

DRAFT. NO CITAR. NO CIRCULAR.

Fabrizio Guerrero-McManus
Investigador Asociado C

Av. Universidad Nacional 3000,
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,
Torre II de Humanidades,
Ciudad Universitaria, UNAM.
Deleg. Coyoacán, C. P. 04510
México, D. F.

Tel. 56230222, ext. 42821.
FabrizioMc@gmail.com

Torciendo la naturaleza o naturalizando lo *Queer*.

Un ensayo sobre el verde camino de la Ecología *Queer*.

Queering Nature or naturalizing Queer.

An essay on the green path of Queer Ecology.

Resumen: En este ensayo ofrezco una panorámica de la ecología *queer* y de su relevancia al analizar brevemente dos ejemplos en los cuales la Naturaleza se ve revestida con una ideología de género de corte patriarcal y heterosexista. Con respecto a la historia de dicha disciplina sería importante señalar que ésta surge de la confluencia del ecofeminismo, la Teoría *Queer*, la ecocrítica, la ecología y la evolución. La novedad de la misma radica en que re-articula las relaciones entre las ciencias naturales, por un lado, y los discursos construccionistas emanados de las ciencias sociales y humanas, por otro, al generar alianzas entre ambos grupos que rebasan las instancias de confrontación que observamos durante las llamadas “Guerras de las Ciencias”. Estas alianzas nos permiten combinar los discursos del feminismo y el activismo LGBT con el ambientalismo a través de una crítica mutua que deriva en una sinergia pertinente y necesaria.

Palabras Clave: Ecología queer, ecofeminismo, teoría queer, ecocrítica.

Abstract: This essay offers a panoramic view on queer ecology. It shows the relevance of this discipline through an analysis of two examples in which Nature is invested with a gendered ideology centered on patriarchal and heterosexual values. With regard to history, it is important to have in mind that queer ecology came into being through the confluence of ecofeminism, Queer Theory, ecocritique, ecology and evolution. Its novelty therefore lies in its capacity to redraw the relationship between the natural sciences, on one hand, and the human and social sciences, on the other, by surpassing the historical opposition between these two groups of disciplines as was observed during the so called “Science Wars”. This new alliance allows us then to combine the strength of feminism, LGBT activism, and environmentalism through a mutual critique that nonetheless produces a necessary and pertinent synergy.

Keywords: queer ecology, ecofeminism, queer theory, ecocritique.

Este ensayo ofrece una panorámica acerca de una nueva disciplina que ha surgido en la intersección entre las ciencias sociales, humanas y naturales: la ecología *queer*. He tenido razones biobibliográficas –si se me permite tomar prestado dicho término popularizado por Jacques Derrida– para considerar que dicha disciplina merece nuestra atención.

Por un lado, mi propio trabajo durante los últimos años ha consistido en un análisis histórico-filosófico acerca del papel que la biología y la biomedicina han jugado en la conformación de las modernas identidades homosexuales (Guerrero Mc Manus, 2013). Sin duda que dichos saberes han sido relevantes como espacios institucionales que han promovido ciertas formas de subjetivación al avalar como verdades a ciertas representaciones acerca de la naturaleza humana. Empero, cabe preguntarse si el único papel que juegan dichas disciplinas es en el nivel de las representaciones y los procesos de subjetivación o si, por el contrario, hay elementos orgánicos que estas disciplinas iluminan y que permiten explicar por qué ciertos sujetos aman, desea y fantasean de una u otra forma.

Justo por este último punto es que mis trabajos en biología evolutiva y filosofía de la biología me han llevado a sospechar que la biología aún tiene mucho que aportar pensada no ya como un escenario en el actúan las fuerzas sociales sino como un saber que ilumina procesos causales que se resisten a ser pensados a la luz de la dicotomía naturaleza-crianza (Guerrero Mc Manus, *¿Naces o te haces? La Ciencia detrás de la homosexualidad*, 2013). Lo

anterior nos permite desplazarnos del ámbito biográfico al bibliográfico ya que no he sido el único que ha percibido un cambio en los saberes emanados de la biología y la biomedicina —o, al menos, en un subconjunto de éstas— que parece abrir la posibilidad de nuevas sinergias entre las ciencias sociales, humanas y naturales. En cierto sentido, dicha percepción ha sido expresada por voces emanadas de diversos contextos, por ejemplo, el feminismo, la crítica literaria, la biología evolutiva, etc. Dichas voces son las que han dado lugar a la nueva ecología *queer* y, de la mano de ello, han abierto la posibilidad de entrecruzar un pensamiento ecológico evolutivo con un pensamiento en torno al género y la sexualidad en sus dimensiones tanto teóricas como políticas.

Sin lugar a dudas, lo anterior levantará suspicacias para todos aquellos acostumbrados a combatir a la naturalización de las identidades. Es por ello que considero relevante este ensayo el cual está dividido en dos secciones y una conclusión. En la primera sección reviso la genealogía de esta disciplina. En la segunda aplico su aparato crítico para ilustrar su importancia. Finalmente finalizo con unas conclusiones que pretenden abrir nuevas preguntas.

Una breve genealogía de la Ecología *Queer*.

“Este breve excursus es de sobra suficiente para probar que el deber del hombre es el mismo para con su propia naturaleza que para con la naturaleza de todas las otras cosas, a saber: no seguirla sino enmendarla.”

John **Stuart Mill**, *La Naturaleza*.

“In the deployment of wilderness in the nineteenth century toward masculine identification, and also in the cultivation of visible heterosexual courtship rituals in urban spaces it is clear that bodies have been organized to interact with nature-spaces in a particularly disciplined and heterosexualized manner.”

Catriona **Mortimer-Sandilands**, *A Genealogy of Queer Ecologies*.

“Without ecology, then, queer theory remains a form of cultural creationism.”

Greg **Garrad**, *How Queer is Green*.

Antes de entrar a la aún breve historia de la ecología *queer* quiero atender a la primera epígrafe con la cual abro esta sección. En ella John Stuart Mill ofrece una comparación entre el tema de la naturaleza a secas y el tema de la naturaleza humana. En tanto que la segunda es en cierto sentido un subconjunto de la primera es que ambas son gobernadas por la misma lógica, a saber, la lógica de que la naturaleza debe ser enmendada, corregida pues ella es salvajismo. El progreso lo demanda puesto que éste encarna a la razón, a la civilización, mientras que la segunda instancia las pasiones sin control, el impulso puro, etc.

Ello desde luego es algo que ha sido analizado por el ecofeminismo contemporáneo. En cierto sentido este reconocimiento de que el tema de la naturaleza humana y el tema de la naturaleza a secas son temas afines es lo que motivó que las ecofeministas afirmaran que la liberación de las mujeres pasaba por la liberación de la naturaleza y viceversa. Y es allí donde comienza nuestra historia.

En 1997 Greta Gaard publicó el texto *Toward a Queer Ecofeminism* (Gaard, 1997) en el cual buscaba unir los aparatos analíticos de la Teoría Queer, del Ecofeminismo y de los estudios Postcoloniales. El motivo por el cual ella buscaba generar esta alianza descansaba en un diagnóstico desesperanzado en el cual se sostenía que las diversas formaciones de la izquierda suelen colocarse estructuralmente en un círculo de anulación mutua en el cual las feministas critican y son criticadas por los ambientalistas, los movimientos LGBT, los defensores de los derechos civiles, los movimientos anti-racistas, etc. A su vez, cada uno de estos grupos reproduce esta dinámica de señalar los fallos de los otros y de ser señalado por ellos. La consecuencia de ello es un debilitamiento político tremendo que no sólo debería ser evitado sino revertido ya que, en su opinión, muchas de estas luchas de hecho podían coordinarse en beneficio de todos.

Para Gaard había mucho que ganar de esta sinergia ya que la mayor parte del ecofeminismo solía asociarse con un *feminismo culturalista* que terminaba por reificar a la mujer como un constructo divorciado de todo contexto histórico-social y asociado a una serie de virtudes supuestamente “femeninas” que las acercaban más a la naturaleza: el cuidado, la empatía, la sensibilidad, la emoción, etc. Evidentemente la Teoría *Queer* podría ayudar a desnaturalizar dichas pretensiones que, en cierto sentido, hacían eco de las concepciones hegemónicas esencialistas

que típicamente asociaban a los varones con la razón y la civilización y que colocaban a las mujeres como subalternas.

Sin embargo, la sinergia no terminaba allí. De acuerdo a Gaard gran parte del movimiento ambientalista moderno está preso de una herencia occidental cristiana en la cual se *sacraliza* a la naturaleza y, con ello, se le construye como prístina, pura e impoluta, esto es, ajena a los vicios del hombre. Además, dicha sacralización terminaba por imponer una *erotofobia* a la naturaleza en la cual ésta era presentada como dominada por un funcionalismo reproductivista en el cual no hay lugar ni para el placer ni para formas de interacción que no conduzcan a la procreación. Ello, sostenía Gaard, terminaba por construir a la naturaleza como un espacio de exclusión en el cual los sujetos *queers*, típicamente calificados como sujetos contra-natura, no tenían cabida dentro de un orden natural.

Asimismo, lo anterior suele traducirse en que el movimiento ambiental termina por reproducir prácticas imperialistas que han conducido al despojo de los pueblos originarios, por un lado, y de sus propios modos de vida, por otro, todo esto bajo la excusa de la conservación.

Así, Gaard nos hace ver que de hecho las causas de estas diversas formas de opresión no sólo pueden sino que de facto suelen reforzarse mutuamente. Siguiendo a Eve Sedgwick, Gaard señala que un ecofeminismo queer debe necesariamente visibilizar cómo los problemas ambientales, los problemas del orden de género y los problemas emanados del heterosexismo operan de formas estructuralmente semejantes al:

(i) Colocar a otras subjetividades o identidades como subordinadas y supeditadas a la identidad hegemónica; esto es, como meros accidentes ante los cuales la identidad hegemónica se contrapone en su naturalidad.

(ii) Excluir radicalmente a dichas subjetividades o identidades al acentuar las diferencias y minimizar las semejanzas con la identidad hegemónica.

(iii) Posicionar a la identidad hegemónica como referente o paradigma y, con ello, como punto de referencia de toda otra identidad.

(iv) Reducir a los otros a meros instrumentos que, en sí mismos, carecen de fines propios.

(v) Y, en último lugar, al representar a esos otros como homogéneos e indiscernibles entre sí.

Finalmente, Gaard da los primeros pasos hacia lo que terminará por ser un cambio radical en la forma en la cual se solían tejer las relaciones entre ciencias naturales y ciencias sociales y humanas. Afirma que es categóricamente falso que el mundo natural esté gobernado por este heterosexismo supuestamente autoevidente.

Este último paso es lo que generará, de acuerdo a Catriona Mortimer-Sandilands (Mortimer-Sandilands, 2014), el elemento decisivo que transformará al ecofeminismo *queer* en ecología *queer*. Ello requerirá no únicamente comenzar a construir un diálogo con las ciencias naturales –en especial con la ecología y la evolución– pero no ya para deconstruirlas sino para co-construir con ellas un discurso subversivo que no esté motivado y fundamentado únicamente en la ética y en la política sino también en los aportes empíricos de las ciencias naturales.

De hecho, el término como tal fue acuñado por Timothy Morton en el año 2010 (Morton, 2010). Para dicho autor la ecología *queer* no era únicamente la intersección entre la Teoría *Queer*, el ecofeminismo y los estudios postcoloniales sino que incorporaba también a la ecocrítica, por un lado, y a la evolución y a la ecología, por otro. Es importante tener en cuenta, en este sentido, que la inclusión de estas últimas dos disciplinas resulta mucho más sorprendente dado que la ecocrítica es una rama de los estudios culturales que comparte antecedentes genealógicos con los estudios postcoloniales, una parte del feminismo y la Teoría *Queer*; empero, históricamente estos saberes han estado muy distantes de las ciencias empíricas e, incluso han sido muy críticos de éstas.

Sin embargo, para Morton tanto la ecología como la evolución pueden considerarse aliados indispensables para estos saberes ya que comparten con los discursos postmodernos un cuestionamiento radical acerca de temas capitales como la idea misma de esencia, la cual es fuertemente criticada tanto por unos como por otros, al punto de que Morton señala que es como si Darwin hubiese leído a Derrida.

Asimismo, comparten un escepticismo acerca de la posibilidad de dar cuenta del individuo como plenamente autónomo y separable de su contexto; esto es, de la posibilidad de demarcar el adentro y el afuera del mismo. Estos últimos puntos se traducen en un llamado de atención acerca de la importancia de la historicidad de las formas que ambos conjuntos de discursos reconocen; así también, se traduce en un señalamiento acerca del carácter *aperturado* de los sistemas sociales y naturales ya que en ambos casos hay siempre un conflicto interno que posibilita la transformación del sistema completo. Esto se ejemplifica al atender al concepto mismo de “la Naturaleza” ya que

uno puede caminar por un bosque y ver árboles, ríos y fauna sin por ello percibir a “la Naturaleza” como una entidad coherente; ello tiene implicaciones para el conservacionismo ya que la idea de una comunidad clímax como un todo maduro y delimitable termina por colapsar de la misma forma en la que colapsan otras totalizaciones que esencializan y homogeneizan procesos sociales al remitir a términos como “el espíritu de un pueblo.”

En todo caso, sorprende, por ejemplo, la forma en la cual Morton recluta a autores tradicionalmente asociados con lo peor del *determinismo biológico* –como es el caso de Richard Dawkins, quien de pronto se ve citado como aliado de Derrida– para señalar que, en lo biológico, la idea de esencias carece de sentido así como también carece de sentido la idea de una naturaleza complementarista, holística y balanceada; la naturaleza está torcida y, si se le comprende bien, terminará por parecernos, como concluye Morton, como un correlato natural de la Teoría *Queer*.

Nótese, por último, que Morton no está hablando ya de nuestras representaciones acerca de la Naturaleza sino de la Naturaleza misma –y aquí la escribo con mayúsculas para enfatizar este punto a pesar de que dicho término no refiere, como he dicho, a un todo coherente. Al reclutar a las ciencias empíricas, en especial a autores como Joan Roughgarden (Roughgarden, 2009) y Bruce Bagemihl (Bagemihl, 1999), Morton se aleja tanto de la ecocrítica como del ecofeminismo *queer* puesto que sus puntos no son ya –únicamente– acerca de cómo es que representamos a la Naturaleza o cómo es que nos afecta cierto conocimiento. Sus puntos son, como espero que quede claro, mucho más fuertes puesto que ponen en duda una ontología de la Naturaleza que solemos encontrar en apuestas como la Teoría de Gaia o la Ecología Profunda.

Todo lo anterior nos permite comprender por qué Catriona Mortimer-Sandilans, quizás la mayor exponente de la ecología *queer*, afirma en su libro *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire* (Mortimer-Sandilans, 2014) que esta disciplina tiene tres dominios de aplicación.

Primero, nos encontraríamos con las ecologías *queer* del mundo no humano. Esto es, con todos los desarrollos en la biología evolutiva y en la ecología que muestran cómo los animales, las plantas y los microorganismos tienen estrategias reproductivas que no pueden ser subsumidas en una lectura naturalista de la pareja heterosexual monógama y maltusiana. En el caso particular de los mamíferos y las aves, estos desarrollos nos han llevado a reconocerles una complejidad cognitiva, emotiva y social de tal suerte que hoy les reconocemos una “sexualidad”

que rebasa por mucho la esfera de la reproducción o de la construcción de coaliciones. Dichos animales se masturban por gusto, se montan los unos a los otros por placer y sin importarles si son machos con machos, hembras con hembras o machos con hembras. El mundo natural, podríamos decir, es perverso y polimorfo.

Claramente lo anterior lleva a Mortimer-Sandilands a reconocer que en dicha aseveración hay un proceso de naturalización de lo *queer* aunque, sostiene, hay también un proceso de desnaturalización de lo *queer*. Lo primero es más o menos evidente toda vez que se muestra la existencia de correlatos *conductuales* a muchas identidades y conductas sexo-genéricas humanas que no son hegemónicas. Sin embargo, ni ella ni Morton cometen la falacia naturalista al señalar que la diversidad sexual humana está bien porque hay diversidad sexual en otros organismos. Su punto es algo más complejo ya que se intersecta con algunos *prejuicios* que se han hecho presentes en ciertos ejemplos del pensamiento ambiental.

Valgan aquí dos ejemplos, ambos mencionados por esta misma autora. Por un lado, se ha criticado la cautividad de animales no humanos al señalar que esto los lleva a sostener conductas sexuales antinaturales como lo sería el sexo homosexual. Por otro, se ha señalado que la contaminación de los ecosistemas ha producido en numerosas instancias –delfines, ranas, etc.– un aumento preocupante de animales intersexuados; esto es preocupante porque podría amenazar la supervivencia de la especie.

Sin embargo, y este es el punto de rescatar la diversidad sexual de la naturaleza, muchas veces suele cometerse apriorísticamente la equiparación de que las conductas homosexuales o las morfologías son *eo ipso* indicadores de perturbación –y no sólo en el caso de animales no humanos como seguro recordarán aquellos que supieron del penoso incidente en el cual Evo Morales culpó a las hormonas del pollo por la existencia de homosexuales humanos. Empero, quizás deberíamos conocer primero la diversidad conductual y morfológica de una especie antes de concluir que cierta conducta o morfología es indicativa de ello. No porque no pueda ser el caso, como parece serlo en aves o delfines, de que en efecto la homosexualidad y la intersexualidad sean indicadores de perturbación ambiental sino porque esta correlación no es necesaria y no va a sostenerse en especies cuya plasticidad conductual y morfológica es el resultado de un sendero evolutivo en el cual el sexo es mucho más que mera reproducción.

Ahora bien, aquí no sólo opera una naturalización. Hay, asimismo, elementos desnaturalizadores de lo *queer* al

menos en lo que respecta a la forma en la cual la Teoría *Queer* lo ha caracterizado. Y es que, como sostiene Greg Garrad, dicha teoría ejemplifica una suerte de biofobia muy extendida en las humanidades en la cual el género y las identidades son sostenidos por procesos ligados a atributos que la tradición occidental ha concebido como *esencialmente* humanos. Me refiero así a atributos como (i) el lenguaje, (ii) la intencionalidad (en su acepción técnica como ese aspecto de lo mental y lo lingüístico que les permite referir al mundo) y (iii) la normatividad; esto incluye desde luego a los procesos derivados de dichos atributos como (a) los actos de habla, (b) las instituciones, (c) el Poder, etc.

Para Garrad esto termina por reducir a la Teoría *Queer* a una suerte de creacionismo culturalista en la cual, paradójicamente, la materialidad de los cuerpos implota al punto de verse reducida a una mera pizarra blanca.

En todo caso, esta no es la única forma en la cual la ecología *queer* reconfigura nuestro propio entendimiento de lo *queer*. Empero, para ilustrar ello es importante atender al segundo y tercer dominios de este saber. El segundo remite a algo que analizaremos con más calma en la siguiente sección, a saber, las políticas sexuales de los espacios naturales. El tercero, por último, hace referencia a la posibilidad de articular una política pública que rebase los prejuicios y los sesgos que han informado a nuestras representaciones de la naturaleza como ecúmene de tal suerte que dicha naturaleza aparezca más hospitalaria para la diversidad de subjetividades que la co-habitan.

Dicho esto, y volviendo al tema de cómo la ecología *queer* desnaturaliza al naturalizar vía una crítica de las políticas sexuales de los espacios naturales, podemos decir lo siguiente: gran parte de las identidades homosexuales, trans y *queer* de los últimos 150 años se han construido como identidades urbanas. Suponemos todos que ello no obedece a la inexistencia de personas *queer* en las zonas rurales sino que se explica en función de dinámicas que eran posibles en los espacios urbanos mas no así en los espacios rurales.

Por ejemplo, la mayor densidad poblacional de los espacios urbanos, así como la mayor diversidad de nichos laborales y de espacios de convivencia hace posible el surgimiento de redes de personas *queers* que muy probablemente habrían permanecido aisladas en los espacios rurales. Ello explica por qué dichos espacios hicieron posible la emergencia de las subculturales homosexuales, trans y *queer*.

Sin embargo, la dinámica explica por qué surgieron allí dichas identidades y subculturas mas no implica la

inexistencia de diversidades y prácticas en zonas rurales. Quizás en dichos espacios no hallaremos identidades explicables en función de actos de habla, performatividad y generación de subjetividades a la manera que hasta ahora lo hemos hecho pero ello desde luego no implica que no haya procesos sociológicos o históricos de suyo interesantes. La ecología *queer*, en este sentido, nos descentra de lo urbano como foco de análisis.

Nos recuerda, asimismo, que en la relación con la naturaleza que se establece en las zonas rurales opera también una política sexual de los espacios naturales que puede ser el eje articulador de dichas prácticas. Catriona Mortimer-Sandilans ilustra esto último con el caso de la famosísima película de Ang Lee *Secreto en la montaña –Brokeback Mountain–* en la cual son las prácticas pastorales las que hacen posible la interacción homosexual entre Ennis Del Mar y Jack Twist.

La Naturaleza como espacio y representación.

Ahora bien, en esta sección quisiera ilustrar las virtudes de la ecología *queer* al atender a dos ejemplos. El primero remite a un análisis de la Naturaleza como espacio, el segundo a las representaciones que tejemos sobre la Naturaleza. Comencemos pues con lo primero por medio de un ejemplo local: el Camino Verde.

En la Ciudad de México hay una sección de la Reserva Ecológica de Ciudad Universitaria (CU) que es coloquialmente denominada “El Camino Verde”. Este nombre no designa tanto un lugar en específico sino una zona de encuentros homosexuales clandestinos que se dan justamente entre los matorrales de *Senecio praecox* o “palo loco” que conforma la vegetación *típica* del pedregal de San Ángel.

Dicho espacio es quizás uno de los mejores ejemplos de lo que Foucault llamó *heterotopías*, esto es, lugares que tenían un cometido social o institucionalmente sancionado pero que eran refuncionalizados y resignificados por algún segmento de la sociedad –generalmente una subcultura o una contracultura. En este sentido el matorral de *Senecio praecox*, cuyo cometido oficial es fungir como una reserva ecológica que preserve en estado más o menos *prístino* a la comunidad ecológica del pedregal, termina por ser refuncionalizado como un sitio en el cual se puede tener sexo sin compromiso en un anonimato garantizado por la propia flora cuya frondosidad permite llevar a cabo prácticas sexuales en una relativa *privacidad* a pesar del carácter eminentemente *público* de dicha reserva.

Sin embargo, en los últimos 15 años las autoridades de Ciudad Universitaria han buscado combatir dichas prácticas sexuales clandestinas. Para ello han avalado la tala de secciones del matorral que se encontraban junto a la Escuela Nacional de Trabajo Social así como a las canchas de fútbol rápido; más recientemente han incluso deforestado partes de la reserva que se encuentran al oeste de la Av. de los Insurgentes. Esto pareciera indicar que la importancia de la conservación no está por encima de la preservación de cierta moralidad con la que se inviste a los espacios públicos; una moralidad que parece traducirse en la restricción de la sexualidad al ámbito privado.

Como espero que pueda verse, lo anterior indica que la agenda verde suele aterrizar dentro de un ámbito espacial, una esfera geográfica, que construye a los espacios naturales –ya sean éstos reservas, parques o jardines– como espacios públicos que realizan *servicios ambientales* o *evolutivos* y son, por ende, *bienes comunes* en los cuales no está prohibida la presencia o la acción humana aunque ambas se encuentren normadas. Y, si bien dichas normas persiguen el loable objetivo de mantener la funcionalidad de dichos servicios, hay un elemento adicional que valdría la pena atender; a saber, que dichas normas tienen una dimensión *ecuménica*.

Con ello me refiero a la acepción de la *ecúmene* como tierra habitada, como tierra habitable y capaz de albergar vida humana, en oposición a la *anecúmene* o tierra yerma, una tierra no sólo no habitada sino inhabitable, inhospitalaria. Por supuesto que es posible eliminar la carga antropocéntrica de estos conceptos al hablar de vida en general y no ya de vida humana en particular. Empero, en cualquier caso hay un elemento en esta construcción ecuménica de los espacios naturales que debiera ser de interés para la agenda rosa, la agenda del género y de la diversidad sexo-genérica.

Nuestro ejemplo hacer ver por qué esto es así. Tal pareciera que el sexo, y en especial el sexo homosexual, es anatema a una reserva ecológica al punto de que vale la pena cercenarla con tal de combatir dichas prácticas. Sin embargo, no está prohibido ir a correr a la reserva, no está mal visto ir con la familia y los hijos y, muy seguramente, tampoco está prohibido realizar actividades deportivas como escalar o hacer *hiking*. En ese sentido, estas regulaciones están investidas de un orden de género y de una serie de regulaciones sobre la sexualidad y las identidades. Una familia nuclear es bien vista, una actividad que fomenta el cuidado de sí también –lo cual es compatible con el individualismo de las sociedades occidentales urbanas de hoy en día– e, incluso, una serie de

actividades físicas que nos ponen en contacto con “la Naturaleza” al exaltar, por ejemplo, construcciones hegemónicas de la masculinidad en las cuales la actividad física al aire libre resulta no sólo saludable sino “natural” para los varones.

Todo lo anterior se traduce en la imperiosa necesidad de pensar *lo verde* a partir de *lo rosa*, en reflexionar acerca de los bagajes ideológicos que un discurso ambientalista puede albergar a la hora de concebir a la naturaleza como una *ecúmene* a la vez prístina, ajena a lo humano y la civilización y, sin embargo, hospitalaria y fundamental para nuestra propia subsistencia. Estas dos polaridades evidentemente están mediadas por un conjunto de normas y prácticas explícitas e implícitas que gobiernan las formas de co-habitación con la naturaleza y que son consideradas aceptables. El problema, como hemos visto, es que algunas de esas normas y prácticas pueden tener un sesgo de género o heterosexista.

Valga aquí otro ejemplo de actualidad. El 21 de marzo del presente año Darren Aronofsky estrenó su más reciente película: *Noé*. En dicha película Aronofsky transforma la historia bíblica del Arca de Noé en una encarnizada –y carnicera– defensa de los valores ambientalistas. Dicho sea de paso la película también persigue cierta reconciliación entre una visión científica y evolutiva del cosmos y la vida, por un lado, y de la narración acerca de la creación del universo que podemos encontrar en el Génesis, por otro; empero, lo que resulta es un ejemplo lastimero de un *evolucionismo teísta* que no complacerá ni a los creyentes ni a los científicos.

En todo caso, en esta película la humanidad es castigada por sus crímenes contra la naturaleza, entendidos aquí como crímenes contra los animales no humanos y contra los ecosistemas. Y si puede juzgárseles como crímenes es porque aquí los animales son presentados como *sujetos* inocentes, equiparando así la civilización y la conciencia reflexiva humana con el vicio y la decadencia. Lo anterior conduce a que los primeros, mas no la segunda, sean ejemplos de inocencia, de pureza, y, con ello, que sean merecedores de la salvación. Precisamente por esos crímenes es que la humanidad merece la extinción.

Desafortunadamente esta reactualización del mito de Noé no logra romper con lo peor de la ideología cristiana en la cual los patriarcas gobiernan despóticamente por orden divina y en la cual las mujeres son propiedades cuyo valor de cambio depende de su valor de uso: la reproducción. Tampoco vulnera esta naturalización de la familia y de la

pareja heterosexual monógama que de hecho se hipostasia fuertemente al señalar que cada especie fue salvada por medio de una pareja de macho y hembra.

Lo peor, sin embargo, es cómo todo lo anterior se ve reactualizado y racionalizado dentro de una racionalidad ambiental. Ya no es a la luz de la teología sino de la ecología el que la sexualidad es vista como esencialmente reproductiva y, por ello, naturalmente heterosexual y monógama. Asimismo, la naturaleza se construye como balance, equilibrio y orden, íntegramente holística y complementarista –y esto último no únicamente con respecto al género sino, también, en relación a las jerarquías ecológicas en las cuales los fuertes se comen a los débiles.

Por ende la película termina mostrando cómo una agenda verde puede ser misántropa, misógina, heterosexista, patriarcal y estabilizadora del *status quo*. Aquí la naturaleza como ecúmene, en tanto mundo y en tanto espacio habitable, se presenta como profundamente hostil ante todo aquel que no satisfaga los valores ya señalados. Hospitalaria para unos, hostil para otros, *hostipitalidad* –diría Derrida (Derrida, 2002)– pero aquí en el sentido opuesto al que dicho término pretendía denotar. Sin duda que este segundo ejemplo muestra la pertinencia de pensar lo verde a través de lo rosa.

Pensar, por ejemplo, si la naturaleza encarna de facto esta hostilidad ante la diferencia. Si es de hecho cierto, podríamos preguntar, qué todos los seres vivos no humanos son ejemplos de “sexualidades” puramente funcionalistas, “heterosexistas” y complementaristas. ¿Son los homosexuales y los sujetos *queer*, aquellos disidentes sexo-genéricos que no cumplen las normas de género, genuinamente contra-natura y, con ello, urbanidad y artificialidad sin más? Pero, ¿preguntar esto no nos estaría arrojando ya, al menos tácitamente, a la falacia naturalista que pretende extraer un deber ser a partir del ser, extraer un orden moral a partir de un orden natural? Quizás pero quizás no.

En todo caso, parece que es menester cruzar la agenda rosa con la agenda verde; pensar la una a la luz de la otra. La pregunta desde luego es cómo hacer tal cosa. Y aquí es donde entra la ecología *queer*.

Conclusiones:

El corolario es que desde luego se pueden conectar las intuiciones antes mencionadas para formular políticas verdes teñidas de rosa así como políticas rosas teñidas de verde. En el caso de las primeras nos referimos a políticas de conservación y restauración que, por un lado, no esencialicen a los ecosistemas de tal forma que terminen por demandar la exclusión radical de todo humano –en detrimento, sobre todo, de los más vulnerables– como quedó ejemplificado con lo ya dicho en nuestro análisis de la película de *Noé*.

Por otro lado, lo anterior se traduce en un intento de comprender a la naturaleza como una ecúmene en la cual tenemos el derecho de habitar a sabiendas de que habremos de transformarla. Ello implica resistir nuestros impulsos por sacralizar o romantizar a la naturaleza como pureza, inocencia y autenticidad. Y es que el punto no es si debemos o no transformarla, sino cómo debemos hacerlo. Como decía Hegel, sólo lo que cambia permanece, y eso es válido para los ecosistemas y nuestra civilización.

Con respecto a cómo informar de verde a nuestras políticas rosas podemos avanzar como propuestas al menos dos elementos. Primero, el descentramiento de las políticas de género y asociadas para abarcar no sólo espacios rurales sino espacios naturales que fungan como reservas. Segundo, eludir esa biofobia que Garrad denuncia ya que nuestros cuerpos, como nuestros ecosistemas, envejecen, se marchitan y se mueren, se enferman y acarrear sufrimiento. Todos esos elementos están inextricablemente ligados a nuestra biología y no sólo como fisiología sino como ecología.

Referencias Bibliográficas:

- Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Nueva York: Stonewall Inn. Editions.
- Derrida, J. (2002). *Hostipitality*. Nueva York: Routledge.
- Gaard, G. (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypathia*, 12(1).
- Guerrero Mc Manus, F. (2013). *¿Naces o te haces? La Ciencia detrás de la homosexualidad*. México: Paidós.
- Guerrero Mc Manus, F. (2013). Homosexuality, Homophobia and Biomedical Sciences in Twentieth Century Mexico. *Sexuality and Culture*, DOI: 10.1007/s12119-013-9193-2.

- Mortimer-Sandilans, C. (2014). Introduction. A Genealogy of Queer Ecologies. En C. y. Mortimer-Sandilans, *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. (págs. 1-50). Bloomington: Indiana University Press.
- Morton, T. (2010). Queer Ecology. *Modern Language Association of America*, 273-282.
- Roughgarden, J. (2009). *The genial gene. Deconstructing Darwinian Selfishness*. Berkeley: University of California Press.