2011) nos lleva hasta lo más profundo de la naturaleza y del ser para proponer al átomo como una *creatura ultraqueer*. Partiendo del entendimiento de lo *queer* como “el cuestionamiento radical de la identidad y los binarismos” (p. 29); es la misma naturaleza del átomo –su identidad y su indeterminación– lo que le hace *queer*. Los átomos no presentan una identidad ontológica inherente, sino que es performática dependiente del “aparato experimental utilizado para determinar su naturaleza” (p. 42), proyectándolo como onda o como partícula. De este modo, Barad con apoyo de Niels Bohr, nos muestra que el átomo (ni nada ni nadie) no es un objeto determinado sino un *fenómeno* emergente conformado por ‘objeto’ y ‘aparato’, inseparables y entremezclados cuánticamente (Barad, 2011, p. 42).

Con lo anterior, la ontología clásica de un mundo poblado por individuos con límites y propiedades determinadas, localizados en un contenedor llamado espacio y desarrollados en una secuencia lineal de momentos llamada tiempo, es obsoleta (Barad, 2011). ¡Ocurre todo lo contrario! Dejamos de ser agentes discretos en un ambiente determinado interactuando con otros agentes *externos* y nos volvemos un enredo de encuentros en espacio-tiempo-materia (*spacetime mattering*), donde no existe una posición pura y externa, sino únicamente relaciones materiales específicas más *diferenciadas*, de conexión y compromiso (Barad, 2011). Desde el *ser átomo* es fácil ver que los actos contra la naturaleza definitivamente no existen puesto que ella misma, es decir nosotrxs, siempre hemos sido *queer*.

¹⁷ En su artículo *The Science Underground: Mycology as a Queer Discipline*, Kaishian y Djoulakian (2020) nos muestran un análisis de la micología desde el marco de la teoría queer. Los hongos son una inspiración sobre el sentir de ser y pertenecer, y donde a pesar de ser asociados con el miedo y la repulsión, son seres ‘no-binarixs, crípticos y biológicamente subversivos’ que pueden apoyar con la irrupción del sistema hegemónico Occidental dominante.

2.2 Después de la naturaleza

2.2.1 Invención y muerte

En un principio ocurrió la transformación en nuestra percepción del mundo, lo interior se separó de lo exterior y nos creamos un dominio ontológico autónomo y superior, aunque discontinuo y en desconexión. Reconstruimos al mundo desde la otredad (Hornborg, 2002); poco a poco lo despojamos de su poder y de su capacidad de agencia, convirtiéndolo en un objeto más. Una *máquina* que en confrontación con el mundo humano debíamos controlar y explotar (Plumwood, 2001).

Fue en este proceso de objetivación que la lógica y la razón científica redujeron al mundo en partes *indivisibles e inconexas*, clasificándolo y jerarquizándolo con medidas y marcos científicas (Merchant, 2006). Una interpretación científica del mundo acompañada de leyes universales y verdades absolutas que, desde un *imperativo diferencial*, creó distinciones entre nosotros y ellxs, humanos y no-humanos (Plumwood, 1991).¹⁸

Phillipe Descola y Gisli Pálsson (2002) se refieren a este proceso como la ‘Gran División’; cuando nos separamos del mundo, creamos nuestra humanidad e inventamos a la naturaleza como medio de representación de prácticamente *todo lo demás*. Una naturaleza fundada a partir de leyes, escalas, jerarquías, divisiones, normalizaciones y naturalizaciones impuestas por el ser humano (Gaard, 1997; Stapleton, 2020). La ciencia moderna y su reificación en la vida cotidiana nos ha enseñado qué, cómo, cuándo, cuánto, por qué y para qué conocer a la naturaleza, y ha sido mediante esta forma de desconocimiento del mundo que hemos puesto nuestra existencia y nuestra realidad en peligro de extinción (Plumwood, 2001; Merchant, 2006).

En el mundo Occidental aprendemos y aprehendemos una naturaleza objetivada, racional, antropocéntrica, desarraigada y carente de emociones (Pálsson, 2002; Descola y

¹⁸ En su artículo “*Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism*”, Val Plumwood (1991) hace referencia al concepto de imperativo diferencial propuesto por Rodman (1980), donde aquello considerado ‘virtuoso para el ser humano’ es tomado en cuenta para maximizar la distancia con aquello ‘simplemente natural’ (p.10). Se niega y rechaza cualquier otra relación entre el humano y la naturaleza, persiguiendo la razón como ideal último de ser humano. Con este imperativo diferencial se fortalece el dualismo oposicional entre lo humano y lo no-humano.

Lloyd, 2013). Desde que somos niños nos enseñan sobre quiénes somos y sobre aquellos otros seres que *no* somos; aprendemos a *clasificar* la vida de acuerdo con sus características físicas o el hábitat en donde se desarrollan; conocemos las células, órganos y sistemas que componen nuestro interior, así como las interacciones que ocurren en nuestro exterior –siempre en relación con otros cuerpos.

Desde nuestros primeros años de vida se nos explica que debemos de cuidar nuestro organismo y de la protección del ambiente que nos rodea. Hablamos sobre la importancia de la naturaleza y de su conservación, y nos enseñan cómo nombrarla y percibirla. Asimismo, aprendemos desde muy corta edad a aprovechar, utilizar y controlar todo eso que en un principio aprendimos a cuidar. Pero ¿quién realmente es esa naturaleza? ¿Qué es lo que significa?

En su artículo *Whose environment? The end of nature, climate change and The process of post-politicization*, el geógrafo belga Erik Swyngedouw (2011) retoma a Timothy Morton y su libro *Ecology without nature* (2007), así como el pensamiento de Slavoj Žižek (1992, 2008) para reconocer en nuestro universo simbólico tres significados de la naturaleza íntimamente interrelacionados.

- a) En primera instancia, representada como un *significante vacío*, una noción cuyo ‘contenido’ es expresado por un sinnúmero de otros términos, llevando a una inestabilidad en su propio significado. En este sentido, “¡La naturaleza no existe!” como menciona Žižek (1992), adquiere significado únicamente en relación con otros elementos mayormente reconocibles, como plantas, ríos, animales, montañas, ADN y una infinidad más.
- b) Un segundo significado es el de la naturaleza como ley universal, trascendental e independiente, “una norma por medio de la cual medimos nuestras desviaciones” (Morton, 2007 p. 14).¹⁹ Este principio organizador de la naturaleza es producto de su entendimiento como algo dado, como una base

¹⁹ En el mismo artículo, Swyngedouw (2011) propone algunos ejemplos para definir a la naturaleza normativa como: la normalización de la heterosexualidad para pensar la diversidad sexogenérica como desviada y antinatural, la competencia entre humanos como un rasgo biológico de la especie, o inclusive hasta el simple hecho de reconocer algún estado climático en específico como el ideal.

sólida ontológica que provee juicios éticos a nuestras prácticas ecológicas, sociales, políticas y culturales. El perfecto ejemplo es la antinaturalidad de lo no-heterosexual.

c) Por último, se define a la naturaleza a partir de su idealización, como una pluralidad de fantasías y deseos (ej. la naturaleza sustentable, el balance climático, la venganza de la naturaleza, etc.), que nos llevan a pensar en ella como ese *gran Otro*; el elemento que restaurará la “armonía humana” y el “equilibrio ecológico” (Swyngedouw, 2011, p. 72). Convirtiendo a la naturaleza en ese objeto otro, aquel elemento externo –*Deus ex machina*– que da forma a nuestro ímpetu de buscar una vida más sostenible.

Swyngedouw (2011) describe que es por medio de dichas conceptualizaciones la naturaleza se torna ideología y actúa ideológicamente llevándonos a ignorar “las multiplicidades, inconsistencias e incoherencias inscritas en su simbolización” (p. 73). La naturaleza deviene ‘políticamente muda’ y ‘socialmente neutral’ y, ante esta representación, cualquier idea *real* de las naturalezas es rechazada en favor de su fantasía. Las naturalezas “heterogéneas, impredecibles, ocasionalmente catastróficas, producto de los procesos socio-ecológicos que caracterizan al Antropoceno” (p. 73) son negadas, y con ello, nos vemos impedidos para construir estrategias políticas y sociales situadas para atender a estos nuevos arreglos socioecológicos que habitamos en la actualidad.

Es *detrás o debajo*, según Bruno Latour (2017), del concepto de naturaleza –de su significativo vacío, normativo e ideológico– que podemos encontrar otras representaciones de *ella* más complejas, caóticas, contingentes, riesgosas, e histórica y geográficamente variables, que nos permitan reconocer nuestro cohabitar de otros modos (Swyngedouw, 2011).²⁰

²⁰ En el contexto del Antropoceno y la crisis socioambiental actual, donde la naturaleza ha muerto o persistentemente intentamos aniquilarla, su conceptualización nos ha dejado de ser de ayuda y se ha vuelto inútil, de acuerdo con Morton (2018). Ante ello, nuevas rutas han surgido para pensarla de formas otras alejadas del supuesto de la naturaleza como una cosa externa, siempre a distancia del ser humano, las culturrezas (García Bravo, 2008), la idea del cyborg de Donna Haraway (1991, 2008), las naturalezas híbridas de Swyngedouw (2006), la pachamama de las culturas andinas o la figura de Gaia de Bruno Latour (2017) son tan solo algunos ejemplos de estas otras alternativas de resignificación con el mundo y la supuesta naturaleza.

Ante lo anterior en su libro *Ecology without Nature* (2007), Morton propone el concepto de *ambience*. Del latín *ambo* que significa ‘en ambas partes’, el ambiente es *eso que nos rodea*, una “atmósfera que nos envuelve, que es más o menos palpable, más aún etérea y sutil” (p. 34); siempre presente como “encarnada en las cosas físicas del mundo” (p. 50) pero cuyo carácter anamórfico nos lleva a percibirla como fugaz; “una presencia que se disuelve ante nuestra percepción” (p. 51).

Para los griegos, el significante de ambiente era *periechon* (aire o atmósfera) y representaba una cualidad espiritual, la ‘fuerza activa’ que posicionaba a “todas las cosas en su lugar y en un ambiente específico” (p. 80). Timothy Morton (2007) analiza la reducción histórica que este concepto ha tenido; desde un término espiritual en la época clásica, una noción sociológica, e inclusive en lo que hoy en día ha devenido como una comodidad donde pagamos a diseñadores para crear un ambiente. El *ambience* para este autor representa un concepto complejo que nos obliga a encontrar una distancia apropiada para su entendimiento: desde una abstracción ‘muy pequeña’ puede llevarnos a percibirlo como una ‘pura fascinación’, mientras que en su abstracción ‘más amplia’ se puede convertir en un asunto teleológico.

Este ambiente incluye el bosque calmo y sereno, pero también es el sonido de la sierra al cortar los árboles. Un ambiente que vacila entre “un concepto positivo que rechaza los limitados modelos de la localización y las subjetividades, y otro que sustenta los ambientalismos ingenuos” (p. 122) posicionándolo como un ‘objeto de *celebración poética*’.²¹ Para Morton, el ambiente se *percibe* como una ‘nueva y mejorada’ manera de representar lo estético (*aesthetic*) comprendiéndolo como un entorno que nos *distrae* y nos inquieta, y que ante el colapso de la distancia con la naturaleza de ‘allá’ nos lleva a percibirlo aquí y ahora.

²¹ En *Ecology without Nature*, Morton (2007) propone la teoría de *ambient poetics* como “una forma material de leer un texto desde una perspectiva que permita decodificar el espacio literal de su inscripción... si existe tal cosa... en los espacios entre las palabras, los márgenes de la hoja y el ambiente social del lector” (p. 3). Esta propuesta busca mostrar que la naturaleza es una construcción retórica arbitraria y, por lo tanto, es a partir del *ambient poetics* como un sentido de atmósfera alrededor el que nos lleva a transgredir las distinciones entre delante y detrás, para así “volver perceptible aquello imperceptible, visibilizar lo invisible y escuchar lo inaudible” (p. 96).

Siguiendo con Morton (2007), es por medio del ambiente que podemos ocupar ese vacío abstracto creado por el pensamiento poscartesiano en torno a la fantasía de la naturaleza (significante, particular y local), para abrir paso a una multiplicidad de puntos de vista y ambientes matizados en nuestros horizontes. Un ambiente cuya última fantasía es la de la propia liberación del sujeto y la naturaleza donde seamos capaces de encontrar una ecología *del nosotrxs*.

Continuando con las teorías de Morton (2018), vale la pena realizarnos algunas preguntas desconcertantes sobre el ambiente y su entendimiento como actualización de la naturaleza:

¿Es completo o es un medio ambiente? ¿Qué es eso todo eso que ‘nos rodea’? ¿En qué punto limita el ‘ambiente’ con el ‘inambiente’? ¿En la atmósfera? ¿En el campo gravitacional o magnético de la Tierra? ¿Abarca al Sol, sin el cual simplemente no podríamos vivir? ¿El ambiente nos incluye o no nos incluye? ¿Es natural, artificial o ambas cosas? ¿El ambiente será una palabra adecuada? El ambiente, nuestro ambiente, está siendo “modificado, degradado y erosionado (y destruido)” (p 28), poniendo en riesgo nuestra propia supervivencia: “[e]stamos perdiendo lo óntico, el verdadero nivel físico en el que durante tanto tiempo confiamos” (Morton, 2018, p. 51, traducción propia).

Ante esta crisis, Morton (2018) propone el pensamiento ecológico para repensar el ambiente y renunciar a la naturaleza –la “barrera ideológica que nos impide ver que todo está interconectado” (p. 127). Partiendo de la ecología, este pensamiento representa el ‘análisis de la interconectividad’ donde, por medio de la metáfora de una malla inmensurable, nos hace ver que “[n]ada existe por sí mismo... nada es plenamente ‘sí mismo’” (p. 33), y que nuestro encuentro con lo otro siempre es *raro*.

Es por medio de esta malla y de nuestros encuentros que Morton (2007; 2018), nos invita a percibir la conectividad y entender que nada existe por aparte. Nuestra ‘incompetencia compartida’, nos responsabiliza de la destrucción del ambiente y, es por medio de la intimidad, encanto, identificación y conciencia, que podemos “explorar la profunda y maravillosa transigencia...de la malla” (Morton, 2018; p. 133) y del ambiente en el que estamos inmersxs, experimentando así la “genuina sensación de formar parte de la vida toda” (p. 102).

2.2.2 El ambiente

Para la comunidad LGBTI+, el deseo ha sido teoría y práctica para la construcción de mundos. Desde el reconocimiento del propio deseo como no-heteronormativo hasta su exploración y satisfacción con lxs otrxs, el deseo queer (y sus derivados) han irrumpido con los límites de la realidad (heterosexual) para abrir paso a otros espacios donde poder ser. Estos deseos y su potencial transgresor nos han permitido como sujetxs deseantes y deseables, ampliar nuestro sentido perceptivo del mundo –empezando con el género, la sexualidad, el cuerpo y la identidad– para recrear con ello nuevos ambientes donde y para habitar y pertenecer.

En el contexto de México –así como en otros países hispanohablantes– el término ambiente ha sido referido como “el espacio social de relaciones articuladas en torno a representaciones, símbolos y códigos compartidos por quienes no se identifican como heterosexuales” (Caraballo Correa, 2020, p. 73). Históricamente, este concepto surgió en la primera mitad del siglo XX como respuesta a los procesos de exclusión, violencia y marginalización hacia las diversidades sexogenéricas (Laguarda, 2009), obligando a estas identidades a vivir de modo diferente, “inventarse una vida” y reconstruir los pensamientos, afectos, deseos, gustos, costumbres y ambiciones desde la clandestinidad de la vida social (Blanco, 1979). De este modo, el ambiente emergió como un espacio material y simbólico para las diversidades sexogenéricas donde tras el reconocimiento de la propia disidencia y del encuentro deseante con lxs otrxs, la aceptación y pertenencia a una comunidad imaginada devino en la construcción de un nuevo lugar en el mundo (Laguarda, 2009).

Inicialmente el ambiente se concibió como un sitio excluyente que presentaba una restricción de clase y se destinaba exclusivamente a homosexuales con dinero y/o prestigio quienes –mediante códigos, lenguajes y reglas morales– establecían un universo *subterráneo* (Laguarda, 2009). En la primera mitad del siglo XX, el *ggetto* como fue definido por Carlos Monsiváis (2002), representó el ambiente donde secretarios de estado, escritores, artistas, políticos, familias porfirianas y de la elite revolucionaria,

entraban en un acontecimiento casi formal para conformar una selecta comunidad de hombres homosexuales.

Para mediados del siglo pasado como menciona Rodrigo Laguarda (2009), el encuentro entre el sujeto homosexual y el sujeto gay llevó a una modificación del ambiente. Tomando como base la identidad homosexual, esta nueva versión del ambiente pretendía englobar la heterogeneidad de dicho grupo social, inventando un pasado común y recreando un sentimiento de pertenencia a una comunidad. “El ambiente era como la madre, materialmente. Como ingresar al sindicato. Y decías: “entré al ambiente en tal año” (Laguarda, 2009, p. 158).

El encuentro en cines, bares, cafeterías, saunas y parques permitió construir un ambiente de libertad, seguridad y respetabilidad para los hombres de la época cuyos afectos transgredían la normatividad impuesta; el ambiente representaba un sitio de reunión donde compartir los deseos homoeróticos así como un espacio de encuentro y convivialidad que permitía expresar, conversar y bailar *entre pares* (Laguarda, 2009). Un ambiente otro construido en oposición a la soledad y la marginalización social.

Con el transcurrir del tiempo, Laguarda (2009) explica como el ambiente se fue consolidando dentro de los procesos de lucha de finales de los 70s y de la década de los 80s. Poco a poco nuevos espacios se fueron ganando y el ambiente se fue diversificando para abarcar otras identidades no-heteronormativas, e incorporando categorías más precisas para nombrar a aquellxs otrxs que siempre lo integraron (Caraballo Correa, 2020).

El ambiente devino en el surgimiento de la comunidad, un supuesto espacio identitario basado en la diversidad sexogenérica más allá de la heterosexual, donde las singularidades de las identidades gay, lesbiana, bi, trans, inter, etc., se encontraban y articulaban en un todo de carácter plural e inclusivo (Laguarda, 2009). La comunidad LGBTI+ y el ambiente lograron su institucionalización, y desde los 90s hasta la actualidad, su actuar político en torno a la ciudadanía, diversidad, discriminación y derechos humanos, ha permitido y permite la construcción de un nuevo campo de conocimiento con respecto al cuerpo y a otras maneras de comprender y desear al mundo (Martínez Carmona, 2020).

Aunque podría pensarse en extinción debido a su actual desuso en el lenguaje coloquial, para las identidades LGBTI+ el ambiente continúa siendo referente para nuestra construcción de mundos. El ambiente es nuestro espacio de socialización y pertenencia con lxs semejantes; un espacio *aprendido y enseñado* implícitamente desde la cotidianidad –donde a partir de señales, códigos y lenguajes otros– se permite el reconocimiento de unx mismx y de lx otrx como parte de una diversidad. Es gracias a este ambiente y a los deseos no-normativos que lo construyen, que la comunidad se expresa en su pluralidad total y crea otras realidades presentes donde poder ser y estar.

El ambiente LGBTI+ representa ese sitio otro donde poder habitar. Un espacio construido mediante *contra conductas* donde se transgreden los límites impuestos al cuerpo y se reconoce como parte de una comunidad; un espacio donde el yo interior (deseante) se funda en la fugacidad de lx otrx exterior (deseable), permitiendo con ello la creación de una comunidad y de otros mundos donde vivir y morir. Un otro ambiente LGBTI+ que, desde la praxis ambiental y el pensamiento ecológico queer, pudiera ampliarse hacia la realidad más-que-humanx del cohabitar la ciudad.

Hoy en día, la crisis socioambiental nos exige encontrar otras formas de relacionamiento con la vida en la Tierra. Superar el dualismo que divide al ser humano del resto del mundo –de la naturaleza– se vuelve una acción urgente para hacer frente al colapso civilizatorio y hallar en la realidad compartida otros sentidos para nuestro habitar.

Ante lo anterior, el ambiente de Morton (2007) y su pensamiento ecológico (2018) se tornan una posibilidad para superar el vaciamiento ontoepistemológico producto de la Modernidad y de su naturaleza normativa e idealizada, para con ello reconcebir nuestra humanidad y más-que-humanidad. Este *ambiente pensado ecológicamente* entra en diálogo con el cuerpo LGBTI+ y su ambiente (social) –aquel espacio-tiempo construido como alternativa para el mundo heterosexual– donde poder reconocer desde la diversidad sexogenérica otras conceptualizaciones sobre la naturaleza y nuestro habitar.

Así, es a partir de la percepción del ambiente ecosocial del cuerpo LGBTI+ que podemos queerizar a la naturaleza y encontrar alternativas para nuestro habitar. Como se mencionó anteriormente, es desde el entendimiento del cuerpo LGBTI+ como creador de

conocimientos que podemos transgredir las normalizaciones y naturalizaciones que ponen en riesgo nuestra propia supervivencia, y es en su diálogo con la EA que podemos reconocer *esos otros* procesos de aprendizaje-enseñanza sobre el cuerpo, relaciones, espacios y tiempos.

Capítulo 3. pieza dos: introducción y planteamiento del problema

Este capítulo representa la segunda pieza central que compone este rompecabezas en torno a la intersección entre la EA y la teoría queer. Esta pieza se centra en la cuestión sobre el cómo *queerizar* el campo de la EA desde las corporalidades LGBTI+ y, del cuestionamiento ontológico de la identidad del campo y de nuestra propia labor.

El primer momento de este capítulo comienza con el planteamiento de la crisis identitaria de la EA (3.1.1), un campo que desde su origen hasta la actualidad ha devenido en una diversa malla de teorías y prácticas sobre cómo entender nuestra relación con la naturaleza. Ante esta crisis se propone repensar la EA desde el Antropoceno (3.1.2), donde por medio de una revitalización ontológica y reanimación epistemológica del campo podamos desarrollar otras orientaciones menos antropocéntricas sobre nuestro cohabitar. Con ello, en el apartado 3.1.3 se plantean las teorías poscríticas en EA con especial énfasis en la experiencia ecosomaestética (3.1.3.1) y la ecofenomenología (3.1.3.2), como una alternativa ontológica, epistemológica, axiológica y metodológica para repensar nuestras investigaciones desde el cuerpo y nuestras afectividades.

En un segundo momento, se retoman las ideas de Ulrich Beck (1998; 2008) en torno a la *sociedad del riesgo mundial*. para con ello posicionar a las diversidades sexogenéricas dentro del contexto de la realidad socioambiental (3.2.1), denotando las especificidades, vulnerabilidades y resiliencias de esta particular comunidad. Ante la urgencia de lo anterior, surge la revisión sobre la queerización del campo (3.2.2) donde con el respaldo de la teoría, las pedagogías y las ecologías queer, se cuestiona el precario abordaje investigativo de las experiencias LGBTI+ dentro de la EA.

Así, siguiendo las propuestas del educador ambiental canadiense Joshua Russell (2002;2021) emergen las ecopedagogías queer (3.2.3) –el análisis de las experiencias desidentificadoras y de lasdesorientaciones de los cuerpos LGBTI+ como una práctica educativa contrahegemónica para minar las lógicas de lo normal y natural– deviniendo como una apuesta para el campo donde lo queer nos permite imaginar y construir otras realidades y otros mundos para vivir, amar y morir.

3.1 Teorías poscríticas en educación ambiental

3.1.1 La crisis identitaria de la educación ambiental

Durante el mes de octubre de 1977 se realizó la Conferencia Intergubernamental sobre EA en la capital georgiana de Tbilisi. *Por vez primera en la historia*, la entonces naciente problemática ambiental fue analizada en relación con la práctica educativa, haciendo especial énfasis en el papel de esta última para la comprensión de la crisis y para el desarrollo de conocimientos, saberes y actitudes “necesarios para modificar la situación actual en un sentido favorable” (UNESCO, 1977, p.12). En aquel ex-estado soviético, la EA como campo de trabajo y de acción había sido fundada; su instauración por parte de las distintas naciones representaba una oportunidad para hacer frente a la crisis.

En Tbilisi se habló de una EA integral para todas las personas, tanto en espacios escolarizados como en no escolarizados; de carácter holístico que tomara en cuenta la complejidad del ambiente y los elementos políticos, económicos, tecnológicos y sociales ahí presentes; de capacidad reflexiva y con incidencia en la conducta y la *conciencia* para el entendimiento de nuestro habitar en interdependencia; así como de la importancia de su implementación desde una práctica interdisciplinaria en las diferentes escalas locales, regionales y globales (UNESCO, 1977). Fue en Tbilisi donde los cimientos del campo de la EA fueron establecidos: la crisis planetaria presentaba una nueva dimensión educativa de carácter complejo, crítico e interdisciplinar (Caride y Meira, 2018). Los fundamentos eran buenos, parecía una apuesta oportuna para hacer frente a la crisis planetaria.

Hoy en día ha transcurrido casi medio siglo desde aquella Conferencia en Georgia, ‘hito de origen’ para la EA (Caride y Meira, 2018). El mundo ha cambiado, la sociedad se ha transformado y las problemáticas socioambientales se han visto exacerbadas. Ante ello, es importante cuestionarnos, ¿cuáles son los logros y alcances que ha tenido la EA en este periodo? ¿Cuánto hemos progresado?

En su genealogía sobre este campo, Caride y Meira (2018) concluyen que “nada o muy poco se ha avanzado; ni en el ajuste del discurso de lo que demanda la realidad de la crisis socioambiental, ni, quizás aún menos, en la relación de ese discurso con la praxis socioeducativa y con la evolución de la misma crisis” (p. 179). Desde Tbilisi, la EA ha tenido

una limitada capacidad de respuesta, los esfuerzos a pequeña escala no han podido hacer frente a una sociedad cada vez más insostenible, injusta y desequilibrada, provocando múltiples conflictos y contradicciones que han fragilizado el proyecto educativo y político que originalmente presentaba la EA.

A lo largo de 47 años, la historia de la EA se ha presentado como un “cumulo de ambigüedades, bucles temporales, inconsistencias, rupturas, discontinuidades y contradicciones ocultas – incluso, interesadamente ocultas – tras lo manifiesto y la aparente lógica de la flecha del tiempo” (Caride y Meira, 2018, p. 177). Lo anterior ha provocado que la EA atraviese por una ‘crisis de identidad’ (p. 193); por un lado, nos encontramos con un campo hegemónico, de carácter apolítico, a ideológico y ahistórico, “subsumido en la normatividad instituida a nivel internacional” (p. 166) del modelo de desarrollo sustentable; mientras que, en los márgenes tenemos una EA que considera al ser humano como una especie eco- e interdependiente, que critica el *statu quo* y que busca un “decrecimiento ambientalmente sostenible y socialmente justo” (p. 197). Entre estas dos polaridades, nos encontramos con un sinfín de variantes y posibilidades para la práctica de la EA.

Hoy en día, ante la complejidad que representa la crisis planetaria son vastos los discursos en torno a la EA, cada uno con una multiplicidad y *diversidad* de formas de concebir, entender y practicar la acción educativa en el campo ambiental (Sauvé, 2005). A través de una cartografía de las distintas corrientes en EA, Lucie Sauvé nos presenta las divergencias, puntos en común, oposiciones y complementariedades de las diferentes teorías y prácticas que conforman este ‘territorio pedagógico’ (p. 1): corrientes de una larga tradición como la naturalista, la conservacionista o la científica; así como con corrientes emergentes como la feminista, la crítica o la de la sustentabilidad.

Como describe Sauvé (2005), diversos puntos de acción han sido propuestos e implementados en el campo de la EA, todos ellos con el *supuesto* motor en común de la preocupación por el ambiente y el mejoramiento de nuestra relación con *este*. Sin embargo, a pesar de la multiplicidad de corrientes, giros y tradiciones de la EA, la crisis socioambiental avanza y se agudiza, y por ello, como menciona Sauvé (2005), nuestro

“trabajo [como educadores ambientales] queda por continuar...” (p. 20). Ante lo anterior y desde el fundamento de las teorías poscríticas, en los siguientes dos apartados se presenta el posicionamiento teórico desde donde se inscribe esta investigación en EA.

3.1.2 Educación ambiental en el Antropoceno

¡El Holoceno ha quedado atrás! Hoy en día vivimos una nueva era, donde los seres humanos hemos modificado y alterado los procesos geológicos, bióticos y climáticos del planeta Tierra. Nos hemos convertido en una *fuerza planetaria* de tal magnitud, que hasta el mismo nombre hace alusión a nuestra especie (Neimanis et al., 2015). Antropoceno, ‘un nombre extraño’ como declara Morton (2013, p. 5), ya que es en esta nueva era geológica donde lo no-humano entra en íntimo contacto con lo humano de nosotrxs (Payne, 2016). El Antropoceno marca un importante cambio en la manera en que nos relacionamos con el mundo; la naturaleza y la cultura ya no pueden ser vistas como dos entidades separadas y ahora, más que nunca, debemos comprender que todxs estamos juntxs en *esto* (Neimanis et al., 2015).

El Antropoceno nos *invita* a una transformación de nuestro pensamiento, como bien menciona el educador ambiental australiano Phillip G. Payne (2016). Una invitación a reentender(nos) de formas distintas desde un nivel ontológico y epistemológico; a cuestionar(nos) sobre la manera en que percibimos el mundo y nuestra forma de estar en él. Es en esta *nueva era*, como describe Payne, donde los significados del conocimiento –la realidad, la verdad y la virtud– son puestos en debate, y conceptos como la naturaleza y la cultura son diluidos en una nueva morfología profundamente reflexiva.

La conciencia humana y nuestro lenguaje se han vuelto insuficientes para percibir y describir al mundo no-humano y más-que-humano que habitamos. Ante ello, es desde la *revitalización ontológica y reanimación epistemológica* del campo (Payne, 2016, p. 170), que nuevos recursos intelectuales con orientaciones menos antropocéntricas pueden emerger para representar de formas más amplias la construcción de conocimientos desde ‘escalas humanas-no-más-humanas’, y en ‘locaciones geo-histórico-cultural-epistemológicas’ diversas (p. 176).

Es en esta nueva era geológica donde nos vemos obligados *a cambiar lo que realmente importa* (Payne, 2016). Llamémosle Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno, Novoceno, o de cualquier otra forma que la queramos nombrar, hoy más que nunca *el mundo* exige un cambio (Payne, 2020; Gough y Gough, 2022).

La crisis socioambiental que nos aqueja pone fin al ‘paréntesis de la modernidad’ (Payne, 2016, p. 7); es una oportunidad para dejar de lado nuestra emancipación con el mundo y la ilusión de vivir en un planeta distinto al del resto de la humanidad (y de la no-humanidad). Nuestras acciones tienen consecuencias, siempre las han tenido y, hoy más que ayer y tal vez menos que mañana, nos encontramos enredados (*entangled*) (p. 6). El Antropoceno es un comienzo (¿o un regreso?) para “reconvertirnos en humanos ordinarios” (Latour, 2011, p. 7). Aunque, ¿alguna vez realmente lo dejamos de ser?

Para la EA y IEA, el Antropoceno nos proporciona el fondo para una reformulación crítica de la práctica educativa desde un sentido “material, corporizado, transc corporal y no representacional” (Hart y Hart, 2022, p. 4, *apud* Gough y Gough, 2022). El Antropoceno es el propio *objeto* de nuestra reformulación crítica y es en este *momentum* que la educación requiere de nuevas pedagogías para aprender a vivir en relación con el mundo más-que-humano; pedagogías y educaciones ambientales que consideren las realidades no-humanos y materiales como coconstitutivas de nuestro mundo en común.

De este modo, la EA y la IEA requiere de nuevos “enfoques inter/transdisciplinarios, interseccionales, ecofeministas, más-que-humanistas, nativos (*indigenous*), participativos, experimentales y transgresivos” (Payne, 2016, p. 7) Urgentemente, como educadores ambientales debemos explorar y desarrollar nuevas relaciones entre nosotrxs los humanos, y todo aquello que hemos posicionado como natural (Gough y Gough, 2022).

Como se mencionó anteriormente, desde aquella conferencia en Tbilisi en 1977 la EA y la IEA se han reestructurado y reformulado de múltiples y diversas maneras. Para Andrade da Silva y colaboradores (2020), conceptos como neutralidad, “objetividad, certidumbre, racionalidad, causalidad, linealidad, individualización y fragmentación del pensamiento” (p. 2) se han posicionado como pilares dentro del campo y, ante ello,

emerge la necesidad de superar estas “características de la Modernidad” (p. 2) para transformar nuestro quehacer investigativo.

La crisis de la representación, legitimación y política en las ciencias sociales demanda la creación de espacios *otros* para la producción de nuevas discusiones metodológicas, epistemológicas y ontológicas en el campo (McKenzie, 2005; Hart, 2005); discusiones que tomen en cuenta los cuestionamientos emergentes en torno a la agencia humana y más-que-humana, y el cambio social (O’Donoghue y Lotz-Sisitka, 2005; Gough y Gough, 2022). La verdad única producto de la modernidad es abandonada para abrir paso a un nuevo espacio para las *verdades situadas*, aquellas formas locales de conocimiento que nos permiten lidiar con *lo que realmente es* la maraña de la realidad y las relaciones entre humanos y naturaleza (McKenzie, 2005; Payne, 2005).

Desde las teorías poscríticas en EA, la práctica investigativa dentro del campo puede ser transformada en acciones de aprendizaje reflexivo consistentes con formas más subjetivas de conocimiento, modificando no solamente aquello que percibimos en nuestras investigaciones, sino también la forma en que lo percibimos y cómo lo decidimos representar (Hart, 2005; O’Donoghue y Lotz-Sisitka, 2005). Reconocer-nos desde la multiplicidad de voces que nos conforman (género, raza, clase social, etnicidad, orientación sexual, generación, habilidad, ideología, geografía, cultura, etc.) abre paso al cuestionamiento de los límites de nuestro propio conocimiento y lo que realmente podemos lograr con nuestra investigación (Hart 2005); como investigadores en EA “no podemos escapar de nuestras subjetividades” (p. 393).

3.1.3 Teorías poscríticas

Como describen lxs educadores ambientales Anette Gough y Noel Gough (2022), desde comienzos de la década de los 90s el posestructuralismo comenzó a permear *lentamente* en el campo de la EA y la IEA. *Poco a poco*, términos como “ontología, epistemología, ser humano, racionalidad, verdad, lenguaje, libertad y otras más” (p. 163), empezaron a formar parte del discurso y las investigaciones en el campo, encaminando a una nueva reformulación ontoepistemológica de nuestro quehacer. Los marcos de conocimiento de la EA se vieron visibilizados como inacabados y, con ello, una

multiplicidad de bifurcaciones y divergencias se abrieron para crear “nuevas posibilidades de pensamiento y acción en la IEA” (p. 3).

En su análisis sobre la caracterización de estas contribuciones poscríticas para la IEA, Andrade da Silva y colaboradores (2020) reconstruyen el panorama de estas teorías posicionando al sujeto y a las relaciones intersubjetivas como punto de partida para el proceso investigativo. Este sujeto –investigador e investigado– es entendido como el producto de la historia, el lenguaje, los discursos y la subjetividad dentro de un contexto específico (p. 4). La incorporación de categorías como raza, etnia, sexualidad, género, entre otras, posicionan al sujeto de la investigación como una identidad múltiple y en continua transformación, cuyas diversas subjetividades son entendidas en interacción con el ambiente y por lo tanto condicionantes de los significados que le atribuimos al habitar. Desde las teorías poscríticas, el sujeto y su relación con la naturaleza es ahora abordada desde una “dimensión ambiental de carácter histórica y política” (Andrade da Silva, 2020, p. 3).

Ante la interacción del cuerpo con el mundo, la experiencia vivida se posiciona como el punto de acceso ontológico-epistemológico-axiológico-metodológico de estas investigaciones (Payne, 2020). El yo (*self*) y su naturaleza relacional son corporizados, adquiriendo una dimensión sensible y afectiva que permite desde/en/con el cuerpo, percibir y significar el mundo (Andrade da Silva et al., 2020). Es así como los cuerpos humanos y no-humanos se convierten en *sitios* y *objetos*, en *métodos* y *procesos* para las teorías poscríticas, deviniendo en una apuesta investigativa dentro del campo para “reconciliar el cuerpo y la mente, los mundos vividos y textuales, la práctica y la teoría, la ontología y la epistemología” (Payne, 2005, p. 428).

Como menciona Payne (2005), dentro de este marco poscrítico las cuestiones en la EA y la IEA son reencaminadas a interpretar y confrontar la ‘naturaleza’ de las relaciones entre los humanos y el ambiente social y físico (más-que-humano) que habitamos, así como de la exploración de “los significados ético-político-ecológicos” de estas relaciones (p. 414). Es mediante esta percepción poscrítica, que dejamos de percibirnos como individuos aislados para convertirnos en participantes y contribuyentes de los fenómenos

de nuestras investigaciones; donde las *agencias* humanas y no-humanas –emergente de nuestra continua *intra-actividad*– nos permiten percibir el potencial para otro conocer (Brown et al., 2020).²²

Así, el conocimiento deja de ser visto como un evento aislado e individual para devenir en *algo* emergente que se genera en intra-acción con el ambiente y sus *agentes* (Brown et al., 2020). En este proceso, la corresponsabilidad se vuelve un elemento inherente de la praxis de la EA, entendiendo el conocimiento como coparticipativo, correlacional y cogenerativo, generando nuevas y creativas rutas para relacionarnos en el coexistir (Brown et al., 2020; Payne, 2005; Hart, 2005; Payne, 2020). Es desde las teorías poscríticas en EA que nos reencontramos con la materialidad agencial e intra-activa de/en/con el mundo más-que-humano que siempre hemos habitado.

3.1.3.1 La recuperación del cuerpo y las afectividades en la experiencia ecosomaestética

El pensamiento moderno trajo consigo la ruptura entre ambiente, naturaleza y cuerpo. Bajo el entendimiento del mundo como “un objeto dado, medible y cuantificable”, y del ser humano como un ente “no-natural, metafísico y trascendental”, fuimos despojados de nuestra propia naturaleza, de nuestro propio cuerpo (Noguera, 2000, *apud* Samada, 2019, p. 14). Ante la crisis de la Modernidad y el *desencarnamiento* del ser posmoderno, las subjetividades son deconstruidas y renegociadas bajo un lente

²² La intra-actividad es un concepto desarrollado por la física cuántica Karen Barad (2007) en su libro *Meeting the Universe Halfway*. El siguiente extracto del libro me parece una buena síntesis de su propuesta teórica y un ejemplo perfecto para entender la intra-actividad: ‘Los fenómenos son constitutivos de la realidad. La realidad está compuesta no por cosas-por-sí-mismas o cosas-detrás-de-un-fenómeno, sino por cosas-en-fenómeno. El mundo es un proceso dinámico de intra-actividad y materialización que es representado por determinadas estructuras causales con bordes, propiedades, significados y patrones determinados que marcan los cuerpos. Este continuo flujo de agencia, donde parte del mundo se vuelve inteligiblemente diferenciable de la otra parte del mundo, y por este medio, estructuras causales son estabilizadas y desestabilizadas, no ocurre en un tiempo y un espacio, sino que ocurre en el hacer del propio espacio-tiempo. Es a través de intra-acciones agenciales específicas que el sentido del ser es diferenciado y constituido dentro de un reflujo y flujo continuo. Es por medio de intra-acciones específicas que el fenómeno se vuelve importante’ (p. 140) (en el idioma original la autora utiliza el término *comes-to-matter* para jugar con su doble significado, en torno a la importancia del fenómeno, pero también su materialización). Barad menciona que esta intra-actividad va más allá de los cuerpos humanos y se extiende al resto de la performatividad del mundo; asimismo, es a partir de este proceso que la agencia deja de ser un atributo o cualidad de un sujeto/objeto y se convierte en ‘un “siendo” y “haciendo” desde la intra-actividad’ (p. 178). El reconocimiento de esta agencia y de nuestra intra-actividad con y en el mundo deviene en obligación ética para confrontar y trabajar aquello que ha importado y todo eso que se ha excluido.

crítico trayendo al cuerpo orgánico, sintiente y actuante al discurso del campo ambiental (Payne, 2005; Andrade da Silva et al., 2020). Lo anterior abre nuevas vías para la EA y la IEA, donde la experiencia corporal es retomada como “la base primaria desde donde pensamos, conocemos, significamos y comunicamos” nuestra relación con el mundo (Lakoff & Johnson, 1999, *apud* Payne, 2005, p. xi).

En su libro *Fenomenología de la percepción* (2004), Merleau-Ponty hace referencia al mundo de la percepción como el mundo que es revelado por nuestros sentidos en la vida cotidiana; un mundo que no nos es dado, sino que emerge con el tiempo, al que estamos conectados de forma orgánica a través de nuestras propias corporalidades. De este modo, para este filósofo francés, el cuerpo es un sitio de posibilidades “animado por toda una serie de intenciones, y el origen de numerosas acciones y lenguajes” (p. 82).

El cuerpo se crea y se recrea en relación con el mundo, en la constante afectación de vivir en él. Con ello, el ser humano deja de ser mente/cuerpo y se convierte en “una mente con un cuerpo, un ser capaz de acceder a la verdad de las cosas” por medio de la propia corporalidad que se encuentra “embebida en esas cosas del mundo” (Merleau-Ponty, 2004, p. 56). Es desde/con/en el cuerpo que podemos reconocer(nos), y de lograrlo ser capaces de reencantarnos por nuestro cohabitar.

El cuerpo es la dimensión del sujeto que nos permite la socialización, la encarnación y la corporeización dentro de nuestras realidades (PIJuanla, 2006, *apud* Samada, 2019, p. 48). Es el punto de partida –material y simbólico– desde donde podemos percibir el mundo en su totalidad (Samada, 2019). Dejamos de ser individuos para ser relación y conexión (Noguera y Pineda, 2009).

Es a través del cuerpo y de *su* integración intercorporal e intersubjetiva, que podemos describir, entender y significar al mundo; sumergirnos y participar en él comprendiendo que nuestro cuerpo es materia, vida y naturaleza misma (Noguera y Pineda, 2009). Con ello, el cuerpo se posiciona como un importante sitio, herramienta y memoria de la experiencia para nuestra práctica como educadores ambientales y, *recuperarlo* en un sentido lúdico, erótico, visual, táctil, afectivo y sensible, se convierte en un asunto *urgente* para la EA y la IEA (Payne, 2005; Samada, 2019, p. 114).

Como se mencionó anteriormente, el cuerpo junto con sus sensibilidades y afectividades ha quedado de lado en las investigaciones en el campo. Ante ello, a partir del concepto de *ecosomaestética*, diversxs investigadorxs han buscado la recuperación del cuerpo y del rol de lo *estético* y afectivo, en las experiencias vividas en interacción y relación con el ambiente (Iared, 2015; Iared et al., 2021; Payne, 2013; Payne et al. 2018; Andrade da Silva et al., 2020). Esta noción explora las “dimensiones sensibles, sensoriales, afectivas y perceptuales de la experiencia humana, entendidas como situadas en continuidad con el ambiente” (Andrade da Silva et al., 2020, p. 100), trascendiendo la tradición cartesiana del sujeto como “una mente aparte del mundo” (p. 102).

La ecosomaestética comienza en la piel, el tejido relacional que trasciende la singularidad humana y nos entrelaza con *la carne del mundo*.²³ Mediante la piel nos ponemos en *con-tacto*, somos capaces de sentir y ser sentidos en continuidad y multiplicidad para así reentendernos como pieles entre pieles (Payne et al., 2018; Giraldo y Toro, 2020). De este modo la piel se vuelve sutura, la unión entre la naturaleza y la cultura, aquel todo que en algún momento habíamos entendido como disociado (Noguera, 2010).

La ecosomaestética continua en el corazón, en lo carnal y visceral que nos permite reconectarnos con nuestro ambiente (Aguayo, 2015). Son las emociones, los sentimientos y las afectividades –aquellas *cosas del corazón*– las que nos reaniman y revitalizan dando fuerza a nuestro *reencantamiento del mundo* (Aguayo, 2015; Noguera, 2010; Payne et al., 2018). Es en una práctica educativa hecha con el corazón que podemos volver a amar y desear la vida; una práctica desde donde podemos crear una nueva ontología para *ser más-que-humanxs* (Giraldo y Toro, 2020).

Para la EA y la IEA poscrítica, la atención a las experiencias ecosomaestéticas representa una cuestión indispensable para alcanzar la sensibilización ambiental (Marin y Kasper, 2009); un camino para resignificarnos con y en el mundo vivido de formas

²³ La carne del mundo es un concepto de Merleau-Ponty (1968) desarrollado en su libro *Lo visible y lo invisible*, para explicar la comunión entre el cuerpo humano y el cuerpo del mundo, refiriéndose a aquello en común entre el humano sintiente y el mundo sensible. ‘Hay un cuerpo de mente y una mente con cuerpo... La noción esencial de esta filosofía es la carne, que no es el cuerpo objetivo ni el cuerpo pensado por el alma (Descartes), sino aquello que es sensible en el sentido de que siente y es sentido’ (Payne et al., 2016, p. 259).

infinitas; reconocer nuestras necesidades no racionales como zonas de conocimiento capaces de construir nuevos espacios, subjetividades y formas de relacionarnos desde la alteridad; de entender el mundo como fluido, inacabado e inestable, imposible de conocer en su totalidad para así construir otros mundos más sensibles; y desde donde a través de nuestra inmersión corporal y afectiva podemos *percibir* esas otras naturalezas del Antropoceno (Marin, 2007; Marin y Kasper, 2009; Marin y Lima, 2009).

3.1.3.2 La percepción ecofenomenológica del mundo

Como se mencionó en el apartado anterior, la tradición fenomenológica ha tenido un gran interés en retomar las experiencias vividas y del rol de la percepción para la creación de sentidos y significados, incidiendo en la conciencia para el entendimiento de estos procesos y de la corresponsabilidad emergente.

De acuerdo con Max van Manen (2017), la fenomenología estudia la manera en que “las cosas aparecen, se muestran o se dan en la experiencia vivida y en la conciencia” (p. 775). A partir de la *epoché* o la puesta en paréntesis de nuestra actitud natural, la fenomenología busca el “significado primal, vivido, prereflectivo, y predicativo de la experiencia” (p. 776), aquellos significados esenciales, profundos y significativos presentes en nuestros mundos vividos (*lifeworlds*).

La fenomenología nos da pistas sobre los enigmas de la vida que experimentamos y, por medio de una mirada inquisitiva, nos invita a percibir las fascinantes variedades y sutilezas de las experiencias y de sus complejidades, profundidades, detalles, disturbios, y encantos. La fenomenalidad de la experiencia vivida (espacial, corporal, temporal y relacional) comienza desde el *alma* y el *corazón* (p. 779).

Somos cuerpos situados espacial y temporalmente y es a partir de nuestro propio contexto situacional, que podemos ver, sentir y tocar el mundo (Wood, 2001). Como especie humana percibimos el mundo de cierta forma: *regularmente* nos desplazamos en bipedestación y observamos el mundo con dos ojos frontales, lo cual nos lleva a entender y a la vez desconocer al mundo de cierta manera (Russell, 2005). Anatómica y fisiológicamente, nuestro *ser* humano define *nuestra* percepción del mundo, y en el entrecruzamiento con la agencia humana, los procesos culturales y la acción corporal –

embebidos en lo orgánico, somático y habitual, así como en lo social y discursivo— que construimos relaciones específicas con nuestro ambiente (Payne, 2005; Marin, 2007).

La percepción del mundo se encuentra anclada a nuestra perspectiva corporal, es dependiente de nuestra visibilidad y es limitada por aquello que nos es invisible (Wood, 2001). Es por medio del cuerpo que podemos redescubrir el *mundo de la percepción*, aquellos mundos vividos desde las experiencias cotidianas que se revelan a través de nuestros sentidos y que nos permiten superar el entendimiento del ser como dado (Merleau-Ponty, 2004). En la EA y la IEA, recuperar nuestra corporalidad activa, perceptiva y sensitiva en relación con otros cuerpos (humanos y no-humanos) se vuelve una tarea importante para el entendimiento y significación de las relaciones entre los diversos cuerpos y los múltiples ambientes que habitamos (Payne y Wattchow, 2009; Marin, 2007).

A partir de la relación entre nosotrxs, el mundo y sus *cosas*, surge la ecofenomenología como un método, una experiencia y un cuerpo para redescubrir nuestras relacionalidades y el compromiso con el mundo más-que-humano (Merleau-Ponty, 2004; Toadvine, 2015). Mediante una mirada fenomenológica sensorial y perceptiva, podemos reconocer nuestras intercorporalidades, apreciar nuestro *ser naturaleza* y revertir nuestra alienación con el mundo (Payne, 2013).

¿Cuál es la naturaleza de la experiencia? ¿Cuál es la experiencia de la naturaleza? ¿Cuál es su relación? (Toadvine, 2009, Payne, 2013). Nuestras relaciones con la naturaleza —éticas, no éticas o ambivalentes— pueden ser un buen punto de inicio para reevaluar nuestro habitar y encontrar alternativas a nuestra experiencia humana (Payne, 2005; Nazir, 2016).

Desde la experiencia corporal y sus significados somáticos, intuitivos y emocionales, la ecofenomenología nos permite ser conscientes de la naturaleza y entender las intencionalidades, disposiciones y concepciones que tenemos con/sobre/en ella (Natsoulas, 1999; Orr et al., 2015). Una ecofenomenología desde donde podemos encontrar los significados y sentidos que le damos a nuestras experiencias en/con la naturaleza, indagando en nuestra conciencia para entender y posiblemente reentendernos desde la reponsabilidad (Payne, 2016). Un análisis que permite el

entendimiento del todo y de sus partes como una cosa indivisible, comprendiendo nuestras interrelaciones, interacciones e interdependencia (Neubauer et al., 2019).

La ecofenomenología en la EA y la IEA como menciona Payne (2013), permite “añadir capas de interpretación, entendimiento y explicación para la ‘construcción’ de teoría previamente ‘generada’ en el cuerpo y, sobre las relaciones materiales de las problemáticas sujeto/objeto bajo escrutinio” (p. 130), a la par de “avivar y animar la aspiración textual neo/pos del discurso abstracto de la EA” (p. 130). Desde la ecofenomenología podemos sentar una base epistemológica que nos permita considerar otros conocimientos intuitivos, sensoriales y sensitivos dentro de nuestras investigaciones, así como una matriz ontológica que nos lleve a mirar el mundo de formas distintas y diversas (Nazir, 2016).

Al rescatar las experiencias vividas como fuente de conocimiento, el cuerpo adquiere protagonismo en la percepción de nuestros mundos de vida, donde a partir de la corporalidad sensible, sensitiva y sintiente (re)definimos nuestra relación con *estos* (Samada, 2019; Marin, 2007). La *reivindicación epistémica y ontológica de la experiencia*; atiende la *brecha crónica* entre la teoría y la práctica en la EA y la IEA, construyendo con ello una *práctica-teoría situacional ecosomaestética ~ ambientalmente ética ~ ecopolítica*, que nos lleve a una “concepción posmetafísica de la relación individuo-mundo y a un ethos alternativo apropiado para nuestra experiencia con la naturaleza” (Toadvine, 2015, p. 13). Dentro de las teorías pos-críticas en EA e IEA, la ecofenomenología y las experiencias ecosomaestéticas representan una alternativa y un reto para la construcción y reconstrucción de nuestra relación con el mundo (Payne, 2013).

3.2 Educación ambiental y teoría queer

3.2.1 La crisis socioambiental en el contexto de las diversidades sexogenéricas

En 2012, durante el XXXIV Congreso Internacional de Geología un grupo de investigadores de la Subcomisión sobre la Estratigrafía del Cuaternario introdujeron una *posible* nueva era geológica para los habitantes del planeta Tierra: el Antropoceno (Latour, 2017). Los orígenes de esta nueva era pudieran ubicarse en el 16 de julio de 1945 con las

primeras explosiones nucleares; en 1800 con el comienzo de la Revolución Industrial en Europa, o inclusive en una datación más larga con la aparición del *Homo faber*. Sin embargo, sea la fecha que sea, “la humanidad tomada en bloque y como un único conjunto” (p. 132), se posicionó como “la fuerza más importante que moldea la Tierra” (p. 132). Habíamos superado la supuesta estabilidad del Holoceno y entrado a “un nuevo periodo de inestabilidad: [donde] la Tierra se vuelve sensible a nuestra acción y nosotros, los humanos ¡nos convertimos un poco en geología! (Latour, 2017, p. 132).

En esta era el simple concepto de Antropoceno adquiere implicaciones filosóficas, teleológicas y antropológicas. “¡Por fin lo humano ya no es unificable! ¡Por fin ya no está fuera del suelo! ¡Por fin no [estamos] fuera de la historia terrestre!” (Latour, 2017, p. 142). Nuestras acciones tienen consecuencias y ahora nos construimos desde una *sociedad industrial del riesgo*, como la describe Ulrich Beck (1998; 2008) donde ante la búsqueda del progreso emergen nuevos (y no tan nuevos) riesgos con amenazas globales para la vida en la Tierra; riesgos que pudieran parecer invisibles ante nuestra *percepción* y que presentan una fuerte correlación con nuestro saber y ser en el mundo. Hemos creado una *inseguridad fabricada*, donde las nociones de “riesgo, catástrofe, consecuencias indirectas, asegurabilidad, individualización y globalización” (p. 121) se han vuelto elementos estructurales de nuestra cotidianidad.

La crisis socioambiental nos aqueja a todos sin embargo, estos riesgos se encuentran diferenciados en relación con la posicionalidad y *percepción* de los sujetos y las poblaciones (Mendizabal Castillo y González-Gaudio, 2023). En el Antropoceno el riesgo adquiere una dimensión intersubjetiva con relación a las condiciones físicas, económicas, políticas y sociales, complejizando su significación desde las múltiples subjetividades e influyendo en la vulnerabilidad, exposición y amenazas para las distintas comunidades en contextos temporo-espaciales específicos (González-Gaudio y Maldonado-González, 2017). Desde un lente interseccional, la crisis socioambiental es vista y percibida desde múltiples enfoques fluidos, dinámicos y multifacéticos, donde la clase social, raza, género, etnicidad, orientación sexual, habilitismo, religión y muchas

otras más, coconstituyen de forma compleja y cambiante nuestra experiencia de vivir en el Antropoceno (García y Tschakert, 2022).

En los últimos años las distintas subjetividades han comenzado a ser reconocidas dentro del contexto de la sociedad del riesgo mundial, donde primordialmente el género, la raza y la etnicidad se han vuelto visibles en los discursos sobre la crisis socioambiental (García y Tschakert, 2022). Sin embargo, aún quedan muchos vacíos como es el caso de la orientación sexual y la identidad de género, cuestiones que aún permanecen de lado en las agendas nacionales e internacionales que atienden *nuestra* crisis global (Gaillard et al., 2017).

Como ejemplo tenemos el reporte *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change* del IPCC (2022), donde las diversidades sexogénicas se encuentran ausentes y permanecen *englobadas* dentro de otras “minorías y tomadores de decisiones marginalizados” (p. 17-7) prestando nula atención a las experiencias de vulnerabilidad, marginalidad y resiliencia específicas para la multiplicidad de miembros que pertenecen a esta comunidad (Gorman-Murray et al., 2017). De ese modo, es en la realidad del Antropoceno y la crisis que nos aqueja que las agendas neocoloniales, neoliberales y cisheteronormadas deben de ser transformadas para abrir paso a la diversidad y a *nuestra* adaptación en un mundo en riesgo (García y Tschakert, 2022; Dominey-Howes et al., 2022).

Ante la situación anterior, ha emergido un nuevo campo de estudio para explorar, visibilizar, entender y analizar las experiencias de las diversidades sexogénicas ante la crisis socioambiental (Dominey-Howes et al., 2022). Lenta pero progresivamente, las investigaciones en este campo han buscado el reconocimiento de la vulnerabilidad de las poblaciones LGBTI+ en situaciones de riesgo, específicamente aquellas de carácter climático, denotando la necesidad de considerar a estas poblaciones en las políticas públicas (Larkin, 2019).

Entre algunos ejemplos tenemos el huracán de 2004 en Tamil Nadu, India (Pincha 2008; Pincha and Krishna 2008); el caso de Nueva Orleans, Estados Unidos, con el huracán Katrina de 2005 (Leap, Lewin and Wilson 2007; D’Ooge 2008); las inundaciones en Irosin,

Filipinas en 2007 (Gaillard 2011); las inundaciones al sur de Nepal en 2008 (Knight and Welton-Smith 2013); y las inundaciones en Queensland, Australia en 2011 (Gorman-Murray et al., 2017).

Tanto en el Norte como en el Sur, estas investigaciones han evidenciado un vacío epistemológico en materia de riesgo demostrando cómo las diversidades sexogenéricas experimentan de forma similar *más* diferenciada, la crisis socioambiental en los distintos contextos temporoespaciales (Dominey-Howes et al., 2022).

En una revisión de la literatura de este campo de estudio, Brigid Larkin (2019) identifica algunos elementos de interés asociados a los riesgos que la comunidad LGBTI+ presenta ante la crisis actual y a la persistencia de políticas heteronormativas. En estos casos se observa:

- a) incremento en la discriminación y la vulnerabilidad de estas poblaciones, desde discursos religiosos que relacionan a las diversidades sexogenéricas con los desastres y “la ira de Dios” (p. 6), hasta abusos verbales, físicos y sexuales en los refugios temporales;
- b) la deficiencia en las políticas públicas que invisibilizan las necesidades de estas poblaciones, negando la obtención de víveres y atención médica, o la visita a parejas y familiares por cuestiones legales de no reconocimiento y;
- c) la destrucción de espacios de soporte y comunalidad en situaciones de riesgo, limitando la privacidad, seguridad y expresión identitaria de los individuos con graves impactos en la salud mental, física y emocional.

Larkin (2019) y Dominey-Howes y colaboradores (2022) coinciden en el reconocimiento de las poblaciones LGBTI+ como agentes con valiosas capacidades de resiliencia y adaptación ante la emergencia de riesgos. Ante estas situaciones, las diversidades sexogenéricas construyen redes de soporte práctico, material y emocional frente a las hostilidades emergentes, proveyendo alternativas a la discriminación y la vulnerabilidad del riesgo. Ha sido en estos escenarios de ‘desastre’ que las diversidades sexogenéricas han demostrado grandes capacidades de liderazgo en el manejo del riesgo.

Ya sea mediante la organización de campañas de recolección de víveres por parte de juventudes *bakla* tras los ciclones de 2009 en Filipinas o mediante concursos de belleza organizados por personas *fa'afafine* para concientizar sobre la reducción de riesgos y desastres posterior al huracán de 2009 en Samoa^{24,25}; estas poblaciones han brindado apoyo y estabilidad en momentos críticos de supervivencia permitiendo su reconocimiento como integrantes de la sociedad (Gaillard et al., 2017).

Es evidente que aún queda mucho por trabajar en materia de diversidades sexogenéricas y de los riesgos que implica vivir en el Antropoceno (Dominey-Howes et al., 2022). La crisis socioambiental se agudiza, los 'desastres' se vuelven cotidianos, llevando a que las distintas subjetividades minoritarias y marginalizadas se vean aún más vulnerables a la sociedad del riesgo mundial (Larkin, 2019; Beck, 2008).

Es en el Antropoceno que la resiliencia y la adaptación se posicionan como elementos estructurales de nuestra sociedad, factores íntimamente relacionados con nuestra propia capacidad de supervivencia. Aquí reside la importante labor de la EA y la IEA, un campo que nos permite explorar nuestra relación con el ambiente y construir otros criterios y pautas de acción para hacer frente a los riesgos de esta nueva era (González-Gaudiano y Maldonado-González, 2017).

3.2.2 Queerización de la educación ambiental

Desde un marco poscrítico, las subjetividades adquieren gran importancia en el campo de la EA y la IEA. La interseccionalidad –entendida como la “interacción de múltiples identidades” y su relación con la “experiencia individual, prácticas sociales, arreglos institucionales e ideologías culturales” (Davis, 2008, *apud* Maina Okori et al., 2018 p. 68, traducción propia)– nos lleva a entender que las experiencias con la naturaleza y nuestra concepción del ambiente son mediadas culturalmente en relación con la raza,

²⁴ Como describen Gaillard y colaboradores (2017) en su artículo *Beyond men and women: a critical perspective on gender and disaster*, *bakla* es un término coloquial producto de la contracción de *babae* (mujer) y *lalaki* (hombre). El concepto hace referencia a hombres cis feminizados, puesto que la mayoría de *lxs bakla* presentan una apariencia femenina, aunque esta identidad es construida socialmente y negociada por la sociedad filipina.

²⁵ En su mismo artículo de 2017, Gaillard y colaboradores menciona que *fa'afafine* es una palabra samoana que significa “en la forma de una mujer” y hace referencia a hombres cis que reclaman una identidad femenina.

género, etnicidad, clase, talla, orientación sexual, habilidad y muchas otras más (Stapleton, 2020).

Lo anterior permite el reconocimiento de la inexistencia de ‘la historia única’ y abre paso a una multiplicidad de historias sobre el ser y estar en el mundo –expandiendo el campo de la EA y la IEA– y demandado la emergencia de múltiples estrategias políticas, pedagógicas e investigativas para hacer frente a la complejidad, confusión e incertidumbre que vivimos (Gough, 2013, *apud* Maina Okori et al., 2018; Russell, 2021). La crisis socioambiental se vuelve humana y la opresión de la naturaleza se convierte en nuestra propia opresión.

Bajo el entendimiento del conocimiento como situado, de la posicionalidad como referente para el conocimiento del mundo y del interés investigativo en grupos marginalizados (Stapleton, 2020), en los últimos años la EA y la IEA se ha aliado con otras disciplinas para atender la complejidad que representa vivir en el Antropoceno (Maina-Okori et al., 2018).

Desde perspectivas indígenas y descolonizadoras, ecofeminismos, pedagogías queer, enfoques multiespecie, y/o teorías críticas de la raza, se ha buscado la contraposición a los discursos hegemónicos y totalizantes dentro del campo, reflejando la interseccionalidad inherente en nuestras experiencias con la naturaleza, y abordándolas como el detonante para atender la interconexión desde la educación y su investigación (Maina-Okori et al., 2018). De este modo, los cuerpos femeninos, negrxs, LGBTI+, discapacitadx, no-humanos y *otros*, se construyen como sujetos de conocimiento con un posicionamiento ético-político cuya intra-acción con el mundo da entrada a nuevos discursos sobre lo que significa *ser* en el Antropoceno (Gough y Whitehouse, 2019).

La orientación sexual y la identidad de género son cuestiones que han sido poco abordadas en la EA y la IEA, donde a pesar de la creciente atención a la marginalización de otras voces estos marcadores identitarios aún no han sido reconocidos como ‘dignos de ser mencionados’ en los discursos en el campo (Russell et al., 2002). En 2002, Constance L. Russell, Tema Sarick y Jacqueline Kennelly argumentaron por vez primera sobre la

posibilidad de *queerizar* el campo de la EA en aras de discutir los posibles aportes de la teoría queer en la práctica pedagógica para la disrupción de la heteronormatividad.

Un año después, Noel Gough, Annette Gough y colaboradores (2003; 2021), desarrollaron un ejercicio performático (*Tales from Camp Wilde*) entre la teoría *queer* y la IEA con el objetivo de sentar las bases para encontrar caminos alternativos de representación y reproducción en nuestras investigaciones y las propias identidades. Una década después, el educador ambiental canadiense Joshua Russell (2013) evidenció los silencios producidos ante estas dos discusiones previas y realizó una invitación para desorientar nuestra práctica en dirección hacia las ecopedagogías queer.

Ha transcurrido una década desde aquellas primeras invitaciones y el silencio y las ausencias de la orientación sexual y la identidad de género se han mantenido dentro del campo, siendo pocas las investigaciones que han buscado explorar y ampliar esta ruta epistemológica²⁶. De este modo, la pregunta de Russell (2013) se mantiene vigente, “¿por qué lxs educadores ambientales [aún] se mantienen dudosos ante la consideración de sus experiencias subyacentes en torno a *lo queer (queerness)* y a la heteronormatividad?” (p. 17). Como mencionan Adsit-Morris y Gough (2021), pudiera ser una cuestión de *pánico escénico* por el desconocimiento de los *pasos que se deben de seguir*, o posiblemente por la desconfianza para tomar el *papel principal* en este *baile de relacionalidad* entre la teoría queer, la EA y la complejidad del mundo más-que-humano en que habitamos...

Las investigaciones desde este marco epistemológico parten del entrecruzamiento entre los ecofeminismos, el pensamiento ecológico y la teoría queer (Russell et al., 2002). Esta última analizada desde una perspectiva más amplia que aborda otras áreas del conocimiento como son la pedagogía y la ecología, atendiendo mismos vacíos epistemológicos dentro de la teoría queer (Russell, 2003).

²⁶ La trayectoria investigativa del cruce entre la sexualidad/identidad de género y la EA es recopilada por Joshua Russell (2021) en el octavo volumen de la revista *International Explorations in Outdoor and Environmental Education*, titulado *Queer ecopedagogies, explorations in nature, sexuality and education*.

A continuación, se describen tres áreas de conocimiento de interés para el presente proyecto y que a su vez estructuran la propuesta de las ecopedagogías queer descritas por Russell (2003; 2013; 2021):

2.3.1 Desde las teorías queer

Queer (curvo, doblado, torcido) es un concepto en lengua inglesa cuya aparición data del siglo XVIII. Esta palabra era utilizada para representar todo aquello que simbolizaba una perturbación o un problema para el sistema y cuya injuria provocada era suficiente para condenarles al secreto y a la vergüenza. El tramposo, el ladrón o el borracho eran sujetos *queer*, así como lo eran todos aquellos cuerpos diferentes a la heteronormatividad que ponían en duda “lo masculino y lo femenino... lo orgánico y lo inorgánico, lo animal y lo humano” (Preciado, 2012, p. 13).

Tres siglos después durante la década de 1980, la palabra *queer* perdió su significado abyecto y comenzó a formar parte del movimiento LGBT estadounidense (Preciado, 2012). Lo *queer* reafirmó la connotación política del movimiento y creó un espacio de resistencia y de acción para la justicia social; un espacio de confrontación a las ideas asimilacionistas y normalizadoras del género y el sexo, buscando el reconocimiento de la fluidez y la diversidad (Viteri et al., 2011; Rosenthal, 2017). Con el paso de los años, lo *queer* devino campo de estudio, postura política, propuesta estética y estilo de vida (Domínguez-Ruvalcaba, 2019).

En décadas recientes, la teoría *queer* estadounidense se ha posicionado como la corriente hegemónica de pensamiento en la región, siendo desde la exclusión y la marginalización que la disidencia sexogenérica latina se ha cuestionado la representación y funcionalidad de la teoría *queer* para la realidad situada de América Latina (Rubino, 2019, Preciado, 2019, Saxe, 2019). Las prácticas, significados y políticas en torno al cuerpo, sexo y género, así como sus diversas formas de representación y resistencia se encuentran localizadas de manera histórica y regional (González Ortuño, 2016; Domínguez-Ruvalcaba, 2019).

Enmarcado en lo transgresor, lo no normativo o lo excéntrico, lo *queer* latinoamericano rompe con patrones de homogenización y de inclusión/exclusión (Vidal-

Ortiz et al., 2014), creando nuevas relaciones de saber, poder y ser donde los cuerpos abyectos, las voces marginalizadas y nuestras historias olvidadas son tomadas en cuenta (Viteri et al., 2011). Utilizando el *cuerpo material* como un espacio de lucha política y a la subjetividad como productora de conocimiento, lo queer latinoamericano emerge como una crítica antisistema, anticapitalista y anticolonialista (Vidal-Ortiz et al., 2014).

Bajo el marco de esta disidencia sexogenérica latinx lo *queer* puede ser traducido, reescrito y leído como un instrumento de descolonización para las sexualidades abyectas en la región (Sibbald y Parriego, 2010; Domínguez-Ruvalcaba, 2019). Este nuevo marco cognitivo persigue la posibilidad de existir y vivir desde la diversidad, donde a partir de la colectividad, el futuro y la esperanza se lucha por un devenir con potencialidad infinita e inmutable; donde la utopía nos permita pensar y sentir un luego y un allá; y donde la performatividad de ser y actuar lleve a imaginar otros mundos y otras formas de ser (Muñoz, 2009).

2.3.2 Desde las pedagogías queer

Como menciona Gracida Lopes Louro (2004), es mediante artefactos, accesorios, gestos y actitudes que ciertos cuerpos son producidos como ‘normales’ y ‘comunes’ mientras que otros devienen transgresores de la normalidad para ser “indiciados, clasificados, jerarquizados y definidos” (p. 1) por su apariencia, identidad y lugar social.

Por medio de este proceso pedagógico cisheteronormativo y de los valores y rituales asociados, estos cuerpos otros son imposibilitados, avergonzados, repudiados y silenciados dentro del ámbito educativo para así ser aprendidos como una disrupción (Bello Ramírez, 2018). De este modo, la *normalidad exorbitante de la pedagogía* organiza no únicamente los cuerpos de conocimiento, sino también el conocimiento de los cuerpos, provocando marcas sociales, simbólicas y materiales sobre esos otrxs y sus deseos y subjetividades (Britzman, 1995; Lopes Louro, 2004; Bello Ramírez, 2018).

La teoría queer representa una crítica a la repetición de la normalidad y al rechazo a la diferencia –dos problemáticas relacionadas con la cultura y el pensamiento (Lopes Louro, 2001). Dentro de la educación, lo anterior se ve representado a partir del mantenimiento de ciertas formas de conocimiento y de desconocimiento/ignorancia que

posicionan al cuerpo abyecto/disidente/queer/LGBTI+ como anormal e ignorante, problematizando el aprendizaje e irrumpiendo con un *yo* que desde el desconocimiento, se percibe como *otrx* (Britzman, 1995; Luhman, 2017).

Tal conocimiento –producto de la epistemología moderna y reproducido por las instituciones educativas– ha naturalizado la visión, percepción e interpretación de la realidad con base en binarismos y dicotomías jerárquicas fundadas en el ideal de un sujeto hegemónico normal. Con ello, la ignorancia y el desconocimiento de ciertos cuerpos ha sido relegado a un espacio “incognoscible, ininteligible e innominado” con implicaciones en el entendimiento de “la vida, el lenguaje, los cuerpos, el amor, la sexualidad, [y] las instituciones- capitalistas, neoliberales, patriarcales, heteroracializadas” (Alvarado, 2019, p. 8).

Sin embargo, como menciona Susanne Luhmann (2017), “la ignorancia constituye conocimiento... [y es] una oposición al saber” (p. 13) normalizador y normativizante que predomina en las instituciones educativas. Desde la ignorancia/desconocimiento podemos “dejar de leer recto” (*stop reading straight*) (Britzman, 1995) y resistir a los conocimientos impuestos de la supuesta normalidad, invitándonos a cuestionar nuestro propio sentido del *yo* y a aprender de *aquello* que ha sido ignorado (Luhmann, 2017).

Con lo anterior en mente, Lopes Louro (2001) invita a reinventar y reconstruir la práctica pedagógica; a cuestionar, problematizar y confrontar las formas de conocer y de ser que constriñen las identidades y los cuerpos no normativos. Por medio de una epistemología queer, “perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, irrespetuosa” (p. 107) podemos buscar otras perspectivas en la educación; formular otras preguntas sobre nuestra existencia humana y posicionarnos desde otros sitios, sujetos y pedagogías para entender así, que el conocimiento no es totalizante sino “una cuestión interminable” (p. 151).

De ese modo, la pedagogía queer surge como una “praxis de la (im)perfección” (Lopes Louro, p. 117); de carácter transgresor y disidente que abraza y a la vez cuestiona “la ambigüedad, las imprecisiones, lo contradictorio y lo mixturado” (p. 124) de las identidades sexogenéricas, pero también de los espacios, tiempos y saberes; donde a

partir del encuentro con la diferencia se construye una comunidad desde el diálogo entre las identidades, los deseos y el placer; pedagogías queer que nos permiten imaginar otras narrativas en la educación, la sociedad y el mundo, donde el poder del cuerpo, el erotismo y el amor sean pilares para nuestro convivir (Yedaide, Ramallo y Porta, 2019; Bello Ramírez, 2018).

2.3.3 Desde las ecologías queer²⁷

Las distintas formas de opresión hacia lo humano, no-humano y más-que-humano se encuentran íntimamente ligadas (Gaard, 1997). Los ecofeminismos y la justicia socioambiental han evidenciado el inherente nexo entre el sexismo, racismo y el pensamiento ambiental, demostrando la influencia de las subjetividades en relación con el ambiente. La naturaleza como idea y entidad organiza y es organizada por las subyacentes y complejas relaciones de poder que estructuran la realidad (Mortimer-Sandilands, 2005).

Ante lo anterior, las ecologías queer son entendidas como el análisis cultural, político y social que cuestiona las relaciones entre la ecología y la organización social de la sexualidad, abriendo paso a esta última para ser entendida como una dimensión de poder de importancia en el discurso ambiental (Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010).

La naturaleza es una construcción social problemática. Nuestra relación con ella se ha construido a partir de normas y prácticas heterosexistas y *reprocéntricas*, basadas en la ficción de un *orden heteronormativo natural* (Garrard, 2010). Apoyadas por la biología, la psicología y la moral, esta construcción ha considerado a las diversidades sexogenéricas

²⁷ ¿Por qué las ecologías queer en esta investigación? Una cuestión de gran importancia hacerla explícita en esta nota al pie. En retrospectiva puedo decir que intenté investigar, desde la educación ambiental, la propia ecología queer de Vida Alegre: una ecología entendida en las redes de interacción emergentes entre estas corporalidades LGBTI+ y su ambiente ecosocial urbano, en donde la sexualidad y el género fueron tomados como los lentes ontoepistemológicos desde donde leer al mundo. Una ecología queer de Vida Alegre que demostró desde una escala temporal vitalicia el continuo aprender y reaprender de su naturaleza más allá de la normatividad, y en la cual desde la escritura autoficcional (apartado 4.2.2) se queerizó más allá de su propia humanidad para ponerla en contacto con esos otros seres queer de la ciudad: las ratas, las palomas, las cucarachas y el diente de león, lxs otrxs otrxs. A grandes rasgos, la presente investigación retomó las bases de las ecologías queer para: 1) evidenciar el rol de la sexualidad y el género dentro de la construcción social de la ecología; 2) problematizar la ficción de un orden heteronormativo natural; y 3) discutir sobre una identidad más-que-humana desde estas corporalidades gerontes LGBTI+. Las ecologías queer representaron un sustento metodológico, epistemológico y ontológico para esta investigación en educación ambiental. En el apartado 5.2.1 se realiza una discusión más a profundidad sobre las ecologías queer de Vida Alegre.

como anti- y contranaturales –fuera de *las leyes de la naturaleza*– excluyéndolas de dicho orden y posicionándolas en la otredad (Gaard, 1997). Para la ecología queer, las problemáticas ambientales y la opresión de las diversidades sexogénicas pueden explicarse por medio de las estructuras heteropatriarcales presentes en la sociedad.

En este sentido, las ecologías queer han demostrado el heterosexismo y la heteronormatividad del campo ecológico, evidenciando procesos como:

- a) el posicionamiento hegemónico de la heterosexualidad fundamentado en un legado evolutivo y biologicista (Hird, 2004);
- b) la heterosexualización de la naturaleza urbana, rural y ‘prístina’, y de las actividades e instituciones relacionadas con estos espacios (Mortimer-Sandilands, 2005);
- c) y la regulación y patologización de las diversidades sexogénicas de acuerdo con procesos de artificialización, contaminación y deterioro ambiental (Guerrero-McManus, 2014; Kaishian y Djoulakian, 2020).

Es evidente que la sexualidad y la identidad género juegan un papel muy importante en la organización de la naturaleza y el cohabitar de los espacios, y es gracias a esta relación dialéctica que las diversidades sexogénicas han ideado otras formas de entender a la naturaleza desde la resistencia y transgresión (Morton, 2010). Para nosotrxs, la naturaleza ha representado un sitio para la liberación y expresión de la sexualidad y la identidad, un espacio erótico para el agenciamiento y la democratización, y un lugar material y simbólico donde crear nuevas formas de habitar con el mundo (Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010; Sbicca, 2012; Garrard, 2010; Kaishian y Djoulakian, 2020).

A lo largo de la historia, las diversidades sexogénicas y nuestra relación corporal con la naturaleza nos ha permitido desafiar e irrumpir con formas dominantes de pensamiento, comportamiento y organización para construir otros espacios, conocimientos y políticas ecológicas que tomen en cuenta el género y la sexualidad (Sbicca, 2012). Por medio de las ecologías queer los cuerpos no-normativos –aquellos considerados *contaminados y enfermos*– pueden experimentar e imaginar otros significados fluidos, diversos y mutables de las naturalezas-culturas; y donde a través de la

corporalidad y sus interacciones y agenciamientos, se favorezca el encuentro sexual y erótico entre lo humano, lo no-humano y el mundo más-que-humano (Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010). Las ecologías queer nos permiten entender que la naturaleza es y siempre ha sido *queer* (Bazzul y Santavicca, 2017).

3.2.3 Ecopedagogías queer

Bajo el contexto teórico anterior, en la intersección entre la teoría, las pedagogías y las ecologías queer, surgen las ecopedagogías queer –en plural– cuya intención es irrumpir y transgredir nuestras orientaciones hacia los comportamientos, conocimientos y habilidades individuales y colectivas en torno a la triada naturaleza-no humano-ambiente (Russell, 2021). Estas pedagogías emergen de la deconstrucción, el posestructuralismo y el poshumanismo, evidenciando las inconsistencias en los discursos sobre la subjetividad, la verdad y la normatividad, abriendo paso a nuevos significados e interpretaciones de ser y estar más allá del excepcionalismo humano (Russell, 2021).

Por medio de estas ecopedagogías podemos queerizar la práctica de la EA y la IEA, e irrumpir con los significantes ‘normativizantes’ del campo en relación con la naturaleza como objeto de estudio, la ecología, la relación cuerpo/territorio, y las mismas relaciones entre los cuerpos de conocimientos (Gough et al., 2021). En este sentido, es importante preguntarnos ¿Cómo las experiencias corporales, los deseos y los conocimientos emergentes desde los cuerpos LGBTI+ pueden irrumpir con la línea de la EA tradicional, para descentrar aquellas prácticas que oprimen y restringen las distintas formas de vida? ¿Cómo la *exploración queer* a un nivel ontológico puede transgredir las rutas hegemónicas de la EA y la IEA? (Russell, Riso y Bradley, 2021; Bazzul y Santavicca, 2017).

Lo *queer* en estas ecopedagogías es entendido como sustantivo, adjetivo, adverbio y verbo (Russell, Riso y Bradley, 2021). Queer hace referencia a aquellos cuerpos y sujetos que no reproducen los discursos, sistemas y hasta a la misma sociedad, denotando las interacciones eróticas y afectivas no-heteronormativas para resultar en una práctica contrahegemónica que permite minar las lógicas dominantes que constriñen al mundo y de la problematización de categorías, suposiciones y sesgos de lo normal y natural (Russell, 2021).

En este sentido, lo queer en la EA deviene en un término para difuminar los límites identitarios entre el *ser* humano y el *estar* más-que-humano –manteniendo y celebrando las diferencias y la otredad– y expresando lo múltiple y lo único como inmanentes para asumir la existencia como un asunto que nunca es individual (Bazzul y Santavicca, 2017; Gough et al., 2021). Las ecopedagogías queer permiten pensar de forma distinta nuestro pasado, presente y futuro común; comprendiendo lo queer como un ideal para imaginar otras realidades y rechazando el aquí y el ahora para atender a la potencialidad de construir otros mundos donde vivir, amar y morir en conjunto (Russell, 2021).

De acuerdo con Russell (2013), las ecopedagogías queer presentan dos enfoques de acción y conocimiento:

I. El primero a partir una *perspectiva ecofenomenológica* que recupera el cuerpo desde una mirada pedagógica (como la descrita dentro del apartado 3.1.3.1 y 3.1.3.2), para construir una práctica corporizada, experiencial y sensitiva que entiende el posicionamiento y la reflexividad de los cuerpos dentro de un tiempo, espacio y naturaleza, reflexionando con ello en torno de la construcción de ciertos cuerpos como disruptivos, anormales y antinaturales.

II. El segundo enfoque parte de los movimientos educativos más amplios que abordan la crisis socioecológica desde una dimensión cosmológica, tecnológica y organizacional de la vida social (Kahn, 2010, *apud* Russell, 2013), para prestar atención a las “experiencias de los cuerpos LGBTI+ de forma que permitan la inclusión y la participación dentro de las narrativas históricas y de nuevas visiones utópicas” (Russell, 2013, p. 23, traducción propia).

Son estos cuerpos LGBTI+ y su capacidad de disturbio quienes pueden irrumpir con el propio significado del conocimiento y con ello reimaginar y revitalizar la práctica ambiental. Estas pedagogías queer –de carácter político, ecológico y corporal– brindan la potencialidad de queerizar la práctica de la EA y la IEA; de “bailar en los límites de lo conocido y desconocido” (p. 10), y de cuestionar, romper y encontrar otras nociones del tiempo, espacio, balance, vida y muerte, reentendiendo con ello *lx humanx*, *no-humanx* y *más-que-humanx* de nuestra propia existencia (Russell, 2021).

La identidad y nuestras orientaciones se convierten en la vía de acción para las ecopedagogías queer propuestas por Russell (2013; 2021), donde se retoman las bases teóricas de la fenomenología queer de Sarah Ahmed (2006; 2018) y su concepto de *desorientación*. En el apartado 2.4.2 este fenómeno es desarrollado. Esta propuesta puede ser apoyada y complejizada por otras bases teóricas como las descritas por José Esteban Muñoz (1999) con el proceso de desidentificación. También se describe este fenómeno a continuación (2.4.2).

En la tabla 2 se presenta una síntesis de la revisión bibliográfica realizada en torno a las ecopedagogías queer y al cruce entre la EA y la diversidad sexogenérica. Específicamente el concepto de la ecopedagogía queer se percibe ausente a nivel Latinoamérica, sin embargo desde 2018 es existente un cruce entre la EA y la sexualidad correspondiendo principalmente a la relación entre la educación sexual y la EA, así como del cuestionamiento sobre las percepciones de educadores ambientales al respecto de la diversidad sexual desde perspectivas críticas.

Tabla 2. Referencia de publicaciones sobre ecopedagogías queer (periodo 2003-2023) (elaboración propia)

Año	Título publicación	Autores	País
2003	Tales From Camp Wilde: Queer(y)ing Environmental Education Research	Noel Gough y Anette Gough	Australia
2002	Queering Environmental Education	Constance L. Russell, Tema Sarick, y Jacqueline Kennelly	Canada
2005	'Whoever does not write is written': the role of 'nature' in post-post approaches to environmental education research	Constance L. Russell*	Canada
2010	Problems and prospects in ecocritical pedagogy	Gregory Garrard	Reino Unido
2013	Whose Better? (re)Orientating a Queer Ecopedagogy	Joshua Russell	Canada
2016	What next? Post-critical materialisms in environmental education	Phillip G. Payne	Australia
2017	It takes more than two to (multispecies) tango: Queering	Chelse Adsit-Morris y Noel Gough	Australia/EUA

	gender texts in environmental education		
2017	Diagramming assemblages of sex/gender and sexuality as environmental education	Jesse Bazzul y Nicholas Santavicca	Canada/EUA
2017	Concepciones sobre la diversidad sexual y de género en la institución educativa San Roberto Belarmino (I.E.S.R.B) desde una mirada Educativo Ambiental (tesis)	Walter Tomas Moreno Abad y Yeraldin Johana Vélez Taborda	Colombia
2018	A educação ambiental crítica no Brasil: as questões de gênero e da diversidade sexual, entre (in)visibilidade e dialogia (Tesis maestría)	Victor Nathan Fontes Silva	Brasil
2018	Reimagining intersectionality in environmental and sustainability education: A critical literature Review	Naomi Mumbi Maina-Okori, Jada Renee Koushik & Alexandria Wilson	Canada
2018	New vintages and new bottles: The “Nature” of environmental education from new material feminist and ecofeminist viewpoints	Annette Gough & Hilary Whitehouse	Australia
2018	Educación para la ciudadanía mundial en Colombia, retos y desafíos	Nicolás Aguilar Forero y Ana María Velásquez	Colombia
2019	Centering gender on the agenda for environmental education research	Annette Gough & Hilary Whitehouse	Australia
2019	La perspectiva de género y su transversalidad en la educación ambiental	Yaneisys Cisneros Ricardo	Cuba
2021	Queer Ecopedagogies Explorations in Nature, Sexuality, and Education [libro]	Joshua Russell (editor)	Canada/EUA
2021	Gênero e diversidade sexual na educação ambiental: (re)visitando experiências de um PIBID interdisciplinar de educação ambiental	Milena Aires De Avila, Raphael Alves Feitosa y Felipe Ramon Santos	Brasil
2022	¿Hay diversidad dentro de la Educación Ambiental? Reflexiones	Mateus Batal Ferreira	Brasil

	sobre “Otras” miradas de sujetos al margen del diálogo social		
2022	Por uma educação ambiental-sexual para emancipação do ser à luz do pensamento de Paulo Freire	Ma. Aline Diniz Warken, Lourival José Martins Filho y Sonia Maria Martins de Melo	Brasil
2022	Racismo e Diversidade Sexual e de Gênero no Ensino de Biologia e na Educação Ambiental: Uma Aproximação Decolonial Para a Pesquisa	Yonier Orozco y Suzani Cassiani	Brasil
2023	Educación Sexual Integral y Educación Ambiental Integral: reflexiones sobre experiencias y prácticas en contextos educativos formales y comunitarios	Gisel Marina Farga y María Rita Maldonado	Argentina

2.4.1 Desorientación

En su libro *Fenomenología queer* (2006; 2018), Sarah Ahmed describe a la orientación como el punto de partida desde donde el mundo se desenvuelve. Es a partir de la orientación que los cuerpos y los objetos entran en contacto y adquieren *relación* en el marco del horizonte que les rodea. Nuestras orientaciones no son ‘originales’ sino heredadas con base en historias sedimentadas, llevando a los cuerpos a tomar dirección, disposición y tendencia hacia objetos en específico a la vez que dejan a otros objetos fuera de su alcance.

Para Ahmed (2018), la orientación nos muestra cómo la vida es dirigida por los mismos requisitos de *seguir lo ya dado*, y donde a partir de la repetición de estas orientaciones se restringe el habitar y el desplazamiento dentro de los espacios. En este sentido la orientación sexual es entendida como un asunto de residencia, una forma de habitar que define con qué y con quiénes habitamos, y en donde la heterosexualidad se ha posicionada como la orientación ‘natural’ que alinea estos cuerpos, objetos y espacios.

¿Qué ocurre cuando consideramos *el potencial oblicuo de lo queer*? Transitar de esa línea heterosexual a una línea oblicua no-heterosexual conlleva un proceso de

rehabitar el propio cuerpo, desear a otros sujetos y objetos, y mirarlos desde otras perspectivas, para así trazar otras líneas de conexión, asociación e intercambio aparentemente invisibles para cisheteronormatividad (Ahmed, 2006; 2018)

Concebirse ‘fuera de línea’ también implica entrar en contacto con otros cuerpos, objetos, pensamientos, sentimientos, juicios, deseos, aspiraciones u objetivos, presuntamente inaccesibles desde una línea heterosexual más que movidxs por el deseo nos permiten formas alternativas de *ser y estar*. Cómo menciona Ahmed (2006)

“convertirse en lesbiana [o gay, trans, intersexual, bisexual, etc.] puede sentirse como la apertura de un nuevo mundo” (p. 564), donde el propio reconocimiento como un cuerpo LGBTI+ no implica una *salida* sino significa una *llegada*. Somos historias de arribo.

Por medio de la fenomenología queer de Sarah Ahmed (2006) y su concepto de desorientación, las ecopedagogías queer prestan atención a estos efectos desorientadores de los cuerpos LGBTI+ en relación con el mundo más-que-humano, llevando a la “deconstrucción de lenguajes, textos, imágenes, mitos y discursos” (p. 19) que rigen nuestro habitar (Russell, 2013). Son estas desorientaciones corporales, relacionales, temporales y espaciales, las que nos alejan de lo familiar, normal y natural, y nos permiten visibilizar *otras líneas* para ser y estar (Russell, Riso, Bradley, 2021).

2.4.2 Desidentificación

Como menciona Medina (2003), la identidad puede ser pensada como ‘algo’ heterogéneo, inestable y sujeto a fluctuaciones que se encuentra atado a la percepción de las diferencias y similitudes entre el yo y el/la/le otrx, resultando en un fenómeno multifacético de lógica plural y multidimensional. Para José Esteban Muñoz (1999), la identidad es producida por la colisión entre los entendimientos esencialistas del yo y las narrativas de un yo construidas socialmente a partir del modelo que lo otro brinda.

Para Muñoz (1999), esta construcción identitaria se encuentra sujeta a las ideologías del aparato dominante, llevando a que ciertas identidades *identificadas* con estas formas ideológicas y discursivas sean consideradas ‘buenos sujetos’, mientras que aquellas que rechazan dichas ideologías y que se *contraconducen* con el aparato, son vistas como ‘malos sujetos’. Con ello, se asume que ciertos cuerpos e individuos son aptos

para tener una definición social, mientras que otrxs vistos como fuera del discurso dominante son obstaculizadxs en su proceso de identificación.

Ante la lógica heteronormativa, misógina y blanca de las sociedades Occidentales, donde la existencia de los cuerpos no-normativos es perseguida y castigada, teniendo que negociar continuamente su sentido del yo con relación a los distintos campos culturales donde se desarrollan. Muñoz (1999) plantea una tercera ruta para la construcción identitaria: la *desidentificación*, entendida como una estrategia de supervivencia donde no se asimila ni rechaza la ideología dominante, sino que se trabaja con y contra ella para transformarla desde adentro.

En este proceso hermenéutico, productivo y performático, el sujeto desidentificado decodifica los códigos desde la lógica dominante para negociar y problematizar el mensaje decodificado, *desempacando* su significado y desmantelando la dominancia de dichos códigos. En este proceso de reciclaje y reapropiación de códigos, estos se transforman en la materia prima para construir la identidad de todo aquello considerado impensable para la cultura dominante (Muñoz, 1999).

Mediante la negociación entre deseo, identificación e ideología, la desidentificación representa un “trabajo afectivo, formativo, de metamorfosis, reformulación y transfiguración” (Muñoz, p. 12) que resiste los discursos fijos del poder y permite “rehacer y reescribir los guiones dominantes” (p. 23). “Desidentificarse es leerse a unx mismx y a su propia narrativa de vida dentro de un momento, objeto o sujeto que no se encuentra culturalmente codificados para conectar con el individuo desidentificado” (p. 12).

La utopía se vuelve un elemento de interés en el proyecto de desidentificación, permitiendo construir espacios seductivos y poderosos de auto creación, donde el yo es entendido como un producto de la ficción y nuestra identidad como híbrida, parcial, cambiante, abierta, contingente e incompleta. Una estrategia de supervivencia que nos permite ver que siempre *somos* en tránsito. (Muñoz, 1999).

Capítulo 4. pieza tres: metodología

Este capítulo corresponde a la tercera pieza central que forma al rompecabezas. El cuestionamiento, ¿qué son las ecopedagogías queer para una comunidad de adultxs mayores en la CDMX? aparece como el eje estructural para presentar a Vida Alegre –una comunidad de vejece LGBTI+ en la CDMX– en conjunto con la ruta metodológica del taller de escritura autoficcional *ciudad, memoria y otras naturalezas* durante los meses de agosto 2022 a mayo 2023.

En el primer momento de esta pieza se realiza una relatoría sobre la relación con Vida Alegre (4.1) desde los primeros acercamientos con esta comunidad hasta su reconocimiento como colaboradores de la investigación. Mediante la praxis de las ecopedagogías queer –con énfasis en la ecofenomenología y la experiencia ecosomaestética de los cuerpos LGBTI+– en la sección 4.2 se desarrolla el taller *ciudad, memoria y otras naturalezas* con el propósito de reconstruir narrativamente desde la escritura autobiográfica y ficcional al ambiente socioecológico de Vida Alegre.

En una primera fase –de biografización (4.2.1)– se narraron las historias de vida humanas y los procesos de desidentificación y desorientación de estos cuerpos LGBTI+. A esta le siguió una segunda fase de autoficcionalización (4.2.2) –identificada y reconocida en este estudio como una propia ecopedagogía queer– que permitió *queerizar* los cuerpos narrativos de Vida Alegre y presentarles con lxs otrxs otrxs habitantes de la CDMX. Sus historias de vida humanas se encontraban y *transcorporizaban* para narrar las historias ecológicas de ratas, palomas, cucarachas y dientes de león.²⁸

²⁸ Didácticamente, en el taller impartido con Vida Alegre, se usó indistintamente “historias” y “relatos” para referir a las narraciones escritas. De acuerdo con Bolívar y Domingo (2016), un “relato de vida” es aquella narración (oral o escrita) que estructura sucesos relevantes para una persona; más particularmente, un “relato de experiencia” está orientado hacia una temática específica. A pesar del uso no selectivo por alguno de los términos en específico, esta tesis sigue los aportes teórico-metodológico de Jerome Bruner (1987), entendiendo la narrativa como una modalidad de funcionamiento cognitivo que permite dotar al mundo de sentido y a nuestras vidas de significados. Esta forma de comprensión narrativa le brinda al relato la capacidad para aprender la realidad y comprender el mundo, permitiéndonos representar por medio de este lenguaje nuestra existencia en su totalidad. Cada experiencia es entendida como circunscrita dentro una lógica narrativa, y es a través de nuestra continua actividad de biografización que integramos, estructuramos e interpretamos la vida y el mundo en colectividad (Delory-Momberger y Betancourt, 2015, p. 61).

Las narrativas construidas durante las 12 sesiones del taller fueron analizadas desde un enfoque narrativo ecofenomenológico (4.3.1), donde por medio de las categorías analíticas de cuerpo, espacio, tiempo y relaciones vividas, se reconstruyó el ambiente socio ecológico de Vida Alegre (4.3.2.1). Este análisis resultó en dos relatos colectivos producto de un collage narrativo (4.3.2.2) que permitió narrar el ambiente humanx y no-humanx de esta comunidad.

4.1 Vida Alegre, casa de día para adultxs mayores LGBTI+

Mi encuentro con Vida Alegre comenzó el viernes 15 de octubre del año 2021 en una visita a la CDMX cuando asistí a Manos Amigues en la colonia Guerrero, un comedor comunitario y centro cultural que en principio estaba dirigido a la población LGBTI+ y que al poco tiempo abrió sus puertas al mundo heterosexual y permeó en las comunidades vecinas.

Previamente les había contactado por Facebook y hecho una cita con Vincent para discutir la posibilidad de encaminar mi proyecto de investigación hacia este espacio. Vincent resultó ser el Padre Vincent, un religioso estadounidense que apoyaba con la cocina en Manos Amigues y quien dirigía una parroquia en la colonia Roma.

El Padre resultó muy interesado en el tema ambiental, con una idea encaminada a un huerto, captación de lluvia, composta, etc. '¡Una comunidad LGBTI+ sustentable!'. El transcurso de la plática nos dimos cuenta que las condiciones y objetivos de Manos Amigues no iban muy acordes con la investigación, sin embargo Vincent mencionó que de igual forma colaboraba con *Laetus Vitae*, una casa de día para adultos mayores LGBTI+ en la colonia Álamos. Me comentó que ese sábado sería la reapertura del sitio después de la pandemia y que con mucho gusto podría asistir.

A la mañana siguiente me presenté en Xola 184B a las 10:30am y conocí a Juan, un colaborador quien apoyaba con distintas labores en Vida Alegre. Mientras limpiábamos el lugar, montábamos las sillas y preparábamos el café, un par de personas comenzaron a llegar. Poco a poco la sala se comenzó a llenar y un pequeño círculo de sillas se creó.

Juan y el resto de las personas se abrazaban efusivamente, tenía mucho tiempo que no se veían. A pesar de los cubrebocas se notaba una expresión de extrema felicidad. Durante año y medio las puertas de Vida Alegre permanecieron cerradas. Por fin después de un año y medio esta familia se reencontraba.

Tímidamente me senté en una de las sillas y comencé a seguir la conversación. Al poco tiempo me comenzaron a cuestionar sobre quién era y la razón que me había llevado ahí. Les platiqué que yo era un hombre gay, originario de Cuajimalpa y veterinario, que recientemente me había mudado a Xalapa donde estudiaba un posgrado en educación. Les comenté que el propósito de la visita era conocerles e intentar colaborar con ellos.

Comenzamos a discutir sobre el cruce entre la naturaleza y las diversidades sexogénicas cuando en un momento mencioné la palabra *antinatural*. 'Antinatural no, podremos ser anormales, pero naturaleza somos' comentó Ginesandriu, la persona sentada junto a mí, sonreí y asentí. La plática continuó unos minutos más cuando de pronto una voz anunció la llegada de Samantha. En ese momento, Juan me pidió hablar y subimos al segundo piso.

Le conté sobre mi interés en colaborar con Vida Alegre. Quería realizar mi proyecto del doctorado en ese sitio para explorar la relación entre la naturaleza y la sexualidad. Le propuse implementar algunos talleres de EA y le pareció una buena idea. Platicamos sobre Vida Alegre y algunas posibilidades para realizar proyectos.

Me sentía emocionado. Había encontrado un sitio ideal donde trabajar mi investigación. En ese momento no tenía mucha idea de lo que haría, pero sentía que esta comunidad resultaba un perfecto espacio donde trabajar. Juan me comentó algunos lineamientos sobre la colaboración, denotando la importancia de la gratuidad de esta y del reconocimiento del trabajo de la casa de Vida Alegre. Intercambiamos contactos y bajamos nuevamente.

Un par de personas más habían llegado. Alguien había traído pan dulce y galletas, que ahora acompañaban una diversidad de tazas de distintas formas y tamaños. Me senté junto a Samantha. Sentía la emoción de cuando conoces a una persona famosa; los

cuadros y reconocimientos, la manera en que hablaban de ella, su forma de ser. Samantha brilla.

El miedo a contagiarse se percibía en las historias que estas personas contaban; los relatos de soledad y depresión eran comunes; la poca asistencia al convivio alertaba de sus preocupaciones. En un momento de la plática Samantha dijo: ‘Nos tenemos que acostumbrar a esta nueva normalidad. No queda de otra. No nos vamos a quedar encerrados toda la vida’. Las personas asintieron.

A pesar de la preocupación percibida en las caras cubiertas con cubrebocas que asomaban algunos ojos vidriosos, se sentía un ambiente de orgullo y felicidad. La casa en Xola 184-B estaba celebrando. ¡Habían reabierto tras 18 largos meses! Aunque Vida Alegre había sobrevivido a la pandemia la ya frágil comunidad se había fragilizado aún más; era momento de recuperarla. Pronto las botellas de vino llegaron y el baile se organizó. La familia celebraba. Después de cuatro maravillosas horas me despedí con la promesa de regresar, les agradecí por tan lindo acogimiento. Lxs vería muy pronto.

4.2 “Ciudad, memoria y otras naturalezas”, taller de escritura autoficcional

Partiendo de las teorías poscríticas en EA e IEA descritas en la sección 3.1.3 interesadas en la revitalización ontológica y reanimación epistemológica del campo – donde el sujeto ecofenomenológico (3.1.3.2) y las experiencias ecosomaestéticas (3.1.3.1) en y con la naturaleza se tornan elementos eje para la construcción de conocimientos— y tomando las bases de las ecopedagogías queer de Joshua Russell (2007; 2021) desarrolladas en la sección 3.2.3 —donde se reconocen las experiencias desidentificadorias de los cuerpos LGBTI+ y sus desorientaciones espaciotemporales hacia lo no familiar, inesperado y queer como estrategia para pensar e imaginar otras posibilidades de vidas, relaciones y mundos— se construyó con la comunidad de Vida Alegre un taller de escritura autobiográfica y autoficcional titulado *ciudad, memoria y otras naturalezas*.

Así, este taller se desarrolló con la intención de percibir el ambiente de Vida Alegre, tanto ecológico como social. Donde desde las experiencias ecosomaestéticas –sensibles,

sensoriales, afectivas y perceptuales– pudiéramos reconocer la continuidad de estas corporalidades LGBTI+ en su cohabitar urbano.

Por medio de la recuperación de las historias de vida dentro de un ambiente más-que-humano como el de la CDMX, el taller *ciudad memoria y otras naturalezas* pretendió pensar y sentir con y sobre los procesos de aprendizaje-enseñanza para la construcción de mundos que esta comunidad de adultxs mayores pudiera ofrecer y de sus aportes para la IEA. Ante lo anterior, se planteó una ruta metodológica desde la investigación narrativa y ecofenomenológica en educación –de carácter autobiográfico y ficcional– como medio y herramienta para la percepción de la complejidad de este ambiente más-que-humano.

1. Historias humanas (4.2.1): este primer momento consistió en la escritura de una serie de relatos autobiográficos en torno al posicionamiento de cada una de las personas en relación con sus mundos. Las historias narradas fueron: el nacimiento y el primer recuerdo, el reconocimiento como un cuerpo LGBTI+ (desidentificación), las experiencias dentro del clóset (desorientación), y del envejecimiento como un cuerpo LGBTI+. Estas primeras historias autobiográficas fueron encaminadas a la construcción del ambiente (humanx/social) de Vida Alegre.
2. Historias no-humanas (4.2.2): este segundo momento representó la inmersión al mundo de la autoficción, donde a partir de relatos de la vida *cotidiana* en torno al cuerpo, relaciones, espacio y tiempo (constituyentes de los mundos de vida para la fenomenología) se exploró el componente no-humano de nuestras historias. Desde el entendimiento de la ciudad como un sistema más-que-humano en copresencia con las naturalezas urbanas y de nuestras historias como coprotagonizadas con la realidad no-humana, se buscó relatar experiencias del habitar la CDMX desde el protagonismo con algunas otras especies con la que compartimos la ciudad: el cuerpo de la rata, las relaciones de la paloma, la temporalidad de la cucaracha y la especialidad del diente de león fueron los *eventos* narrados.

En la tabla 3 se presentan a las personas participantes de esta ecopedagogía queer.

Tabla 3. Participantes del taller “ciudad, memoria y otras naturalezas: historias sobre el cohabitar la CDMX desde la diversidad.” (elaboración propia)

Nombre	Edad	Ocupación	Orientación sexual e identidad de género	Barrio
Omar	58 años	Docente de secundaria	Hombre cis homosexual	Benito Juárez
Arturo	67 años	Músico y educador	Hombre cis homosexual	Centro Histórico
Ana Laura	69 años	Ama de casa, maestra de primaria pensionada	Mujer cis heterosexual	Álamos, Benito Juárez
Vicky	70 años	Trabajadora del hogar y ama de casa	Mujer cis heterosexual	Santo Domingo, Coyoacán
Pau	72 años	Pensionado	Hombre cis bisexual	Tlatelolco
Ginesandriu	72 años	Diseñadorx	Persona intersexual	Héroes de Churubusco
Antzin	70 años	Terapeuta	Mujer	Hipódromo Condesa
Jesús	69 años	Pensionado	Hombre cis homosexual	Benito Juárez
Juan/Juan	76 años	Pensionado	Hombre travesti heterosexual	Iztapalapa
Alma	50 años	Ama de casa	Mujer cis heterosexual	Iztapalapa
Korina	59 años	Cuidadora y actual directora de Pintando Arcoiris	Mujer trans heterosexual	Benito Juárez
Olga	80 años	Ama de casa	Mujer cis heterosexual	Tlalnepantla
Aria	55 años	Artista	Mujer trans homosexual y asexual	Álamos
Maricela	70 años	Doctora	Mujer cis homosexual	
Félix (+)	85 años	Pensionado	Hombre cis, heterosexual	Álamos

En la Tabla 4 se muestra una síntesis de las sesiones realizadas durante los meses del taller *ciudad, memoria y otras naturalezas* con Vida Alegre.

En el siguiente enlace y código QR se puede ingresar a una carpeta con el material complementario del total de relatos construidos durante el taller (folder: historias). También se incluyen las cartas de consentimiento firmadas por lxs participantes del taller (folder: consentimientos). El ejemplo de la carta de consentimiento también se muestra a continuación.

- ✓ Material complementario tesis. (2024). Disponible en:
https://drive.google.com/drive/folders/1UrRJRgbDTWsrqQ-M0twUftPcM0KyIn6N?usp=drive_link
- ✓ Código QR a la carpeta de Google Drive (ilustración 1):

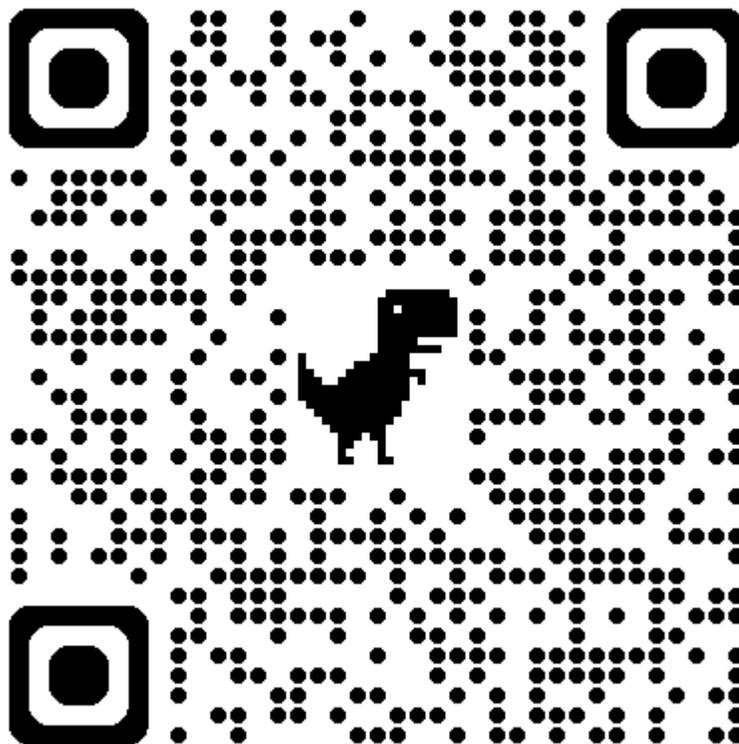


Ilustración 1. Código QR para acceder a los relatos de Vida Alegre (elaboración con Chrome)



Universidad Veracruzana
Dirección General de Investigaciones
Instituto de Investigaciones en Educación
Región Xalapa

Ciudad de México, Mex., 24 de agosto 2022

A quien corresponda,

Por este medio, yo _____, quien formo parte de la comunidad de *Laetus Vitae A.C.*, hago constar que soy consciente del proyecto doctoral de Daniel Mendizabal Castillo, y con ello tengo la disposición de colaborar con su investigación titulada *“La naturaleza que somos, ecopedagogías queer y narrativas más-que-humanas de una comunidad de adultxs mayores LGBTI+ en la CDMX”*. Reconozco que el material y los productos (narrativas, relatos, dibujos, audios, fotografías, etc.) que emerjan de las sesiones del taller *“Memoria, Ciudad y Otras Naturalezas: narrativas autobiográficas y ficcionales”* podrán ser utilizados y aprovechados para los fines y objetivos *exclusivos* del proyecto de investigación. En caso de requerirlo, soy consciente de que puedo utilizar un pseudónimo para compartir el material.

Nombre y firma

Tabla 4. Síntesis del taller "ciudad, memoria y otras naturalezas" (elaboración propia)

Módulo	Sesión	Fecha y locación	Asistentes
I. Historias humanas	1. El nacimiento y el primer recuerdo	13/8/2022, Vida Alegre, Álamos	Ginesandriu, Pau, Arturo, Vicky, Benito, Ana Laura, Olga, Juan (8)
	2. La persona en el espejo y la desidentificación	20/8/2022, Vida Alegre, Álamos	Ana Laura, Jorge, Arturo, Ginesandriu, Aria, Juan, Jesús, Omar, Pau, Vicky (10)
	3. Desidentificación y desorientación	24/8/2022, Vida Alegre, Álamos	Ana Laura, Jorge, Arturo, Ginesandriu, Juan, Omar, Pau, Vicky (9)
	CLAUSURA		
	3.1. Ejercicio fenomenológico y cierre	6/10/2022, Hotel Castropol, Centro Histórico	Ginesandriu, Pau, Arturo (3)
II. Historias no-humanas	4. El cuerpo de la rata	8/10/2022, Jardín Xicoténcatl, Álamos	Pau, Vicky, Ginesandriu, Omar, Arturo, Jesús (6)
	5. Ejercicio fenomenológico y recuperación de historias	9/11/2022, Biblioteca Carlos Castillo Peraza	Ginesandriu, Pau, Ana Laura, Jesús, Omar, Arturo, Vicky (8)
	6. Las relaciones de la paloma	12/11/2022, Biblioteca Carlos Castillo Peraza	Pau, Juan, Alma, Ana Laura, Omar, Arturo, Ginesandriu (7)
	7. Ejercicio fenomenológico y recuperación de historias	7/12/2022, Biblioteca Carlos Castillo Peraza	Ginesandriu, Jesús, Vicky, Pau, Ana Laura, Korina, Juan (7)
	8. El espacio del diente de león.	10/12/2022, Biblioteca Carlos Castillo Peraza	Ginesandriu, Antzin, Massiel, Jesús, Aria, Olga, Ana Laura, Omar, Juan, Korina, Arturo, Pau (12)
	9. Ejercicio fenomenológico y recuperación de historias	25/01/2023, Hotel Castropol	Vicky, Jorge, Juan, Jesús (4)
	10. El tiempo de la cucaracha	28/01/2023, CECAM Cumbres	Juan, Ana Laura, Antzin, Korina, Omar, Olga, Félix (7)
	11. Cierre historia no-humanas (encuentros) y recuperación de historias	10/02/2023, CECAM Cumbres	Omar, Denisse, Ginesandriu, Korina, Pau,, Ana Laura, Jesús (8)

4.2.1 Experiencia de la escritura I. Historias humanxs

Este primer momento se desarrolló a través de cuatro sesiones. Aquí, se buscó vislumbrar los primeros cimientos del ambiente social que conforman los mundos de vida de lxs habitantes de esta casa de día para adultos mayores LGBTI+; mundos de vida donde la sexualidad, el género y la tercera edad constituyen los elementos estructurales de los relatos, y cuya intersección dentro del ambiente urbano permitió situarnos corporal, relacional, espacial y temporalmente en las vidas de esta comunidad.

Cada una de estas sesiones se desarrolló siguiendo una estructura similar: a) revisión de aspectos teóricos del cuento y la autobiografía (Samperio, 2014); b) introducción de la historia a relatar, lectura de un poema y discusión; d) escritura del relato y lectura grupal; e) cierre y agradecimientos.

El 3 de agosto 2022 se llevó a cabo la primera sesión. Esa mañana de miércoles les platiqué sobre el proyecto y las preguntas que habían llevado a esta investigación. Hablamos de las actividades que realizaríamos en el taller y de la estructura.

A pesar de sus evidentes caras de duda ante lo que les acababa de decir, les note emocionadas y alegres. Desde hace tiempo querían realizar un taller de escritura, narrar su vida sería una experiencia muy gratificante.

Como primera actividad del taller elaboramos nuestro cuaderno de trabajo. Un bonche de hojas de papel bond blanco y unos trozos de cartón para las tapas y el lomo fueron los materiales para nuestros diarios de vida. Mientras daba las instrucciones y comenzábamos a coser nuestras hojas al cartón, comenzó a haber algunas complicaciones para insertar el hilo en el ojo de la aguja. Entre temblores de manos y dificultades para enfocar, Korina una mujer trans de 58 años fue la primera en pedirme ayuda. ‘¿Me lo metes, profe Daniel?’, Inmediatamente todxs soltamos a reír y durante el resto de la clase cuando alguien necesitaba apoyo siempre venía acompañado de unas cuantas risas con Korina de fondo riendo y diciendo, ‘¡Son una bola de malpensados, y malpensadas y malpensades!’.

Poco a poco fueron terminando de coser sus diarios, algunas personas acabaron mientras que otras se cansaron y decidieron dejarlo a un lado. Nos quedamos charlando

un buen rato más, realmente era la primera vez que platicábamos de forma más personal. Me sentía agusto. Nos sentía comodxs. A las 14:30 decidimos ponerle fin a la sesión; le pusieron nombre a sus diarios y me los entregaron. La próxima semana empezaríamos a escribir nuestros relatos. Nos agradecemos por el tiempo compartido y por la actividad, por el placer de conocernos y por la oportunidad de conocer su vida en sus historias.

Autobiografía 1. El nacimiento y nuestro primer recuerdo

Comenzando con una introducción a la narrativa, se dialogó en torno a la manera en que en nuestra cotidianidad moldeamos la realidad a partir de relatos; relatos que dan sentido al mundo que experimentamos y significados a nuestro ser y estar humanx (y más-que-humanx).

Se explicó sobre como el/la/lx yo es construido desde nuestras historias –quienes fuimos, quienes somos, quienes podríamos ser– y que a su vez se crea desde la colectividad e interpretación de lxs otrxs. Se discutió sobre cómo desde el cuerpo LGBTI+/geronte hemos construido otros mundos que parecían imposibles; nuevos espacios de enunciación y reconocimiento donde desde la acción y concientización nos posicionan en el mundo para así conocer(nos)... y desconocer(nos).

Se procedió a escribir el relato de nuestro nacimiento. ¿Qué es nacer? ¿Cómo se experimenta el nacimiento? ¿Dónde comienza nuestra historia? (Buytendijk, 1988). A partir de lo que sabíamos y lo que nos habían contado sobre nuestro *alumbramiento*, el lugar, fecha, hora, si fue cesárea o parto natural, en una casa o en cuarto de hospital, crearíamos un relato desde la perspectiva de *nuestrx yo bebé* al momento de emerger en el mundo, al salir del cuerpo gestante y tomar la primera bocanada de aire. ¿Cuál es la experiencia de vida de *ese* bebé al emerger en *ese* ambiente espaciotemporal?

Leímos el poema *Nacimiento* de Mario Benedetti (1995) y procedimos al ejercicio de escritura. Una vez terminado compartimos las historias y continuamos con la escritura del segundo relato sobre nuestro primer recuerdo.

Autobiografía 2 y 3. La persona en el espejo y su historia de desidentificación

Siguiendo a Samperio (2014) se revisaron los apartados *La vida es un cuento* (p. 15) y *¿Cómo nace un cuento?* (p. 43), donde en un primer momento se discutió sobre la

emergencia de nuestras historias a partir de un conflicto básico, interno y personal, su enraizamiento en las emociones y la esencia humana, así como su representación en lo excepcional y extraordinario de nuestras vidas.

Posteriormente hablamos de los tres procesos que describe el autor para el nacimiento de un cuento: la prefiguración, donde a partir de un disparador el cuento emerge como “una masa informe sin palabras, ni caras, ni principio ni fin...” (p. 23); la figuración, que representa el momento donde plasmamos nuestra vida en el papel; y la adecuación, una actividad que con el tiempo permite el fortalecimiento de nuestros cuentos y de nosotrxs mismxs.

Para el ejercicio de escritura de esta sesión se construiría al protagonista de nuestra historia, al narrador de nuestra vida, el/la/le propio yo. Relataríamos su apariencia física y sus emociones, sus miedos y sueños, sus sentires y pensares, a partir de la descripción de ese primer momento en el día cuando después de abrir los ojos nos levantamos de la cama, caminamos hacia el baño y nos miramos en el espejo.

¿Quién es esa persona frente a ti? ¿Cómo se llama? ¿Cuáles son sus características físicas? ¿Cuáles son sus gustos y disgustos? ¿Cuáles son sus fortalezas y debilidades? ¿Qué sueños tiene? ¿Cuáles son sus mayores miedos? ¿Cómo se siente esa persona? ¿En qué piensa al momento de despertar? ¿Quién es la persona que ven y que lxs ve?

Una vez que las historias fueron terminadas se procedió a compartirlas. Fue en ese momento de profunda intimidad, mientras todxs escuchábamos a las distintas voces, que la intersección entre el ser LGBTI+ y el ser adultx mayor se hizo más que palpable en el ambiente de Vida Alegre. La identidad etaria encontraba gran eco en la orientación sexual y la identidad de género, inclusive había historias donde el ser LGBTI+ se veía solapado por la edad. “¡Ser viejo y homosexual! ¿Qué me deparará el futuro cada vez más próximo?” contó Omar, un hombre homosexual, profesor de secundaria de 58 años. “¿Quién eres? ¿Qué quieres? ¿Qué te gusta?” preguntó Jesús de 69 años, a la persona que desconoció ese día frente al espejo.

Continuamos con la última parte de la sesión, donde hablamos sobre la desidentificación (Muñoz, 1999), el proceso por medio del cual las diversidades

sexogénicas nos apropiamos de signos, símbolos, acciones, conductas y actitudes dominantes, para resignificarlas en torno al deseo, identidad e ideología de los cuerpos LGBTI+. Se explicó que este proceso era descrito como una estrategia de subversión y supervivencia que permite la resistencia ante los significados sedimentados, la negociación de la identidad dentro de la esfera pública heteronormativa, y la construcción de nuevas narrativas del ser y el estar para las diversidades sexogénicas.

Dialogamos unos minutos de su relación con la desidentificación. ‘Es cuando nos desidentificamos de la normalidad y asumimos nuestra anormalidad’ –dijo Ginesandriu– ‘eso es la desidentificación’. La lectura del poema *Manifiesto, hablo por mi diferencia* de Pedro Lemebel (1986) funcionó como una buena herramienta para dar mayor claridad a nuestras historias. “¿Tiene miedo que se homosexualice la vida? /Y no hablo de meterlo y sacarlo /Y sacarlo y meterlo solamente /Hablo de ternura compañero...” (p. 219).

Se continuó con la narración del relato de desidentificación, ese primer momento en nuestras vidas donde movidxs por el deseo nos desidentificamos del mundo heterosexual y nos reconocimos como un cuerpo disidente. Relataríamos la experiencia que inició nuestra identidad LGBTI+, ese ‘primer momento de desconocernos para volver a conocernos’ como dijo Arturo. Procedimos a la escritura y al terminar algunas personas contaron sus historias; historias donde un juego de *la casita* con lxs primxs, el corazón roto después de un amor no correspondido con el mejor amigo de la primaria, o el sufrimiento tras 78 años por la imposibilidad de reconocer al cuerpo propio, llevó a algunxs de lxs participantes de Vida Alegre a este proceso de desidentificación.

Autobiografía 4. La desorientación del clóset

Se inició con el apartado teórico narrativo de esta sesión, donde siguiendo a Samperio (2014) revisamos las partes del cuento incluyendo la fuerza dramática, los distractores, el tiempo y las conjugaciones de nuestras historias. También hablamos de los principales elementos que componen al cuento, narradorxs, protagonistas, antagonistas, y la atmósfera o ambiente de las historias, haciendo especial énfasis en esta última puesto que sería el elemento que buscaríamos explorar en el relato de ese día a partir del concepto de desorientación. “Si la orientación es una cuestión de cómo habitamos el

espacio, entonces la orientación sexual también podría ser una cuestión de residencia: de cómo habitamos los espacios, así como «con quién» o «con qué» habitamos los espacios.” (Ahmed, 2018, p.11)

Escribiríamos un relato sobre la desorientación, ese proceso de extrañeza o incomodidad ante lo familiar que nos llevó a reorientar nuestra relación con el mundo y a encontrar nuevas direcciones para la construcción de nuestros ambientes. Una desorientación que *sufre* el cuerpo LGBTI+ ante la *línea heterosexual* de vida llevándonos a un cambio de percepción de los propios horizontes y al encuentro diferenciado y disruptivo con lo cotidiano (Ahmed, 2006).

Con lo anterior en mente escribiríamos un relato sobre el *clóset*, imaginándolo como un espacio material y prestando especial atención en los objetos desorientadores que ahí encontramos; objetos y sujetos que desde nuestra posición LGBTI+ fueron reapropiados y resignificados para encontrar resistencia dentro de este sitio.

El escenario del relato sería el clóset y la historia estaría enfocada en reconocer los sentimientos y pensamientos que emergen al habitarlo. ¿Cómo es el espacio del armario? ¿Qué tamaño tiene? ¿Cuál es la atmósfera del lugar? ¿Cómo te sientes dentro de este sitio? ¿Qué piensas? ¿Cuáles objetos se encontrarían dentro del clóset? ¿Por qué? ¿Qué relación tienes con estos? ¿Cómo los describirías? ¿Cómo te sientes con la idea de salir? ¿Cómo es la vida *allá* afuera?

Previo a la escritura de nuestro relato leímos dos poemas: *Yo misma fui mi ruta* de Julia de Burgos (1938) y *A ella (que también soy yo)* de Daniel Nizcub (2020), como apoyo para explicar la desorientación. “Pero la rama estaba desprendida para siempre/y a cada nuevo azote la mirada mía/se separaba más y más y más de los lejanos/horizontes aprendidos ...” (de Burgos, 1938). Después de una breve discusión en torno a estos textos y su relación con la desorientación, continuamos con la escritura de nuestras historias del clóset.

Algunas personas contaron sus historias y al poco tiempo el diálogo colectivo sobre este tema se abrió, construyendo en conjunto una *genealogía* sobre el clóset, desde su surgimiento como concepto y las diversas experiencias de habitarlo, hasta la manera en

que la vida nocturna LGBTI+ de la segunda mitad del siglo pasado (el ambiente) en la CDMX dio apertura a su colectividad. Así concluimos con la primera parte del taller.

4.2.2 Experiencia de la escritura II. Historias no-humanxs

Para las historias no-humanas se buscó en primera instancia narrar los encuentros con algunas de las especies más emblemáticas de las ciudades –la rata gris (*Rattus norvegicus*), la paloma doméstica (*Columbia livia*), el diente de león (*Taraxacum officinale*) y la cucaracha roja (*Periplaneta americana*)– para posteriormente con apoyo de la autoficción transgredir el yo humano y convertir a las anteriores especies en co-protagonistas de experiencias específicas de nuestras vidas.

Cada una de estas especies fue la narradora de nuestros relatos y el punto de inicio para explorar nuestros mundos de vida desde una voz no-humana: la corporalidad de la rata, la relacionalidad de la paloma, la espacialidad del diente de león y la temporalidad de la cucaracha, fueron los elementos estructurales de nuestros relatos de vida en esta segunda etapa del trabajo de campo.

Nos convertimos en ellxs, en nos-otrxs. Nuestras vidas se vieron atravesadas por estas otras especies enfermas, sucias, ferales y malignas, a las que le rehuimos en nuestra cotidianidad y buscamos erradicar ante el más mínimo encuentro; y *quienes* aun así siempre están presentes (percibámoslas o no) en cualquier sitio donde exista el humano. Siempre nos *acompañan*, son parte de nuestra propia naturaleza humana. ¿Cuál es la experiencia de habitar las naturalezas urbanas? ¿Cuáles son las naturalezas de nuestras experiencias urbanas cotidianas?

Utilizando las estrategias de desfamiliarización y empatía en las narrativas no-humanas (Bernaerts et. al., 2014), buscamos desde la autoficción trascender la experiencialidad humana y reconocer estas *otras* corporalidades, relacionalidades, temporalidades y espacialidades de esxs otrxs protagonistas de nuestra historia en la ciudad. El cuerpo LGBTI+ y los fenómenos de desidentificación y desorientación analizados en la primera etapa del trabajo de campo fueron ahora abordados desde la experiencia no-humana, para permitir así *desidentificarnos* con las historias de estas especies y *desorientarnos* de otros modos en nuestra propia historia

Este segundo momento del taller se desarrolló a lo largo de ocho sesiones: cuatro dedicadas a un ejercicio fenomenológico para la profundización en las historias ya escritas anteriormente y para la recuperación de los relatos en caso de que hubieran faltado a alguna sesión previa (sesiones 4, 6, 8, 10); y cuatro sesiones para la construcción de nuestras historias no-humanas en torno a los cuatro existenciales de los mundos de vida (descritos en el apartado 4.3.1 y 4.3.2). Estas sesiones fueron acompañadas de una clase de yoga impartida por la maestra Rosalba, tallerista que colabora en Vida Alegre desde antes de la pandemia, a quien invité a participar en el taller con prácticas dirigidas a cada uno de los existenciales a tratar.

La escritura de nuestras historias no-humanas se realizó siguiendo una estructura similar, con algunas modificaciones para cada sesión de acuerdo con los aprendizajes tras su implementación. La secuencia didáctica de estas sesiones consistió en: a) práctica de yoga; b) relato del encuentro con la especie en cuestión; c) revisión teórica y diálogo del existencial en cuestión, y su cruce con la identidad LGBTI+, la identidad geronte y la naturaleza; d) explicación del relato a narrar en torno al existencial, y su correspondencia con la narrativa no-humana a tratar; e) lectura de un texto sobre la especie en cuestión y la revisión de su *historia de vida* ecológica; f) escritura de nuestro relato no-humano.

Autoficción 1. La corporalidad del ser rata

Esta sesión comenzó con el relato del encuentro con una rata. Posteriormente, se inició el diálogo en torno el cuerpo y su corporalidad en nuestras historias, hablamos sobre cómo en nuestra vida cotidiana el cuerpo pasa desapercibido, lo tomamos por sentado, dejando de lado su reconocimiento. Discutimos sobre el cuerpo LGBTI+ como sitio de lucha y resistencia frente a una sociedad heteronormativa, y donde a partir de nuestros deseos, sueños y anhelos damos forma al cuerpo y a nuestras propias experiencias de desorientación y desidentificación.

Utilizando el concepto de *transcorporalidad* de Stacy Alaimo (2018), hablamos del cuerpo como indisoluble con el ambiente y de su representación como un enredo biológico-ecológico-económico-social-político, que nos lleva a cuestionar los límites ontológicos del ser humano a través del cruce y contacto con el mundo más-que-

humano.²⁹ El cuerpo es la sutura que nos une con el mundo, como bien dice Patricia Noguera de Echeverri (2010).

Continuamos con el tema de la corporalidad analizándola ahora desde la experiencia de la rata gris (*Rattus norvegicus*), donde la simple idea de su cuerpo *peludo, gris, sucio, miedoso y con la cola pelona* nos producía una serie de efectos *desagradables* en nuestro cuerpo humano. Indudablemente nos vemos afectadxs por la corporalidad de la rata.

Con apoyo de un extracto de la novela *1984* de George Orwell (1949) profundizamos en las representaciones sobre esta *especie compañera* y de los significados que les atribuimos desde nuestro habitar urbano. “*Estos bichos, locos de hambre, se lanzarán contra ti como balas. ¿Has visto alguna vez cómo se lanza una rata por el aire? Así te saltarán a la cara. A veces atacan primero a los ojos. Otras veces se abren paso a través de las mejillas y devoran la lengua*” (p. 108).

Procedimos a platicar sobre *la historia de vida ecológica* de las ratas con énfasis en su asombrosa capacidad olfativa, sus *minuciosos* hábitos de acicalamiento, del reconocimiento de su empatía y de la multiplicidad de expresiones faciales que se han descrito en este animal. Dialogamos sobre nuestras impresiones en torno a la rata, encuentros personales con ellas, mitos acerca de su habitar en la ciudad y de la relevancia histórica que ha tenido en la vida humana. Resultaba que la rata se encontraba muy presente en nuestras historias...más de lo que a algunxs gustaban.

Con lo anterior en mente, pasamos a escribir el primer relato no-humano sobre el cuerpo desde el ser rata. Para ello, narraríamos una historia sobre la vulnerabilidad del cuerpo ante alguna experiencia vivida poniendo especial atención en la corporalidad del relato. ¿Cómo se vivió esa experiencia desde el cuerpo humano? ¿Y desde el cuerpo de la rata? La premisa de esta historia involucraría que –en el momento de mayor

²⁹ Stacey Alaimo (2018) define el concepto de transc corporalidad como un modo pos-humanista del nuevo materialismo y del materialismo feminista que sugiere una ‘nueva figuración del humano después del Humano’ (p. 436), donde el sujeto es entendido como un ser material embebido en una realidad colectiva de la cual no puede ser separado. Lo biológico, tecnológico, económico, social y político son entendidos desde el enmañaramiento de lo humano-no-humano-más-que-humano, irrumpiendo de este modo con las bases ontoepistemológicas características del excepcionalismo humano y de la Modernidad.

vulnerabilidad corporal— el propio cuerpo se transformaría en el de una rata para permitirnos explorar las corporalidades desde una perspectiva no-humana.

Cirugías, enfermedades y padecimientos, accidentes en bicicleta, peleas y hasta caídas en un manglar fueron las experiencias detonadoras que nos llevaron a reflexionar sobre el propio cuerpo desde una perspectiva no-humana, la de la rata gris. “¿Por qué estaba cubierto de pelo? ¡Era yo la rata! Buscaba protección, tenía miedo. ¿De qué huía? Siendo tan vulnerable, percibí la incertidumbre de la vida. En un momento todo es diferente”, relató Jesús. Dimos cierre a nuestro taller y nos despedimos afectuosamente.

Autoficción 2. La relacionalidad del ser paloma

Se comenzó el taller con la escritura del relato del encuentro con una paloma. Posteriormente se introdujo el tema de la relacionalidad y el entendimiento de nuestro ser humano social: nos desarrollamos en un espacio interpersonal compartido, donde por medio del cuerpo continuamente entramos en un encuentro dialógico que trasciende al yo y reconoce a lxs otrxs. Nuestras historias se narran en conjunto.

Revisamos la manera en que en nuestras historias hemos narrado la relacionalidad: en las relaciones vividas con nuestras figuras maternas; en las redes familiares en las que crecimos y nos desarrollamos; en las experiencias que vivimos con nuestras amistades y parejas; en nuestros entornos laborales; e inclusive hasta en esas relaciones que no tuvimos o que perdimos... en las que nos hicieron falta.

La tarea de ese día fue escribir una historia donde pudiéramos reconocer y explorar esta relacionalidad. Vida Alegre sería el ambiente de nuestro relato, *ese* sitio donde la empatía, la ayuda y la aceptación habían tejido fuertes lazos de amor, cuidado y comprensión, construyendo un refugio y un segundo hogar para el ser geronte y LGBTI+ en la CDMX. En este sentido narraríamos nuestro primer día en Vida Alegre, esa primera ocasión cuando cruzamos la puerta de Xola 184b y conocimos a un diverso grupo de personas a quienes terminaríamos llamando familia.

La primera parte del relato sería nuestra narración sobre la manera en que conocimos de Vida Alegre y los pensamientos y sentimientos en torno a ello, para posteriormente describir ese primer día que decidieron asistir. La premisa no-humana de

esta historia consistiría en el encuentro con una paloma en la ruta a Vida Alegre; un encuentro que lleva a transformarnos en esa ave y narrar la historia desde la perspectiva de *esa* paloma quien observa los encuentros en la casa de día ¿Qué ve, siente, escucha, percibe esta paloma?

Comenzamos leyendo un extracto del cuento *La Paloma* de Patrick Suskind (1987), para discutir sobre las percepciones sociales que tenemos de esta especie y de algunas experiencias con ellas. Comentamos sobre algunos elementos de su historia de vida ecológica y de la relación de más de cinco mil años que ha existido entre nosotrxs y ellxs, llevándonos hoy en día en conjunto, a habitar la tierra en su casi totalidad. A lo largo de la historia, su fuerte instinto de pertenencia al hogar nos llevaron a identificarla como un importante medio de comunicación (ej. Genghis Khan tenía un correo postal palomar que abarcaba 1/6 del mundo); sin embargo, hoy en día las asociamos con el miedo, la enfermedad y el asco –*ratas con alas*.

Hablamos sobre su asombrosa visión de casi 360° y de su capacidad gustativa cientos de veces más intensa que la nuestra, así como de los impresionantes esfuerzos colaborativos que las parvadas tienen para defenderse de sus depredadores. Leímos el poema *Canción* de Rosario Castellanos (1972) –“Yo conocí una paloma/con las dos alas cortadas”– y procedimos con la escritura de nuestras historias.

Autoficción 3. La espacialidad del ser diente de león

Iniciamos la sesión con la escritura del relato de nuestro encuentro con un diente de león. Posteriormente comenzamos a hablar del tema de la espacialidad, entendiendo el espacio como el ambiente social, físico y psicológico en donde nos desarrollamos y donde a partir de las experiencias únicas de habitar y habituarlo construimos significados en torno a este y a nuestra identidad.

A partir del ejemplo de Vida Alegre discutimos sobre el papel que juegan las emociones en el uso de los espacios, así como la manera en que ser adultx mayor y ser LGBTI+ influye en la construcción de nuestros ambientes ¿Cómo nos vemos incluidxs en la ciudad? ¿Cómo nos vemos excluidxs? Concluimos en que la segregación espacial reduce nuestros mundos de vida, llevándonos a un estado de alienación que pone en grave riesgo

nuestra identidad como individuos y comunidad. El espacio es indivisible de nuestra identidad y recientemente con la clausura de nuestra casa de Vida Alegre lo habíamos vivido.

Continuamos hablando sobre el espacio desde una perspectiva intersubjetiva, donde sus significados siempre son construidos en conjunto y desde la relación. Platicamos sobre cómo en las ciudades los espacios se construyen como lugares de encuentros sociales heterogéneos donde no todos los protagonistas son humanos y no todos los humanos son nosotros. Ante ello, el espacio en nuestras historias puede percibirse desde una ciudad más-que-humana, donde a través de la ética y la responsabilidad podemos imaginar ambientes espacialmente incluyentes, tanto para la adultez mayor y las diversidades sexogénicas como para lo humano y lo no-humano.

Con base en lo anterior, procedimos a escribir sobre el espacio en la ciudad a partir del relato de algún amor que hayamos tenido en nuestras vidas y su narración a través de un lugar en específico. Tendrían que relatar esa historia de amor, una primera cita o una relación de mayor duración, a partir del encuentro en un espacio de la ciudad. El reto sería narrar esta historia desde la perspectiva de una semilla de diente de león, una especie con la que compartimos la ciudad y que se encuentra en íntima relación con nosotros. Con apoyo de la historia sufi *Dos preguntas* de Nasreddin (1208), personaje mítico de la tradición popular de Arabia y Asia Central, se introdujo a la historia de vida del diente de león donde hablamos sobre su origen y distribución paralela con el ser humano, su importancia médica y nutritiva, así como de su identificación como una plaga tras nuestro encuentro.

Se hizo especial énfasis en su asombrosa habilidad de desplazamiento donde tras la *percepción* del ambiente idóneo (niveles preferentes de humedad, viento, etc.), esta semilla en conjunto con el *papus* –la estructura parecida a un penacho de filamentos o un paracaídas– crean un vórtex de aire que le permite al diente de león propulsarse y controlar su viaje hasta por más 100 km de distancia en busca de un nuevo hogar.

Con lo anterior en mente, una semilla de diente de león sería la protagonista de nuestra historia, quien durante su vuelo por la ciudad se encontraría en el espacio con

esas dos personas y con su historia de amor. Poco a poco las distintas voces comenzaron a narrar sus historias, donde los primeros romances secretos de la infancia y adolescencia, amores en el trabajo o reencuentros con antiguas parejas en el Metrobús, permitieron vislumbrar la espacialidad de estas historias en la ciudad.

Autoficción 4. La temporalidad del ser cucaracha

Esta última sesión comenzó con la narración del encuentro con lo no-humano, en este caso con una cucaracha. Previamente se habló sobre la historia de vida ecológica de este repudiado insecto, poniendo especial atención en su tiempo evolutivo y sus escalas de vida, en su supuesta patogenicidad y en la relación evolutiva entre sus habilidades maternas y su capacidad de supervivencia. La idea fue encontrar en estas *otras* historias de vida a la nuestra. *Encontrarnos*.

Posteriormente, se inició el diálogo en torno al concepto del tiempo y la temporalidad donde a partir de un breve recuento de la historia del planeta Tierra y de la vida aquí, reconocimos la objetividad y subjetividad del tiempo. “El tiempo es como el agua, se va...” comentó Arturo.

Con lo anterior, se buscó posicionar nuestras historias de vida dentro de una escala temporal mayor; en un tiempo que trasciende las escalas humanas y que nos invita a reflexionar sobre nuestra propia humanidad. Las cucarachas han habitado la Tierra durante millones de años, muchos más que nosotrxs, e incluso se dice que sobrevivirían a una guerra nuclear. ¿Qué pasará con el humano en 10, 20 o 100 años? ¿Seguiremos compartiendo el tiempo con las cucarachas?

Dialogamos sobre la complejidad del tiempo y la manera en que nuestras identidades se encuentran regidas por este. El tiempo de ser niñx, adolescente, adultx y adultx mayor. Desde nuestro nacimiento hasta la muerte (incluso más allá de ella), nos encontramos sujetos a la temporalidad y a su transcurrir. Hablamos sobre el tiempo y su relación con el ser LGBTI+, donde la construcción de otros ambientes para habitar ha llevado a crear alternativas temporales a la línea de vida heterosexual y a su lógica reproductiva. Desde nuestras propias historias discutimos sobre nuestras experiencias y referencias a estas otras temporalidades. ‘En el mundo heterosexual si eres buena hija te

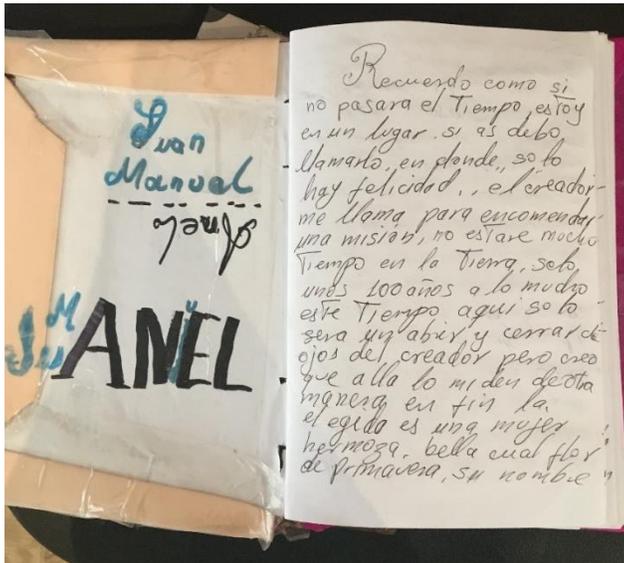
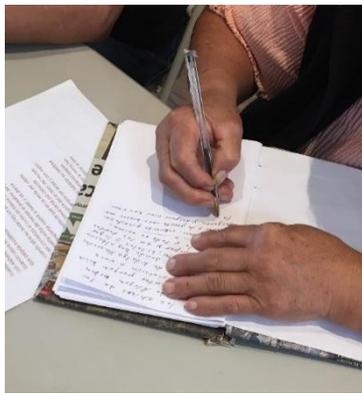
tienes que casar y tener un buen marido. Ese cumplimiento de reglas, afortunadamente en la comunidad LGBTI lo cambiamos completamente. Puedes, por lo menos ahora, ser papá o mamá cuando quieras’, mencionó Korina.

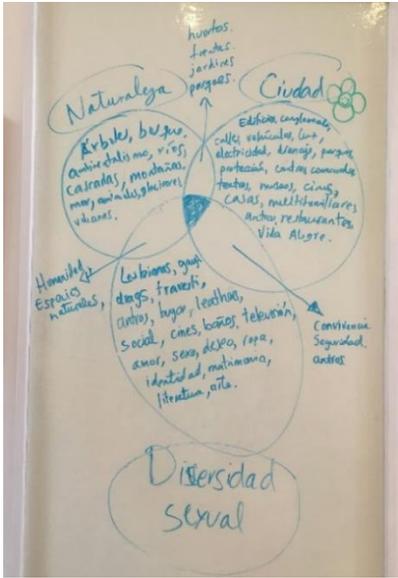
Hablamos del tiempo de reconocerse como unx niñx LGBTI+ y las dudas alrededor; del tiempo de una adolescencia precoz y de su vida en secreto; del tiempo de ser adultx y la búsqueda de construir *una familia en la vida*; del tiempo de envejecer. ‘Para los gays ser sexualmente atractivo es parecer joven. Algo desgastante que vuelve efímera la seducción... es de esos marcajes en donde el tiempo está ahí, presente’, dijo Omar. Continuamos profundizando en el cruce entre el tiempo LGBTI+ y el tiempo de ser adultx mayor, reconociendo en esto la complejidad y relevancia de dicho concepto.

Procedimos con la lectura del poema *Apostilla* de Fernando Pessoa (1928), “¡Aprovechar el tiempo! / No tener un minuto que el examen de la consciencia desconozca.../No tener un acto indefinido ni ficticio.../No tener un movimiento disconforme con los propósitos.../Buenas maneras del alma.../Elegancia de persistir...”; seguido de un extracto de la *Metamorfosis* de Franz Kafka (1915): “Cuando Gregor Samsa se despertó una mañana después de un sueño intranquilo, se encontró sobre su cama convertido en un monstruoso insecto.” (p. 1)

Una vez leídos los textos anteriores procedimos a la escritura de la historia del tiempo de ser cucaracha. Desde el tema del tiempo, relataríamos la experiencia de esperar algo o a alguien, con especial atención en la percepción del tiempo y de su transitar. Para este relato nos transformaríamos en cucarachas y transitaríamos en el tiempo desde ese ser no-humanx. Una vez concluida la escritura compartimos nuestras historias y dimos cierre a este segundo momento de nuestro taller.

A continuación, se presentan algunas fotografías del trabajo de campo (autoría propia y de múltiples participantes de Vida Alegre).





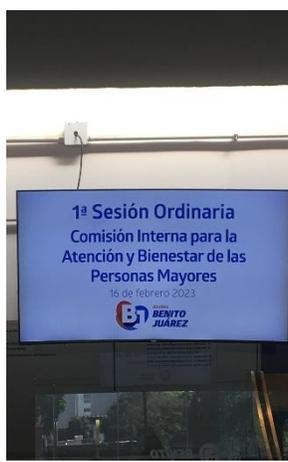
"Mi nacimiento"
 Nací en la Escuela Libre de Homosexualidad, las mujeres tienen mejores atención a mi madre, quien me dio a luz de forma natural.
 En un momento me propuse mi vida no la apesada, llevaba 8 años tomando anti-conceptivos nunca se explicó el motivo, yo me sentí como el resto de mis hermanas estabas en el mundo los más grandes estaban de los 10 años los más cercanos a mí (10-12) estaban de bebés, muy felices.
 Me cuentan que cuando mi hermano Armando de 8 años de edad y me dije: 'hola, manita', 'solte' una coquejada.
 Las familias paternas y maternas me llenaron de regalos, no por recuerdo, ni se me mis.
 [Signature]



NMás @nmas

En México, sólo existía una casa de retiro de día para personas adultas mayores LGBTIQ+. En septiembre de 2022 el Gobierno de la Ciudad de México la clausuró.

#PorLasMañanas con @GenaroLozano y @SofiaEscobosa | Sigue la señal por nmas.com.mx/en-vivo







4.3 Análisis de historias y reconstrucción del ambiente de Vida Alegre

4.3.1 Análisis narrativo fenomenológico de los mundos de vida

Nuestras historias emergen del proceso de abstracción e interpretación del mundo que habitamos (Carr, 1970). En nuestras historias de vida –individuales y colectivas, reales y ficcionales, humanas y no-humanas– es donde podemos reconocer nuestros mundos de vida; aquellos que desde la fenomenología de Husserl (1936) se definen como el *tejido intersubjetivo* que conforma nuestro entendimiento del mundo y desde el cual damos sentido a la realidad.³⁰ Con la exploración del ambiente en las historias de Vida Alegre podemos revelar los horizontes de significado que comprenden estos mundos de vida; situarlos en un contexto histórico y geográfico específico, e identificar elementos estéticos, éticos y ontológicos (Toadvine, 2015).

De acuerdo con el pedagogo canadiense, Max van Manen (2003) “hacer fenomenología ‘significa volver a aprender a mirar al mundo’” (p. 50); redescubrir la experiencia básica del ser para ser conscientes que “la vida vivida siempre es más compleja que lo que cualquier explicación que su significado pueda develar” (p. 36). Así, la fenomenología deviene en una descripción interpretativa donde tras la inmersión en la *carne del mundo* podemos *conversar* con las experiencias, acciones e intenciones humanas (y no-humanas), interpretando así los significados –nunca totales y definitivos– que damos al habitar los mundos de vida.

³⁰ En la tradición fenomenológica el concepto de mundo de vida (Umwelt, Lebenswelt, lifeworld) ha tenido gran relevancia en las investigaciones en este campo (Rich et al., 2013; Camargo Plaza et al., 2016). Edmond Husserl, padre de esta disciplina, desarrolló este concepto por primera vez en 1917; donde ante la “matematización de la naturaleza” producto de la Modernidad, debía existir una realidad pre-científica que nos permitiera percibir el mundo de forma subjetiva, de acuerdo con la experiencia y apariencia de cada cual. Ante la imprecisión y relatividad de estas experiencias ordinarias, la ciencia permitía atender las relatividades de los mundos, abstrayéndolas y construyendo así una propia interpretación de estos. De este modo, para Husserl, el mundo de vida representaba este mundo pre-científico, el de la experiencia sensitiva, aquel que nos rodea y que se percibe intuitivamente (Carr, 1970). Los mundos de vida siempre se encuentran aquí, rodeándonos. Están presentes en la materialidad del mundo y en su experimentación, en nosotrxs mismxs y en lxs otrxs, en lo humano y en lo no-humano (Hung y Stables, 2008; von Uexkull, 2001). Por ello, es en la percepción sensorial y sensitiva de nuestros cuerpos en interacción –y en los significados emergentes de nuestra relación dialéctica con el mundo– que el concepto de lifeworld encuentra eco en el ambiente, en los ambientes de esta investigación; posicionándose como un elemento metodológico clave que permita la identificación de los múltiples, diversos y colectivos mundos que conforman a Vida Alegre.

Para Stephanie Rich y colaboradoras (2013), el concepto fenomenológico de *mundo de vida* hace referencia a las experiencias vividas de forma natural y prereflexiva a través de nuestras interacciones y actividades cotidianas dentro de los distintos mundos que habitamos. Siguiendo a estas autoras y a las teorías fenomenológicas de Max Van Manen (1997) –aplicadas dentro del campo de la educación– los mundos de vida pueden ser reflexionados con base en cuatro existenciales compartidos desde la infinidad de experiencias:

- ✓ Temporalidad o tiempo vivido;
- ✓ Espacialidad o espacio vivido;
- ✓ Relacionalidad o relaciones vividas;
- ✓ Corporalidad o cuerpo vivido

En este sentido, el concepto de mundos de vida y sus cuatro existenciales, fueron tomados como la estrategia para la percepción y descripción del ambiente de Vida Alegre. Cada uno de estos elementos fue reconocido desde la subjetividad e intersubjetividad de lxs participantes del taller, conduciendo a la percepción de la *evidente* complejidad del mundo y, develando en ello una multiplicidad de significados emergentes desde las diversas experiencias de cohabitar la ciudad (Rich et al., 2013; Camargo Plaza et al., 2016).

A partir del análisis de las temporalidades, espacialidades, relacionalidades y corporalidades presentes en nuestras experiencias cotidianas, pudimos explorar los mundos de Vida Alegre para reconocer en ellos los ambientes –humanos, no-humanos, más-que-humanos– que habitamos en la ciudad; mundos de vida que devinieron en ambientes ecosociales narrados por esta comunidad que, desde la EA y la IEA, nos permitieron redescubrirnos con el mundo y percibir otras naturalezas más allá de aquella vacía, moral e idealizada.

Nuestra conceptualización y producción del mundo se encuentra regida por marcos normativos de referencia que, han llevado, a la construcción de la naturaleza desde una historia racional, lineal, de progreso y de control (Gough, 1991; Payne, 2005). Como se ha mencionado anteriormente, la crisis socioambiental actual requiere desafiar muchas de las construcciones sociales sobre (y desde) la naturaleza –deconstruir su historia, nuestra– y

explorar así la compleja malla de condiciones materiales, sociales, ambientales y simbólicas en las que se encuentran imbricadas (Payne, 2005; Morton, 2007). Ante lo anterior, surgen conversaciones alternas sobre la naturaleza humana y no-humana – reconocida desde nuestros mundos de vida urbanos– evidenciando parentescos que nos invitan a repensar nuestra relación con la vida (Russell, 2005; Gough, 1991).

A partir de nuestras propias historias –individuales y colectivas– podemos reconocernos en la historia del mundo (Gough, 1993). Nuestros relatos son el reflejo de nuestras vidas y en ellos están presentes las historias de relación e interacción con el mundo que cohabitamos (Wilson, 1995). Es desde nuestras historias que podemos identificar las dificultades, complejidades y ambigüedades que nos caracterizan; percibir las actitudes, comportamientos, pensamientos y sentimientos que forman nuestras subjetividades e identidades; y resignificar los deseos, memorias y visiones desde donde transitamos al mundo (Gough, 1991; Siqueira et al., 2022; Wilson, 1995).

Partiendo de este enfoque y de los matices de las ecopedagogías queer de esta tesis, los relatos producidos en el trabajo de campo con Vida Alegre funcionaron como el punto de inicio para develar y reconocer los mundos de vida de esta comunidad de adultxs mayores en del ambiente urbano de la CDMX; relatos individuales de vidas narradas desde el nacimiento hasta la vejez, que en el compartir de esta comunidad emergieron como líneas de fuga que nos llevaron a la colectividad.

Fue en la biografización que las experiencias de aprendizaje-enseñanza ejercidas por esta comunidad se hacían evidentes, donde desde múltiples y diversos procesos educativos vitalicios se construía, deconstruía y reconstruía un cuerpo LGBTI+ en la ciudad; un cuerpo urbano disidente en interrelación con otras corporalidades quien en su transitar se percibía embebido en los tiempos y los espacios.

Fue en la autoficcionalización que las narrativas no-humanas permitieron la transmutación y transfiguración de nuestras identidades e historias. Dejamos de ser así puramente humanxs y nos entendimos desde nuestra no-humanidad urbana. ¡Nos volvimos ratas, palomas, cucarachas y dientes de león!

Los relatos contruidos en estos dos ejercicios narrativos representaron la materia prima para la reconstrucción de los mundos de vida (socio ecológicos) de Vida Alegre, y de la subsecuente posibilidad de imaginar, narrar y crear otros cuerpos, relaciones, espacios y tiempos sobre el ser y estar en la ciudad.

En la tabla 5 se muestra una síntesis de la ruta metodológica seguida durante esta investigación.

Tabla 5. Ruta metodológica de la ecopedagogía queer con Vida Alegre (elaboración propia)

Ciudad, memoria y otras naturalezas, taller de escritura autobiográfica y autoficcional			
Participantes: Ginesandriu, Antzin, Jesús, Omar, Juan (Juan), Korina, Arturo, Pau, Vicky**, Alma**, Ana Laura**, Aria*, Maricela*, Samantha*, Benito*, Jorge*, Massiel*, Olga*, Félix (*intermitentes; **mujeres heterosexuales)			Rango etario: 55-86 años
1ra etapa. Proceso de escritura para las narrativas humanxs-no-humanxs			
Relatos humanxs:		Relatos del encuentro:	Relatos no-humanxs:
1. Sobre el nacimiento y el primer recuerdo 2. La persona en el espejo (sobre el envejecimiento LGBTI+) 3. La contra naturaleza LGBTI+ (sobre la desidentificación) 4. Sobre el clóset (sobre la desorientación)		5. Con una rata 6. Con una paloma 7. Con un diente de león 8. Con una cucaracha	9. Sobre la vulnerabilidad (el cuerpo de la rata) 10. Sobre el 1er día en Vida Alegre (las relaciones de la paloma) 11. Sobre un amor en la ciudad (el espacio del diente de león) 12. Sobre la espera (el tiempo de la cucaracha)
2da etapa. Proceso de análisis para la emergencia del ambiente más-que-humanx			
Método	Herramienta analítica	Categorización	Referencia
a) Reflexión fenomenológica desde los cuatro existenciales	Mundos eco fenomenológicos y cuatro existenciales (Atlas ti 23)	Desidentificación y desorientación; corporalidades, relacionalidades, espacialidades y temporalidades	Van Manen, (1997; 2017); Rich et al. (2013).
b) Collage narrativo	Colectivización narrativa de los mundos eco fenomenológicos más-que-humanxs	Mundo humanx y no-humanx de Vida Alegre	

4.3.2 El ambiente de las vejeces LGBTI+

4.3.2.1 Reflexión fenomenológica desde los mundos de vida y sus cuatro existenciales

Después de los casi diez meses de duración del trabajo de campo se construyeron un total de 89 relatos por parte de lxs participantes del taller *ciudad, memoria y otras naturalezas*. Se pretendió que cada participante escribiera doce relatos: i) 4 correspondientes a las historias humanxs; ii) 4 a los encuentros entre los mundos humanos y no-humanos; y iii) 4 sobre historias no-humanxs; sin embargo, debido a las condiciones de esta comunidad y adversidades presentadas durante el trabajo de campo, en muchas de las ocasiones no todxs lxs participantes escribieron los doce relatos.

Esas historias fueron analizadas con base en los mundos de vida y cuatro existenciales de Max Van Manen (1997;2007), y secundadas por las metodologías descritas por Patterson (2018) y Rich y colaboradoras (2013) en torno a los estudios fenomenológicos en el área de educación. Este proceso analítico funcionó como marco y lente para la lectura y relectura de la multiplicidad de relatos construidos con Vida Alegre, llevándonos a reflexionar e indagar en torno a la cuestión ¿cómo se vive el cuerpo, las relaciones, el espacio y el tiempo en cada uno de estos relatos?

En un primer momento, los relatos construidos en cada una de las sesiones fueron analizados de forma *rústica*; lápices y plumones de distintos colores permitieron la familiarización con estas vidas y una primera percepción de sus mundos de vidas. Lecturas y relecturas dentro y fuera del taller, acompañadas de llamadas, visitas y paseos con cada unx de lxs participantes permitieron indagar, percibir y sentir los mundos de vida y los ambientes de esta comunidad de adultos mayores LGBTI+. En la realización de estos ejercicios fueron emergiendo los diversos ejes categóricos presentes en las experiencias. En la tabla 6 se presentan ejemplos del análisis y reflexión ecofenomenológica de los relatos construidos.

Tabla 6. Análisis y reflexión ecofenomenológica de los mundos de vida del adultx mayor (elaboración propia). Estas tablas son la representación del ejercicio fenomenológico que hice a mano sobre las historias escritas. Utilicé el color amarillo para resaltar la corporalidad con la pregunta ¿Cómo se vive el cuerpo en la historia?; el azul para la relacionalidad con la pregunta ¿Cómo se viven las relaciones en la historia?; el naranja para la espacialidad y la pregunta ¿Cómo se vive el espacio en la historia?; y por último el verde para la temporalidad y la pregunta ¿Cómo se vive el tiempo en las historias?

El nacimiento (Ginesandriu)	
<p><i>Recuerdos insertados por historias familiares y entornos históricos.</i></p> <p><i>Historia de una vida no-velada, porque la estoy empezando a escribir y novelada por la imaginación.</i></p> <p><i>[Tengo que insertar fechas] Como una especie de guion cinematográfico.</i></p> <p><i>Nacimiento en hospital, parto "difícil" para madre (¿No quería salir de ese capullo líquido? Por el exceso de peso y tamaño)</i></p> <p><i>Tío contando la película de moda para facilitar el doloroso advenimiento de expulsarme al exterior.</i></p> <p><i>¿Qué pasaba en el mundo que estaría por conocer?</i></p> <p><i>Imaginaría la sorpresa, propia y ajena, de descubrirme como una niñez anormal.</i></p> <p><i>Conocimiento de no ser esperable.</i></p> <p><i>Ya se daba el descubrimiento de la píldora anticonceptiva pero no era de conocimiento común de otro modo no les contaría mi devenir a esta vida.</i></p> <p><i>Continuaré abundando.</i></p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido en una transición entre el interior y el exterior. Conflicto ante la inserción en el mundo. El cuerpo es percibido desde la anormalidad. Reconocimiento de no ser esperable.</p> <p>Relacionalidad: La relación con la familia es vivida desde el reconocimiento de no ser esperable. Cruce entre la Familia y la identidad LGBTI+.</p> <p>Espacialidad: Espacio vivido en la separación entre el interior (vientre) y exterior (mundo). Desconocimiento del mundo donde se emerge. Inserción y construcción de una vida.</p> <p>Temporalidad: El tiempo es vivido en el contexto de mediados del siglo pasado. Énfasis en cambios sociales (píldora anticonceptiva). Inserción individual en una historia colectiva.</p>

El primer recuerdo (Omar)	
<p><i>Vivíamos en la casa de mi abuelo materno, Don Pedro. Si, vivíamos mi madre, mi hermano y yo. Mis papas se habían separado y nos fuimos a vivir por un lapso de tiempo en la casa de mi abuelo.</i></p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido desde su performatividad. Elementos materiales (velos, sábanas) que se suman al cuerpo para ritualizar el juego. A partir del contacto con otro cuerpo, el deseo</p>

<p>Recuerdo que en las tardes, después de la escuelita me iba a jugar a la casa de Beto, mi amigo, vecino mío. Él vivía con sus padres y sus hermanos en la esquina de la cuadra de la casa donde vivíamos.</p> <p>Una casa grande, me parecía bellísima, de dos pisos, una escalera de madera preciosa y con un jardín trasero, que a mi me parecía enorme. Me acuerdo que tenían un columpio de madera, de esos pintados de colores.</p> <p>A mi me gustaba mucho ir a la casa de mi amigo Beto, además de la casa, porque era una familia y creo que me daba cierta estabilidad. Eso creo ahora.</p> <p>Jugábamos diferentes cosas Beto y yo, siempre jugábamos a la pelota y otras cosas.</p> <p>Hasta que un buen día a Beto se le ocurrió jugar a la casita. Ay mi buen Beto, no sabes como ese juego me marcaría para toda mi vida.</p> <p>Beto tomó el velo de su hermana que utilizó en su primera comunión y me lo puso en la cabeza y me dijo “bueno, ahora nos vamos a casar tu y yo”. Me puso el vuelo, el arreglo que usó su hermana en la presentación del templo.</p> <p>Y bueno, pues Betito me presento como su esposa al tiempo que instauró en mi el deseo, la curiosidad. En fin, que no quedó ahí el jueguito. Betito, que era un año mayor que yo, ya tenía 5 años cumplido, pero Betito resulto bastante precocito, “ahora vamos a jugar a la casita”.</p> <p>El ingenioso Betito volteó el columpio y lo puso de forma horizontal. Betito, ese gran brivoncito puso una sábana, lo tapó y dijo,</p>	<p>(contranatural) emerge y <i>marca</i> un “destino” e “inicio” para el cuerpo LGBTI.</p> <p>Relacionalidad: Las relaciones familiares son vividas desde la añoranza del ideal de la Familia. Búsqueda de estabilidad. Juegos infantiles con base en roles de género. Interacción cuerpo con cuerpo.</p> <p>Espacialidad: El espacio es vivido desde la idea de casa u hogar, brindándole a este espacio un sentido de estabilidad. Performatividad espacial a partir de un juego de “la casita”.</p> <p>Temporalidad: El tiempo es vivido desde la infancia, con un juego que lleva al reconocimiento del primer deseo. Reflexión actual en torno a momentos pasados. El tiempo se percibe como marcas en el cuerpo.</p>
--	--

<p><i>bueno, ahora será nuestra casa, metete a ella.</i></p> <p><i>Y yo, sin saber nada de nada, me metí a la casita. Ahora me dice Betito, recuéstate, yo me acosté en el césped dentro de nuestro hogar, y el ingenioso Betito se acostó encima de mi y santo cielo, junto sus labios sobre los míos y me dice “los esposos se besan”, y santo Dios, me dio mi primer beso e instauro en mi, el deseo, y mi destino había descubierto un deseo, si un deseo contranatural.</i></p>	
--	--

Desidentificación (Ana Laura)	
<p><i>Bueno, yo a pesar de que mi hermano mayor fue gay, en mi adolescencia me reafirmé como heterosexual, y nunca he sentido duda de eso.</i></p> <p><i>Siempre he sentido atracción hacia el sexo opuesto.</i></p> <p><i>Hubo una compañera en el colegio que siempre le gustaba tocarme las piernas y yo sentía feo y me daba mucha rabia, y procuraba no sentarme junto a ella.</i></p> <p><i>La relación con mi hermano fue muy buena, aunque en ese tiempo, la verdad no entendía mucho su orientación. Sin embargo siempre lo respeté y siempre traté de no hacerlo sentir mal. El fue como un padre para mí, y aunque me llevaba 20 años. Al principio si sentía vergüenza con mis amistades, pero al cabo del tiempo logré comprenderlo y ya no me causaba ningún conflicto y dejo de importarme.</i></p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido desde la heterosexualidad. Transgresión de los límites corporales permite reconocer la orientación. Cuerpo LGBTI+ es entendido inicialmente desde la vergüenza e ignorancia.</p> <p>Relacionalidad: Interacción entre cuerpo LGBTI+ y cuerpo heterosexual. Inicia con la ignorancia y la vergüenza, y posteriormente deviene en su entendimiento.</p> <p>Espacialidad: El espacio es vivido en los límites del propio cuerpo en interacción con un ambiente colectivo. Reconocimiento de la orientación de los cuerpos dentro de un espacio colectivo.</p> <p>Temporalidad: Adolescencia y reconocimiento de la orientación sexual. Contexto temporal del entendimiento de la identidad LGBTI+.</p>

<i>Las cosas del clóset (Juan)</i>	
<p><i>En mi entorno veo la ropa sobre la cama, ropa interior femenina, medias de nylon color natural, pantaletas de color llamativo con adornos de encaje, el brasier color claro de talla 36b, la blusa rosa y la falda corta de color negro con figuras blancas a un lado.</i></p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido en un proceso de transformación a partir de la vestimenta. El cuerpo se percibe como único y solo, pero que tras al reconocimiento de su identidad emprende la búsqueda de la libertad.</p>
<p><i>En el tocador se encuentra el maquillaje compuesto de base traslucida, la mascarilla beige, las sombras de colores, la mascarilla de pestañas, delineador negro, lápiz de cejas café, barniz de uñas color rojo, al igual que el lápiz labial.</i></p>	<p>Relacionalidad: Al entrar en contacto con la vestimenta deseada y “salir”, el cuerpo entra en interrelación con otros cuerpos similares con quienes convivir. Necesidad de establecer relaciones LGBTI+.</p>
<p><i>El atuendo para la transformación estaba dispuesto. La hora había llegado, hoy saldría por vez primera a la calle, saldría de mi pequeño clóset para entrar a otros clósets más grandes y quizás más alegres en donde quizás pueda convivir con otras personas que piensan y sienten como yo (si es que existen aunque pienso que yo soy la única persona loca en este universo, no creo que nadie se atreva a vivir en un espacio tan reducido pero a la vez también tan enorme porque me permitió tener fantasías que me permitían viajar a otros lugares exótico, eróticos, hermosos.</i></p>	<p>Espacialidad: El espacio es vivido desde la materialidad del clóset, como un espacio reducido pero que desde la propia imaginación permite viajar a otros sitios. Procesos de entrada y salida del clóset, que permite superar la represión y brinda la oportunidad de ser libre.</p>
<p><i>Ahora que voy a otros clósets sé que no soy único, hay otros como yo, como cuando voy al teatro, al cine o a la casa de Vida Alegre.</i></p>	<p>Temporalidad: El tiempo es vivido a partir del reconocimiento de la propia identidad y de la salida del clóset. Entendido como un punto de corte al momento de la transición.</p>

La persona frente al espejo (Jesús)	
<p><i>Cuando se levanta se sorprende que el mundo ahí está como si el tiempo no caminara.</i></p> <p><i>Afortunadamente todo está como ayer, sin embargo, al encender el televisor y escuchar las noticias, se compadece de este mundo que sigue sufriendo estrictamente</i></p> <p><i>Se da cuenta que hay que levantarse, tomar el medicamento, asearse, alimentarse y a descifrar los misterios que le presenta el nuevo día.</i></p> <p><i>Percibe que el tiempo ha transcurrido por el color de su poco cabello, que la idea que tiene de si mismo no corresponde a lo que ve.</i></p> <p><i>Él quedo atrapado en un pasado donde no existían los espejos.</i></p> <p><i>Esa idea de si mismo es que es una persona joven y hermosa, pero ahora ve que no se percató de los cambios que ocurrieron a través del paso de los años. Se ve, entonces, como otra persona a la que es necesario conocer, porque, claro está, la persona que está frente al espejo es tan distinta a lo que esperaba, qué tendrá que preguntarle: ¿Quién eres? ¿Qué quieres? ¿Qué te gusta?</i></p> <p><i>En fin, conociéndole para también amarle. Veo un cuerpo tan distinto a la idea que tengo de mi. Un cuerpo con músculos flácidos. Una cara con arrugas y manchas en la piel, poco pelo y ojos sin pestañas.</i></p> <p><i>¿Cuándo cambie? No pudo ser de repente.</i></p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido a partir del reconocimiento del envejecimiento y de los cambios físicos. Desconocimiento del propio cuerpo. Necesidad de reconocerlo.</p> <p>Relacionalidad: Relación con el mundo y su padecer, así como con la propia identidad y persona. Gusto por reconocerse, re-entenderse y amarse.</p> <p>Espacialidad: El espacio es vivido desde el hogar, a partir de las rutinas cotidianas y del proceso de envejecer. Relación entre el espacio y el ser adultx mayor.</p> <p>Temporalidad: El tiempo es vivido como estático más cambiante, se refleja en el cuerpo y en las marcas que deja. Añoranza de la juventud. Búsqueda continua por entender el envejecimiento.</p>

El encuentro (Korina)	
<p>Eran los tiempos en el año del 93' y les cuento...</p> <p>Estaba sobre la calle de Insurgentes vestidísima con mi mejor amiga y hermana Lizeth esperando cliente ya de madrugada con unas copitas encima para aguantar la madrugada, pero eso sí guapísimas.</p> <p>Cuando estaba con un prospecto de cliente, en lo que cuanto le cobraba por darle servicio sexual, etc, etc...y de repente Lizeth me grita que viene la razzia (camioneta de gobernación). En ese momento corrimos a la otra acera de la calle, tomamos un taxi que pasaba por ahí, nos trepamos en él y le indicamos que lo más pronto posible nos llevar a un antro ubicado a unas calles de ahí para meternos y librarnos de la policía...y nada, que nos baja del taxi con las palabras "señoritas se bajan o las bajamos".</p> <p>Y total acabamos en los separos de la hoy alcaldía Cuauhtémoc, y varias compañeras de trabajo también detenidas en unas celdas llenas de cucarachas y chinches.</p> <p>Eso es y fue muy asqueroso y lleno de injusticia y violaciones para nosotras mujeres trans y sexo servidoras.</p>	<p>Corporalidad: Cuerpo trans vivido desde el reconocimiento de su propia belleza y aceptación. Persecución y criminalización; violencias e injusticias. Cuerpo humanx y cucaracha en contacto en la celda.</p>
	<p>Relacionalidad: Relaciones vividas con compañeras de trabajo (redes de apoyo y colaboración). Discriminación social: razzias y policías. Compartir celda con cucarachas.</p>
	<p>Espacialidad: Calle como espacio de trabajo. Búsqueda de lugares de seguridad. Cucarachas (asco) como amplificadoras del contexto de violencias e injusticias.</p>
	<p>Temporalidad: Tiempo bajo el contexto de las razzias y la persecución a identidades LGBTI+ por parte del gobierno y la sociedad. Inmediatez de la huida. Remanencia del recuerdo y del horror.</p>

La coporalidad del ser rata (Vicky)	
<p>Cuando me operaron de mi pie, me sentí tan indefensa y a la vez me sentí deprimida por no poder valerme por mi misma, y pensé que era yo la rata vieja que siempre salía en el patio de la casa.</p> <p>Vieja caminaba con muchos trabajos, toda</p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido a partir de su vulnerabilidad física y emocional. Similitud con rata (vieja y pelona). Recuperación y mejora.</p>

<p><i>pelona y además ya ni el gato la pelaba, no le hacía nada y la dejaba comer de sus croquetas y tomar de su agua porque pensaba le quedaba poco tiempo de vida y que no valía la pena corretearla y así me sentía que ya no me podía parar y que dependía de los demás, y que quizá me quedaba poco tiempo de vida, como le paso a esa pobre rata que murió poco tiempo después, pero yo si me pude ir recuperando poco a poco, dejando atrás la depresión.</i></p>	<p>Relacionalidad: Tristeza ante la necesidad de apoyarse y depender de otras personas. Vulnerabilidad e indefensión.</p>
	<p>Espacialidad: Vivido en el contexto del hogar y el núcleo familiar.</p>
	<p>Temporalidad: Reconocimiento de la propia muerte como una posibilidad. Recuperación y muerte de la rata.</p>

<p>La relacionalidad del ser paloma (Pau)</p>	
<p><i>Corría el año de 2019, en el mes de junio, cuando se llevaba a cabo la marcha gay a la cual me invitaron mis hijos, y debido a que pasaba yo por una depresión y ansiedad severa, no me nacía ir, al final fui convencido y salimos a la marcha. Ya caminando entre los carros y multitudes de gente llegó a mis manos un volante que me entregó mi hijo y me dijo guarda esto que te va a servir.</i></p> <p><i>El ruido, la música y en si la multitud de gente me alteró y me regresé a casa. Ahí leí el volante que me habían entregado y era de la casa de día "Vida Alegre", en el se mencionaba que daban apoyo psicológico entre otras actividades, y eso me interesó.</i></p> <p><i>El lunes siguiente llamé al número de teléfono y me dijeron que con todo gusto sería atendido por un psicológico e hice mi cita para el martes. Busqué la dirección y me fue fácil encontrar la casa, y al llegar a la casa me sentí como una paloma errante que herida y dolida llegaba a un nuevo</i></p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido desde la depresión y la ansiedad, dese el dolor y la herida. El cuerpo de la paloma emerge al sentirse parte de un hogar y de una comunidad.</p>
	<p>Relacionalidad: Familia como una red de apoyo que a su vez es ampliada al momento de encontrar un nuevo palomar donde se es bien recibida y permite construir una nueva comunidad.</p>
	<p>Espacialidad: El espacio de la marcha LGBTI+ como un sitio de encuentro y de posibilidad. Vida Alegre como un espacio de apoyo, bienestar y convivialidad.</p>
	<p>Temporalidad: -</p>

<p>hogar, en el cual no sabía si sería bien recibida en ese lugar donde había muchos adultos mayores, unos fuertes todavía y otros que tenían que auxiliarse con bastones. Eso no me detuvo a seguir con mi propósito y fui recibido como una más de ese palomar, donde recibí la protección y ayuda para seguir volando y llenando de mi excremento a todas aquellas heridas, y mostrarme el hogar donde sería recibida.</p>	
---	--

<p>La espacialidad del ser diente de león (Aria)</p>	
<p>Hace años vi tu doble vida, supe de tus angustias y confusiones, la forma de disociación que te caracterizó, de tu secreto esencial y sus rituales vergonzantes.</p> <p>Los años consumidos por las contradicciones eternas.</p> <p>¿Qué fue lo que te hizo cambiar las sombras por la exposición pública? ¿Cómo pudiste decidirte a mirarlos sin ninguna vergüenza? Nombrarle, pero aún más difícil, apropiarte de tu bandera que en el fondo solo ha sido la desobediencia.</p> <p>Surfeas como yo las corrientes y eres espectadora de todas las estructuras visibles e invisibles que determinan las identidades y las injusticias bajo la luna.</p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido desde una doble vida rodeada por el secreto y la vergüenza. La complejidad del reconocimiento como un cuerpo LGBTI+ transgresor. Nombramiento.</p> <p>Relacionalidad: Cuestionamientos sobre la transición de lo privado a lo público. Identificación del esfuerzo requerido para ser visible ante la sociedad.</p> <p>Espacialidad: Similitud espacial con el diente de león que permite “surfear” la vida y ser espectadora de las constricciones a la identidad.</p> <p>Temporalidad: Tiempo en “el clóset” como consumido por las contradicciones identitarias.</p>

<p>La temporalidad del ser cucaracha (Korina)</p>	
<p>[Continuación relato del encuentro]</p> <p>De repente entraron 6 hombres mal encarados, prepotentes, majaderos y horrendos en todos los aspectos</p>	<p>Corporalidad: El cuerpo es vivido desde la vulnerabilidad de la violencia del arresto y la injusticia. Insultos, golpes y acosos llevan al cuerpo a</p>

<p><i>imaginables...nos escogieron a 6 chicas de las 2 celdas donde nos tenían</i></p>	<p>sentirse como una cucaracha, mal oliente, repugnante, pisoteada.</p>
<p><i>impunemente detenidas y nos llevaron con insultos y casi arrastradas a otro salón con sillas y mesas muy oscuro.</i></p>	<p>Relacionalidad: Interacción con los policías de los separos a partir de la violación. Transformación en cucaracha.</p>
<p><i>De una forma agresiva nos ordenaron así nada más que les realizáramos sexo oral a todos...eso es asqueroso pensé pero no teníamos alternativa o seríamos golpeadas.</i></p>	<p>Espacialidad: Desde la obscuridad y el terror de las celdas en donde se encuentra. Ambiente de injusticias y violencias.</p>
<p><i>En ese momento el tiempo se me hizo eterno, horrible y sentí que era como cucaracha, sucia, mal oliente, repugnante y pisoteada.</i></p>	<p>Temporalidad: Ante la violación el tiempo es percibido en su totalidad. Perder el cuerpo hasta que la situación haya pasado.</p>

En un segundo momento, estas transcripciones fueron cargadas en el *software Atlas Ti 23*, para ser analizados de acuerdo con las fases descritas por Rich et al. (2013) para codificación, categorización y tematización de los datos:

1. inmersión: por medio de un proceso continuo e iterativo de lectura y relectura, se permitió la familiarización e intimidad con cada uno de los relatos de vida y de sus narradorxs;
2. codificación teórica y abierta: con los cuatro existenciales (cuerpo, espacio, tiempo y relaciones vividas) como lente de análisis, se marcó y organizó la información de los relatos en relación con las siguientes dos preguntas ecofenomenológicas:
 - a. ¿Cuál es la experiencia de la naturaleza?
 - b. ¿Cuál es la naturaleza de la experiencia?
3. creación de categorías: por medio de la revisión sistémica de la información codificada en el paso anterior, se exploró la relación entre los códigos emergentes para así desarrollar categorías específicas que estuvieran conectadas de forma lógica y auténtica con las historias de vida de cada unx de lxs participantes;
4. análisis temático: con el propósito de ir más allá de un análisis descriptivo, las categorías y códigos emergentes fueron tematizados con base en los cuatro

existenciales de cuerpo, espacio, tiempo y relaciones, pudiendo así ofrecer explicaciones e interpretaciones de los asuntos relevantes dentro de los relatos con base en los intereses de la presente investigación.

Con la pregunta en mente ¿Cómo se vive el cuerpo [o las relaciones, el espacio, el tiempo] en el relato?, se buscaron identificar aquellas frases temáticas que permitieran significar a cada uno de los cuatro existenciales dentro de las historias narradas. De este modo, en cada relato se identificó la vivencia del cuerpo (de las relaciones, del espacio y del tiempo) con el objetivo de recrear con mayor profundidad los mundos de vida de este colectivo. Una vez reveladas las frases temáticas y sus respectivas categorías se releeron en su totalidad identificando aquellos elementos de interés compartidos entre los relatos y de lo que pudiera ser el ‘ambiente humanx’ para esta comunidad.

En este primer análisis la sexualidad y la identidad de género fueron dos ejes estructurales para la lectura de los textos y para la posterior recreación del ambiente humanx de Vida Alegre. En las historias de esta comunidad de adultxs mayores –desde el nacimiento hasta el envejecimiento– la identidad LGBTI+ se reconoció como un factor relevante en el vivir donde a pesar de su propia restricción y prohibición a lo largo de la vida, de una u otra forma permitió resignificaron y resignifican sus cuerpos, relaciones, espacios y tiempos. En la Tabla 7 se presenta una síntesis de estas categorías y códigos contruidos de acuerdo con los diferentes momentos de la investigación. Se resaltan en amarillo aquellas categorías que se comparten entre los cuatro existenciales analizados.

Las categorías y códigos identificados en cada uno de los relatos permitieron agrupar en la colectividad, llevando a que las narrativas individuales encontraran eco en una totalidad compuesta por una diversidad de cuerpos, relaciones, espacios y tiempos, más atravesadas por lo que podría reconocerse como una misma subjetividad: la del adultx mayor LGBTI+ y de su ambiente más-que-humanx.

Tabla 7. Categorías y códigos emergentes del análisis en Atlas ti (elaboración propia)

<p>Relaciones vividas</p>	<p>Deseo El Clóset Envejecimiento Experiencia estética Figura materna Hetero-LGBTI+ Heteronormatividad social Mundo como pre-existente Orgullo Prejuicio Protagonismos no-humanxs Sexualidad Soledad Tecnología Transición humanx-no humanx Vida Alegre como familia Violencias</p>	<p>Cuerpo orgánico Envejecimiento Espiritualidad Experiencia estética Historia de vida como proceso de construcción Lucha Mundo como pre-existente Prejuicio Momento presente Proceso de envejecimiento Procesos históricos (macro) Protagonismo relatorial Sexualidad Soledad Tecnología Transición humanx-no humanx Vida en continuidad</p>	<p>Tiempos vividos</p>
<p>Cuerpos vividos</p>	<p>desidentificación Amor y enamoramiento Aprendizajes Búsqueda de comunidad Con-tactos afectivos Cuerpo orgánico Cuerpo performático Deseo El Clóset Envejecimiento Envejecimiento como defecto Experiencia estética Heteronormatividad social Lucha Negación del propio cuerpo Cuerpo orgánico Envejecimiento Espiritualidad Experiencia estética Historia de vida como proceso de construcción Lucha Mundo como pre-existente Prejuicios Presente Proceso de envejecimiento Procesos históricos (macro) Protagonismo relatorial Sexualidad como proceso Soledad Tecnología Transición humanx-no humanx Vida en continuidad</p>	<p>desidentificación Ambientalización Con-tactos afectivos Cotidianidad como sitio de descubrimiento identitario El Clóset Escuela Espiritualidad Experiencia estética Hetero-LGBTI+ Lucha Mundo como pre-existente Negación del propio cuerpo Nombre Normal/natural Orgullo Prejuicios Momento presente Protagonismo relatorial Protagonismos no-humanxs Religión Salud Soledad Tecnología Transición humanx-no humanx Vida en continuidad</p>	<p>Espacios vividos</p>

4.3.2.2 Collage narrativo

Una vez obtenidas las categorías analíticas para cada uno de los cuatro existenciales de los mundos de vida se procedió a la construcción del relato del ambiente (humano y no-humano) de Vida Alegre. Siguiendo la utilización de la narrativa como estrategia educativa, se planteó el abordaje de las categorías analíticas emergentes como fuente para el proceso de decodificación del ambiente. Con ello, se construyeron una serie de *narrativas colectivas* en forma de *collage* que tomarán en cuenta la complejidad ecosocial de esta comunidad y sus interacciones en la ciudad.

Para el ambiente humano se utilizaron las categorías generadas para identificar aquellas singularidades compartidas desde la experiencia de habitar la ciudad como un cuerpo LGBTI+ ahora envejeciente:

- I. el nacimiento en otro siglo, en lo que pudiera parecer otro mundo; la medicalización y patologización del cuerpo;
- II. el deseo contranatural y la desidentificación con el mundo heteronormativo;
- III. el clóset y la búsqueda de la (auto)aceptación;
- IV. la soledad del envejecimiento y la lucha por permanecer en la comunidad.

Desde la marginalización por parte de la familia, escuela, trabajo, religión, Estado y ciencia hasta sus luchas cotidianas por *ser*, se analizaron colectivamente los relatos creando así una especie de *collage narrativo* que permitiera construir un desde la colectividad el ambiente de Vida Alegre.

Así, en las historias de Ginesandriu, Korina, Aria, Jesús, Pau, Omar, Antzin, Vicky, Anita y Juan y de sus encuentros en Vida Alegre, se narraron colectivamente las vidas de esta comunidad de adultxs mayores en la CDMX (*nuestro relato humanx*). En sus relatos humanos sobre el nacimiento y la vejez, la desidentificación del ser heteronormativo y la desorientación del clóset emergió un cuerpo quien motivado por sus deseos ha construido otros mundos de vida donde cohabitar. Es desde estas autobiografías y de las identidades narrativas emergentes, que los procesos de subjetivación y desubjetivación se tornaron palpables –reconociendo en ellos su potencial educativo– y permitiéndonos así desde sus

corporalidades, relacionalidades, espacialidades y temporalidades, construir este otrx sujetx y su transitar en el ambiente urbano de la CDMX.

Para la construcción del ambiente no-humano se realizó un ejercicio similar. El tiempo, el espacio, las relaciones y el cuerpo fueron los elementos que permitieron identificar las *percepciones, afectos y sensibilidades* de la comunidad de Vida Alegre tras el encuentro con esxs otrxs –lx no-humanx de la ciudad.

A través del diálogo entre las historias no-humanas narradas y las historias de vida de cada una de las especies seleccionadas, se construyó un relato colectivo (*nuestro relato no-humanx*) del ambiente no-humano de Vida Alegre, donde ratas, palomas, dientes de león y cucarachas se posicionaron como objetos de deseo que permitían conectar el ambiente humano y no-humano –el deseo de aplastar a una cucaracha y envenenar a una rata; de perseguir a las palomas en el parque o de soplar la flor del diente de león.

Ambas historias colectivas generadas sirvieron como el punto mirante para la percepción del ambiente ecosocial y más-que-humanx de Vida Alegre. Estos collages narrativos funcionaron como los pilares para la representación del ambiente; los cimientos que permitieron visibilizar el encuentro entre nuestros mundos, y de su devenir en uno mismo.

Nuestra historia de vida humana entró en contacto con esa otra historia de vida no-humana, con quien también compartimos la ciudad...

A continuación, se muestran los textos de estas dos historias colectivas (humanx y no-humanx) construidas como resultado del proceso de análisis descrito para los relatos de vida emergentes del taller *ciudad, memorias y otras naturalezas* con Vida Alegre.

Nuestra historia humanx

Nacimos queriendo ser nombradx

Nacimos en otro tiempo y espacio.

En lo que pudiera parecer otro ambiente, otro mundo. La segunda guerra mundial había acabado y la píldora anticonceptiva recién era descubierta. La moda, los coches, las películas, la televisión, la ciudad entera... todo parece distinto a lo que hoy conocemos.

Nacimos siendo cuerpos perfectos, con órganos perfectos, con pesos perfectos, con deseos perfectos. Estamos sanxs, como sanxs.

Esperadx (o no) por nuestros familiares y la sociedad, emergimos en la realidad, en un mundo que ahora era nuestro. El viento, el frío, la luz nos dieron la bienvenida y nos llevaron a experimentar por vez primera nuestro vulnerable cuerpo. Lloramos.

Posteriormente, la medicina, el género y la familia continuarían abonando a dicha vulnerabilidad. Dejaríamos de ser y de estar sanxs. Seríamos anormales... ante sus ojos.

Tras esos primeros segundos de emergencia, el instinto del amor y del cuidado surgió en nosotrxs. Inmediatamente buscamos el apoyo y la

protección de nuestro alrededor. La Familia.

En tiempos la tuvimos, en tiempos no. Ella esperaba algo de nosotrxs. Nosotrxs también de ella. A pesar de ello, el amor y el cuidado llegaron. Siguen llegando.

Con el paso del tiempo nuestra niñez anormal le fue aprendiendo al vivir. Comenzamos a reconocer nuestros ambientes y a prestar atención a los hermosos regalos de la vida (¡unos bombones! ¡unas piñas!). Empezamos a vernos como parte de esta fascinante historia.

En definitiva, la (in)estabilidad de la Familia nos marcó, y en ocasiones nos hubiera gustado tener su cariño o habitar su presencia. Desearíamos no haber tenido contratiempos, pero realmente... ¿existe alguien que no los tenga?

Aun así, nuestra historia continuó, y tarde o temprano en nosotrxs una curiosidad emergió. (Pensábamos que era un juego. Éramos niñxs).

Mas pronto que después la curiosidad llevó al deseo, y subsecuentemente el deseo fue

*entendido desde su propia
(contra)naturalidad.*

Jugábamos a la casita: un primer beso, un primer vestido, una boda. Juegos que nos marcarían para toda la vida. Nos vimos conflictuados.

Ante la llegada de la adolescencia, el descubrimiento se convirtió en parte de la cotidianidad. Nos (des)identificamos.

Sensibilidades, besos, caricias y emociones de nuestros cuerpos en contacto con otros cuerpos. Algunos semejantes a los nuestros, otros tan distintos de como percibíamos al propio. Experimentamos. Nos erotizamos y nos enamoramos.

El deseo contranatural seguía ahí pero ahora éramos conscientes. ¿Cómo decirle a nuestra familia y a nuestras amistades? ¿Cómo podíamos dejar de ser así?

Nos sentíamos sucixs, avergonzadx y enfermxx. ¿Acaso lo estábamos? ¿En qué momento nos hicimos diferentes? Solamente queríamos jugar. Queríamos ser aceptadx, sentirnos satisfechxs. ¿Acaso no todo esto era un juego?

Fue en este tiempo que, la Escuela nos terminó de demostrar lo que era la heteronorma. ¡Maricón! ¡Rara! Como dolían (y duelen) estas palabras. El cuerpo, la vida y hasta nuestro propio nombre nos quisimos arrancar...inclusive pagamos por ello.

Lentamente fuimos transitando a otro lado. Nos volvimos lxs otrxs (¿nos-otrxs?). ¿Qué paso con esos primeros instintos? La vulnerabilidad del cuerpo se encontraba en aumento. ¿Y el amor? ¿Y el cuidado?

Únicamente queríamos poder ser y estar. Queríamos pertenecer, conectar con otras personas. Intimar.

Nuevamente volteamos a nuestro alrededor. Decidimos salir a la calle. Necesitábamos de otros espacios, necesitábamos encontrarnos.

De pronto, como por arte de magia, comenzamos a habitar el clóset. Nos metieron a él. Primero por imposición, después por decisión. Entramos al clóset. Salimos del clóset. Una, dos, tres...mil veces.

La Familia, la Escuela, el trabajo y la religión nos aprisionaron en ese espacio. Quisieron encerrar el mal,

aquello inaceptado. La indiferencia se volvió familiar queríamos evitar a toda costa cualquier conflicto con la zoonocidad.

Nos sentíamos solxs. ¿Seremos lxs unicxs? ¿Habrá otras personas que piensen y sientan como nosotrxs?

Poco a poco aprendimos a habitar en el clóset. Tuvimos que hacerlo. Encontramos protección en este sitio. Desde sus múltiples formas, espacios y tiempos, encontramos seguridad.

Un espacio donde poder ser nosotrxs mismxs. Lo que yo me quiera poner, lo que yo quiera decir, a quien yo decida amar.

En nuestra recámara o en el transporte público; al leer un libro o al escuchar una canción, el clóset, ese espacio aparentemente reducido, nos permitía viajar a otras realidades.

Construir otras fantasías. Habitar otros mundos eróticos y exóticos. Nos (des)orientamos.

Con el transcurrir del tiempo, reconocimos que había un ambiente, otro. No éramos los únicxs, había otrxs como nosotrxs. Salimos de nuestro clóset

para entrar a otros clósets. Una, dos, tres...mil veces, otra vez.

Lo individual se volvió colectivo. Encontramos alegría y convivencia. Podríamos no ser normales (¡qué dicha!), pero en definitiva éramos naturales.

Hoy en día el tiempo ha pasado, pero parece que todo está como ayer. El mundo sigue sufriendo, lo compadecemos. Sin embargo, nuestro cuerpo es tan distinto. No corresponde a lo que vemos. ¿Cuándo cambiamos?

El cabello canoso, las arrugas en la piel y los medicamentos nos demuestran que el tiempo definitivamente ha pasado. ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos? ¿Qué nos gusta?

A veces parece que los años se nos han venido encima, dejando a su paso los estragos de la soledad que se siente como un desierto...nos aprieta, nos ahoga, nos sofoca. Ser viejx y homo/bi/trans/inter/hetero-sexual. ¿Qué nos deparará el futuro?

Vivimos día a día, en lo ordinario y en la cotidianidad. A paso más lento, pero vivxs. Deseamos vivir, queremos luchar. Toda la vida lo hemos hecho.

Ahora nos toca lidiar con la chochez, sentirnos alegres, segurxs y bonitxs. Encontrar nuevos significados, alternativos y vigentes, sobre el ser viejx y homo/bi/trans/inter/hetero-sexual.

Necesitamos encontrar otros espacios donde poder ser viejx y homo/bi/trans/inter/hetero-sexual. ¡Y los encontramos! ¡Una Vida Alegre!

Hoy comienza un nuevo día, de pulcrizar defectos y emprender la travesía del refugio a la casa de familia postiza. Al segundo hogar.

Nuestra historia no-humanx

Nuestra historia precede. Hemos estado aquí durante millones de años. Desde que la vida es vida podría decirse. Habitamos en Eras antiguas, muy. Completamente distintas a como es ahora. Provenimos de lo que fue otro mundo.

Nos habremos encontrado hace un par de miles de años. Imposible saber cómo ocurrió. ¿Quién percibió a quién?

Aun así, nos vimos afectadxs. Tras ese primer reconocimiento nuestra historia cambió. Los encuentros se volvieron comunes. Los afectos

Es una mañana sabatina esperanzadora, de vidas conectadas por la empatía. De ideas y emociones compartidas que nos hacen sentir que estamos vivxs. ¡Lo estamos!

Nos aprendemos, nos reconocemos, nos cuidamos y nos apoyamos.

Seguimos adelante.

Somos felices.

Así lo hemos querido siempre.

Continuaremos abundando

incrementaron. Rápidamente nos hicimos parte del mismo ambiente.

Nos convertimos en señores, reyes y dioses; nos adoraban en busca de protección y cuidado, y nos veneraban en grandes templos y monumentos. Ninklim, Kabīkaj, Karni Mata.

Acompañamos a antiguos héroes míticos y a grandes gobernantes en sus aventuras y conquistas. Desde Genghis Khan hasta el sabio Nasreddin. Ahí estuvimos. Seguimos.

Desde este ambiente construimos un mundo, una historia. Ahora nuestra.

Con el reconocimiento aprendimos sus ritmos y sus formas. En la sobreposición de nuestros territorios devenimos en adaptación. Mutua.

Nos expandimos a nuevos territorios y nos acompañamos hasta los confines de la Tierra. Nos volvimos compañerxs de mundos. Mismo ambiente. Mismas historias. Mismos mundos.

Nos acompañamos, es indudable. En todos los lugares donde estamos, ustedes también lo están. Somos nuestro hábitat. La adaptación fue acompañada de la simbiosis, y a su paso logramos la comunidad. Ecológica, natural, más-que-humana. Comunidad urbana.

Una comunidad que se entendió desde la alteridad y que rápidamente llevo a convertirnos en lxs otrxs. Ratas, palomas, cucarachas, malezas. Lxs otrxs otrxs. Ratas, palomas, cucarachas, malezas.

Objetos últimos del deseo humano. Del deseo de matar a golpes a una rata y a sus crías que osan penetrar a nuestra casa. Del deseo de gozo al sentir por primera vez en la mano propia el pico

de una paloma al alimentarla en el parque de la colonia.

Del deseo de querer exterminar a esa cucaracha que se esconde en la oscuridad y que representa nuestra más gran pesadilla. Y también del deseo de acercarse a un diente de león y soplar sus semillas al aire, deseando. Asco, miedo, repugnancia, terror, horror, odio, duda, curiosidad, fascinación, asombro, alegría.

Deseos tras el encuentro. Deseos efímeros que conducen al con-tacto. Deseos de vivir desde el ser rata, ser cucaracha, ser paloma y ser maleza. Deseo de ser no-humanx en la ciudad. Deseo de habitarla.

Escapar, huir. Correr, volar. Que nadie nos vea. Buscar refugio y protección en el ambiente. Encontrar un hogar.

Lo volvimos a hacer. Lo hemos hecho. Un mismo ambiente urbano y una historia fragmentada por el repudio y la humillación. Cuerpos, relaciones, espacios, tiempos fragmentados. Humanx/no-humanx, naturaleza/ciudad. Plaga. Enfermedad. Contaminación. Fumigación. Exterminio.

Desde el riesgo y la clandestinidad hemos construido nuestro habitar urbano. Ustedes en su mundo, nosotrxs en el nuestro, evitando a toda costa el encuentro y el deseo que pudiera emerger de él.

Le rehuimos al cruce de nuestros mundos y de nuestras historias. Entendidas presuntamente en competencia. Injusticia.

“No dejes que estas pestes se apoderen de tu hogar. Protege a tu familia y elimínalas al 100% con

productos amigables con el ambiente”.
Injusticia.

Sabemos que estamos ahí, ustedes y nosotrxs. A fin de cuentas, vivimos el mismo ambiente. Compartimos nuestro hogar. Así lo hemos hecho un buen tiempo.

Somos comunidad. No-humana y humana, natural y urbana. Comunidad más-que-humanx. ¿Cómo reconocer nuestra humanidad? ¿Cómo abrazar nuestra no-humanidad? ¿Cómo pertenecer en la ciudad?

Capítulo 5. pieza central: discusión y resultados

Este capítulo corresponde a la pieza central del rompecabezas, aquella que se perdió y tuve que rehacer a mano tal como hacía de niño. Fue una pieza que se desdibujó a lo largo de mi estancia doctoral en la *Faculdade de Educação*, de la *Universidade Federal de Minas Gerais* (FaE-UFGM) –una experiencia que merecería su propio capítulo más que por motivos de tiempo y extensión no será parte de este escrito.

Esos 6 meses en Brasil fueron determinantes para la discusión de los resultados de esta investigación. El diálogo entre el psicoanálisis y la educación en torno a la desubjetivación del *Yo* freudiano como herramienta para entender nuestra *sujección* posmoderna y la crisis socioambiental; las performatividades de las estéticas disidentes *foucaultianas* como estrategia para repensar las verdades que rigen nuestra práctica educativa y a la naturaleza y al mundo en general; la praxis de currículos otros que imaginan y crean otras realidades para existir desde la diversidad; y un sinfín más de experiencias que me permitieron diseñar la pieza que corresponde a la presente discusión.

Este texto representa una continuidad a las discusiones de Joshua Russell (2013; 2021) y de muchxs otrxs investigadores más sobre las ecopedagogías queer; un intento de poner en práctica lo ya teorizado durante más de dos décadas por educadores ambientales –mayoritariamente del norte global– y retomar la discusión desde nuestra realidad latinoamericana. Tan solo una propuesta más de las multiplicidad y diversidad existente pues siguiendo a Russell (2021), *esto* es un movimiento educativo que debe de ser pensado en plural, como hogar de múltiples pedagogías.

Con la pregunta, ¿Cuáles son los procesos de aprendizaje-enseñanza de Vida Alegre desde una praxis de las ecopedagogías queer, y como estos se traducen en conocimientos para el campo de la EA en México?, se leyeron las narrativas del ambiente humanx-no-humanx de este cuerpo geronte LGBTI+ y se reconocieron los procesos de aprendizaje-enseñanza para la construcción de otros mundos.

Ante ello, esta discusión aborda los hallazgos de esta experiencia pedagógica para desde un lente metodológico, epistemológico y ontológico queer recuperar los

conocimientos que el taller de escritura autoficcional, el cuerpo geronte LGBTI+ y el ambiente aportan para el devenir queer de nuestro campo investigativo.

En el nivel metodológico (5.1), se discute el uso de la *escritura autobiográfica y autoficcional* del taller *ciudad, memoria y otras naturalezas*, como herramienta para explorar la *experiencia ecosomaestética* de estos cuerpos disidentes y el surgimiento de sus mundos de vida; en un nivel epistemológico (5.2), el cuerpo geronte LGBTI+ –material y simbólico– deviene en fuente de conocimientos para las *ecopedagogías queer*, donde a partir del *afecto* de sus *desorientaciones y desidentificaciones* se evidencia la construcción de nuevos mundos donde *ser/estar/desear/amar/vivir/morir*; por último a un nivel ontológico (5.3), se discute la idea del *ambiente* de Vida Alegre como un espacio (y tiempo) de interés para la EA y la IEA donde somos capaces de complejizar nuestro entendimiento de la *naturaleza* y reflexionar en torno a lo que significar ser humanx y no-humanx en un ambiente que siempre ha sido *más-que-humanx*.

La experiencia ecopedagógica queer del taller *ciudad, memoria y otras naturalezas* permitió el desarrollo, creación, análisis, escritura, lectura, relectura y reflexión de la narrativa del ambiente ecosocial de Vida Alegre. Este ejercicio narrativo vislumbró el ambiente humanx y no-humanx de esta comunidad de adultxs mayores, para así reflexionar en torno a las ecopedagogías queer y de lo que las experiencias *ecosomaestéticas* de estos cuerpos disidentes nos pudieran enseñar en materia de EA. Paraphraseando al educador ambiental Paul Hart (2002) y haciendo alusión a Jerome Bruner (1991), para el taller *ciudad, memoria y otras naturalezas* el narrar fue pensar, fue conocer y fue ser.

5.1 Metodologías queer

Como se mencionó en el apartado 3.2.3 las ecopedagogías queer propuestas por Russell (2013; 2021) pueden ser aprehendidas a través de tres vías de acción:

- a) en la recuperación del sexo, género y sexualidad como elementos centrales para el ser y estar en el ambiente como una alternativa ante la heteronormatividad de campo;

- b) en su conceptualización a partir del cuestionamiento de la identidad y de la forma en que los cuerpos queer transgreden los límites identitarios para habitar desde el cambio y la fisura;
- c) analizando las experiencias desidentificadoras de los cuerpos LGBTI+ y sus desorientaciones espaciotemporales hacia lo no familiar y lo inesperado, permitiendo desdibujar nuevas líneas e impresiones para pensar e imaginar otras posibilidades de vidas, relaciones y mundos.

Con esto en mente, esta metodología queer buscó *fantasear* en torno a un mundo más-que-humano en la ciudad; donde las historias de estos cuerpos LGBTI+ se encontraran con la naturaleza más rara, torcida e inimaginable posible, la urbana. Una metodología que desde la biografía y autoficción nos presentó un mundo más-que-humanx que reconocía lo queer de nuestros encuentros para con ello dialogar sobre la propia existencia y de su entendimiento en colectividad.

Una metodología queer de carácter narrativo fenomenológico en cuyo entrecruzamiento se buscó una especie de *bricolaje* que permitiera lidiar con la complejidad del ambiente ecosocial de esta comunidad. Por un lado, desde procesos de biografización que recrearon las diversas identidades narrativas de Vida Alegre y las de sus ambientes; reflexionando y profundizando en torno a los mundos de vida y existenciales de cuerpo, relación, espacio y tiempo de sus historias. Por otro lado, con procesos de autoficcionalización (la herramienta queer por excelencia de esta tesis) permitiendo transgredir la propia vida no-humana de estas personas y *torcer* nuestros más básicos límites para comenzar a narrarnos desde estas otras naturalezas. Fue en el encuentro de este cuerpo geronte LGBTI+ urbano con las ratas, palomas, cucarachas y dientes de león, que se pudo reconocer la historia de otro posible devenir.

Así, tomando la narrativa como método y fenómeno el diseño metodológico de esta investigación ecopedagógica queer se concibió como una especie de sendero interpretativo afectivo y afectante de las vidas de Vida Alegre –tal como Phillip Payne, Isabel Carvalho, Cae Rodrigues y Laisa Freire (2018) realizaron en su caminata por la mata atlántica carioca durante el 13° Seminario Institucional en Desarrollo e Investigación en EA

en Brasil. En momentos a paso rápido y con el avanzar de la vida en un andar más pausado, este recorrido de la escritura permitió profundizar y recrear las historias de estxs sujetxs para desde sus corporalidades y deseos disidentes caminar y narrar el propio ambiente urbano de la CDMX.

En este ejercicio de *caminar la escrita*, la estética, los afectos y la percepción fueron los elementos guía para el contar de las historias de Vida Alegre. Una estética reconocida en la formación de sensibilidades que movían el actuar de estos individuos gerontes LGBTI+; de afectos que se escribían en la combinación y fusión de los cuerpos y vidas, y de la percepción de su involucramiento con la *carne del mundo* de la CDMX.

Protagonistas de nuestra historia LGBTI+ contemporánea y dignxs luchadores de derechos y libertades que hoy en día podemos gozar; portadores de innumerables conocimientos, prácticas y actitudes que bastó tan solo un lápiz y un papel para permitirnos comenzar a reaprender. Relatos de cuerpos *totalmente* invisibilizados por la ciudad y sus ecologías –la clausura de la casa de día como ejemplo– donde desde una realidad edadista inclusive su misma comunidad les impide ser contados. Muy claro lo dejó Vida Alegre con el transitar de su vida, somos una especie que cuenta historias y es por medio de estas historias disidentes que podemos reaprender la realidad.

5.1.1 Biografización del sujetx LGBTI+

Ya citado anteriormente en el texto, en su libro *La Invención Ecológica: Narraciones y trayectorias de la EA en Brasil* (2003; 2006), Isabel Carvalho propone la construcción del sujeto ecológico a partir de la *identidad narrativa* de educadores ambientales brasileños. En esta identidad, un conjunto de individualidades coincidentes en una ética ambiental develó un prototipo militante quien en su labor como *intérprete* influye y transforma la manera de pensar y sentir al mundo.

Una identidad narrativa que siguiendo a Isabel (2003; 2005), es construida a partir de la comprensión de las relaciones entre individuo, sociedad y mundo –nunca estable y sujeta a su historicidad– y que es marcada por la apertura de su ser con el mundo y de su posibilidad de ser afectada.

Siguiendo con esta misma autora, en su *artículo Biografía, identidad e narrativa: elementos para una análise hermenéutica (2003)* recupera la *ipseidad* de Paul Ricoeur (1997) como un proceso estructural para la identidad narrativa del sujeto ecológico. De acuerdo con esta autora, la *ipseidad* se aleja de una subjetividad egocentrada y se posiciona dentro del entendimiento de los individuos como sujetos de conocimientos que se construyen partir de las propias narrativas y que, con su imbricación en los planos personales y culturales, evidencia procesos de mutua constitución entre sujeto y mundo.

Así, fue a partir de la identidad narrativa de Vida Alegre y de sus propias ipseidades, que el proceso de biografización llevo a experimentar el habitar de estxs sujetxs en su cotidianidad y sus ecologías. Desde su ser y estar –hoy en día envejecientes– emergieron *cuerpos narrativos* articulados en el tiempo con creencias, deseos, miedos y esperanzas de sus mundos y de su habitar; vidas individuales que desde la ipseidad de la biografía devinieron en colectivas para hacer emerger la identidad de este sujetx geronte LGBTI+.

En el caso de Vida Alegre, en pleno centro de la CDMX –una comunidad ajena al campo ambiental a diferencia de aquellxs educadores ambientales brasileñxs de Isabel Carvalho (2003; 2006)– fue que se utilizaron los mundos de vida fenomenológicos como estrategia para la percepción de estas identidades narrativas.

La atención a la corporalidad, relacionalidad, espacialidad y temporalidad en los relatos, permitió el reconocimiento de sus vidas e historias dentro de un ambiente ecosocial, donde la cotidianidad, el día a día y los eventos insignificantes y mundanos develaban poco a poco la realidad de esta comunidad. Desde la conciencia e inconciencia se reconocían como autores e intérpretes de una identidad narrativa, evidenciando con ello importantes procesos intersubjetivos de autolocalización.

Como se mencionó anteriormente en este escrito, el cuerpo junto con sus sensibilidades y afectividades han quedado de lado en las investigaciones en el campo. Ante ello bajo el concepto de ecosomaestética, diversxs investigadorxs han buscado la recuperación del cuerpo y de su capacidad estética y afectiva, como fuente de reconocimientos de nuestra interacción y relación con el ambiente (Iared, 2015; Iared et al., 2021; Payne, 2013; Payne et al. 2018; Andrade da Silva et al., 2020).

Desde estos cuerpos gerontes LGBTI+ narrados emergieron historias encarnadas y corporizadas sobre el habitar la ciudad como una identidad disidente. Un cuerpo LGBTI+ simbólico que desde el nacimiento hasta el envejecimiento continuamente entraba en contacto con un mundo cisheteronormativo que le negaba su existir; un cuerpo LGBTI+ material que desde el deseo carnal y visceral de la propia disidencia le llevaba a sensibilizarse y afectarse por el mundo y su habitar.

Identidades narrativas con conocimientos corporizados que a lo largo de sus vidas nos invitaban a resignificar el mundo en su fluidez y diversidad; cuerpos que construían nuevos espacios, subjetividades y formas de relacionamientos desde la alteridad; de sensibilidades y afectividades otras que lxs llevaban a entender sus experiencias como continuas y nunca totales.

Así, la escritura autobiográfica significó para Vida Alegre una apertura para reflexionar sobre las experiencias ecosomaestéticas de su habitar. El nacimiento a mediados del siglo XX, la medicalización y patologización del cuerpo y el deseo contranatural en el mundo heteronormativo de los 60's, el clóset y la búsqueda de la (auto)aceptación en las décadas de los 70s, 80s y 90s, y la soledad actual del envejecimiento y la lucha por permanecer, fueron experiencias ecosomaestéticas que resonaron en su compartir y que fueron llevando a la cohesión de esta peculiar identidad.

En el *andar* de los relatos de vida humana y en su praxis como adultxs mayores, los diálogos e interacciones que ocurrían en el taller permitieron desdibujar las ecologías urbanas de estos cuerpos; una vitalicia de mayor escala temporal donde se reforzaba su continua desorientación y desidentificación, y una aunada a su ecología presente y dinámica donde –tras la clausura de su casa– su propia vulnerabilidad etaria devenía en acción política para la defensa y lucha de su cohabitar.

En diálogos en las alcaldías y hasta el propio Senado de la República, tangencialmente la escritura de la propia identidad se había extendido a un espacio extracorpóreo donde estos diversos cuerpos gerontes LGBTI+ se potencializaban en colectivo. El cuerpo LGBTI+ narrativo y material dio entrada a procesos de revivencia y

recreación de la vida instaurando *lentamente* un espacio de renegociación y reinención identitaria.

Entre las particularidades de la identidad narrativa del sujetx geronte LGBTI+: la temporalidad –el tiempo vivido de las historias– donde la propia autobiografía se escribía desde un cuerpo de entre 55 y 87 años –un cuerpo envejeciente– el cual en el transcurrir de su escritura iba siendo atravesado por el tiempo y sus efectos materiales. Así mismo, fueron esas propias manos envejecientes las cuales reconstruían desde sus diversas temporalidades –de ser infancia, adolescencia, adultez y vejez LGBTI+– una vida toda como una identidad disidente continuamente en recreación y mutación dentro de las ecologías de la CDMX.

5.1.2 Autoficcionalización del sujetx ecológicx

Siguiendo el diseño metodológico de esta investigación, tras la biografización se procedió a la autoficcionalización –la herramienta queer por excelencia– que permitió a esta identidad narrativa geronte LGBTI+, transcorporalizarse y percibir otros mundos de su cohabitar. De acuerdo con Villegas Salas (2023):

“[l]a autoficción puede ser entendida desde diferentes perspectivas: a) como un “campo de experimentación novelesca”; b) como una forma de autorrepresentación que se vale de la “hibridación discursiva”, incluso cercana al ensayo; c) como una máscara que se vale de la homonimia autor-narrador-personaje a través de un texto a la vez verdad y mentira donde el autor deja de serlo para convertirse en una “función textual”; d) como “indeterminación [intencional que] rechaza la dicotomía de lo real vs. lo ficcional” o bien, e) una “autofabulación [...] por la cual un escritor se inventa una personalidad y una existencia, conservando su identidad real” (p. 131-132, cursivas propias).

En este sentido, para esta autora la autoficción representa un ejercicio liberador de la realidad que mediante la problematización del yo nos lleva a percibir la posibilidad de un nuevo mundo en el marco de un universo biográfico. Un elemento de suma importancia en los procesos educativos y en el porvenir.

Así, la autoficción para esta ecopedagogía queer representó un campo de experimentación, una hibridación discursiva, una función textual, el rechazo a la dicotomía, y una autofabulación para inventar otra personalidad y nuevas otras existencias (Villegas-Salas, 2023). Una oportunidad para reconstruir al yo-humanx y

superar su identidad rígida, donde ante el contacto con su inestabilidad nos permitía explorar otras zonas –reales y ficticias– de nuestra identidad colectiva, natural y social. La autoficción de un yo envuelto en el nosotrxs de Vida Alegre, capaz de trascender la dimensión humana para reentenderse desde su existencia más-que-humana.

Este abordaje autoficcional se realizó a partir de las narrativas no-humanas generadas en el contacto con las historias de ratas, palomas, cucarachas y dientes de león de la ciudad. Los cuerpos LGBTI+ se transcorporizaban para transgredir los límites humanos y poder explorar la experiencia de cohabitar en un mundo no-humano. Fue en estos relatos autoficcionales de Vida Alegre donde narrativamente, estos otros mundos fenoménicos nos permitieron reflexionar en torno a lx humanx, la identidad, el ambiente y hasta la propia vida-muerte (Bernaerts et al., 2014; Caracciolo et al., 2021).

Así, fue por medio de estas narrativas autoficcionales no-humanas que las corporalidades, afectividades y conciencia dejaron de ser *puramente nuestras*. Lo humano y lo no-humano de la ciudad –lo vivo y lo inerte– se tornaron indistinguibles para permitirnos transgredir los límites ontoepistemológicos de la propia biografía y percibirnos desde el *enredo* más-que-humanx de la CDMX. Las palomas que recuerdan a la compleja relación de Omar con su padre; la cucaracha a ras de piso que se atraviesa durante el primer beso de Juan; el diente de león que acompaña a Aria en su transición; la rata en el patio trasero que Vicky observaba tras su incapacidad. La historia humana se volvió indisoluble de la realidad no-humanx urbana, y desde la infancia hasta el envejecimiento se percibía una vida conjunta.

Por medio de la autoficción, en estos relatos no-humanxs la transcorporalidad de Stacey Alaimo (2017) se hizo presente como una “nueva figuración del humano después del Humano” (p. 436). En estos procesos de escritura autoficcional, las identidades de estxs sujetxs LGBTI+ eran entendidas desde su corporalidad material y se veían embebidxs en una realidad colectiva de la cual no podían ser separadxs. Lo biológico, tecnológico, económico, social y político de las historias se enmarañaba con lo humano-no-humano-más-que-humano de Vida Alegre (y de la CDMX), permitiéndonos reflexionar las propias bases ontoepistemológicas de nuestro excepcionalismo humano.

Desde la transcorporalidad, la identidad narrativa de este sujetx LGBTI+ se veía afectada por el contacto con su no-humanidad –el encuentro con su naturaleza urbana– y devenía en metamorfosis, mezcla y desenredo narrativo (Caracciolo et al., 2021). Una identidad y un cuerpo narrativo no-humanx de Vida Alegre –guiado por mismas sensibilidades y afectividades– quien en su encuentro con lo familiar, normal y cotidiano se tornaba tan extraño que les permitía reentenderse en su realidad.

Comenzando desde el cuerpo y repercutiendo en la propia conciencia, fuimos ellxs, no-humanos; adoptamos la perspectiva perceptual, emocional y axiológica de estxs otrxs narradores, y desde nuestra imaginación e interpretación empatizamos (aunque fuese temporalmente en ese par de horas del taller) con estos otros seres y con su anhelo de ser y estar en el mundo, mostrando así una doble dialéctica entre la empatía y desfamiliarización, y la experiencialidad humana y no-humana (Bernaerts et al., 2014).

En la autoficcionalidad de Vida Alegre, el concepto de cuerpo, identidad y hasta la misma humanidad (¿ficcional? ¿narrativa? ¿queer? ¿geronte? ¿humanx? ¿no-humanx?) fueron puestas en debate, transgrediendo las fronteras de las experiencias ecosomaestéticas y conduciéndolas hacia los ambientes de lx urbanx no-humanx. Así, la autoficción para estas ecopedagogías queer representó una invitación para renegociar nuestra relación con el mundo: los cuerpos, experiencias y ambientes que habitamos se vieron embebidos dentro de las diversas narrativas, y fue con esta propia escritura que dejamos de ser protagonistas para volvernos coagentes de la construcción de la realidad. Desde el potencial queer autoficcional de Vida Alegre pudimos entender que nuestra historia siempre es y ha sido humana-no-humana-más-que-humana.

5.2 Epistemologías queer

5.2.1 Naturalezas otras de Vida Alegre

A partir de la metodología narrativa fenomenológica queer del taller *ciudad, memoria y otras naturalezas* fue que emergió la identidad narrativa de Vida Alegre. Una identidad reconocida desde el cuerpo LGBTI+ como afectiva y afectante en su relación con el mundo, que en el transitar sus historias humanas y no-humanas devenía en colectivo

desde su transcorporalidad. Un cuerpo reconocido disidente quien en su cohabitar textual y material, aprendía y reaprehendía las relaciones, tiempos y espacios de las propias ecologías de la ciudad. Una identidad geronte LGBTI+ (humanx y no-humanx) capaz de conocer, saber y ser.

Desde el conocimiento moderno –y de su reproducción por las instituciones educativas– en nuestra sociedad se ha naturalizado la visión, percepción e interpretación de la realidad con base en narrativas binarias y dicotómicas fundadas en el ideal de un *sujeto hegemónico natural*. Con ello como menciona Alvarado (2019), la ignorancia y el desconocimiento de ciertos cuerpos ha sido relegado a un espacio “incognoscible, ininteligible e innominado” (p. 8) con implicaciones en el entendimiento de “la vida, el lenguaje, los cuerpos, el amor, la sexualidad, [dentro de] las instituciones- capitalistas, neoliberales, patriarcales, heteroracializadas” (p. 8) que nos gobiernan.

Así para la discusión epistemológica de estas ecopedagogías queer, se ahondó en las narrativas de esos mundos de vida *incognoscibles, inteligibles e innominados* del adultx mayor de Vida Alegre, donde desde las pedagogías queer basadas en Lopes-Louro (2001), Yedaide, Ramallo y Porta (2019) y Bello Ramírez (2018) principalmente, se cuestionó, problematizó y confrontó esas formas de conocimiento y desconocimiento que desde la cisheteronormatividad constriñen las identidades y los cuerpos de estas vejeces.

De ese modo, la epistemología queer en la ecopedagogía con Vida Alegre surge como una “praxis de la (im)perfección” (Lopes-Louro, 2001, p. 117), transgresora y disidente en torno a las formas de conocer, ser y saber. Una pedagogía queer que abrazó y cuestionó las contrariedades y las imprecisiones de estas identidades LGBTI+ y de sus espacios, tiempos y saberes; donde el cuerpo, deseo y amores disidentes fueron los pilares estructurales para otro convivir; y donde a partir del encuentro con la otredad y la paridad de las historias (humanas y no-humanas) se percibió una comunidad (Yedaide, Ramallo y Porta, 2019; Bello Ramírez, 2018). Una epistemología queer re-conocida en las narrativas de Vida Alegre que nos llevó a entender el conocimiento de estas vidas urbanas como indisociables.

El proceso de autobiografización permitió reconocer a estos cuerpos gerontes LGBTI+ –textuales y materiales– como los sujetxs de conocimiento de esta ecopedagogía queer (Russell, 2021). En el narrar de las historias de Korina, Pau, Ginesandriu, Vicky, Omar, Ana Laura, Arturo, Jesús, Juan, Alma, Félix (DEPD), Antzin, Maricela, Maciel y Benito, se visibilizaron importantes procesos de aprendizaje-enseñanza de estos cuerpos y de la conformación de su subjetividad.

Una vida toda de conocer, desconocer y reconocer el propio ser y estar disidentes, y en cuya desorientación y desubjetivación vitalicia se aprendía y enseñaba otro cohabitar. Una epistemología emergente de estas corporalidades que en la ecopedagogía queer de Vida Alegre nos invitó a dejar de leer *recto* nuestras historias para con ello reescribir un presente común.

Tal como Ginesandriu, quien en la *difícil* experiencia de su nacimiento relata sobre el ambiente dentro del útero materno para después comenzar a preguntarse sobre aquel espacio-tiempo exterior que aprendería: “... ¿Qué pasaba en el mundo que estaría por conocer? Imaginaría la sorpresa, propia y ajena, de descubrirme como una niñez anormal. Conocimiento de no ser esperable. Ya se daba el descubrimiento de la píldora anticonceptiva pero no era de conocimiento común de otro modo no les contaría mi devenir a esta vida...” Un mundo exterior –que continuamente conoce, desconoce y reconoce– donde desde el momento de su nacimiento condicionó a Ginesandriu en la anormalidad de su intersexualidad.

O el relato de Jesús a sus 72 años, a quien su “*cara con arrugas y manchas en la piel, poco pelo y ojos sin pestañas*” le hacen cuestionarse sobre su corporalidad envejeciente que debe de reaprender. “...Se ve, entonces, como otra persona a la que es necesario conocer, porque, claro está, la persona que está frente al espejo es tan distinta a lo que esperaba, qué tendrá que preguntarle: ¿Quién eres? ¿Qué quieres? ¿Qué te gusta? En fin, conociéndole para también amarle...”

Es en su transitar dentro de un mundo cisheteropatriarcal –apoyado en las verdades de la familia, escuela, trabajo, religión y ciencia– que estos cuerpos continuamente son colocados en espacios y tiempos de abyección (Bello Ramírez, 2018).

Es en la biografización de Vida Alegre que, la ignorancia de este sistema genera vergüenza y repudio en la propia percepción, llevando a un proceso de *descorporización del conocimiento* que expone a este cuerpo a su vulnerable ser. En el *interminable* proceso de aprendizaje de estos cuerpos de conocimiento, la orientación sexual e identidad de género resultan marcantes.

La vulnerabilidad de Juan, quien al utilizar zapatos y vestido para un juego de *la casita* a los 7 años siente en su cuerpo un conflicto de identidad; la vulnerabilidad de Arturo, quien en su adolescencia se enamora *erróneamente* de un amigo y decide ir con un *terapeuta* para sanar su mal; la vulnerabilidad de Omar, quien una mañana al despertar y notar las patas de gallo en sus ojos se cuestiona sobre su cuerpo viejo y homosexual.

En el transcurrir de las historias estos cuerpos continuamente se ven afectados por los discursos dominantes que gobiernan al género, la sexualidad y la edad. El discurso de una ciencia que encasilla dicotómicamente a los cuerpos y que lleva a Korina a no aceptar el género impuesto para así transicionar; el de una familia siempre en espera de *algo*, que lleva a Arturo a escuchar el cuchichear de su mamá y las vecinas sobre “como siendo tan *salvaje* podía ser gay”; el de una escuela que enseña y condiciona en la normalidad, que lleva a Omar a *arrancarse su* nombre después de que una compañera le dice que su segundo nombre (Erick) es de maricón; el de una religión que desde la heterosexualización de la naturaleza culpa y castiga a estos cuerpos, que lleva a Jesús a vivir su preferencia como algo *malo* y *antinatural*.

Ejemplos de historias de vida en donde los metarelatos conocidos y aprendidos de la familia, escuela, trabajo, religión y ciencia se narran como condicionantes del habitar; discursos que desde las ecologías queer –estructurales para estas ecopedagogías– hacen evidente la ligación de estas identidades con la naturaleza heteronormativa y de su problematización desde estos cuerpos LGBTI+.

Como se mencionó anteriormente, para esta tesis la naturaleza representa una construcción social problemática en la cual nuestra relación con *ella* se ha basado en normas y prácticas ficcionales de un *orden heteronormativo natural* (Garrard, 2010).

Apoyadas por la biología, psicología y moral, esta construcción de la naturaleza ha considerado a las diversidades sexogenéricas como anti y contranaturales llevando a posicionarlas en la otredad (Gaard, 1997); en lo *otro* de esa naturaleza que de por sí ya es *otra* siguiendo a las ecologías queer (Mortimer y Sandillands, 2010).

En los relatos de Vida Alegre el *régimen heterosexual de la naturaleza* aparece continuamente a lo largo de la vida. Su regencia comienza desde los primeros años de la infancia y adolescencia –en el contacto con el cuerpo propio y ajeno– extendiéndose a la contemporaneidad y a sus procesos de envejecimiento.

Desde la ignorancia y la anormalidad aprendida por las instituciones mencionadas anteriormente, los deseos de estos cuerpos de Vida Alegre se ven vividos como fuera de las leyes de la naturaleza. Primeros momentos de aprenderse contranaturales: “Santo Dios, me dio mi primer beso e instauro en mí el deseo...mi *destino* había descubierto un deseo, si un *deseo contranatural*”, relata Omar en su experiencia de desidentificación durante un juego de la casita a los 8 años cuando Betito, su vecino, se acostó encima de él y le da un beso “como los esposos hacen”.

Algo similar a lo ocurrido con Juan, quien relató sobre el inicio de su vida como travesti a los 7 años cuando jugando a la comidita con sus primos y prima decide usar vestido y tacones por primera vez. “Ella [la prima] dijo que debería ser su hermana y que por tal motivo debería ser niña, por lo que me puso su vestido y sus zapatos, y lo que al principio me pareció un juego después me causó un conflicto de identidad.” Un *destino* marcado por el deseo contranatural que genera vulnerabilidad en los cuerpos vividos y que deviene en retrospectiva como conflictos de identidad.

En la nación heterosexual (Curiel, 2013) –o el conjunto familia-escuela-trabajo-religión-ciencia de acuerdo con las historias de Vida Alegre– las leyes de la naturaleza continuamente son aprendidas y reforzadas; a veces sutiles y otras más bruscas más siempre dejando marcajes en los cuerpos LGBTI+. “Mi cuerpo me pide tocar un cuerpo semejante al mío. La sensación que experimente cuando otro manipulaba mi pene me pedía repetirlo. Encontré algo que me gustaba, pero ¿por qué? Pasada la experiencia sentía que era algo sucio”, relata Jesús.

El entendimiento del deseo como contranatural y la persistencia cotidiana y continua para su naturalización, llevan a que este cuerpo LGBTI+ se desconozca y se identifique en lo abyecto de la vida misma. “Estoy atrapado en un espacio que frecuentemente me aprisiona, me refugié en la escuela y luego en el trabajo. La religión me señalaba que vivir mi preferencia era algo “malo”, por lo tanto, lo socialmente aceptado era trabajar todo el día”, vuelve a escribir Jesús en su relato sobre la desorientación producida al entrar y salir del clóset repetidas veces a lo largo de su vida.

Cuerpos LGBTI+ que desde las leyes de la naturaleza entienden su deseo como contranatural –hasta el punto de su nombre e identidad querer apagar– y llevándoles a cuestionar su vulnerable corporalidad. Mundos de Vida Alegre que continuamente se encuentran en tensión con la verdad de la naturaleza y la obligación de su confesión, donde son estas mismas *verdades* marcadas y encarnadas en el cuerpo las que generan duda, confusión y negación.

El cuerpo se vuelve sucio, enfermo y malo, y desde la percepción de los sistemas de desconocimiento se obliga a esta sucia, enferma y mala corporalidad a su negación en la heteronormatividad. “¡Enamorado de un hombre y además mal correspondido! ¿Cómo le iba a decir eso a mi mamá? Lloraba y lloraba en mi recámara... ¿Cómo decirles a mis amigos más cercanos? ¿Dejarían de hablarme? ¿Cómo dejar de ser así?”, relata Arturo en su experiencia de desidentificación cuando a los 18 años posó desnudo para un amigo de la preparatoria y sintió en el propio cuerpo un deseo que con el tiempo buscaría erradicar yendo con un hipnoterapeuta que le ofreció *curar* su “mal emocional”.

Este proceso de confesión del deseo contranatural –para si mismx y para lxs demás– representa una de las estrategias de sujeción ejercidos por el régimen natural condicionante del género y la sexualidad. Una herramienta tan eficiente que en el propio envejecimiento continúa colocando en el solitario clóset a esta comunidad. “Con una edad de 72 años, homosexual, solo, con mi madre casi de 90 años, pensionado, sin actividad, y sin declararme abiertamente como gay. Para mí era difícil decirle a mi familia de mi homosexualidad, y hasta la fecha sigo sin decirles” (Pau). En el transcurrir de estas vidas el

régimen de la verdad natural se vuelve condicionante para el ejercicio del poder sobre estos cuerpos y sus afectos.

Siguiendo los conocimientos de las ecologías queer y la problematización de la naturaleza, es desde estos mismos cuerpos no-normativos –aquellxs aprendidos como *contaminadx*s y *enferm*xs– que se pueden experimentar, imaginar y aprender otros significados fluidos, diversos y mutables de lo que es natural (Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010). Mediante el desafío e irrupción de pensamientos, comportamientos y organizaciones, estas corporalidades han construido otras naturalezas para habitar la sexualidad y la identidad; naturalezas queer emergentes desde el deseo y erotismo que llevan a prácticas de agenciamiento y democratización; ecologías queer encarnadas en espacios materiales y simbólicos desde donde se recrean nuevas formas de habitar (Garrard, 2010; Kaishian y Djoulakian, 2020, Morton, 2010).

En las narrativas de Vida Alegre continuamente se dialoga entre el deber natural y normal, y el ser anormal y contranatural. Relatos de vidas que tornan evidente la intrincada relación entre el sistema sexo-género y la organización de la naturaleza; una relación que en su cohabitar como corporalidades disidentes lleva a idear otras naturalezas desde donde reconocer. Ante la descorporización de su conocimiento por el sistema *cisheteronatural*, estos cuerpos LGBTI+ deben aprenderse y enseñarse desde otras naturalezas que les permitan su cohabitar.

Podremos no ser normales, pero naturaleza somos, bien lo dijo Ginesandriu aquel día que la conocí en Vida Alegre por primera vez. Desde sus experiencias de vida como una persona intersexual en la CDMX, los relatos de Ginesandriu reconocen una identidad que se entiende como anormal desde la infancia más que con su actuar disidente se aprende también desde las otras naturalezas de la *zoociedad*. “En mi devenir nunca he sentido que me he tenido que esconder... *Me he comportado, en mi manera natural, sin ser normal, no llegué a encontrar suficiente contrariedad para tener que esconderme*. A mi mamá le encantaba vestirme de azul, y ahora odio el azul por la imposición. A mí me queda lo que yo me quiera poner.” (cursivas propias). El habitar de un cuerpo intersexual nombrado por la ciencia, la familia y la nación mexicana en general como anormal, mas

quien desde su transgresión e irrupción como una corporalidad disidente se ha reconocido en su total naturalidad.

Para Ginesandriu, su nacimiento como un bebé intersexual no le impidió construir una propia naturaleza donde resistir. 74 años de una vida privada de la identidad –siendo hasta octubre 2023 que consiguió tramitar su acta de nacimiento por primera vez– que le llevaron a verdaderamente tener que idear otro cuerpo-espacio-tiempo-relaciones propias (y otras) donde poder coexistir.

En los relatos de Ginesandriu aparece una naturaleza que percibe de fondo mientras pulcriza sus defectos antes de salir hacia su encuentro con la familia postiza de Vida Alegre; “se escuchan trinos matutinos, y paulatinamente asoma "febo" de entre el ramal del fresno que ha crecido *descoyando* hasta llegar a las alturas de la alta azotea”. Así mismo, se narra una naturaleza que desde la historia del nacimiento percibe con sorpresa en su niñez intersexual. Ante la inespabilidad *zoocial* de su cuerpo construye su historia dentro de su mundo natural; “podremos no ser normales, pero naturaleza somos”, vuelve a mencionar Ginesandriu.

En otras historias de Vida Alegre también se hacen evidentes *esos* diversos momentos de contra conducta que estos cuerpos ejercen para la *desujeción* de sus deseos contranaturales y desde donde se reconocen en el *orden* de lo natural. Es a partir de los procesos de desidentificación y desorientación –presentes en las historias de estos individuos– que la verdad de la naturaleza cisheteronormativa es puesta en duda para dar pie a estrategias de aprendizaje para la reconstrucción de mundos. A lo largo y ancho de su habitar, las desidentificaciones y desorientaciones de estos cuerpos disidentes – motivados por el deseo corporal, erótico y carnal– desafían las leyes de la naturaleza *normal* para así crear otras relaciones, espacios y tiempos donde pertenecer.

5.2.2 Enseñanzas sobre el ser y estar LGBTI+

Como fue mencionado anteriormente, para las ecopedagogías queer la identidad de las diversidades sexogénicas y sus orientaciones son la vía de acción de esta práctica ambiental (Russell, 2013). En la presente investigación con Vida Alegre, los procesos de desidentificación y desorientación representaron las bases para el reconocimiento de

estas peculiares corporalidades y de sus procesos de aprendizaje-enseñanza en su cohabitar LGBTI+. Dos propuestas fecundas desde la teoría queer (Muñoz, 1999; Ahmed, 2006), que representaron para esta ecopedagogía una estrategia de entendimiento y análisis de estas vidas disidentes y de su *reforma* natural.

Comenzando por la desidentificación, reconocido por José Esteban Muñoz (1999) como el proceso por medio del cual las diversidades sexogenéricas se apropian de signos, símbolos, acciones, conductas y actitudes identificadas como dominantes, para a través del deseo, la identidad y la práctica ideológica, resignificarlas en pro de su existir. Para este autor la desidentificación representa una estrategia de subversión y supervivencia que, por un lado permite la resistencia ante los significados sedimentados de lo normal y natural, a la vez que renegocia la identidad dentro de la esfera pública heteronormativa para construir nuevas narrativas sobre el ser y estar.

Ese “primer momento de desconocernos para volver a conocernos” como comentó Arturo en la sesión en la cual se presentó este concepto, seguido de Ginesandriu quien añadió, “es cuando nos desidentificamos de la normalidad y asumimos nuestra anormalidad”. Procesos desidentificatorios que fueron narrados por Vida Alegre durante la investigación y que permitieron percibir las experiencias vividas por estos cuerpos durante el reconocimiento de su identidad más allá de su supuesta contranaturalidad.

La historia de Juan, quien desde un juego infantil renegocia su identidad como travesti para conseguir con su desidentificación pasar a *otro lado* donde se da cuenta que existen “*otros como ella*”, “que piensan y sienten igual”. O Pau en la secundaria militarizada quien al percibir a sus compañeros “muy machos”, recurre a la relectura de los mismos roles de género y mediante la compra todos los lunes del periódico deportivo *El Esto*, conseguirse desidentificarse de ese ambiente normativo y sentir *satisfacción*.

Fallas/rupturas/choques de estos cuerpos con la identificación enseñada y aprendida en el mundo cisheteronormativo que como menciona Muñoz (1999), representan el punto de partida “para un proceso afirmativo más democratizante del entendimiento de estos cuerpos como propios sujetos desidentificatorios, cuyas tácticas

simultáneamente trabajan en, con y contra la forma cultural de dominación” (p. 12, traducción propia)

También la historia de Ana Laura quien a pesar de afirmarse como heterosexual desde su juventud, se ve desidentificada en el contacto con la orientación sexual de su hermano gay, relatando como “al principio si sentía vergüenza con las amistades, pero al cabo del tiempo logré comprenderlo”. O de Jorge quien, a sus 78 años deja de *sufrir* con los miedos de su familia machista y tras aprenderse en el “yo estoy bien, yo estoy bien”, se desidentifica y consigue *reconocerse* –con *mucho trabajo*– como un hombre adulto mayor gay.

Procesos de desidentificación que, de acuerdo con los relatos de Vida Alegre comienzan en la vulnerabilidad del cuerpo LGBTI+ y en su proceso normativo de descorporización. Estos cuerpos (sucixs, enfermxs y malxs) *ignorados* por los sistemas de conocimiento del mundo se desidentifican de *esa* naturaleza normativa para, desde el propio cuerpo, reconocerse y reaprenderse como natural. Desidentificaciones que, desde las historias de Ginesandriu, Juan, Pau, Ana Laura, Jorge y lxs demás participantes, devienen en procesos hermenéuticos, productivos y performáticos de reaprendizaje de la identidad y el cuerpo desde el ser, sentir y saber LGBTI+ (Muñoz, 1999).

Dentro de esta ecopedagogía queer con Vida Alegre, la desorientación representa la 2da estrategia para la recuperación de las experiencias vividas de estos cuerpos LGBTI+. Este concepto se recupera desde la fenomenología queer de Sarah Ahmed (2006; 2018), para quien el reconocimiento de un cuerpo LGBTI+ –comprendido como el propio proceso de desidentificación antes discutido– es visto como el punto de llegada desde donde *comenzar* a vivir la identidad; “convertirse en lesbiana puede sentirse como la apertura de un nuevo mundo” (p. 564), describe la autora.

Concebirse “fuera de línea” implica entrar en contacto con otros cuerpos y objetos, pensamientos, sentimientos, juicios, deseos, aspiraciones u objetivos inaccesibles desde una vida heterosexual. Para Ahmed (2006) esta desorientación representa también una herramienta de las diversidades sexogenéricas para encontrar otros mundos donde habitar:

Para cambiar la orientación sexual de heterosexual a lesbiana, por ejemplo, es necesario volver a habitar el propio cuerpo, dado que éste ya no extiende el espacio ni siquiera la piel de lo social. Por lo tanto, el sexo del objeto elegido no tiene que ver simplemente con el objeto, aunque el deseo se dirija hacia él: afecta a lo que podemos hacer, adónde podemos ir, cómo se nos percibe, etcétera. Estas diferencias en la forma de dirigir el deseo, así como en la forma en que nos perciben los demás, pueden conmovernos y, por tanto, afectar incluso a las pautas más arraigadas de relación con los demás. (Ahmed, 2006, p. 563, traducción propia)

En el proceso de escritura con Vida Alegre, las desorientaciones se hicieron evidentes en su biografización, específicamente en la historia del clóset donde fue posible leer esos otros mundos construidos tras la desorientación. Como el clóset que Juan explora desde el deseo y la soledad llevándole a “pensarse como la única persona loca en el universo que se atrevería a vivir así”; *un clóset tan reducido y a la par tan enorme* que le permitía tener *fantasías, viajar a otros lugares exóticos, eróticos y hermosos* donde la *desorientación* hacia su ropa femenina le representaba la más simple herramienta para la transformación.

O el caso de Arturo para quien su clóset comenzaba en el librero de su habitación; donde las obras completas de Oscar Wilde, su biografía...abonarían a su desorientación. Para Arturo, su clóset se extendía al transporte público donde en el trayecto hacia la escuela de música leía *El vampiro de la colonia Roma*; al llegar a la universidad, sus instrumentos musicales y el inseparable papel pautado lo continuaban desorientando hacia aquel “refugio construido para su identidad”.

Para Korina el clóset se representó como doble, primero el de la sexualidad y después el del género durante su transición. Un clóset que desde la desorientación de su adolescencia le permitió descubrirse y experimentar la sexualidad con *conciencia total*. O el clóset de la heterosexualidad de Ana Laura cuya desorientación ocurrió durante la época de la liberación femenina, donde la disyuntiva de tener relaciones sexuales antes del matrimonio le generó un conflicto con su madre tradicionalista que la llevó a desorientarse de aquello que normalmente había aprendido. La desorientación en estas historias representa un medio para salir de línea recta y poder encontrar otras formas de habitar; “soporte para aquellxs cuyas vidas y amores les hacen parecer oblicuos, raros, y fuera de lugar” (Ahmed, 2006, p. 570).

Es desde las desorientaciones corporales, relacionales, temporales y espaciales de Vida Alegre, que estas identidades LGBTI+ se distancian de lo familiar, normal y natural del género y la sexualidad para visibilizar *otras líneas* donde ser y estar. Procesos desorientadores que durante las vidas de esta comunidad continuamente deconstruyen y reconstruyen lenguajes, mitos y discursos sobre la condición natural; procesos de aprendizaje-enseñanza que tras el entendimiento del cuerpo como disidente llevan a satisfactoriamente construir otros mundos disidentes donde cohabitar. “Ahora que voy a otros clósets sé que no soy único, hay otros como yo, como cuando voy al teatro, al cine o a la casa de Vida Alegre”, relata Juan.

Así, dentro de las historias de Vida Alegre las desidentificaciones y las desorientaciones de la naturaleza cisheteropatriarcal y normativa, representan estrategias para el reconocimiento y reaprendizaje del ser y estar. La escuela, familia, ciencia, trabajo y religión nunca enseñaron a estos cuerpos a ser homo-bi-trans-intersexual –lo ignoraron y lo siguen ignorando– y es desde las desidentificaciones y desorientaciones vividas por este grupo de adultxs mayores que el cuerpo y el mundo es reaprendido desde su propio conocimiento y subjetividad.

Aprendizajes emergentes tras la negación del deseo que, en forma de “[s]ensibilidades afloradas, iniciáticos besos, caricias y emotivos sentimientos” (Ginesandriu), llevan a ser corporizados dentro de la práctica de la identidad y de sus mundos de vida. “Empecé a buscar por la calle y si lograba ligar sobre todo era con gente mayor que me llevaban a sus departamentos. Así fui aprendido que había que buscar para tener”; una búsqueda motivada por un deseo reaccionario como relata Pau, que lleva a estos cuerpos desorientados y desidentificados a reaprenderse fuera de la normalidad y de su *constricción natural*, donde es por medio del contacto corporal –propio y ajénx– que se aprende una infinidad de formas naturales sobre el ser y estar en la ciudad.

En el transcurso de sus vidas, los procesos de aprendizaje-enseñanza de la desorientación y desidentificación de Vida Alegre, son vividos continuamente dentro de lo que es un mundo cisheteronatural. El desconocer de la ciencia, familia, escuela, religión y

trabajo, lleva a estos cuerpos a aprender y reaprender formas *vitalicias* de mundos e identidad.

5.2.3 Aprender a envejecer

Así, tras esta acumulación vitalicia de desidentificaciones y desorientaciones emerge el cuerpo (material y narrativo) de *este* adultx mayor. ¡Un verdadero cuerpo de conocimientos! Que ahora durante el envejecimiento debe renegociar su existencia desde la complejidad del edadismo LGBTI+fóbico, a la vez de convivir con la materialidad de su cuerpo y de sus propios mundos de vida (Baron, Henning y Mota Ortíz, 2021).

Así, en las historias sobre el envejecimiento de esta comunidad emerge un cuerpo homo-bi-trans-intersexual viejx. Una identidad que durante el taller *ciudad, memoria y otras naturalezas* se narró en un despertar un sábado por la mañana antes de asistir a Vida Alegre...

Una identidad desde/sobre/con ser adultx mayor, que se narra desde un ambiente que comienza (¿o acaba?) en un cuerpo identificado homo-bi-trans-inter-heterosexual. De fondo escucha los trinos matutinos que paulatinamente asoman de entre el ramal del fresno que ha llegado a las alturas de la alta azotea. Podría ser el amanecer 22 mil o el 27 mil de la existencia de este cuerpo quien, ahora, nuevamente abre los ojos después de una noche de sueño.

Afortunadamente todo está como ayer, aunque al encender el televisor y escuchar las noticias se compadece de este mundo que sigue sufriendo estrictamente. Se sorprende, el mundo está ahí como si el tiempo no caminara.

Llegado el momento idóneo, se da cuenta de que hay que levantarse, tomar el medicamento, asearse, alimentar y descifrar los misterios que le presentará ese nuevo amanecer. En la costumbre de todos los días, se dirige al baño, orina y después se lava las manos en el lavabo. Alza los ojos y se obliga sin quererlo a ver su imagen en el espejo.

Mira a una persona, pudiera ser alguien de tez morena clara, facciones finas, ojos cafés claro. De labios rojos como la grana y cabello lacio que cae sobre su frente como fleco. Es algo robusta, llenita, pero segura de sí misma. También podría ser que observa a una persona de 72 años, pelo cano, ojos cafés, nariz recta. Alguien quien con el pasar del

tiempo, después de haber trabajado por 30 años, decide parar y empezar otra etapa de su vida. Desea envejecer.

¡No mames! –dice– ¡Ya se me están viniendo los años encima! Si apenas estoy tomando conciencia de mi *sex appeal* para ahora lidiar con mi chochez. ¡Ser viejo y homo-bi-trans-inter-heterosexual! ¿Qué me deparará el futuro cada vez más próximo? –se pregunta. Es en esta rebatinga de lo que significa *ser...* que siempre hay que buscar alternativas para seguir vigente, mantenerse ocupado, para no drogarse con la soledad, aquella que a veces aprieta, ahoga, sofoca.

Una soledad que se siente como estar muertx desde los 27 años, como cuando fue echadx de casa por atex, drogadictx y sexual; muerto sin haber logrado nada significativo. Aburrido, infeliz y bajo un nuevo estándar de insatisfacción que ni siquiera es curado con el acostarse con alguien distinto cada noche. Aún muerto, se tiene propio miedo. Sin dinero y con culpa. Muertx desde los 27... y a nadie le importa...

Su imagen regresa al espejo. Percibe que el tiempo también ha transcurrido por el color de su poco cabello cano. La idea que tiene de sí mismo no corresponda a lo que ve. Se acerca y ve sus ojos. Se estaban cada vez más llenando de patas de gallo. ¡Qué horror! Piensa. Por lo menos aún le quedaba el tono de su voz. Ese que para ligar en la aplicación siempre le daba un plus. “Entre más viejx más mañosx”.

Ve un cuerpo tan distinto a la idea que tenía de sí. Un cuerpo con músculos flácidos, una cara con arrugas y manchas en la piel, poco pelo y ojos sin pestañas. Pareciera que no se percató de los cambios que ocurrieron a través del paso de los años “¿Cuándo cambié? No pudo ser de repente”. Tenía la idea de que era una persona joven y hermosa, sin embargo, parece que quedó atrapado en un pasado donde no existían los espejos. Ahora era... más adulto, con los estragos del tiempo perceptibles en su corporalidad.

Se ve como otra persona, tan distinta a la que esperaba que es necesario volver a conocer. “¿Quién eres? ¿Qué quieres? ¿Qué te gusta?” En fin, reaprenderle para así amarse. Reentender que es una persona a la que le gusta cuidarse. Arreglarse. Trabajar su cuerpo, a veces por físico y otras por salud, porque teniendo salud puede permitirse hacer

más cosas. Es este cuerpo el sostén de firmeza al oasis donde pretende guarecerse ante el desierto del transcurrir del tiempo. Debe cuidarse.

Su mirada continua frente al espejo. Es constructo protagónico. Hoy se siente bonitx. Es alegre. Agradece por el hecho de abrir los ojos en la mañana, de poder respirar y levantarse de la cama. Sigue en la lucha de aprender y valorar las cosas que le rodean. En la lucha de ser feliz.

Seguir recuperando su salud con buenos hábitos alimenticios, ejercicio; seguir cultivando las buenas relaciones con antiguas amistades, familia y conocer más personas que enriquezcan su vida. Le gusta hacer actividades y aprender cosas nuevas, de las cuales hay muchísimas. Trabajar en lo que aún le cuesta y no ha logrado. Le gusta ser sociable y la convivencia, conocer personas de todo tipo.

Hoy no piensa que pueda morir. Hoy esta risueñx y optimista. Es alegre a pesar de caminar más despacio. Hoy desea nada más vivir sin pensar en nada más. Luchar por seguir viviendo...disfrutar. Vivir la vida como un juego. Tiene ilusiones y expectativas para el futuro. No sabe si podrá concretarlas, pero va a poner mucho ahínco en lograrlo.

En fin, pulcrizando defectos. Hoy el día será positivo, logrará hacer lo que tenga que hacer. Será un día de compartir ideas y emociones... es una mañana sabatina esperanzadora de vidas conectadas. Fluirá a través de las vías comunicantes de la ciudad, entre el refugio y la casa de familia postiza, procurando así una Vida Alegre de ayuda, apoyo y convivencia. Va a encontrarse con un segundo hogar de aceptación.

5.3 Ontologías queer

5.3.1 El ambiente no-humanx de Vida Alegre

En el artículo ya citado anteriormente en esta tesis, *Post-Critical Environmental Education as a Possibility for more Sensitive Educational Practices* (2021), Valeria Ghislotti y colaboradores argumentan sobre la relevancia de la ontología en la investigación en EA. Estxs autorxs abogan que el turno corpóreo es también un turno ontológico, donde a partir de la incorporación del cuerpo y de sus dimensiones ecosomaestéticas podemos transgredir la visión dualista del mundo –cuerpo/mente, humanx-no-humanx,

hetero/homo-bi-trans-intersexual...– condicionante de nuestro antropocéntrico morar.

Asimismo, Phillip Payne (2016) reflexiona sobre este turno ontológico en *What next? Post-critical materialisms in environmental education*, donde escribe:

Este nuevo movimiento de pensamiento afirma un retorno a la(s) ontología(s) realista(s) y la interacción de la(s) epistemología(s) materialista(s) y simbólica(s) que se combinan para crear una morfología diferente de cómo el desarrollo moderno/industrial del Antropoceno y manifestaciones como el calentamiento global antropogénico derriten los horizontes de sustento de ciertos supuestos y comprensiones de la naturaleza, la cultura y sus relaciones ahora globalizadas. (p.169, traducción propia)

Así desde la EA y las ecopedagogías queer, la actual investigación permitió dar cuenta de esas otras realidades ontológicas de Vida Alegre; morfologías de vida humanas *enraizadas* en las memorias sobre el nacer, crecer y envejecer como un cuerpo LGBTI+ en la CDMX y de sus procesos educativos *deconstrucción* de mundos; morfologías otras que devinieron autoficcionales para requeerizar estas vidas desde la realidad del ser cucaracha-rata-paloma-diente de león en el ambiente de la CDMX.

Desde la autoficción –de su capacidad disruptiva en la excepcionalidad del yo– las narrativas no-humanas construidas por Vida Alegre actuaron como ventana para el reconocimiento de esos otros coprotagonistas de la ciudad. En estas otras narrativas, la transformación narrativa física y material del cuerpo humanx conllevó un proceso de desubjetivación no-humana, que al extenderse al ambiente *exterior* dio entrada a sensibilidades, afectividades y percepciones sobre nuestra ontología más-que-humanx urbanx.

En las narrativas de Vida Alegre, la transcorporalidad (Alaimo, 2017; 2018) implicó un proceso de transformación con impactos en la relacionalidad, espacialidad y temporalidad de los relatos. Con ello, las experiencias ecosomaestéticas de ser paloma, cucaracha, rata y diente de león permitieron recrear desde la autoficción los mundos de vida de estos cohabitantes urbanxs. El cuerpo humano recuperó su no-humanidad y se hizo presente dentro del ambiente urbano más-que-humanx; la naturaleza urbana se tornó visible y recuperó su historia y vida en la ciudad. A continuación, se presentan y discuten los resultados de las narrativas no-humanas de Vida Alegre.

4.4.2.1 *Trans-corporalidades: ser rata*

Una rata vieja y pelona que ya ni el gato pelaba, que Vicky observa desde su ventana mientras se recupera de una cirugía de pie que la hace pensar en su depresión y en su incapacidad para valerse por sí misma; una rata miedosa corriendo a ras del suelo huyendo ante la percepción de *las incertezas de la vida*, en la que Jesús se transforma después de sufrir un accidente en bicicleta; una rata que permanece escondida en un agujero hasta el amanecer, que desde el repudio le permite a Arturo escapar de los hostigamientos y golpes de un grupo de hombres que lo acosan en su unidad habitacional.

Es en estas historias que la vulnerabilidad del cuerpo se presenta como detonante para la desidentificación de la propia humanidad. Un cuerpo inmóvil que camina despacio y con trabajo, un cuerpo herido que observa un líquido rojizo bañar su boca y mejillas, un cuerpo lastimado que se rinde ante golpes sin piedad de la *zoociedad* homofóbica. Historias sobre cuerpos orgánicos y materiales –reconocidos desde la fragilidad e indefensión– que niegan su condición humana y escapan de la vulnerabilidad. Este cuerpo quiere no ser visto, quiere huir, quiere desidentificarse. Precisa de otro cuerpo.

Así, Arturo, Vicky y Jesús dejan de ser humanxs y se *transcorporizan*. Se vuelven pequeñxs, la piel que alguna vez fue lampiña se cubre de pelo, los brazos y manos se tornan en cuatro delgadas extremidades, y los bigotes y orejas crecen. Ahora es una rata. ¡Si, una rata! ¡Un Yo rata! Un otro nuevo cuerpo que también huye corre y se esconde de la vulnerabilidad del ambiente. *¿De qué huye?*, se pregunta Jesús.

No quiere ser visto, se hace urbano desde las sombras sin saber con certeza la razón de su escapar. La vulnerabilidad del cuerpo LGBTI+ trasciende la transcorporalidad no-humana; la muerte aun le acecha más ahora representada por los colmillos de un felino. Desde el ser rata o el ser humano, el cuerpo en la ciudad aún se narra vulnerable.

4.4.2.2 *Trans-relacionalidades: ser paloma*

Una paloma errante, herida y dolida caminando sola entre los carros y multitudes, que desde la historia de Pau llega a un nuevo hogar que le brinda protección y cuidado permitiéndole seguir volando y continuar llenando de excremento aquellas viejas heridas; una paloma que desde la historia de Omar reconoce su plenitud y hermosura y se hace

parte de un nuevo palomar que le enseña simplemente a existir; una paloma jubilada como narra Ana Laura, que tras ser apedreada y corrida encuentra un lugar seguro durante la pandemia que le brinda confianza y le permite sentirse renovada; una paloma que en la historia de Jesús le lleva a pensar en la metáfora del palomar con la comunidad LGBTI+.

Estas narrativas no-humanas relataron las historias sobre la llegada a Vida Alegre, la comunidad que desde la autoficción devino en parvada y palomar. “Mis pensamientos viajan a la similitud que podría haber con la comunidad LGBTI+- Nos gusta estar acompañados, pertenecer a un grupo. Además, en su sociedad ellas no rechazan a los que son minoría por tener un color de plumas distinto, ya que sin ellas –su vestimenta– serían tan iguales”, narró Jesús.

Desde el ser paloma, estos cuerpos atravesados por el envejecimiento son narrados desde el olvido y la soledad; cuerpos viejos que habitan un mundo que les lastima y les excluye, más que continuamente persiguen para su pertenencia y su comunalidad –“cuando ya eres jubilada, necesitas tener actividades y aprender cosas nuevas y conocer otras palomas”– menciona Ana Laura. Historias de cuatro humanos errantes que tras su transición a paloma se reencantan con su propio cuerpo y se asombran por el *gozo* que este les pudiera causar. “No me imaginé que me fueran a gustar tanto mis alas y todo mi cuerpo. Me sentí más ligero”, narra Omar.

Es desde el propio cuerpo, de sus dolores y también de su hermosura, que estas tres palomas protagónicas se reconocen en un mundo en interacción y en continuidad con una comunidad. La llegada a Vida Alegre representó la esperanza de encontrar este nuevo hogar. Mientras observaban desde fuera lo que ocurría en el ambiente de aquel palomar, en las cuatro historias se narra la duda inicial que estas tres palomas presentaron: “no sabía si sería bien recibida en ese lugar donde había muchas palomas mayores, unas fuertes todavía y otras que tenían que auxiliarse con bastones”, escribe Pau. Sin embargo, es tras su encuentro directo con Vida Alegre, de su recibimiento gustoso acompañado de una sonrisa, que las dudas se disipan y estas tres palomas comienzan a formar parte de lo que ahora es un nuevo hogar.

4.4.2.3 *Trans-espacialidades: ser diente de león*

Un diente de león espectador de una doble vida y de sus contradicciones eternas que como narra Aria, “surfea las corrientes entre las estructuras visibles e invisibles que determinan las identidades y las injusticias, llevando así a reconocer las angustias y confusiones de un secreto esencial y de sus rituales vergonzantes”; una semilla de diente de león narrado por Ginesandriu, quien tras “un efluvio ascendente se torna testigo de los primeros escauceos de encuentros casuales físicos, manuales y corporales en la azotea de las casas contiguas, llegando a transgredir las barreras divisorias materiales para comenzar a explorar sus corporalidades cachondas”.

Es en estas historias que el diente de león se torna coprotagonista en los procesos de desorientación y desidentificación de lxs narradores. Su amplia espacialidad material le permite llegar a lo alto de un edificio para encontrarse con dos cuerpos infantiles que transgreden las normatividades y naturalidades del deseo, tal como relata Ginesandriu. Mientras que desde su espacialidad subjetiva deviene testigo y acompañante de la transición de Aria y de su reconocimiento como una mujer trans para invitarle a apropiarse de su bandera de desobediencia y cuestionarle “¿Qué fue lo que te hizo cambiar las sombras por la exposición pública? ¿Cómo pudiste decidirte a mirarlos sin ninguna vergüenza?”

Así, el diente de león es narrado como un transgresor entre lo público y privado, lo interior y exterior, lo consciente e inconsciente, lo humano y no-humano. Un desobediente espacial. Un ser que tras emprender el vuelo en busca de un nuevo hogar es capaz de percibir las intra-acciones que acontecen en un ambiente urbano coprotagonizado por seres humanos. Un diente de león que desde su espacialidad actúa como cómplice de unas vidas marcada por la duda y el secreto del deseo disidente.

4.4.2.4 *Trans-temporalidades: ser cucaracha*

Una cucaracha caminando en el suelo de una celda sucia y oscura en la que la *razzia* aprisiona a Korina y a otras mujeres trans; posteriormente son violadas por un grupo de seis hombres mal encarados, prepotentes, majaderos y horrendos, llevándola a sentirse reflejada en esa *cucaracha sucia, maloliente, repugnante y pisoteada* con la que

ahora comparte la incomodidad de la prisión; una cucaracha que aparece en el cumpleaños 16 de Juan donde tras el encuentro con su vecina de la cual estaba enamorado, la angustia y nerviosismo del primer beso le hacen perder su humanidad para dar pie al de un insecto de *apariencia café y patas cortas, rápidas en el andar, largas antenas* que se mueven por la banqueta *produciendo en la gente miedo, asco y repulsión*.

La espera de que un beso suceda o la espera a que pase una violación. Es desde la temporalidad de estas historias que el cuerpo al presentarse en una situación de angustia e incomodidad –“que se siente como si el tiempo no pasara” menciona Korina– lleva a estos cuerpos disidentes a percibirse en la vulnerabilidad del tiempo y *transicionar*.

¿Qué se quiere? Dejar de ser humano para volverse asco y repugnancia. Transformarse en una cucaracha para así desear y dejar de ser deseado; poder ocultarse, huir y correr rápidamente a los escondites de la pared. Este cuerpo no-humanx ahora se vuelve sujeto de algo más que la rapidez, de una otra temporalidad.

Desde la vulnerabilidad del cuerpo humano en las historias narradas por Korina y Juan, el tiempo deja de ser cronológico y ahora es percibido desde su subjetividad. La espera de que un beso suceda y la espera a que pase una violación. Lo que son minutos se sienten como horas. Lo que son minutos se sienten como segundos. El tiempo parece eterno y a la vez tan corto. Lo cronológico no existe más y en su caso las historias adquieren una temporalidad que tornase dependiente de la subjetividad.

El cuerpo humano se vuelve sujeto ante este otro tiempo no-humanx, el tiempo de la cucaracha. Los minutos, segundos y horas dejan de existir, la temporalidad narrativa ahora es marcada por sus efectos sobre el cuerpo y del pánico que estos producen. La llegada del beso y la separación de los cuerpos, el reposo y desconcierto después de la violación del cuerpo. Volver en el tiempo, regresar a ser humanos.

5.3.3 Naturalezas queer en la CDMX³¹

A lo largo de nuestra historia (y muy probablemente de nuestra *prehistoria*), la naturaleza como concepto ha representado una compañía fiel en el proceso de

³¹ Este apartado de la discusión se escribe desde las reflexiones de la disciplina *Estéticas disidentes* en la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais.

entendimiento de habitar el mundo. Desde ese *Dios que todo lo es y será* identificado por los antiguos egipcios como Ntr, hasta la *physis* de la Metafísica de Aristóteles que designaba *aquello primero e inmanente a partir de lo cual nace lo que nace*, la idea de naturaleza nos ha acompañado.

Con el paso de los años aquella naturaleza de la historia Antigua y Clásica se fue modificando. El catolicismo la resignificó como moral y simbólica, el Renacimiento la entendió como universo-máquina y la Revolución Industrial la racionalizó y taxonomizó. Ocurrió la Gran División, la naturaleza (con N mayúscula) por un lado, la cultura y el ser humano (o por lo menos algunos) de otro lado. Nos alienamos del mundo. Mínimo de ese mundo natural.

Con ayuda de la ciencia el sujeto moderno fue expulsado de la *physis* para constituirse como externo mediante las fuerzas de la razón. Fue desde esta forma específica de conocer que comenzamos a jerarquizar la vida (reinos, órdenes, familias, subfamilias...); la clasificamos desde la no-humanidad y la dominamos con una supuesta humanidad. La naturaleza devino norma y lentamente se convirtió en un *régimen de verdad*; un concepto desujeción del sujeto moderno para medir sus actos y la moral³².

Así, fue desde Vida Alegre donde por medio del taller de escritura autobiográfica y ficcional *ciudad, memoria y otras naturalezas* se narró el habitar urbano de estos cuerpos disidentes quienes, desde su nacimiento hasta su envejecimiento, construyen nuevas

³² De acuerdo con Daniele Lorenzini en su texto *"Foucault, regímenes de verdad e a construção do sujeito"* (2020, traducción Marcos N. Beccari), dentro del trabajo de Michel Foucault la historia de la verdad y la genealogía del sujeto moderno representan dos grandes proyectos que permiten entrelazar los procesos de subjetivación y de sujeción dentro de los regímenes de verdad cristianos y modernos que nos condicionan. Para Foucault, la verdad posee dos características: un principio de omnipresencia que la posiciona en toda parte, todo lugar y todo tiempo otorgándole así una dimensión ético-política; y un principio potencial de acceso universal a la verdad donde no cualquiera se encuentra cualificado para decirla puesto que requiere de instrumentos, categorías y lenguajes dados por la ciencia (y apoyados por la medicina, la familia, la escuela...), así como de sus conocimientos y del poder que esta ejerce. En las sociedades occidentales la verdad continuamente se inscribe en el individuo dando origen a una peculiar forma de subjetividad construida en el ámbito de lo interno; desde un discurso histórico se produce una obligación de descubrir la verdad de nosotros mismos en nosotros mismos, lo que se ve representado en procesos de sujeción y subjetivación en pro de encontrar y obedecer a estas verdades. En este sentido, el régimen de la verdad es definido como "aquello que determina las obligaciones de los individuos, en cuanto a los procesos de manifestación de lo verdadero" (p.198). Es por medio de estos regímenes que la verdad para Foucault adquiere el derecho de forzar a su aceptación por medio del deber (sujeto y subjetivo) de hacerlo.

formas de ser y estar en la ciudad. Fue en estas historias donde las normalizaciones y naturalizaciones que constriñen la realidad se hicieron evidentes, y desde donde se pudo percibir la relacionalidad de estos cuerpos (humanxs y no-humanxs) con la verdad del *régimen de la naturaleza* (así como fue discutido en el apartado 5.2.2 y 5.2.3).

En una primera instancia, los relatos biográficos permitieron reconstruir el transitar de estas vidas, desde el narrar su nacimiento, la identificación como una identidad disidente, la experiencia del clóset y el proceso del envejecimiento, se reconocieron los procesos de subjetivación acontecidos a lo largo de la vida.

En estas narrativas, los diversos cuerpos se narraron confrontados por regímenes de verdad –la familia, escuela, trabajo, religión y ciencia– que condicionaron (y condicionan) sus cuerpos, y los colocan en espacios y tiempos de abyección. Fue desde estos regímenes donde la naturaleza se posicionó como norma y en su forma discursiva condujo a estos sujetos LGBTI+ a su sujeción.

En las narrativas de Vida Alegre continuamente se dialoga entre el deber ser natural/normal y el no querer ser normal más conservando la naturalidad. A pesar de las incesantes verdades en sus vidas, estos sujetos disidentes se reconocen y aprenden desde otras corporalidades, relacionalidades, espacialidades y temporalidades, dentro de una lucha que se torna vitalicia entre la resistencia y la dominación.

En las historias de esta comunidad son evidentes los diversos momentos de desujeción que comienzan desde el cuerpo en forma de deseos, y que les llevan a ser practicados como contra conductas de la verdad.³³ Es a partir de los distintos procesos educativos de desidentificación y desorientación presentes en las historias de estos individuos, que la verdad de la naturaleza es puesta en duda para dar pie a nuevas estrategias de aprendizaje para la construcción de mundos.

³³ Las contra conductas para Michel Foucault son un correlato de las conductas y representan la posibilidad de resistir a los procesos de gobernanza (*governamentalidade*) y al rechazo de la supuesta libertad otorgada por el régimen de la verdad. Es desde las contra conductas que el rechazo a esos mecanismos específicos de sujeción permite la resistencia al acto de ser gobernado, desapegándose de formas de subjetividad que se constituyen e imponen sobre este. Así, las contra conductas devienen contra deseos que desde la desobediencia permiten la apertura de nuevos espacios para experimentar nuevas formas de ser *sujetos* (Lorenzini, 2020).

A lo largo y ancho de su habitar, estos cuerpos disidentes, motivados por el deseo corporal, erótico y carnal desafían a la naturaleza desde un posicionamiento reactivo. En las historias de Vida Alegre el deseo disidente representa el motor de las contra conductas; un deseo reaccionario que desestabiliza la construcción social del yo para dar pie a una infinidad de formas (humanas) de ser y estar en la ciudad. En las ecologías urbanas de Vida Alegre, el deseo es una fuerza creadora de mundos habitables, materializado en sus propios cuerpos disidentes y en su potencial de afectación y transgresión.

En el segundo momento de la investigación, la escrita autoficcional se hizo presente en el contacto de estos cuerpos deseantes con las identidades narrativas no-humanxs de la ciudad. Historias de cuerpos encontrado con *esas* otras vidas no-humanxs urbanas: las de ratas, palomas, cucarachas y dientes de león.

Un cuerpo narrado humanx que se encuentra con otro no-humanx en un mismo espacio y tiempo de la ciudad; un chillido extraño en casa; tras el contacto al abrir una vieja caja en el armario; o en el imaginario al mirar el cúmulo de basura en la esquina. Un cuerpo no-humanx que al ser percibido deviene en otro y quien del mismo modo responde con la percepción de este otro... yo; un breve cruce de mundos y de cuerpos que inmediatamente llevan a querer escapar, correr, huir, volar.

Dos cuerpos afectados por la misma experiencia de percepción: asco, miedo, repugnancia, terror, horror, odio, duda, curiosidad, fascinación, asombro, alegría; una misma experiencia compartida motivada por una multiplicidad de deseos que nos invita a ser unx. Desear aplastar, alimentar, soplar, aniquilar para ser *nos* en la fugacidad. Por último, el desencuentro... escapar, correr, huir, volar, en el peor de los casos no lograrlo.

Otros sujetos entendidos como otros por la misma naturaleza y que sujetos por este régimen de la verdad natural, se condiciona su existencia y la resume a la enfermedad, suciedad, peligro y riesgo. Cuerpos no-humanxs que se narran desde la cotidianidad de Vida Alegre y que nos permiten percibir las fisuras de las verdades de la ciudad natural.

Cuerpos disidentes no-humanxs que desobedecen las leyes de la naturaleza urbana: las ratas que transgreden lo privado y osan penetrar nuestro hogar; las palomas que gobiernan el parque público de la ciudad; las cucarachas que caminan por entre nuestros alimentos cuando los dejamos descuidados; los dientes de león que emergen desde la *artificialidad* del concreto en la calle. Disidentes de lo público y privado, lo natural y contranatural, lo humano y no-humanx.

Nos aprendimos. Antes, durante y después del encuentro: contaminación, suciedad, maleza, insalubridad, peligro, ruido, mierda, atrevimiento, plaga, matar, muerte, rareza, gozo, satisfacción. Fue a través de estas narrativas no-humanxs, en el encuentro entre estas disidencias humanas y no-humanxs, que las significaciones de la naturaleza urbana se hicieron evidentes: asco, miedo, repugnancia, terror, horror, odio, duda, curiosidad, fascinación, asombro, alegría.

Significados que en estos encuentros narrativos se percibieron como mismos contra *deseos*: de correr, volar, escapar, por un lado; de matar, fumigar, exterminar por otro. Nuestro deseo por estos otros habitantes urbanos se encuentra mediado por esta misma verdad de la naturaleza que a su vez condiciona a *estos otros* cuerpos, relaciones, espacios y tiempos de la ciudad. ¿Cómo desear ser no-humanx? ¿Cómo recuperar nuestra no-humanidad?

El régimen de la verdad natural nos condiciona, seamos humanxs o no-humanxs, aun así, la disidencia (de ambas partes) representa una transgresión para otras posibilidades del habitar. La reactividad de la disidencia nos ha permitido sobrevivir en el mundo antropocéntrico y cisheteropatriarcal –ellxs en su mundo y nosotrxs en el nuestro– limitando nuestro entendimiento sobre un habitar común. Nuevamente el régimen de la verdad. La cultura y la naturaleza divididas por la ficción.

5.3.4 Sujetxs ecológicxs³⁴

En la modernidad, el sujeto fue expulsado de la *physis* para constituirse como externo mediante las fuerzas de la razón (Pereira, 2021). Desde esta forma *específica* de

³⁴ Este apartado de la discusión se escribe desde las reflexiones de la disciplina *Desubjetivação do Eu* en la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais.

conocer jerarquizamos la vida y la clasificamos desde la no-humanidad para subsecuentemente dominarla con *una* supuesta humanidad. Al igual que Dios y el padre (Freud, 2011), la naturaleza viró norma y devino en ese ideal de objeto externo sobre el cual medir el actuar y la moral. La civilización como antídoto a lo salvaje, la naturaleza humana como cultura, las contra naturalezas de ciertos humanxs y no-humanxs.

Perdimos la continuidad material con ella –con nosotrxs– tornándola en un objeto más; un material inerte valuado e intercambiable con el cual satisfacer nuestro infinito e insaciable gozo (Dufour, 2005). Nos hemos desencantado del mundo. Nos privamos de su percepción. Comenzando en un nivel ontológico hasta la llegada hoy en día de nuestro desligamiento material. La naturaleza se volvió lejana: *allá* donde producen los vegetales que compramos en el supermercado y en *aquella* selva por donde pasará el tren que traerá progreso a la incivilización.

En la posmodernidad la naturaleza también murió –la desimbolizamos– y es bajo este ideario socioambiental contemporáneo que se construye al sujeto posmoderno. Nosotros. Un nuevo sujeto precario, acrítico y psicótico producto del capitalismo quien tras consumir y ser consumido se objetiviza aún más hasta sufrir su propia desimbolización (Dufour, 2005). Un sujeto/objeto privado de su registro histórico y de su evidencia natural, que lo lleva a perder su valor simbólico y verse reducido a un material más dentro de una sociedad de consumo (Birman, 2014). En la posmodernidad nuestro exceso de sentido fue *aliviado*, nos volvimos sujetos vacíos e imprecisos dentro de un mundo artificial y consumible.

Tras la desimbolización del mundo y de nuestra inmersión en una cultura narcisista, el sujeto posmoderno ahistórico y psicótico ha perdido su vitalidad y involucramiento con las cosas del mundo, viéndose con ello privado de su propia ecología (Dufour, 2005). Una biopolítica disciplinar del cuerpo-especie, que tras la objetivación de su subjetividad pierde su habilidad homeostática y se torna incapaz de inscribirse dentro del ambiente que le rodea (Birman, 2014). Desde la conciencia y la inconciencia dejamos de ser red e interconexión, y ante el desamparo solo nos quedó la nostalgia de la naturaleza.

Un sujeto/objeto posmoderno a-ecológico quien, en su impotencia para regular sus relaciones con el mundo, crea y recrea un escenario catastrófico donde la inexistencia de *otro* horizonte futuro le impide hacer y actuar; un objeto/sujeto inserto dentro del presente ideario ambiental que se percibe agotado y vacío ante su lucha desesperada por vivir (Pereira, 2021). En la realidad climática de la posmodernidad –con la angustia y pánico generadas tras la desilusión por el futuro y de nuestra muy posible extinción– el malestar civilizatorio del sujeto posmoderno también deviene ecológico.

Desde una perspectiva hermenéutica, la EA puede ser entendida como una práctica interpretativa que descubre y produce los sentidos emergentes por parte de las sociedades en torno a la comprensión individual y colectiva del ambiente. Bajo esta línea, Isabel Carvalho (2006) *inventa* al sujeto ecológico como una *identidad narrativa* dentro del campo ambiental que se identifica, organiza y decide desde una *orientación ecológica* en su habitar.

Como fue mencionando anteriormente, esa autora siguió las trayectorias de educadores y liderazgos ambientales en Brasil para proponer al sujeto ecológico como el perfil identitario de un prototipo de individuo militante de una ética ambiental que, por medio de su articulación narrativa desde la autobiografía, nos permitía interpretar, comprender y acceder a su *ipseidad* (Carvalho, 2003) (apartado 5.1.1). Así, el sujeto ecológico se presenta como una construcción identitaria producto de la experiencia y la conciencia, configurado desde una dimensión subjetiva de educadores ambientales que, tras pasar la individualidad significa al propio campo y a la acción de los sujetos dentro de este (Carvalho, 2006).

Dentro del escenario climático posmoderno, el sujeto ecológico se presenta en riesgo. La individualidad narcisista del sujeto posmoderno y su desencantamiento del mundo le impiden reconocer su propia ecología. Nuestra condición solitaria e insaciable plenitud vienen acompañadas de nuestro despojo ecológico. El sujeto ecológico se ve amenazado por la muerte de la naturaleza posmoderna.

El vaciamiento ecológico es una característica del sujeto posmoderno. Un vacío retórico que tras nuestra condición ahistórica remete al tiempo y al espacio para irrumpir

y esfumar nuestros deseos de ser, vivir y actuar (Dufour, 2005). La ecología se hace presa del sujeto posmoderno y frente al malestar, el *nosotros* es eliminado para dar entrada a *un nos* alienado de muchos *otrxs*. Un vacío ecológico que nos afecta y que somos capaces de sentir.

El gozo nos privó del espacio, la precariedad de la vida nos extirpo del tiempo, el bienestar del cuerpo nos expulsó de nuestra propia humanidad (Birman, 2014). Aun así, es ante este vaciamiento que surge una potencialidad para hacer frente al malestar. Cuerpos vacíos más posibles de ser identificados; cuerpos sin tiempo y sin espacio, más con la probabilidad para ser ocupados. Intentar desde el síntoma ser otros sujetos ecológicos (Pereira, 2021).

En esta realidad no todxs mutaron a posmodernos (Dufour, 2005). Indicios de una modernidad e inclusive de una premodernidad que en diálogo con la nostalgia aún son palpables en la contemporaneidad. Aquí, la identidad narrativa autoficcional de Vida Alegre entró en escena para discutir el pasado, presente y futuro del sujeto ecológico. Identidades que se narraron en espacios y tiempos otros, desde cuerpos transgresores con deseos perversos y polimorfos que desafían los valores cisheteropatriarcales, para desde su desidentificación y desorientación, transformar y construir otros mundos donde envejecer. Biografías disidentes que desde la *veracidad* de la autoficción se colocan dentro de un ambiente urbano/artificial más-que-humano producto de la intra-acción humanx-no-humanx.

Es ante la invención del sujeto ecológico, que la presente discusión busca ampliar esta identidad por fuera del campo ambiental e identificarle como una potencialidad en esta comunidad de personas adultas mayores LGBTI+ de Vida Alegre. En el diálogo entre la EA y la teoría queer en esta tesis, propongo la queerización de este sujeto ecológico para reconocerlx como el perfil identitario de un cuerpo ecológico queer, quien transgrede las normalizaciones y naturalizaciones de la posmodernidad para con ello reconocer otras formas más-que-humanas para ser y estar en el cohabitar.

Con base en las experiencias autobiográficas y autoficcionales de desidentificación (Muñoz, 1999) y desorientación (Ahmed, 2006) de estos cuerpos disidentes de Vida Alegre

se reconstruyó el perfil identitario de estos individuos y de su encuentro con las historias de vida de otros habitantes de la ciudad –historias de cucarachas, palomas, ratas y dientes de león. El yo humanx arriesgó su humanidad y eso le llevó al *encuentro narrativo* con ese otrx yo no-humanx construido desde la alteridad que nos invitó a vislumbra-nos de manera fugaz como sujetxs ecologicxs.

Así, en las historias de Vida Alegre se comienza a percibir la identidad de este otrx sujetx. Una identidad construida desde la abyección quien tras su angustiada desidentificación deviene cuerpo para desde el desear disidente, interrogar a la naturaleza y la normalidad para reconocerse en la diferencia y la alteridad. Un sujetx singular desde el nacimiento hasta el envejecimiento, producido autoralmente mediante un saber inédito del ámbito del deseo, quien en su continua producción de si también lucha por construir otro mundo donde habitar. Una identidad singular deseante que con el ganar del espacio y del tiempo deviene en un colectivo resignificado en la transgresión y la diversidad. Una identidad geronte LGBTI+.

En las historias de Vida Alegre este sujeto es construido desde una definida escala temporal. Un cuerpo LGBTI+ que con el narrar su historia envejece en un proceso biológico finito que lo conduce a una otra resignificación, de la vida y la muerte. Así, el tiempo se vuelve marcaje para esta identidad quien tras los efectos corporales del vivir busca reconocerse dentro de un mundo dominado por una sociedad juvenilizada y de su existencia virtual (Pereira, 2023). Así, esta identidad geronte LGBTI+ debe fabricarse nuevamente dentro del mundo edadista y *queer*, donde desde la temporalidad fisura su silencio en aras de convivir y coexistir (Roudinesco, 2020).

Es en su biografización que esta *identidad geronte LGBTI+* emerge en la realidad. Un habitante disidente de la posmodernidad quien, motivado por los deseos y su experiencia transgresiva estética, se sitúa en la liminalidad y la frontera de lo normal y natural para su devenir en otras formas de vidas (y muertes) (Ayouch, 2020; Roudinesco, 2020). Este sujetx geronte LGBTI+ se inventa desde otro mundo: desde un cuerpo quien expulsado del gozo narcisista de un mundo desencantado continúa ejerciendo el deseo como un modo de saber; un cuerpo deseante que con el sentir de la soledad transgrede su

alienación y desde la alteridad procura la colectividad; una corporalidad relacional que por medio de su ser orgánico y material recupera la temporalidad para reinterpretarse como histórico. Un sujetx *cuerpo, relación y tiempo* que también deviene en *espacio* para volver a ser inserto dentro de los resquicios de un mundo aparentemente natural.

Este *nuevx* sujetx nunca fue posmoderno más sin embargo habita en ella. De la muerte de Dios, del padre y de la naturaleza, este sujetx fue testigo y bajo el ideario ambiental actual su condición ecológica se presenta en riesgo. Es *un* humanx más.

Desde la autoficción, el sujetx vuelve a ser desobjetivado para devenir en masa en la ciudad (Freud, 2011; Pereira, 2021). Su humanidad es descentrada y el yo se convierte en no-humanx para identificarse en la colectividad y en su continuidad urbana natural. Humanxs-cucarachas-ratas-palomas-dientes de león. El encuentro ficcional con esxs otrxs abyectos genera deseos, y tras el contacto narrativo se produce un *vínculo erótico* que momentáneamente liga al nos con esxs otrxs. Nos-otrxs. Un encuentro fortuito en tránsito, flujo y convergencia que lleva a reentender la masa desde la pluralidad; un encuentro fugaz y ficcional que transforma al sujetx en ecología. Masas más-que-humanxs en la ciudad.

Surge un *individuo colectivo* construido desde la alteridad que apenas emerge en el involucramiento carnal y en el contacto entre los cuerpos humanxs y no-humanxs; un sujetx más-que-humanx motivado por deseos disidentes que nos enfrenta con el desencanto del mundo para con ello construir otras posibilidades del cohabitar.

Sujetxs ecológicxs que en la materialidad y organicidad de sus cuerpos, relaciones, espacios y tiempos, se contraponen a la posmodernidad y a su irremediable condición humana. Una mera identidad narrativa que desde la ficción de la realidad y la realidad de la ficción emerge con un *corazón salvaje* que nos permite percibirnos como lo que siempre fuimos, sujetxs ecológicxs (Pereira, 2023).

En el ideario ambiental contemporáneo el malestar civilizatorio ha traspasado los límites humanos para tornarse ecológico. Pandemias, crisis climáticas y extinciones masivas de especies. En la posmodernidad la naturaleza realmente murió y ante ella

precisamos de una cura para atender nuestro malestar. Desde un presente catastrófico necesitamos de nuevas narrativas emergentes que hagan posibles nuestros con-vivires.

Así, el esbozo de sujetx ecológicx propuesto representa una otra posibilidad para nuestro ser y estar en el mundo; un deseo por intentar ocupar ese vaciamiento posmoderno que día a día nos aflige como humanidad y poder reencantarnos con nuestro habitar. Un sujetx ficticio e inacabado que muy probablemente nunca llegue a materializarse, construido en otros tiempos y otros espacios más allá de los humanos, y que desde sus cuerpos disidentes se posiciona como punto de partida para recomenzar.

Capítulo 6. después de los bordes: conclusiones

6.1 Por una educación ambiental queer latinoamericana

¿Cómo concluir una investigación en la cual la continua indagación generó y genera más y más preguntas e incertezas? ¿Es posible cerrar y delimitar esta ecopedagogía queer que recién comienza su intento de posicionarse en el campo ambiental latinoamericano? ¿Cómo los vacíos, predominantes en esta investigación, pueden revelarnos posibilidades para otras prácticas educativas en el campo ambiental?

Así como mencioné en el Prólogo, el armado de esta investigación representó uno de los más grandes retos a los que me he enfrentado. Un rompecabezas lleno de incertidumbres, dudas y cuestionamientos, que aun mientras escribo las conclusiones del proyecto se encuentran presentes y continúan dialogando con los diversos conocimientos y aprendizajes emergentes de esta ecopedagogía queer.

Dentro de la metáfora del rompecabezas este texto se sitúa después de los bordes. Más allá de conclusiones representa una serie de líneas de fuga generadas desde los múltiples encuentros (y ausencias) de las teorías y prácticas que circunscriben a esta investigación; líneas de fuga que devienen en cuestiones que permiten continuar la discusión en torno a estas ecopedagogías, y al cruce entre nuestra EA latinoamericana y la teoría queer/cuir.

Después de cuatro largos años de comenzar esta tesis, las potencialidades y vacíos dentro de los cruces *métodepistemontológicos* en torno a estos campos de conocimientos aún se mantienen intactos. Me sumo a Joshua Russell y lxs demás educadores ambientales que ya han hecho la llamada de atención con anterioridad. ¿Qué nos está limitando a *queerizar* nuestra teoría y práctica ambiental? ¿Por qué no intentar torcer nuestra praxis educativa en aras de imaginar otros mundos donde coexistir? Es difícil, complejo y arriesgado, bien lo descubrí a lo largo de esta investigación, sin embargo, es un camino que vale la pena continuar andando.

Para esta investigación, lo queer representó todx. Fue el micelio que trazó las rutas de contacto entre las diferentes epistemologías y sus subjetividades, y que en su crítico transitar continuamente torcía, contraponía y entrelazaba lxs cuerpos de conocimientos. Lo queer fue sujeto, verbo, adjetivo y adverbio de esta investigación (Russell, 2021), y se posicionó como la ontología misma que guio los aprendizajes para la utopía de cohabitar en la ciudad.

En el primer semestre del doctorado, en mis primeros encuentros entre la EA y la teoría queer, un profesor del seminario de investigación me preguntó el *porqué* de esta última. La respuesta más ‘simple’ en ese momento fue salir del clóset y decir que porque yo era un hombre homosexual... Hoy puedo decir que la respuesta a esa pregunta es todo menos simple. Es compleja. Muy.

Desde esta complejidad, el escribir que lo queer fue todx para esta tesis es para hacer referencia a la ontoepistemometodología queer en la que se investigó; que envolvió –y en ocasiones casi consumía en su totalidad– al campo de investigación en EA. Algo que *extrañamente* produjo incomodidad propia y ajena en el proceso, generando dudas y confusiones de lx investigado. Una cuestión que espero siga ocurriendo ya que *eso* a fin es lx queer, y una de las probables causas del *pánico escénico* que produce su investigación (Gough et al., 2021).

Lo queer me envolvió. Formó parte de mi propia ecología, se encarnó en mi corporalidad para hacerse parte presente de mi visión y práctica de la EA. Fue cuerpo-teoría; mía, suya y nuestra. De todxs. Una oportunidad desde la academia de recuperar lxs

importantes cuerpos de conocimiento de esta comunidad de adultxs mayores; cuerpox-teorías que nos enseñaron –y continúan enseñando– sobre otras formas más eróticas, sensibles carnales y a veces menos humanas de cohabitar. Algo que para la EA valdría mucho la pena estudiar.

Es en el punto anterior que lx queer deviene como la potencialidad de la utopía (Muñoz, 2009). La presentación narrativa autobiográfica y autoficcional de Vida Alegre nos presentó con una diversidad de alternativas de vida a la normal; formas de vidas otras – humanas-no-humanas-más-que-humana– que desde la escritura ecosomaestética devinieron en colectivo para crear otra realidad. La potencialidad queer de construir otros mundo; mejores, diferentes, alternos, para coexistir.

Desde los márgenes: ecopedagogías queer latinoamericanas para develar nuevos sujetos y objetos de investigación que rompen con las estructuras rígidas y normativizantes de las identidades; ecopedagogías queer latinoamericanas que reconocen las agencias humanxs y no-humanxs desde la diversidad y alteridad para con ello imaginar otras vías para ser y estar; ecopedagogías queer latinoamericanas celebrativas de la naturaleza ontológica queer del mundo más-que-humano que somos y que habitamos, hoy más que nunca en nuestra antropocénica realidad socioambiental.

Ante lo anterior, me gustaría encaminar hacia tres líneas de fuga en específico donde desde mi experiencia en el campo ambiental percibo que pudieran aproximarse próximas investigaciones para las ecopedagogías queer. La ciudad, la memoria y otras naturalezas, los tres pilares del taller de escritura autobiográfica y autoficcional con Vida Alegre (el punto de partida para esta ecopedagogía):

- a) sobre la ciudad y la posibilidad de encontrar otros significados del habitar en los resquicios antropocénicos de la naturaleza urbana;
- b) sobre la memoria y lo que la materialidad del envejecimiento nos puede enseñar sobre la vida y muerte en la EA;
- c) sobre otras naturalezas más allá de la normal y de los conocimientos emergentes del cuerpo LGBTI+ en torno a la construcción de otros mundos.

A continuación, se desarrollan estas tres *potencialidades* queer de las antes mencionadas ecopedagogías queer latinoamericanas.

6.1.1 Sobre la ciudad

Cucarachas, ratas, palomas, colibríes, moscas, mosquitos, zanates, gorriones, ardillas, arañas, abejas, perros, gatos, tlacuaches, los árboles de la acera, la maleza que crece en el lugar más inhóspito de las avenidas, los seres humanos... La ciudad también es naturaleza. La naturaleza también puede ser ciudad.

Desde su *invención* las ciudades se han construido externas a la naturaleza, como *algo puramente humano*. Controlamos y disciplinamos lo salvaje, la removimos y transformamos, y en el proceso la *aprovechamos* para construir nuestra ciudad. Como mencionan Rademacher y Sivaramakrishna (2022), “no hay un lugar donde la muerte de la naturaleza sea más visible que al pensar en las ciudades” (p. 3, propia traducción). Aprendimos a habitar una ciudad meramente humana. Nos creímos la historia de la ciudad externa a la naturaleza y con ello nos distanciamos de ella y le dejamos de prestar atención (Fuchs, 2018). Fuimos nosotrxs quienes limitamos su significado, desde nuestro habitar urbano la hemos diseccionado y simplificado.

Es el momento justo para desde la EA entender la ciudad como un ecosistema. Nuestro habitar urbano representa un ambiente en donde los elementos biofísicos se entremezclan con la organización social para conformar una infinidad de ecologías más-que-humanas. Para lxs habitantes urbanos (humanxs y no-humanxs) la ciudad es nuestro ecosistema, hábitat y casa, que desde las nociones del cuerpo-tiempo-espacio-relaciones vale la pena continuar investigando.

Nuestra vida urbana se encuentra íntimamente ligada con la vida no-humana de la ciudad: coproducimos nuestros mundos urbanos a través de nuestra *interacción*; la vivimos en *interrelación* desde los diversos espacios de la ciudad; devenimos humanos a partir de la *interdependencia* con ella (Houston et al., 2018). El ecosistema urbano es complejo y desde su complejidad, podemos *imaginar* otras formas de ser y estar en la ciudad; de imaginar nuestra existencia urbana desde un lugar más allá del ser humano.

Desde lo feral, invasivo y endémico, como habitantes residentes o temporales, o como especies de consumo o compañía, la naturaleza en la ciudad habita desde la liminalidad de lo no-humano. Una liminalidad impuesta por el antropocentrismo y el capitalismo en aras de su dominación, y la cual día a día resiste (Arcari et al., 2021; Houston et al., 2018; Fuchs, 2018); un espacio liminal donde a través de la corporalidad y de nuestras experiencias cotidianas podemos reconocerla y *vivirla* en la EA.

Es por medio del cuerpo –límite entre el individuo y la ciudad– y de nuestros sentidos, sentimientos y hábitos que podemos entender nuestra interacción, interrelación e interdependencia con la naturaleza; es desde el cuerpo en la EA que podemos aprender que en nuestro habitar urbano *nos* encontramos continuamente, y que *nuestros* espacios se entrecruzan para devenir en *nosotrxs*.

El *con-tacto* de los cuerpos da pie a nuevas experiencias del habitar urbano, construyendo nuevos espacios de relación, conexión y parentesco, y creando otros significados sobre el *ser*-humano/no-humano/urbano. Tal como ocurrió en las historias de Korina, Pau, Ginesandriu, Vicky, Omar, Ana Laura, Arturo, Jesús, Juan, Alma, Félix (DEPD), Antzin, Maricela, Maciel y Benito, narradas en esta ecopedagogía queer.

Así como en las historias de Vida Alegre, en nuestro andar urbano la naturaleza es una constante, y eso es evidenciado por el mundo no-humano y más-que-humano con el que compartimos la ciudad: lxs podemos ver y escuchar en las copas de los árboles mientras nos dirigimos a la escuela y al trabajo; les sentimos merodeando entre las alcantarillas y nuestras bolsas de basura; inclusive cada vez que abrimos la llave o el refrigerador la podemos tocar y degustar. Este otro mundo natural se encuentra en todos lados, nos rodea y nos conforma. Está presente en todo momento en nuestro ambiente como cohabitantes de la ciudad.

Hoy más que nunca es tiempo de desidentificarnos con aquellas imposiciones que nos han limitado como humanos, y así desorientarnos hacia estos otros mundos no-humanos donde reaprender. La naturaleza verde y prístina murió (o por lo menos no está cerca de nosotrxs). Ahora nos toca reconocer la naturaleza contradictorias, opuestas y *artificiales* que el Antropoceno nos presenta. El riesgo de la crisis socioambiental nos

coloca en un tiempo/espacio vulnerable y es desde las naturalezas queer de nuestra urbanidad posmoderna que podemos volver a percibirnos en nuestra ecología urbana. En un mundo en ruinas como el que habitamos hoy en día, ¿Cuál es nuestra experiencia de la naturaleza urbana? ¿Cuál es la naturaleza de nuestra experiencia urbana?

6.1.2 Sobre la memoria LGBTI+

¿Por qué hablar de las vejeces LGBT+? se preguntan Diego Félix Miguel y Milton Roberto en la presentación del libro *O Brilho das Velhices LGBT+* (Baron, Henning y Mota Ortiz, 2021), a lo que responden “¿Por qué no hablar?” (p. 24). Esta población se encuentra silenciada e invisibilizada política y socialmente, y debe sobrevivir a un mundo gerontofóbico a la par de resistir a los preconceptos de nuestras sociedades conservadores, machistas y heterocisnormativas.

La vejez es tratada hegemónicamente como heterosexual, sin lugar para la diversidad que la compone. A partir de este carácter hegemónico, todas las necesidades que tiene la comunidad LGBT+ cuando llega a la vejez no son reconocidas y son borradas por los poderes públicos, la sociedad y la propia comunidad LGBT+. La visión monolítica de la vejez, como en todos los temas sociales, es siempre una receta para la opresión y castra los derechos individuales. (Baron, Henning y Mota Ortiz, 2021, p. 12, traducción propia)

Por ello, hablar, estudiar e investigar los mundos de vida de las vejeces LGBTI+ representa uno de los primeros pasos para reconocer estas realidades y consecuentemente continuar luchando por la equidad, inclusión y justicia de todxs. Es más, “no hablar sobre las vejeces LGBT+ significa perpetuar las invisibilidades de las vidas de estos individuos, sin hablar más de las violencias y situaciones desafiadoras que enfrentan” (Miguel DF. y Roberto M., 2021, p. 28, traducción propia).

Así, el actual proyecto emergió como una respuesta (desde la academia) para mitigar la carencia de datos y estudios sobre la vida de esta población, donde por medio de la investigación educativa en EA se permitió conocer, significar y construir el ser y estar LGBTI+ que envejece dentro del ambiente más-que-humanx de la CDMX, de su reconocimiento como una *cuestión social y ecológica*, y sobre todo para su reflexión presente y futura en torno a la creación urgente de políticas públicas específicas para esta población.

Historias de vida humanas enraizadas en las memorias sobre el nacer, crecer y envejecer como un cuerpo LGBTI+ habitante de la CDMX y de los procesos educativos *de-construcción* de mundos narrados en estos; historias hilvanadas desde la IEA que en suma con la autoficción nos permitieron *queerizar* la práctica y teoría de estas identidades narrativas más allá de los límites humanxs y de su subsecuente transgresión dentro de la realidad no-humana del ambiente urbano de la CDMX.

Con ello, la cuestión qué, quiénes, dónde y cómo son las personas adultas mayores LGBTI+, fue ampliada desde el *pensamiento ecológico* de Timothy Morton (2018) para dar cabida a otras preguntas sobre la construcción de estas identidades disidentes y de su cohabitar. ¿Cuál es el ambiente del adultx mayor? ¿De qué forma estos ambientes son narrados dentro de las historias de vida de la comunidad de Vida Alegre? ¿Cómo interactúan estas historias humanas en relación con el ambiente autoficcional no-humano de la CDMX? ¿Cómo percibir, reconocer, identificar, visibilizar, construir, reconstruir, narrar los ambientes de la familia de Vida Alegre desde una perspectiva más-que-humana? ¿Qué tanto podemos aprender? Cuestiones que vale la pena seguir investigando desde este y otros campos de conocimiento.

6.1.3 Sobre naturalezas otras

Retomando lo mencionado anteriormente, fue dentro del marco de las teorías poscríticas en EA que para esta investigación ecopedagógica queer el cuerpo devino elemento clave. Un cuerpo entendido *epistemológicamente central, heurísticamente inspiracional y políticamente catalítico*, donde desde la percepción de sus interacciones con el mundo pudimos “reconciliar el cuerpo y mente, los mundos vividos y textuales, la práctica y teoría, la ontología y epistemología” (Payne, 2005, p. 428, traducción propia) de nuestra paxis educativa.

Así, a partir de las corporalidades disidentes de Korina, Ginesandriu, Pau, Ana Laura, Omar, Vicky, Juan, Alma y Jesús –y de sus historias de vida recuperadas durante esta investigación– fuimos capaces de reconocer el potencial desidentificador y desorientador de estos cuerpos y de su pensar, sentir y actuar geronte/LGBTI+/natural en la ciudad.

Nueve cuerpos desidentificados narrados durante el taller de *escritura ciudad, memoria y otras naturalezas* donde desde los disturbios de sus autobiografías, nos *desorientamos* hacia otras direcciones y caminos durante la investigación; nueve vidas que nos invitaron a traspasar las barreras impuestas a la identidad, género y sexualidad..., y aprender otras ontoepistemologías –más plurales, flexibles, fluidas, múltiples y ambiguas– del convivir.

Desde el *devenir cuerpos* de Vida Alegre –de sus experiencias, memorias y conciencias– pudimos experimentar a la naturaleza que somos y a su (nuestra) complejidad y relacionalidad (Britzman, 1995; Payne y Wattchow, 2009). Fue desde estxs cuerpoxs (homobitransinterqueerhetero), entendidxs como situadas y vitalicias fuentes de conocimientos, desde donde pudimos sentir y experimentar lo queer de la naturaleza y la propia naturaleza de nuestras corporalidades queer.

Para esta ecopedagogía queer lx adultx mayor representó la teoría y práctica de la EA. Unx sujetx queer que a lo largo de su vida se narra continuamente construyendo y reconstruyendo sus mundos e identidades; unx sujetx queer envejeciente quien ante la percepción corporal del tiempo debe rematerializarse con la vida y el habitar. Unxs otrxs sujetxs ecológicxs retomando a Isabel Carvalho (2006), quienes en su *otra* construcción de mundos vitalicios han creado y crean otras ecologías para el co-existir con la *zoociedad* de la CDMX. La comunidad de Vida Alegre ya ha construido otros mundos más allá de la heterocisnormatividad, lo llevan haciendo toda la vida; construyendo mundos más diversos, seguros y habitables donde poder vivir y sobrevivir.

¿Cómo seguir explorando estos –y otros muchos mundos más– humanxs-no-humanxs-más-que-humanxs desde la EA?

Referencias bibliográficas

- 1) Adsit-Morris, Chessa., & Gough, Noel. (2017). It takes more than two to (multispecies) tango: Queering gender texts in environmental education. *The Journal of Environmental Education*, 48:1, 67-78, DOI: 10.1080/00958964.2016.1249330
- 2) Aguayo, Claudio. (2015). La cuestión ambiental: de la razón a las cosas del corazón. *Tecné, Episteme y Didaxis: TED*, 38(38). <https://doi.org/10.17227/01203916.3702>
- 3) Aguilar Forero, Nicolás, & Velásquez, Ana María. (2018). Educación para la ciudadanía mundial en Colombia: Oportunidades y desafíos. *Revista mexicana de investigación educativa*, 23(78), 937-961.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S140566662018000300937&lng=es&tlng=es
- 4) Ahmed, Sarah. (2006). Orientations: Toward a Queer Phenomenology. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 12(4), 543-574. <https://www.muse.jhu.edu/article/202832>
- 5) Ahmed, Sarah. (2018). Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros (trad. Javier Sáez del Álamo). Barcelona, Bellaterra [2006].
- 6) Aires de Avila, Milena; Alves Feitosa, Raphael; Santos, Felipe Ramón. (2021). Gênero e diversidade sexual na educação ambiental: (re)visitando experiências de um pibid interdisciplinar de educação ambiental. *Diversidade E Educação*, 8(2), 438–466.
<https://doi.org/10.14295/de.v8i2.11974>
- 7) Aisher, Alex, & Damodaran, Vinita. (2016). Introduction: Human-nature Interactions through a Multispecies Lens. *Conservation and Society*, 14(4), 293-304.
<http://www.jstor.org/stable/26393253>
- 8) Alaimo, Stacey. (2010). Eluding capture: The science, culture, and pleasure of 'queer' animals. En C. Mortimer-Sandilands & B. Erickson (Eds.), *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire* (pp. 51–72). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- 9) Alaimo, Stacey. (2017). Feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza. *Revista Estudos Feministas*, 25(2), 909-934. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n2p909>

- 10) Alaimo, Stacey. (2018). 'Trans-corporeality'. En R. Braidotti y M. Hlavajova (Ed.) Posthuman Glossary. Londres: Bloomsbury Academic.
- 11) Alvarado, Mariana. (2019). Pedagogías cuir y feminismos rapsódicos en/desde Valeria flores. *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 15, abr. 2019, pp. 01 – 15. doi: 10.12957/childphilo.2019.38630
- 12) Andrade da Silva, Carolina, Figueroa Figueiredo, Tainá, Bozelli, Reinaldo L., & Freire, Laísa María. (2020). Marcos de teorías poscríticas para repensar la investigación en educación ambiental: la experiencia estética y la subjetividad en la formación de profesores y educadores ambientales. *Pensamiento Educativo, Revista De Investigación Latinoamericana (PEL)*, 57(2), 1–17.
<https://doi.org/10.7764/PEL.57.2.2020.1>
- 13) Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands / La Frontera: La Nueva Mestiza* (Traducción de Carmen Valle). Madrid: Capitán Swing Libros S.L.
- 14) Arcari, Paula, Probyn-Rapsey, Fiona, & Singer, Haley. (2021). Where species don't meet: Invisibilized animals, urban nature and city limits. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 4(3), 940–965. <https://doi.org/10.1177/2514848620939870>
- 15) Ayouch, Thamy. (2020). *Psicanálise e hibridez: Gênero, colonialidade, subjetivações*. São Paulo: Calligraphies.
- 16) Barad, Karen. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC:
- 17) Barad, Karen. (2011). Nature's Queer Performativity. *Qui Parle*, 19(2), 121–158.
<https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0121>
- 18) Baron, Luis, Henninh, Carlos Eduardo, Mota Ortiz, Sandra Regina. (2021). *O Brilho das Velhices LGBTQ+, Vivencias e narrativas de pessoas LGBTQ 50+*. São Paulo, HUCITEC.
- 19) Bastida, Leonardo. (2020, 14 de mayo). Reportan 117 muertes violentas de personas LGBTQ en primer año de AMLO. *Letra S*. Recuperado el 30 de noviembre de 2020 de <https://www.letraese.org.mx/reportan-117-muertes-violentas-de-personas-lgbt-en-primer-ano-de-amlo/>

- 20) Bazzul, Jesse. & Santavicca, Nicholas. (2017) Diagramming assemblages of sex/gender and sexuality as environmental education, *The Journal of Environmental Education*, 48:1, 56-66, DOI: 10.1080/00958964.2016.1249327
- 21) Beck, Ulrich. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- 22) Beck, Ulrich. (2008). *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- 23) Bello Ramírez, Alanis. (2018). Hacia una trans-pedagogía: reflexiones educativas para incomodar, sanar y construir comunidad. *Debate Feminista*, 55. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.01889478p.2018.55.05>
- 24) Benedetti, Mario. (1995). *Nacimiento. El olvido está lleno de memoria*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 25
- 25) Bernaerts, Lars, Caracciolo, Marco, Herman, Luc & Vervaeck, Bart. (2014). The Storied Lives of Non-Human Narrators. *Narrative* 22(1), 68-93. doi:10.1353/nar.2014.0002.
- 26) Birman, Joel. (2014). *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 27) Blanco, José Joaquín. (1979). Ojos que da pánico soñar. *Diario Uno Más Uno*.
- 28) Britzman, Deborah. (1995), Is there a queer pedagogy? Or, stop reading straight. *Educational Theory*, 45: 151-165. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.1995.00151.x>
- 29) Brown, Shae, Siegel, Lisa. & Blom, Simone. (2020). Entanglements of matter and meaning: The importance of the philosophy of Karen Barad for environmental education. *Australian Journal of Environmental Education*, 36(3), 219-233. doi:10.1017/aee.2019.29
- 30) Bruner, Jerome. (1987) Life as narrative. *Social Research*, 54, 11-32
- 31) Bruner, Jerome. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18, 1-21.
- 32) Burgos, Julia. (1938). *Yo misma fui mi ruta. Poema en 20 surcos*. Harvard U.: Imprenta Venezuela
- 33) Butler, Judith. (2006) [2004] *Deshacer el género*. Buenos Aires, Paidós. ISBN 9788449318801.

- 34) Buytendijk Frederick J. J. (1988). The first smile of the child. *Phenomenology & Pedagogy*, 6, 15–24.
- 35) Camargo Plazas, María del Pilar., Cameron Brenda. (2016). Being Attentive to the Inquiry: Lifeworld Existentials to Understand Chronic Illness in the Age of Globalization. *International Symposium on Qualitative Research (ISQR) and 5th Ibero-American Congress on Qualitative Research (CIAIQ)*,
- 36) Caraballo Correa, Pablo Antonio. (2020). Los límites de la “hermandad”. *Modernidad e identidad gay en México. La ventana [online]*, 6:52, pp.70-99
- 37) Caracciolo, Marco, Marcussen, Marlene Karlsson & Rodriguez, David. (Eds.). (2021). *Narrating Nonhuman Spaces: Form, Story, and Experience Beyond Anthropocentrism* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003181866>
- 38) Caride José Antonio, y Meira, Pablo Ángel. (2018). Del ecologismo como movimiento social a la educación ambiental como construcción histórica. *Hist. educ.*, 37, 2017, pp. 165-197. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/hedu201837165197>
- 39) Carr, David. (1970). Husserl’s Problematic Concept of the Life-World. *American Philosophical Quarterly*, 7(4), 331–339. <http://www.jstor.org/stable/20009365>
- 40) Carvalho, Isabel. (2003). Biografía, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes Antropológicos*, 9(19), 283–302. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100012>
- 41) Carvalho, Isabel. (2006). *La invención ecológica: narraciones y trayectorias de la educación ambiental en Brasil* (traducción Abascal Andrade JA., y Aragón Durand F.). México: Universidad Iberoamericana Puebla/Universidad Veracruzana.
- 42) Cisneros Ricardo, Yaneisys. (2019). La perspectiva de género y su transversalidad en la educación ambiental. *VARONA* (69), 1-9.
- 43) Collins Timothy, Grineski Sara, y Morales Danielle. (2017). Environmental Injustice and Sexual Minority Health Disparities: A National Study of Inequitable Health Risks from Air Pollution among Same-Sex Partners. *Social Science & Medicine Journal*, 191: 38–47. doi:10.1016/j.socscimed.2017.08.040

- 44) COPRED (2018). Informe de Acciones del Gobierno de la CDMX. ciudad Amigable con la Población LGBTTTI. Acumulado 2016-2017. ciudad de México: Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación.
- 45) Curiel, Ochy (2013). La Nación Heterosexual Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica y en la frontera.
- 46) D'Ooge, Charlotte. (2008). 'Queer Katrina: Gender and Sexual Orientation Matters in the Aftermath of the Disaster.' In Katrina and the women of New Orleans, edited by B. Willinger, 22-24. New Orleans: Tulane University.
- 47) Delory-Momberger, Christine. y Betancourt Cardona, Miguel Orlando. (2015). El relato de sí como hecho antropológico. En Murillo Arango, G.J. (comp.). Narrativas de experiencia en educación y pedagogía de la memoria. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, CLACSO, 56-68.
- 48) Descola, Phillipe & Lloyd, Janet. (2013). Beyond nature and culture. The University of Chicago Press.
- 49) Descola, Phillipe. y Pálsson, Gisli. (2002). Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI.
- 50) Dominey-Howes Dale, Gorman-Murray Andrew, & McKinnon, Scott. (2014). Queering disasters: on the need to account for LGBTI experiences in natural disaster contexts, Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography, 21:7, 905-918, DOI: 10.1080/0966369X.2013.802673
- 51) Dominey-Howes, Dale., McKinnon, S., Gorman-Murray, A., Eriksen, C. (2022). Sexual and Gender Minorities in Disasters. En McGee, T.K., & Penning-Rowsell, E.C. (Eds.). Routledge Handbook of Environmental Hazards and Society (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367854584>
- 52) Domínguez-Ruvalcaba, Hector. (2019). Latinoamérica queer. Cuerpo y política queer en América Latina. México: Ariel.
- 53) Dufour, Dany-Robert. (2005). A arte de reduzir as cabeças. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

- 54) Farga, Gisel Marina, & Maldonado, María Rita. (2023). Educación Sexual Integral y Educación Ambiental Integral: reflexiones sobre experiencias y prácticas en contextos educativos formales y comunitarios. *E+E: Estudios De Extensión En Humanidades*, 10(15). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/41279>
- 55) Fenske, Michaela & Norkunas, Martha. (2017). Experiencing the More-than-Human World. *Narrative Culture*, 4(2), 105-110. doi:10.13110/narrcult.4.2.0105
- 56) Ferreira, Mateus Batal. (2023). ¿Hay diversidad dentro de la Educación Ambiental?. Tekoporá. *Revista Latinoamericana De Humanidades Ambientales Y Estudios Territoriales*. ISSN 2697-2719, 4(2/2), 2-14. <https://doi.org/10.36225/tekopora.v4i2/2.169>
- 57) Freud, Sigmund. (2011). *Psicología das massas e análise do Eu*. In Freud, S. *Obras Completas* (Vol. 15, p. 13-113). Companhia das Letras.
- 58) Fuchs, Michael. (2018). "Of Roaches, Rats and Man: Pest Species and Naturecultures in New York Horror Movies." *Space Oddities: Difference and Identity in the American City*. Ed. Stefan L. Brandt and Michael Fuchs. Vienna: LIT Verlag, 2018. 179-200. ISBN 978-3-643-50797-6 (pb).
- 59) Fuentes, Agustín, & Kohn, Eduardo. (2012). Two Proposals. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 30(2), 136-146. Retrieved June 4, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/43610879>
- 60) Gaard, Greta. (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypatia*, 12: 114-137. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00174.x>
- 61) Gaillard, J.C. (2011). *People's Response to Disasters: Vulnerability, Capacity and Resilience in the Philippine Context*. Pampanga: Center for Kapampangan Studies.
- 62) Gaillard, J.C; Sanz, Kristinne; Balgos, Benigno; Dalisay, Soledad Natalia; Gorman Murray, Andrew; Smith, Fagalua y Toelupe, Vaito'a. (2017), *Beyond men and women: a critical perspective on gender and disaster*. *Disasters*, 41: 429-447. <https://doi.org/10.1111/disa.12209>
- 63) Garcia, Alicea & Tschakert, Petra. (2022). Intersectional subjectivities and climate change adaptation: An attentive analytical approach for examining power,

- emancipatory processes, and transformation. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 47(3), 651-665. <https://doi.org/10.1111/tran.12529>
- 64) Garrard, Greg. (2010). How Queer Is Green? *Configurations* 18(1), 73-96. doi:10.1353/con.2010.0009.
- 65) Giraldo, Omar Felipe y Toro, Ingrid. (2020). Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estética del habitar. Editorial: El Colegio de la Frontera Sur.
- 66) González Gaudiano, Edgar J. & Meira Cartea, Pablo Ángel. (2020). Educación para el cambio climático: ¿Educar sobre el clima o para el cambio? *Perfiles educativos*, 42(168), 157-174. Epub 09 de marzo de 2021. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2020.168.59464>
- 67) González-Gaudiano, Edgar J.; Maldonado-González, Ana Lucía. (2017). Amenazas y riesgos climáticos en poblaciones Vulnerables. El papel de la educación en la resiliencia comunitaria, *Revista de la Educación*, Ediciones Universidad de Salamanca, 29(1), Junio 2017. Salamanca, España, pp. 273-294
- 68) González-Ortuño, Gabriela. (2016). Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica. De Raíz Diversa. *Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 3(5), pp. 179-200. 10.22201/ppela.24487988e.2016.5.58507
- 69) Gorman-Murray, Andrew, Morris, Sally, Keppel, Jessica, McKinnon, Scott, & Dominey-Howes, Dale. (2017) Problems and possibilities on the margins: LGBT experiences in the 2011 Queensland floods. *Gender, Place & Culture*, 24:1, 37-51, DOI: 10.1080/0966369X.2015.1136806
- 70) Gough, Anette & Gough, Noel. (2022). After the posts: Thinking with theory in environmental education research. *Australian Journal of Environmental Education*, 38(3-4), 388-396. doi:10.1017/ae.2022.25
- 71) Gough, Anette & Whitehouse, Hilary. (2019) Centering gender on the agenda for environmental education research, *The Journal of Environmental Education*, 50:4-6, 332-347, DOI: 10.1080/00958964.2019.1703622

- 72) Gough, Anette. (2021). Listening to Voices from the Margins: Transforming Environmental Education. En J. Russell (ed.), *Queer Ecopedagogies*, International Explorations in Outdoor and Environmental Education 8, https://doi.org/10.1007/978-3-030-65368-2_9
- 73) Gough, Noel, Gough, Anette, Applebaum, Peter, Applebaum, S., Doll, Mary & Sellers, Warren. (2021). Tales from Camp Wilde: Queer(y)ing Environmental Education Research (Revisited). En J. Russell (ed.), *Queer Ecopedagogies*, International Explorations in Outdoor and Environmental Education 8, https://doi.org/10.1007/978-3-030-65368-2_3
- 74) Gough, Noel. (1991). Narrative and Nature: Unsustainable Fictions in Environmental Education. *Australian Journal of Environmental Education*. 7. 31-42.
10.1017/S0814062600001841
- 75) Gough, Noel. (1993). Environmental education, narrative complexity and postmodern science/fiction, *International Journal of Science Education*, 15:5, 607-625, DOI: 10.1080/0950069930150512
- 76) Griffiths, David. (2015). Queer Theory for Lichens. *UnderCurrents: Journal of Critical Environmental Studies*, 19, 36–45. <https://doi.org/10.25071/2292-4736/40249>
- 77) Guerrero-McManus, Siobhan. (2014). Torciendo la naturaleza o naturalizando lo Queer. Un ensayo sobre el verde camino de la Ecología Queer.
- 78) Haraway, Donna. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 79) Hart, Paul. (2002). Narrative, Knowing, and Emerging Methodologies in Environmental Education Research: Issues of Quality. *Canadian Journal of Environmental Education*, 7, 140-165.
- 80) Hart, Paul. (2005). Transitions in thought and practice: Links, divergences, and contradictions in post-critical inquiry. *Environmental Education Research*, 11(4), 391-400. <https://doi.org/10.1080/13504620500169270>
- 81) Hird, Myra J. (2004). Naturally Queer. *Feminist Theory*, 5(1), 85–89.
<https://doi.org/10.1177/1464700104040817>

- 82) Hornborg, Alf. (2002). La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana. En Descola, P. y Pálsson, G. (eds.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. (pp. 60-79). México: Siglo XXI.
- 83) Houston, Donna; Hillier, Jean; MacCallum, Diana; Steele, Wendy y Byrne, Jason. (2018). Make kin, not cities! Multispecies entanglements and ‘becoming-world’ in planning theory. *Planning Theory*, 17(2), 190–212.
<https://doi.org/10.1177/1473095216688042>
- 84) Humanidades UNAM. (febrero 27, 2023). Hablemos de lenguaje incluyente [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=I-khUUROf4>
- 85) Iared, Valeria Ghislotti. (2015). A experiência estética no Cerrado para a formação de valores estéticos e éticos na educação ambiental. 173 p. Tese (Doutorado em Ciências) – Centro de Ciências Biológicas e Saúde da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- 86) Iared, Valeria Ghislotti; Vallim HofstatterII, Lakshmi Juliane; Di Tullio, Ariane y Torres de Oliveira, Haydée. (2021) Educação Ambiental Pós-Crítica como Possibilidade para Práticas Educativas Mais Sensíveis. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 46, n. 3, e104609, 2021.
- 87) IPCC, 2021: Summary for Policymakers. In: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S.L. Connors, C. Péan, S. Berger, N. Caud, Y. Chen, L. Goldfarb, M.I. Gomis, M. Huang, K. Leitzell, E. Lonnoy, J.B.R. Matthews, T.K. Maycock, T. Waterfield, O. Yelekçi, R. Yu, and B. Zhou (eds.)]. Cambridge University Press. In Press.
- 88) IPCC, 2022: *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [P.R. Shukla, J. Skea, R. Slade, A. Al Khourdajie, R. van Diemen, D. McCollum, M. Pathak, S. Some, P. Vyas, R. Fradera, M. Belkacemi, A. Hasija, G. Lisboa, S. Luz, J. Malley, (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, NY, USA. doi: 10.1017/9781009157926

- 89) Kafka, Franz. (2003). *La Metamorfosis*. Argentina: Biblioteca Virtual Universal
- 90) Kaishian, Patricia & Djoulakian, Hasmik. (2020). The Science Underground: Mycology as a Queer Discipline. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 6(2), 1 – 26
- 91) Kirksey, S. Even y Helmreich, Stefan. (2010), The Emergence of Multispecies Ethnography. *cultural Anthropology*, 25: 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- 92) Knight, Kyle and Welton-Smith, Courtney. (2013). 'Gender Identity and Disaster Response in Nepal.' *Forced Migration Review* 42: 57-58.
<http://www.fmreview.org/sogi/knightweltonmitchell>
- 93) Kwiatkowska, Teresa. (2002). El concepto de naturaleza. Algunas reflexiones históricas y contemporáneas. *Ludus Vitalis* 10 (17):95-110.
- 94) Laguarda, Rodrigo. (2009). El ambiente: espacios de sociabilidad gay en la ciudad de México, 1968-1982, *Secuencia, Revista de Historia y ciencias Sociales*, Instituto Mora, 78, pp. 149-174.
- 95) Larkin, Brigitte. (2019). Pride and prejudice: LGBTIQ community responses to disaster events worldwide. *Australian Journal of Emergency Management*, 34(4), 60-66.
- 96) Latour, Bruno. (2011). From Multiculturalism to Multinaturalism: What Rules of Method for the New Socio-Scientific Experiments? *Nature and Culture*, 6(1), 1–17.
<http://www.jstor.org/stable/43303889>
- 97) Latour, Bruno. (2017). *Cara a cara con el planeta, Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- 98) Leap, William; Lewin, Even y Wilson, Natasha. (2007). 'Queering the Disaster: A Presidential Session.' *North American Dialogue* 10: 11-14.
- 99) Lemebel, Pedro. (2011). Manifiesto (Hablo por mi diferencia). *Revista Anales*, 7:2, pp. 218-221
- 100) Lopes Louro, Grácida. (2001) *Teoría Queer – Uma Política pós-identitária para a educação*. *Estudios feministas – Portugués* 13 pág.

- 101) Lopes Louro, Grácida. (2004). Marcas del cuerpo, marcas del poder. Un cuerpo extraño. Ensayos sobre sexualidad y teoría queer. Ed. Auténtica. Sao Pablo, 2004.
- 102) Lorenzini, Danielle. (2020). Foucault, regimes de verdade e a construção do sujeito. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 2(37), 192-204.
<https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i37p192-204>
- 103) Lozano-Verdusco, Ignacio. (2018). Identidad/es y experiencias emocionales de hombres gays en la ciudad de México. En AL. Rosales Mendoza y E. Tapia Fonllem (Coords), *Sexualidades y géneros imaginados: educación, políticas e identidades LGBT*. (277-313)
- 104) Luhmann, Susanne. (2017) ¿Cuirizar/Cuestionar la pedagogía? o, La pedagogía es una cosa bastante cuir. (traducción G. Adelstein). en William F. Pinar (Ed.), *Queer Theory in Education*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- 105) Maina-Okori, Naomi Mumbi; Koushik, Jada Renee & Wilson, Alexandria. (2018) Reimagining intersectionality in environmental and sustainability education: A critical literature review, *The Journal of Environmental Education*, 49:4, 286-296, DOI: 10.1080/00958964.2017.1364215
- 106) Marin, Andreia Aparecida y Kasper, Katia María. (2009). A natureza e o lugar habitado como âmbitos da experiência estética: novos entendimentos da relação ser humano - ambiente. *Educação em Revista* [online], v. 25, n. 2
<https://doi.org/10.1590/S0102-46982009000200012>
- 107) Marin, Andreia Aparecida y Lima, André Pietsch. (2009). Individuação, percepção, ambiente: Merleau-Ponty e Gilbert Simondon. *Educação em revista*, v. 25, n. 03, p. 265-281.
- 108) Marin, Andreia Aparecida. (2007). A educação ambiental nos caminhos da sensibilidade estética. *Revista Inter Ação*, 31(2), 277–290.
<https://doi.org/10.5216/ia.v31i2.1260>
- 109) Martínez Carmona, Carlos Arturo. (2020). El Movimiento LGBT en la ciudad de México: Una mirada sociológica a su institucionalización. México: UNAM

- 110) McKenzie, Marcia. (2005). Second thoughts on post-critical inquiry. *Environmental Education Research*, 11, 455-462. 10.1080/13504620500249874.
- 111) Medina, José. (2003). Identity Trouble: Disidentification and the Problem of Difference. *Philosophy & Social Criticism*, 29(6), 655–680.
<https://doi.org/10.1177/0191453703296002>
- 112) Mendizabal Castillo, Daniel & González Gaudiano, Edgar J. (2023). Contranatura: convergencias y divergencias entre la teoría cuir y el pensamiento ambiental. *Tramas Y Redes*, (5), 343–359. <https://doi.org/10.54871/cl4c500h>
- 113) Merchant, Catherine. (2006). The Scientific Revolution and The Death of Nature. *Isis*, 97(3), 513–533. <https://doi.org/10.1086/508090>
- 114) Merleau-Ponty, Maurice. (2004). *The World of Perception* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203491829>
- 115) Miguel, Diego Felix y Roberto, Milton. Apresentação. Enxergando os invisíbeis. En Baron, L., Henninh, CE., Mota Ortiz, S.R. (2021). *O Brilho das Velhices LGBTQ+, Vivencias e narrativas de pessoas LGBTQ 50+*. São Paulo, HUCITEC.
- 116) Monsiváis, Carlos. (2002). Los gays en México: la fundación, la ampliación la consolidación del ghetto. *Debate Feminista*, 26.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2002.26.737>
- 117) Mortimer-Sandilands, Catriona & Erickson, Bruce. (Eds.). (2010). *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Indiana University Press. Retrieved June 4, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/j.ctt16gzhnz>
- 118) Mortimer-Sandilands, Catriona. (2005). "Unnatural Passions? Notes Toward a Queer Ecology." *Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Studies*. Issue 9 Visual & cultural Studies Program, University of Rochester
- 119) Morton, Timothy. (2007). *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- 120) Morton, Timothy. (2010). Guest Column: Queer Ecology. *PMLA*, 125(2), 273–282.
<http://www.jstor.org/stable/25704424>

- 121) Morton, Timothy. (2018). *El Pensamiento Ecológico* (traducción por Fernando Borrajo Castañedo). Barcelona, España: Espasa Libros, SLU.
- 122) Muñoz, José Esteban. (1999). *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics*. University of Minnesota Press.
- 123) Muñoz, José Esteban. (2009). *Cruising Utopia: The then and there of queer futurity*. New York University Press.
- 124) Natsoulas, Thomas. (1999). An ecological and phenomenological perspective on consciousness and perception: Contact with the world at the very heart of the being of consciousness. *Review of General Psychology*, Sep, 1999. 3 (3): p. 224-245.
- 125) Nazir, Joanne. (2016): Using phenomenology to conduct environmental education research: Experience and issues, *The Journal of Environmental Education*, DOI: 10.1080/00958964.2015.1063473
- 126) Neimanis, Astrida; Åsberg, Cecilia & Hedrén, Johan. (2015). Four Problems, Four Directions for Environmental Humanities: Toward Critical Posthumanities for the Anthropocene. *Ethics and the Environment*, 20(1), 67–97.
<https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.20.1.67>
- 127) Neubauer, Brian; Witkop, Catherine & Varpio, Lara. (2019). How phenomenology can help us learn from the experiences of others. *Perspectives on Medical Education*. 8. 10.1007/s40037-019-0509-2.
- 128) Nizcub, Daniel. (2020). A ella (que también soy yo). *Arrecife: Revista de ARTE Hecha por Personas TRANS*, 1, p. 26
- 129) Noguera de Echeverri, Ana Patricia y Pineda Muñoz, Jaime Alberto. (2009). Filosofía ambiental y fenomenología: el paso del sujeto-objeto a la trama de vida en clave de la pregunta por el habitar poético contemporáneo. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. pp. 261-277
- 130) Noguera de Echeverri, Ana Patricia. (2010). *Cuerpo-Tierra. Ethos ambiental en clave de la lengua de la Tierra*. Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales.

- 131) Nxumalo, Fikile & ross, kihana miraya. (2019) Envisioning Black space in environmental education for young children, *Race Ethnicity and Education*, 22:4, 502-524, DOI: 10.1080/13613324.2019.1592837
- 132) O'Donoghue, Rob & Lotz-Sisitka, Heila. (2005) Towards a better grasp of what matters in view of 'the posts', *Environmental Education Research*, 11:4, 445-454, DOI: 10.1080/13504620500169593
- 133) Ogden, Laura; Hall, Billy y Tanita, Kimiko. (2013). Animals, Plants, People, and Things A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society: Advances in Research* 4, 5–24. doi:10.3167/ares.2013.040102
- 134) Organización Panamericana de la Salud. (2021). Informe mundial sobre el edadismo. Washington, D.C.: <https://doi.org/10.37774/9789275324455>
- 135) Orozco Marín, Yonier Alexander, & Cassiani, Suzani. (2022). Racismo y Diversidad Sexual y de Género en la Enseñanza de la Biología y la Educación Ambiental: Una Aproximación Decolonial a la Investigación. *Revista Brasileira De Pesquisa Em Educação Em Ciências*, e38820, 1–32. <https://doi.org/10.28976/1984-2686rbpec2022u13211352>
- 136) Orr, Yansey; Lansing, Stephen y Dove, Michael. (2015). Environmental Anthropology: Systemic Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 153-168. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014159>
- 137) Orwell, George. (1982). 1984 (1a. ed.). Navarra: Salvat.
- 138) Pálsson, Gisli. (2002). Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo. En Descola, Phillipe. y Pálsson, G. (eds.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. (pp. 80-100). México: Siglo XXI
- 139) Payne, Phillipe G. & Wattchow, Bryan. (2009). Phenomenological deconstruction, slow pedagogy and the corporeal turn in wild environmental/outdoor education. *Canadian Journal of Environmental Education*, 14, 15 - 32.
- 140) Payne, Phillipe G. (2005). Lifeworld and textualism: reassembling the researcher/ed and 'others'. *Environmental Education Research - ENVIRON EDUC RES*. 11. 413-431. 10.1080/13504620500169411.

- 141) Payne, Phillipe G. (2013). (Un)timely ecophenomenological framings of environmental education research. In R. B. Stevenson, M. Brody, J. Dillon, & A. E. J. Wals, (Eds), International handbook of research on environmental education (pp. 424–437). New York, NY: Routledge.
- 142) Payne, Phillipe G. (2016) What next? Post-critical materialisms in environmental education, *The Journal of Environmental Education*, 47:2, 169-178, DOI:10.1080/00958964.2015.1127201
- 143) Payne, Phillipe G. (2018). Ecopedagogy as/in scapes: Theorizing the issue, assemblages, and metamethodology. *The Journal of Environmental Education*, 49, 177 - 188.
- 144) Payne, Phillipe G. (2020). “Amnesia of the moment” in environmental education, *The Journal of Environmental Education*, 51:2, 113-143, DOI: 10.1080/00958964.2020.1726263
- 145) Payne, Phillipe G; Rodrigues, Cae, de Moura Carvalho, Isabel C: Freire dos Santos, Laísa. M; Aguayo, Claudio & Iared, Valeria Ghislotti. (2018). Affectivity in environmental education research. *Journal of Environmental Education Research (Revista Pesquisa em Educacao Ambiental)*, 13(Special), 93-114.
- 146) Pereira, Marcelo Ricardo. (2021). O coração selvagem da vida. *Revista Cult.* n. 295. <https://revistacult.uol.com.br/home/coracao-selvagem-vida/>
- 147) Pereira, Marcelo Ricardo. (2023). O homo informaticus. In 12è Congrès RUEPSY. Paris
- 148) Pessoa, Fernando. (1992). *Apostilla. Poemas de Álvaro de Campos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 140-141
- 149) Pincha, Chaman y Krishna, Hari. (2008). ‘Aravanis: Voiceless Victims of the Tsunami.’ *Humanitarian Exchange Magazine* no. 41. <http://www.odihpn.org/report.asp?id=2975>
- 150) Pincha, Chaman. (2008). *Indian Ocean Tsunami through the Gender Lens. Insights from Tamil Nadu, India*. Mumbai: Earthworm Books.

http://www.gdnonline.org/resources/Pincha_IndianOceanTsunamiThroughtheGender%20Lens.pdf

- 151) Plumwood, Val. (1991) Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. *Hypatia*, 6: 3-27.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00206.x>
- 152) Plumwood, Val. (2001) Nature as Agency and the Prospects for a Progressive Naturalism, *Capitalism Nature Socialism*, 12:4, 3-32, DOI: 10.1080/104557501101245225
- 153) Poblete Hernández, Nadia. (2014). ¿Ruptura o Continuidad?. Reflexiones en torno al Heteropatriarcado a partir de los relatos de un grupo de jóvenes infractores/as de ley. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/135853>
- 154) Poma, Alice. (2017). Defendiendo territorio y dignidad: emociones y cambio cultural en las luchas contra represas en España y México. Brasil: Universidade Estadual da Paraíba
- 155) Ponce, Ninez A.; Cochran Susan; Pizer, Jennifer C. y Mays, Vicky M. (2010). The effects of unequal access to health insurance for same-sex couples in California. *Health Aff.* 29:1539–1548.
- 156) Pratt, Mary Louise. (1991). Arts of the Contact Zone. *Profession*, 33-40. Retrieved June 4, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/25595469>
- 157) Preciado, Paul B. (2012). Queer, historia de una palabra. *Parole de Queer* 1. Disponible en: <https://lasdisidentes.com/>
- 158) Preciado, Paul B. (2019). 'Un apartamento en Urano'. *Crónicas del cruce*, Ed. Anagrama, Barcelona, 320 pp.
- 159) Rademacher, Anne y Sivaramakrishnan, K. (2022). Introduction: Urban Nature Brought to Life in an Age of Loss. En *Death and life of nature in asian cities* (1-25). Hong Kong University Press.
- 160) Redacción AN. (marzo 10, 2016). Vientos, lluvias y nevadas...en marzo. *Aristegui Noticias*. Recuperado de: <https://aristeguinoticias.com/1003/mexico/vientos-lluvias-y-nevadas-en-marzo/>

- 161) Rich, Stephanie & Graham, Melissa & Taket, Ann & Shelley, Julia. (2013). Navigating the Terrain of Lived Experience: The Value of Lifeworld Existentials for Reflective Analysis. *International Journal of Qualitative Methods*. 12. 498-510. 10.1177/160940691301200125.
- 162) Rosenthal, Gregory. (2017). Make Roanoke Queer Again: Community History and Urban Change in a Southern City. *The Public Historian* 1. 39 (1): 35–60. doi: <https://doi.org/10.1525/tph.2017.39.1.35>
- 163) Roudinesco, Élisabeth. (2022). O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- 164) Roughgarden, Joan. (2004). *Evolution's rainbow: Diversity, gender, and sexuality in nature and people*. Berkeley: University of California Press.
- 165) Rubino, Atilo. (2019). Hacia una (in) definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista Luthor*, 39, pp. 62- 80.
- 166) Russel, Constance L.; Sarick, Tema & Kennely, Jacqueline. (2002). Queering environmental education. *Revista Estudos Feministas*, 19, 225-238.
- 167) Russell, Constance L. (2005). 'Whoever does not write is written': the role of 'nature' in post-post approaches to environmental education research. *Environmental Education Research - ENVIRON EDUC RES*. 11. 433-443. 10.1080/13504620500169569.
- 168) Russell, Constance L., Sarick, Tema y Kennelly, Jacqueline. (2021). Queering Environmental Education Redux. En J. Russell (ed.), *Queer Ecopedagogies, International Explorations in Outdoor and Environmental Education* 8, https://doi.org/10.1007/978-3-030-65368-2_2
- 169) Russell, Joshua. (2013). Whose better? (re) orientating a queer ecopedagogy. *Canadian Journal of Environmental Education (CJEE)* 18, 11-26
- 170) Russell, Joshua. (2021) Introduction: Why Queer Ecopedagogies? En J. Russell (ed.), *Queer Ecopedagogies, International Explorations in Outdoor and Environmental Education* 8, https://doi.org/10.1007/978-3-030-65368-2_1
- 171) Russell, Joshua. (2021). *Queer Ecopedagogies, Explorations in Nature, Sexuality, and Education*. Springer Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-65368-2>

- 172) Russell, Joshua; Riso, Joy; Bradley, Lindsey. (2021). Learning as, of, and with Queer Animals. En Joshua Russell (ed.), *Queer Ecopedagogies, International Explorations in Outdoor and Environmental Education* 8, https://doi.org/10.1007/978-3-030-65368-2_8
- 173) Samada, Caro. (2019). Recuperación y protagonismo del cuerpo en la educación ambiental. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. 87, 127-136
- 174) Samperio, Guillermo. (2014). *Después apareció una nave, recetas para nuevos cuentistas*. México: Alfaguara
- 175) Sauvé, Lucie. (2005). Uma cartografia das corrientes em educa o ambiental. (p. 17-46). En Sato, M. y Carvalho, I. (Dir.). *Educa o ambiental - Pesquisa e desafios*. Porto Alegre : Artmed.
- 176) Saxe, Facundo. (2019). Hacia un cuerpo marica: una reflexión situada sobre investigación, memoria queer/cuir, infancia sexo-disidente y trols. *Aletheia*, 10(19), DOI: <https://doi.org/10.24215/18521606e025>
- 177) Sbicca, Joshua. (2012). Eco-queer movement(s): Challenging heteronormative space through (re)imagining nature and food.
- 178) Sibbald, Kay & Parriego, Rosalía. (2010). Introducción: Estudios LGTB hispánicos: Un espacio queer - Queer Space. *Revista Canadiense De Estudios Hisp nicos*, 35(1), 1-10. Retrieved June 4, 2021, from <http://www.istor.org/stable/23055664>
- 179) Silva, Victor Nathan Fontes. (2018). *A educa o ambiental crítica no Brasil : as questões de g nero e da diversidade sexual, entre (in)visibilidade e dialogia*. 2018. 140 f. Disserta o (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE
- 180) Siqueira, Ivonne; Freitas, Nivia M.; Freitas, Nadia M. S. (2022). A autobiografia ambiental como possibilidade de conhecimento do "eu" na/com a natureza. *G ndola, Ense anza y Aprendizaje de las ciencias*, 17(2), pp. 377-391. DOI: <https://doi.org/10.14483/23464712.17132>

- 181) Staff, Toi. (8 marzo, 2020). Israeli rabbi: Coronavirus outbreak is divine punishment for gay pride parades. The Times of Israel
- 182) Stapleton, Sarah Riggs. (2020) Toward critical environmental education: a standpoint analysis of race in the American environmental context, *Environmental Education Research*, 26:2, 155-170, DOI: 10.1080/13504622.2019.1648768
- 183) Swyngedouw, Erik. (2006). Circulations and Metabolisms: (Hybrid) Natures and (Cyborg) Cities. *Science As Culture*. 15. 10.1080/09505430600707970.
- 184) Swyngedouw, Erik. (2011). Whose environment?: the end of nature, climate change and the process of post-politicization. *Ambiente & Sociedade* [online]. 2011, v. 14, n. 2. pp. 69-87. Available from: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2011000200006>
- 185) Thomas, Julia Adeney. (2014). History and Biology in the Anthropocene: Problems of Scale, Problems of Value. *The American Historical Review*, 119(5), 1587–1607. <https://doi.org/10.1093/ahr/119.5.1587>
- 186) Toadvine, Ted. (2009). Merleau-Ponty's philosophy of nature. Illinois: Northwestern University Press.
- 187) Toadvine, Ted. (2015). Phenomenology and Environmental Ethics. En Stephen M. Gardiner y Allen Thompson (ed.), *Oxford Handbook of Environmental Ethics*. 10.1093/oxfordhb/9780199941339.013.16
- 188) UNESCO (1977). Conferencia Intergubernamental sobre educación ambiental. (Tbilisi, URSS)
- 189) UNESCO (2015). violencia homofóbica y transfóbica en el ámbito escolar: hacia centros educativos inclusivos y seguros en América Latina. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002448/244840S.pdf>
- 190) Van Manen, Max. (1997). *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. London, ON: The Althouse Press.
- 191) Van Manen, Max. (2003). *Investigación Educativa y Experiencia vivida. ciencia humana para una pedagogía de la acción y de la sensibilidad*. Barcelona: Idea Books

- 192) Van Manen, Max. (2017). But Is It Phenomenology? *Qualitative Health Research*, 27(6), 775–779. <https://doi.org/10.1177/1049732317699570>
- 193) Vidal-Ortiz, Salvador; Viteri, María Amelia; Serrano Amaya, José Fernando. (2014). Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina: Otra agenda de cambio social: Queer re-interpretation, practices and policies in Latin America: another agenda for social change – *Nómadas.Iconos (revista de ciencias sociales de Flacso-Ecuador)*, No. 39
- 194) Villegas, Lilia I. (2023) “Reconfiguración del mandato de masculinidad en la figura parental en textos autoficcionales de Marcos Giralt Torrente, Guadalupe Nettel y Jeanette Winterson”. *Escritos* 31, no. 66: 126-143 doi: <http://doi.org/10.18566/escr.v31n66.a08>
- 195) Viteri, María Amelia; Serrano, José Fernando, Vidal-Ortiz, Salvador. (2011) “¿Cómo se piensa lo queer en América Latina? Presentación del dossier”, en *Íconos. Revista de ciencias Sociales*, nº39, pp. 47---60.
- 196) Warken, Aline Diniz. (2022) *Análises sobre Meio Ambiente e Sexualidade sob viés Transdisciplinar na Formação de Educadores. Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia. Centro Universitário Municipal de São José - USJ. São José.*
- 197) Wilson, Ruth. (1995) *Ecological Autobiography*, *Environmental Education Research*, 1:3, 305-314, DOI: 10.1080/1350462950010305
- 198) Wittig, Monique. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Traducción de Sáez J. y Vidarte P. Madrid, Egales.*
- 199) Wood, David. (2001). What is ecophenomenology? *Research in Phenomenology*_ 31 (1):78-95
- 200) YAAJ México (2016). *Encuesta Nacional sobre Discriminación y Juventudes.* Disponible en: <https://issuu.com/yaajmexico/docs/encuesta-baja>
- 201) Yedaide, María Martha; Ramallo, Francisco B. & Porta, Luis. (2019). La cuirización de nuestros ambientes pedagógicos: imperfecciones, promiscuidades y urgencias / The cuirization of our pedagogical environments: imperfections, promiscuities and urgencies. *Revista De Educacion*, 115-129.

- 202) Žižek, Slavoj. (1992) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- 203) Žižek, Slavoj. (2008) Nature and its Discontents. *SubStance*. v. 37, p. 53-5