



69



cuds
COORDINADORA UNIVERSITARIA
POR LA DISIDENCIA SEXUAL

POR UN FEMINISMO SIN MUJERES
Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual

© Territorios Sexuales Ediciones

© Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual

Está permitida la libre distribución, copia y comunicación de la obra por cualquier medio tecnológico, biológico, químico o visual, reconociendo los respectivos créditos de cada autor y compiladores

Coordinación y Edición
Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS)

www.disidenciasexual.cl

Diseño y diagramación / Eugenia Prado
Fotografía / escaner de cintillos del Segundo Circuito Disidencia Sexual
Financia / ASTRAEA

ISBN: 978-956-345-112-2



9 789563 451122

Impreso por ALFABETA Artes Gráficas, Mayo 2011.



Por un Feminismo sin Mujeres

2º Circuito de Disidencia Sexual CUDS

EDITORXS

Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual





Índice

Presentación

Como si quisiéramos un feminismo sin mujeres, Jorge Díaz. 7 - 10

El feminismo no es

El feminismo no es un humanismo, Alejandra Castillo. 13 - 21

Escuchar el dolor, oír el goce, Diamela Eltit. 23 - 29

La mujer como piedra de tope: Una mirada frente al fracaso del feminismo, Francisca Barrientos A. 31 - 37

La contrapráctica como táctica a lo heteronormativo, Patricia Espinosa. 39 - 43

Por el lugar de los intersextos o de las subjetividades en intersección, Olga Grau. 45 - 55

Territorios de la disidencia sexual

Diga "queer" con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano, Felipe Rivas. 59 - 75

"Las Chicas Guerrilleras": Subversión, virtualidad y creación en el ciberespacio, Víctor Silva Echeto. 77 - 85

Las ciudades neoliberalizadas. Territorio, geopolítica, y disidencia sexual, Matías Marambio de la Fuente. 87 - 101

La invisibilidad del deseo como práctica de resistencia, Diego Ramírez. 103 - 113

Porno Romántico: Emancipación autovigilada, Colectivo Garçons. 115 - 121

Mujeres con comillas

Posmenopausia drag: Las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad, Cristián Cabello. 125 - 139

Intereses Individuales, Hilda Yáñez. 140 - 147

El maullido de la disidencia, Gatas en fuga. 148 - 155

Postfacio

Deseos de...
¿Qué es un territorio de intervención política?, Nelly Richard. 156 - 178



69



Presentación

Como si quisiéramos un feminismo sin mujeres

Jorge Díaz Fuentes

Como si quisiéramos creer que luego de un 8 de marzo de 2010, cuando no se puede dormir porque recién hubo un terremoto y mientras llegamos a las celebraciones del día de la mujer, y estamos en un cuadrado de pasto que por más diminuto que creyera serlo nos contenía a todos (o eso podríamos llegar a querer), que por más que quisiéramos pensar que toda esa acumulación excesiva y obscena a nuestro alrededor de pañales, y toallas higiénicas y papel desechable, que toda esa sobreabundante carga de papel que nos recluía a un espacio y que envolvería en unos días más a nuestro *sur* roto a una suerte de dimensión reciclable –ahora en la plaza italia– o más bien en una extensión focal de ella, en un día de la mujer, de esa mujer que no sabemos dónde está, es cuando se posibilita desde fotocopias de textos originales que leemos, de ese enterarnos en nuestra micropolítica mientras nos miramos, en una estética que nos interpela desde estas inconmensurables ganas del decir, del hacer del trabajo de la crítica una interrupción a estas normas que nos tienen aquí, en un espacio de la plaza italia, con nuestras subjetividades que se niegan a resolverse y a identificarse, que se retraen y contraen, pero que avanzan en un decir *como sí* la transformación social estuviera resuelta *en una fórmula* –que ingenuamente se piensa– y aún así nosotros comenzamos a decir : *por un feminismo sin mujeres*.

Un circuito que (nos) implica y (nos) provoca, que está en la universidad, que es un espacio donde queremos -y más aún- debemos tensionar.

Existe una apuesta política que como disidentes sexuales hacemos con el feminismo, con sus imbricadas formas, con un feminismo polisémico, amplio, un feminismo quimérico, donde encontrar nuestros espacios, siempre locales, abiertos a nuevas prácticas y manifestaciones de lo político de nuestros cuerpos, de nuestras interrupciones, que –como este circuito– nos permitió en rebeldía y compromiso.

La publicación de estos textos, sin duda establecen una mirada, una parcialidad crítica que como Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS) hemos luchado por conseguir, porque los debates nunca son sólo únicos, siempre existe la posibilidad del reverso en las formas que se manejan nuestros cuerpos y subjetividades, siempre existe ese pensamiento disidente, pues entendemos la teoría *como* práctica y entonces es ahí donde queremos posicionarnos, donde hemos querido estar.

Y así entonces volvemos a ese primer fragmento que nos permitió y nos hizo recrear este circuito que en su desarrollo tensionó y buscó descifrar identidades únicas y modélicas que se resisten a la posibilidad de un quiebre en la forma en que vemos y representamos la realidad.

“En otras palabras, caemos en un *feminismo sin mujeres*; donde la *posición* “mujer” (un emplazamiento en el discurso) es sólo (como vimos) el sitio de oposición política y resignificación. Este desplazamiento no parece beneficiar los objetivos específicos de las mujeres *reales*”^[1].

Nosotros no estamos tan seguro de aquello.

Jorge Díaz Fuentes

^[1] Femenías, María Luisa. *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos 2003.



69



2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100

El feminismo no es





El feminismo no es





69



El feminismo no es un humanismo

Alejandra Castillo

La política del feminismo siempre es una política de la definición. La palabra feminismo no alberga en sí misma una forma única de entender la política de mujeres. Es siempre un ejercicio polémico de toma de palabra. Me concentraré aquí en dos escenas, dos definiciones, del feminismo.

Primera escena del feminismo: a sólo dos años de conseguido el derecho a sufragio universal femenino en Chile, el día 19 de octubre de 1951 comenzará la breve vida, sólo dos años, del *Partido Progresista Femenino*. En una vuelta de tuerca al sentir político de la época que creía ya resuelto el problema de las mujeres con la política, un grupo de mujeres creyó, sin embargo, necesario insistir, y por sobre todo existir, políticamente más allá de la obtención del derecho a voto. El presupuesto que animó esta insistencia fue la certeza de que el derecho a voto, el hecho de poder elegir y ser elegidas no cambiaba sustancialmente la vida de las mujeres. Pareciera ser que hay una complicación con la ciudadanía que no se resuelve sólo con los derechos políticos. Así lo manifestarán en su *Declaración de Principios, programa y estatutos*:

“Pero con el derecho a sufragio, ¿Conquista también la totalidad de sus derechos jurídicos y humanos? No; aún quedan discriminaciones, aún existen preferencias. Sabe que logrará su reivindicación total y sabe que constituyendo una fuerza, nada puede serle negado”^[1].

^[1] Partido Progresista Femenino, *Declaración de principios, programa y estatutos*, 19 de octubre, 1951.

De algún modo, tal como lo señalarán las militantes del *Partido Progresista Femenino*, sin derechos humanos no es posible ser ciudadanas. Estas mujeres unirán al reclamo de contar igualitariamente en el espacio público con una exigencia: conquistar los “derechos humanos”. A esta complicación —que se traducirá en una sospecha sobre la universalidad de la ciudadanía, sospecha que de antaño ha acompañado al feminismo— se sumará otra: la del propio feminismo.

Con el paso del tiempo nos hemos habituado a reconocer en las políticas de mujeres, una doble negación: negación de la política y negación del feminismo. Esto es, las políticas de mujeres en Chile se han articulado, por un lado, en la paradójica negación “no somos hombres”; y por otro, en aquella otra negación que señala “no somos feministas”. Doble negación que pareciera organizarse en el rechazo tanto de un quehacer político marcado por las trazas del “personalismo” o del “egoísmo” propio de las políticas masculinas, como también de aquellas políticas “feministas” que tendrían como impulso generatriz la “desnaturalización”, la primera expresada en la temida idea de “lucha de los sexos” y la segunda, en la también temida, idea de un feminismo “sin sexo”.

Aquí es necesario un breve desvío. A pesar de alejarnos un poco es relevante detenernos a examinar la idea de “lucha de los sexos”. La relevancia de esta detención radica en que esta idea se constituirá en una eficaz forma para definir lo que se entiende por “feminismo”. Es así como en los años veinte, las mujeres feministas de la elite chilena agrupadas en torno al *Partido Cívico Femenino* se sentirán próximas a un “buen feminismo”: esto es, a aquél alejado de la odiosa “lucha de los sexos”. Siendo fieles a esta creencia y apoyándose en el democratismo burgués de Ramón Briones Luco (un “feminista” del periodo) indicarán:

“El problema feminista no es la lucha de los sexos: ni el hombre es superior ni la mujer es inferior, son simplemente distintos y cada cual es superior en su respectivo plano de acción” [2].

[2] “Reportaje a Senador por Tarapacá Sr. Ramón Briones Luco”, *Acción Femenina*, N° 1, 1922, pág. 9.

Más adelante en el año 1936, las mujeres que formaban parte de la publicación de izquierda *La Mujer Nueva* asumirán, nuevamente, la idea de la “lucha de los sexos”, aunque de otro modo, para definir a su feminismo. Rescatando este sintagma señalarán:

“Sin duda hay problemas propios de la mujer, pero estos son mínimos, en comparación de los problemas generales que afectan por igual a ambos sexos a los que trabajan y producen en contraposición con los que nada hacen. Por eso es que la reacción mira con buenos ojos y azuza solapadamente ese “feminismo” de lucha de sexos para desviarnos de nuestro verdadero objetivo en la lucha política, social y económica.”^[3].

Mutaciones de una idea. Mutaciones del feminismo. El problema no es el feminismo es la “lucha de lo sexos”. Ni las mujeres de la elite ni las mujeres de izquierda se sienten atraídas por un feminismo beligerante. De algún modo, la idea de lucha de los sexos parece llevar en sí la marca de al menos dos adjetivaciones: *falsedad*, no representa a la verdadera política de mujeres; y de *irracionalidad*, una política en su nombre sólo podría llevar fuera de los márgenes de la cordura. Será sorprendente que la “irracionalidad” de esa “lucha” será destinada siempre a las “otras”: las otras son las feministas irracionales. Así por ejemplo lo destacan las activas feministas de *Acción Cívica* quienes muy prontamente rechazarán no sólo la idea de lucha de los sexos sino que también la idea de un feminismo “sin sexo”, en este punto indican: “Pero no cabe duda que algunas de las protagonistas del movimiento feminista en España y en Iberoamérica engendraron perjuicios acerca del verdadero tipo de la mujer moderna e hicieron creer que la feminista debiera ser algo así como un ser sin sexo. Si esto fuera el feminismo, y esto implicara dicho grandioso movimiento, nosotras protestaríamos en contra de este pernicioso programa”.

^[3] Fuentes, Leontina. “El actual papel de la mujer reaccionaria”, *La Mujer Nueva*, N° 7, Santiago, Julio, 1936, pág. 4.

No estaría del todo errado sugerir que el feminismo en Chile se constituirá en rechazo de la “radicalidad”. Es por ello, que creemos que lo subyace a ambas posturas sería la idea de cierta “humanidad compartida” que para el caso de las mujeres se figura en el cuerpo femenino/materno. Como consecuencia de ello, las conservadoras entenderán dicha marca de la humanidad compartida en tanto diferencias de los sexos, esto es, diferentes funciones y roles (afines y complementarios) para cada uno de ellos; y las progresistas entenderán dicha marca como la impertinencia de dicha diferencia en la búsqueda de la igualdad social.

Destaquemos que la idea de la “lucha de los sexos” no sólo tiene la función de evitar la “polémica”, el “antagonismo” sino que por sobre todo establecer límites, evitar el contacto, evitar a toda costa la indistinción. Es más, no sólo será el límite para cualquier política de mujeres sino que también, y más importante, dicho sintagma permitirá la doble negación constitutiva de la política feminista en Chile. De ahí, que las mujeres deban negar, primero, una política masculina “guerrera” y de “competencia”; y segundo, una política falsa, la del feminismo (en tanto política des-naturalizadora).

Dos negaciones que Amanda Labarca, por tomar un caso ejemplar, describirá de la siguiente forma: “Si pedimos equiparación civil no es porque intentemos el trágico esfuerzo de llegar a ser en todo vuestras semejantes. Sabemos que las funciones son distintas, que nuestras calidades diversas, pero que somos iguales en el espíritu, idénticos en los ideales de redención humana. Sólo queremos armonizar con vosotros en un plano de igualdad espiritual. Abominamos, tanto del hombre que se feminiza, como de la mujer que adopta arrestos de varón” ^[4]. En una misma línea argumental y 17 años más tarde, las mujeres del *Partido Progresista Femenino* agregarán:

^[4] Labarca, Amanda. “Emancipación civil” (1925), *¿A dónde va la mujer?*, Santiago, Ediciones Extra, 1934, pág. 170.

“En esta conciencia se levanta la mujer chilena, organizada en forma honrada y franca como Partido Político, no como pudieran creer algunos, para rivalizar con el hombre, ni parecérselo a él, ni usurparle sus cargos, puestos u honores, sino que para aportar honradez, su espíritu y su fuerza, a fin de contribuir al progreso y evolución de la patria”^[5].

Dos negaciones que tendrán como presupuesto básico un concepto de mujer, sin fisuras, pleno y transversal. Una vez señalada la diferencia de los sexos; establecidos los límites para cada uno de ellos, quedará establecida la definición más sensata de feminismo en Chile: un feminismo maternal. Un feminismo definido por cierta naturaleza compartida y por la certeza de pertenecer a una “comunidad” de mujeres

Segunda escena del feminismo: ¿remite siempre el feminismo a la idea de una “comunidad de mujeres”? Una segunda definición del feminismo se place en describirse en tanto negación de lo existente, germen de transformación del vínculo entre los sexos expresado políticamente. La política feminista, desde esta definición, no busca construir una *comunidad de mujeres*. Sin lugar a dudas. La política feminista no buscaría reeditar aquella versión comunista de la “comunidad de mujeres” con la que Marx y Engels se oponían a la “comunidad de esposas” generadas por el matrimonio burgués. En este sentido señalaban, creyendo dar por superado el problema de la subordinación de las mujeres que: “El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo podría reprocharse a los comunistas el que quieran instaurar una comunidad de mujeres oficial y franca, en lugar de otra hipócritamente embozada. Por lo demás, se sobreentiende que con la abolición de las actuales relaciones de producción desaparecerá asimismo la comunidad de mujeres derivada de ellas, es decir la prostitución oficial y no oficial”^[6].

^[5] *Partido Progresista Femenino*. Declaración de principios, programa y estatutos, op. cit., pág. 4.

^[6] Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista*.

Se deja entrever aquí sin duda cierta confianza en la transformación del modo de producción motivado por una transformación de las técnicas, transformación que con el correr del tiempo será denominada como “argumento tecnológico”. Simone de Beauvoir no puede sino estar de acuerdo en alguna medida con éste. En este punto señala: “La teoría del materialismo histórico ha puesto de relieve verdades muy importantes”^[7]. Para luego indicar: “Desde esta perspectiva traza Engels la historia de la mujer en *El origen de la familia*: para él, esta historia depende básicamente de las técnicas”^[8].

Sin embargo, algo de la comunidad de mujeres no suena del todo bien. Aquí podríamos traer a colación aquella enigmática enunciación de Beauvoir con la que da comienzo al *Segundo Sexo*: “¿acaso hay mujeres?”.

Como bien lo saben las organizaciones de mujeres de izquierda que, en algún momento, confiaron en la certeza de esta afirmación —y pensaron el fin de la subordinación de las mujeres como un momento secundario del éxito de la lucha de clases— subsumir la política feminista en una política desinteresada en materias de género es un error. Sin duda, aquí el fantasma que recorre Europa perdió el camino. Uno de los elementos que caracteriza a la escritura de manifiesto es la posibilidad de un tiempo actual doble en cuyo momento secundario del reconocimiento, de la lectura, generaría siempre un re-comienzo. Si esto es así, bien podríamos decir que en los pasajes del *Manifiesto Comunista* relativos al lugar que ocuparía la mujer en una sociedad sin clases no logran mantener la estructura enunciativa de un “manifiesto”, sino más bien reproducirían afirmaciones y los prejuicios de su época. Así lo cree Donna Haraway quien descreída de los manifiestos escribirá paródicamente el *Manifiesto para cyborgs*. En esto otro manifiesto no pasará inadvertido el sintagma “comunidad de mujeres”. Desplazando la nominación identitaria de “mujer” por la de “cyborg”, Haraway cuestionará la idea de “unidad”, “original”, “identidad” y “naturaleza”. En esta línea de argumentación, el feminismo de finales del siglo

^[7] de Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, pág. 115.

^[8] de Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*, pág. 116.

XX no definirá su práctica en una comunidad de pertenencia, no pretenderá ser generadora de instituciones. Una clase paradójica o una clase no clase, según la famosa expresión de Bertrand Russell, la política feminista debe ejercitarse en la tarea imposible de constituir una clase sin partido, en afirmar negativamente su propia negatividad. ¿Es esto posible? ¿Es posible cambiar el mundo sin tomar el poder? Por citar una frase que ha gozado de cierta fama ¿Se puede acaso aventurar la experimentación de un feminismo cyborg, cómo querría Haraway, absolutamente inapropiable? Así lo cree el feminismo contemporáneo. Retomando la vieja agenda radical del feminismo, el feminismo contemporáneo se alejará de las políticas afirmativas e identitarias para optar por el cuestionamiento y crítica de uno de los pilares del pensamiento moderno: la idea de “humanidad”.

Quizás aquí sea necesario otro breve desvío hacia la agenda radical del feminismo olvidada, tal vez, por las premuras de las políticas afirmativas del género. En 1791, Mary Wollstonecraft escribía la *Vindicación de los derechos de la Mujer*. En este texto, Wollstonecraft cuestionaba la pretendida universalidad de los derechos del ciudadano y la porfiada insistencia de vincular a las mujeres a la esfera de la familia como el principal lugar de realización para ellas. No debo dejar de mencionar que este libro se escribe influenciado por la profunda decepción que le provoca ver que la Revolución Francesa no cambiaba de manera sustancial el lugar que las mujeres ocupaban en la sociedad, en otras palabras, seguían siendo las subordinadas en el nuevo orden que se imponía. Aunque con una diferencia: el nuevo orden las convertía en las guardianas de la familia. En el mismo año, 1791, Olympe de Gouges, estimulada por la impresionante participación de las mujeres en la Revolución Francesa y por el tremendo descontento por el sesgo sexista que iba tomando la revolución de los derechos, escribía *Los derechos de la mujer y la ciudadana*. Dos años después de esta impugnación a la idea de ciudadanía y a la de derechos (en tanto masculinamente centrados), Olympe de Gouges será ejecutada.

Herencia de un agenda feminista radical que será retomada a finales del siglo XX bajo el rótulo de feminismos posthumanos que reivindican para sí, *paradójicamente*, las figuras de la alteridad: de lo *Queer* para Judith Butler, de lo *cyborg* para Donna Haraway, lo *fronterizo* para Gloria Anzaldúa, lo *monstruoso* para Rosi Braidotti y los *nudos* para Julieta Kirkwood. En la ciencia ficción feminista, recuerda Rosi Braidotti, los monstruos *cyborg* definen posibilidades políticas y límites bastantes diferentes de los propuestos por la ficción mundana del Hombre y la Mujer^[9]. Ejercicios de re-invencción de lo humano que implicará salir de los binarismos con los que la tradición política moderna nos ha acostumbrado a pensar las identidades. Salida que buscará en la multiplicidad, en la simultaneidad, *paradójicamente*, humanizar la humanidad como diría Kirkwood.

No es, en definitiva, como se podría pensar, la comunidad la que comprende dentro de si al individuo, sino el propio individuo el que lleva dentro de si una comunidad. Rebasamientos críticos del sujeto que no hacen sino ahondar en una ya antigua querella: el feminismo no es una “comunidad de mujeres”. O dicho en otras palabras, el feminismo no es un humanismo. Bien lo sabía Simone de Beauvoir quien establecerá en un mismo nivel las luchas de las mujeres con las del proletariado. Pero de un modo negativo.

La mujer no nace, se hace enunciado que marca el comienzo de un feminismo que emerge entre el nacimiento, en el otorgamiento de una identidad (la identidad de la mirada del otro patriarcal en mi), y la invención. En ese hiato, en el descentramiento del yo siempre impuesto y la complejidad de inventar un yo que se firma feminista, firma de un devenir, se instaura el feminismo como una práctica innovadora de sentidos. De ahí podríamos decir que el feminismo es una interrogación constante al modo político y cultural existente promoviendo otras formas para la política y la cultura. Esto sin dudas, implica repensar la historia, la

^[9] Braidotti, Rosi. “Cyber-teratologies”, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002, pág. 172-211.



filosofía, la lengua. El feminismo es por sobre todo una práctica deslocalizadora, por lo mismo no puede ser sólo localizada en un movimiento, en la identidad. Lejos de las corrientes utilitarias, que señalan que el feminismo siempre ha sido una forma política para la consecución de ciertos fines prácticos que calzan plenamente con la idea de “individuo” de la tradición liberal, me parece que el feminismo busca la transformación de la política moderna y no su adecuación. La transformación implica un punto de fuga, un lugar indeterminado de invención y transformación, cierta negatividad imposible de asir en las prácticas ritualizadas y reconocibles de la política.

Sin lugar a dudas, bien podríamos situar al mismo nivel el antagonismo de clases con el feminismo. Esto entendido del siguiente modo: el proletariado busca la transformación de todas las relaciones sociales, no busca a través de la lucha de clases su adecuación en el capitalismo burgués, no busca la reificación del “ser proletario” en un mundo posclases, sino que busca la disolución de su clase. De igual modo, el feminismo no busca una adecuación en una sociedad patriarcal. Busca, por sobre todo, la transformación total de las relaciones sociales. No se es feminista para reificar la identidad “mujer” en una sociedad pospatriarcal. El feminismo es negativo o no es. O, en otras palabras, el feminismo no es un humanismo.



69



Escuchar el dolor, oír el goce

Diamela Eltit

He pensado en el circuito que hoy nos convoca. Lo he pensado desde otros circuitos, tal vez el mismo. He pensado en Gabriela Mistral ya instalada en la plenitud de su propia poesía post Nobel escribiendo cartas de amor a Doris Dana. Pero, atendiendo al orden ensimismado en el que se estructura el género “carta”, tengo que señalar que ella está escribiéndose especialmente a sí misma o, más aún, describiéndose a sí misma. Escribiendo cartas de amor masculinas, escribiendo, para decirlo de alguna manera, como un hombre, escribiendo cartas como un hombre, cartas de amor. Pero escribiendo o describiendo sin cesar, en la frontera de su amor de hombre, su salud de mujer.

Gabriela Mistral, en el curso de sus cartas de amor, se queja de todo, se enferma de todo, le duele todo. Sus órganos le duelen, le duelen los pulmones, el hígado, cada uno de los órganos que tiene. Le duele el cuerpo que tiene y a Doris Dana, la joven estadounidense, también le duele casi todo el cuerpo, los órganos.

Se cansan las dos, las abrumba la biología (es un decir) el cuerpo que son. Se quejan. Las dos. Se enferman. Las dos.

Ese circuito del cuerpo, ese instante en que los pulmones se manifiestan o el hígado se inflama o irrita, no puede ser desincorporado. Si se desincorpora se incurre en un error histórico o simplemente histérico. No se puede renunciar, pienso, a esa escritura que nos legó Mistral (ella en el momento de esas cartas ya vivía en Estados Unidos), ese exacto escenario en que escribe como hombre pero le duele la mujer. Le duele la mujer más presente y más biológica que es (en el entendido que la biología es un tipo de ficción).

Su cuerpo, ese cuerpo que dirige la mano corporal que tiene, la mano mistraliana para escribir que le duele todo y entre los dolores constantes, ama como sólo puede amar (siguiendo la lógica de la “dominación masculina” como diría Bourdieu), repito, como sólo puede amar por escrito un hombre a una mujer: “soy arrebatado, recuérdalo, y colérico”, escribe el hombre en ella. Escribe el hombre en una de sus cartas de amor.

Gabriela Mistral, hace ya más de cincuenta años transitó un circuito radical, el circuito del cuerpo o de los cuerpos o de la historia del dolor. Y la del goce. Vio un dolor inexcusable y su otra (la última) Doris Dana, compartía similar manera de hablar de la mujer: les duele todo. Sus órganos. Pero Mistral se fugaba de sí misma y por el angosto túnel de su salida (de sí misma) ingresaba a jugar consigo misma, a jugar como hombre. Pero encima, sobrevolando el juego y la fuga, estaba ese cuerpo que no dejaba de enfermarse de todo. Acoto: las mujeres nos enfermamos de todo. Me enfermé dice la adolescente, ya me enfermé. Siempre.

Mistral hace ya más de cincuenta años escribió con una claridad sorprendente, en el mismo suelo de Judith Butler, la permanencia, la fuga y la errancia como estrategias. Escribió esa fuga y esa errancia con una intensidad lúdica pero con una

necesaria densidad dramática. Porque desde la fuga y la errancia escribió el dolor permanente o la permanencia del dolor.

Las cartas de Mistral son especialmente una pieza teórica, un dispositivo privilegiado para pensar los últimos dos mil o tres mil años del cuerpo de las mujeres. Los mil años que ya pronto llegarán. Las escenas del goce y del dolor. Ese cuerpo que no deja de doler (que sangra durante gran parte de su vida) o no ha dejado de doler a lo largo de la historia o en la historia. Que continuará doliendo. Sin embargo, el punto es escuchar aquel dolor que nos parezca más próximo y más político. Este es el centro conceptual que pretendo inscribir en este trabajo, lo repito: tenemos que escuchar el dolor que nos parezca más próximo y más político. Establecer una política para escuchar el dolor y la enfermedad. Pero también una política del goce, me refiero a los territorios del dolor y del goce.

O examinar ese espacio y el momento en donde los conceptos y las prácticas metropolitanas se encarnaron en los cuerpos locales, ese circuito histórico-poético en que las múltiples periferias y sus contextos aledaños tejieron un relato que impuso una ficción en medio del programa duro de la dominación más terca que tanto conocemos.

Hacer historia.

Elena Caffarena nació en 1903, esa misma Caffarena que a principios de los años veinte fundó la Asociación de Mujeres Universitarias y ella fue la que en 1935 puso en marcha el Movimiento pro Emancipación de la Mujer Chilena, el MEMCH, un movimiento de mujeres laicas, un pacto activo entre los mundos populares y las clases medias profesionales. He tenido el privilegio de leer las cartas todavía inéditas que el MEMCH mantuvo con sus afiliadas de provincia donde se lee el protocolar intercambio de información entusiasta ante la emergencia de un iniciático espacio feminista fundado en los años 30 del siglo XX.

Hace 80 años.

Sí, 80 ya, cuando esas mujeres escribían desde distintos puntos del país. Mujeres trabajadoras, las proletarias pensadas por Rancière en Francia, claro. Pero estas proletarias nuestras, las locales chilenas que querían emanciparse, también hablaban en algunas líneas de sus cartas formales, de sus enfermedades, porque al igual que Mistral habían pasado pésimos inviernos porque les dolía todo. Les dolía y les dolía su salud, su mala salud, su cuerpo chileno y provinciano que tenían casi un siglo atrás. Escribían sus dolores pero también su deseo imperioso de participar en el circuito emancipatorio del feminismo memchista que las iba a llevar a un espacio donde el dolor que les provocaba su cuerpo iba a cesar (es una hipótesis) por la emancipación de la mujer chilena, pero no de todas, sino la específica emancipación de ese grupo de mujeres chilenas proletarias que querían abandonar el dolor de los cuerpos obreros que tenían. Por eso escribían políticamente tanto el goce de la emancipación como la tragedia de sus dolores, simultáneamente, cuerpos que se fugaban de su condición y en el túnel muy, pero muy angosto que les permitía su huída, jugaban a terminar con el desastre de un salario imperdonable. El imperdonable salario femenino, un salario insensiblemente menoscabado, pero creían (utópicamente) que podía ser interceptado de manera política por la emancipación, una emancipación que pensaba la igualdad desde la más rotunda desigualdad.

Elena Caffarena formó el MEMCH. Como feminista ¿Qué consiguieron? Algunas cosas. En 1940 las bases para un concurso público para Contadores de Impuestos Internos tenían como requisito haber hecho el servicio militar o estar inscrito en los registros respectivos. El MEMCH protestó. Cambiaron entonces las bases. Pero, lo que en realidad cambió fue “esa” base, cambio “un” concurso. Sin embargo, siguiendo a Rancière, esa intervención “interrumpió el tiempo normal de

la dominación”, porque “esos “momentos” no son solamente instantes efímeros de interrupción de un flujo temporal que luego vuelve a normalizarse. Son también mutaciones efectivas del paisaje de lo visible, de lo decible y de lo pensable, transformaciones del mundo de los posibles”.

Elena Caffarena se transformó en una de las sufragistas más activas de nuestra historia. Cuando se aprobó el voto para la mujer, ella no fue incluida en los festejos. En una entrevista que le realicé a finales de los 80 me dijo: “soy una persona que no va a ninguna parte donde no la invitan”. Por eso, ese día, el día en que se celebró la aprobación del voto político para la mujer, se quedó en su casa y escuchó por la radio la ceremonia. Pero justo a los tres días de aprobado el voto para las mujeres, en enero de 1949, su nombre fue eliminado de los registros electorales. Se le aplicó la llamada “ley maldita”, esa ley que mandó a parte del partido comunista a Pisagua y por esa misma ley se retiraron los derechos ciudadanos a los militantes. Caffarena no era comunista, más bien pertenecía a una indeterminada vertiente anarquista. Pero ella defendió los derechos que le habían sido suspendidos. Como abogada que era, defendió personalmente su causa. Consiguió una restitución. En su carta- manifiesto que envía para ser reincorporada a los registros electorales, en una de sus partes, cuando Elena Caffarena tiene 46 años, señala: “si no pasaran los años y no tuviera mi salud severamente quebrantada, ya habría tomado una decisión”.

Eso afirmó a sus 46 años. Elena Caffarena murió a los 100 años. Había nacido en el inicio del siglo XX. Murió en el siglo XXI, en el 2003. Sin embargo no dejó de pensar en su carta pública, que hoy oficia como documento histórico, en la que habla con claridad de una salud quebrantada ya en 1949. En una salud que sin duda siguió o sintió quebrantada 50 años más adelante.

Nadie podría decir que Caffarena no tenía una muy buena salud, por no decir excelente, pero habría que comprender de manera fina y precisa que esa (buena) salud estaba severamente quebrantada, que los años que ya habían pasado por ella se constituían no como años biográficos, sino especialmente como años históricos, unos años que pesaban por la violencia de un conjunto más que angustioso de prácticas antifemeninas y que esa salud quebrantada hablaba de una fractura en ella que la misma emancipación, a la que tanto apeló, no pudo entablillar enteramente.

Quebrantada. Pero aún así, Caffarena transita la emancipación a la que se filió, una emancipación que fuera definida por Rancière como “un fenómeno que se desarrolla en los espacios intersticiales: los espacios del tiempo dividido y los de las fronteras inciertas entre los modos de vida y las culturas”. Porque en un lugar, su salud quebrantada no la privó de la vida (después de todo ella vivió cien años) y el peligroso quebrantamiento que puede y quizás está allí para matar, era un quebranto que pudo ser combatido o resistido, ya no se sabe, porque algo en ella, parcialmente o focalmente, se había emancipado del mismo quebranto que le pesaba año a año.

Busqué traer pedazos de cuerpos a esta reunión de disidencias sexuales. He buscado recordarles los dolores del cuerpo local. Los dolores de las mujeres. De esas precisas mujeres ya históricas y que no obstante nos aguardan en los múltiples espacios de nuestro porvenir. De los 100 años o más, de los cien mil, ya no se sabe, que nos esperan o quizás debería decir que les esperan a ustedes, los disidentes del porvenir. Tal vez, así lo pienso, ya les duela algo o todo. O debería dolerles el cuerpo que tienen para alcanzar los umbrales del feminismo y transitarlo como mujeres en la necesaria fuga que nos permiten las categorías, inmersas en la materialidad misma de la fuga. No lo sé. Puede ser que estén escribiendo la misma carta utópica de las provincianas chilenas de los años 30 y 40. Sí, puede ser que



Diamela Eltit

estén escribiendo una carta si no idéntica, al menos repetida. Después de todo no estamos en los centros sólo formamos parte de una devaluada provincia global. Tenemos un cuerpo totalmente provinciano o periférico (de alguna de las periferias o de las provincias, no lo sé). Así lo pienso. Pienso hoy en cuerpos que duelen y que gozan.

Y sigo pensando, como siempre, en ciertos cuerpos siempre a medio camino de un complejo, atormentado pero liberador túnel decididamente político.



69



La mujer como piedra de tope: Una mirada frente al fracaso del feminismo

Francisca Barrientos A.

Durante años se ha supuesto –sin hacer demasiadas preguntas– que existiría un punto de unión indivisible entre el feminismo y las mujeres, o más bien entre las prácticas y las políticas feministas y el hecho de ser mujer, como si ambas categorías, sobre todo la de mujer, existieran más allá de todas las demás estructuras que nombran, norman y jerarquizan el mundo. Sin embargo, sabemos que para el caso específico de las identidades y las estructuras sexo-genéricas, aquello que observamos como cierto e irreductible, es decir, como lo natural, es en realidad una construcción simbólica muy bien articulada, generada y reforzada por tecnologías biopolíticas y de control, que actúan atravesando todos los cuerpos y las estructuras simbólicas que encuentran a su paso.

Bajo esta lógica, es decir, siguiendo la idea de la supuesta existencia suprema e inmaculada de la identidad mujer o de lo femenino como constante que atraviesa la vida y los cuerpos de todas las mujeres (más allá de la raza, las condiciones geográficas, las condiciones económicas, las identificaciones sexuales y todo lo que pueda ayudar a definir a una persona) surge un asunto clave que marca el punto en el cual es posible evidenciar el fracaso del feminismo como crítica anti-normativa y como herramienta de disolución de los discursos hegemónicos.

¿Por qué el feminismo tiene que ser un asunto exclusivo de “las mujeres” si no son ellas las únicas que se encuentran afectadas por los duros embates y las nefastas estructuras de la heterosexualidad obligatoria? ¿Por qué las mujeres

pueden decidir cuales son los cuerpos que el feminismo debe aceptar en sus filas o cuales son los cuerpos por los que se debe luchar?

La existencia de una política feminista que se proyecte como un asunto exclusivamente de la mujer o las mujeres es el gran fracaso del feminismo como arma política de lucha. Es necesario pensar en torno a la necesidad de generar una refundación de lo que se entiende por feminismo. Es urgente crear un nuevo feminismo que funcione bajo la lógica de códigos postidentitarios, críticos y deconstructivos, que se muestren abiertos a entender que no es posible fundar un sujeto político a partir de un asunto biológico y excluyente: las bio-mujeres.

Mujeres, margen y devenir identitario

En *Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*, un capítulo del texto *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa dice algo que, en el marco del análisis de esta necesidad de refundar el feminismo me hace muchísimo sentido. Anzaldúa asegura que: “*If a woman rebels she is a mujer mala*”^[1].

Claramente al leer a Anzaldúa habrá quienes lleguen a reconocer que esta frase es simplemente maravillosa y que no importa cuantas veces lleguemos a ella siempre logrará captarnos y movernos a querer alcanzar esa maldad. Sin embargo, creo que a la maldad de esta chicana le falta un pequeño impulso más para poder dejarnos ver todo su potencial político y de transformación estructural. Falta que la mujer se sitúe en oposición a las estructuras que la norman, es decir, que –tal como ha propuesto Valeria Flores^[2]– se atreva a escribir contra sí misma.

^[1] Anzaldúa, Gloria. *Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*, en: Bell Hooks, et all. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños, 2004. Pág.73.

^[2] Flores, Valeria. *Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política*. Texto presentado en el I Coloquio Latinoamericano sobre “Pensamiento y Praxis Feminista” realizado en el Museo Roca, Ciudad de Buenos Aires - 24, 25 y 26 de junio de 2009 - Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción en Sexualidad, Género y Cultura (GLEFAS) y el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Si una mujer se rebela contra las normas que se condensan sobre su imagen y frente al deber-ser-mujer, que la fijan en el horizonte identitario, se vuelve una mujer mala. Deviene así, en un sujeto que puede ser leído como error o como fallo, pero jamás se articula como una negación del sistema. Muy por el contrario, se vuelve una pieza clave en esta eficiente creación naturalizante que es el género como motor de las identidades que se van imprimiendo sobre los cuerpos.

Las identidades sexuales son siempre estructuras discursivas que se crean performativamente a través de códigos y articulaciones simbólicas que cobran vida en nuestros cuerpos y se instalan mostrándose ante nosotros como agentes de lo natural. Ocurre generalmente que las mujeres malas -las putas, las perras, etc.- no se nombran a sí mismas desde la maldad sino que son supeditadas a ella a partir de la imagen que otros establecen sobre sus acciones. Lo mismo ocurre con otras identidades de margen que también son nombradas desde fuera, perdiendo así su potencial disruptivo, o transando con la norma una integración que podemos llamar viciosa, que las normaliza en su orilla patologizante: pienso por ejemplo en lo LGBT.

Así, sin quererlo las “mujeres malas” y las chingadas, de las que da cuenta Anzaldúa, vienen a reforzar la norma de los cuerpos toda vez que ocupan una posición de opuesto-radical: son el lado oscuro del espejo identitario. Ellas, al ser puestas por otros fuera de los márgenes de lo que las mujeres supuestamente son o debieran ser, refuerzan la existencia de los roles y las políticas de sujeción.

Para posicionarse políticamente más allá de la frontera identitaria y volverse un monstruo sexo disidente que se ubique *discursivamente* fuera del género, es decir, más allá de la heteronorma, hace falta dar otro paso. Hay que apropiarse del lenguaje y enunciar nuestras disconformidades. No basta con rebelarse para que nos digan que somos mujeres malas, es necesario y urgente renunciar al hecho mismo de ser mujer.

El gran problema de la mujer mala de Gloria Anzaldúa es que pese a que se ha rebelado contra su cultura paterna sigue siendo mujer, continúa reconociéndose en función de esos supuestos iguales que le ha impuesto el sistema identitario: sigue mirando al mundo en términos binarios. Mientras que, en oposición a lo anterior, justamente lo que hace falta es que deje de identificarse como mujer, es decir, que deje de intentar construirse políticamente a partir de una estructura discursiva y simbólica que existe sólo a partir de la presencia de un opuesto masculino y natural. Lo mismo sucede con las feministas.

Es necesario que la mujer renuncie a su signo, pero no que lo haga desde una perspectiva restrictiva como han propuesto algunas feministas clásicas y las lesbianas-feministas radicales de las que nos habla Sheila Jeffreys en su *Herejía lesbiana*^[3] sino que, es necesario que lo haga desde una posición más experimental y lúdica. Desde una mirada que asuma la profundidad del devenir como nos lo refiere Itziar Ziga en su *Devenir Perra* ^[4], o al estilo de de las masculinidades femeninas de Judith Halberstam^[5].

En otras palabras, lo que hace falta es que ella, cuerpo abyecto y mente corrupta, se decida a poner en cuestión el discurso totalizante y supuestamente natural que la ha posicionado como mujer y/o como mujer mala, impulsándola a mirarse bajo ciertos códigos específicos que la mantienen con la vista fijada a fuego sobre el discurso binario. Para refundar al feminismo es necesario lograr que las estructuras se quiebren y que se muestren sus fallas, pero eso sólo podrá lograrse excediendo los discursos que les han dado sentido. *Hackeando* el género y subvirtiendo los códigos, articulando nuevas tecnologías que sean flexibles e intercambiables, y de las cuales, finalmente, cada cual pueda echar mano en relación al lugar en que lo sitúen sus propias necesidades e intereses políticos.

^[3] Jeffreys, Sheila. *La herejía lesbiana*, Barcelona, Cátedra, 1996.

^[4] Ziga, Itziar. *Devenir Perra*, Barcelona, Melusina, 2009.

^[5] Halberstam, Judith. *Masculinidad femenina*, Madrid, Egales, 2008.

Hubo un tiempo en que fue políticamente potente fijar nuestra mirada en la relación de tensión y lucha que las mujeres feministas establecieron con lo masculino para poder construirse a sí mismas, esa parte de la historia política de la lucha feminista no se puede negar, esta claro. Sin embargo, tampoco podemos dejar de lado que esa misma historia nos dice que el sujeto mujer y la idea misma de la existencia de las mujeres, siempre fue por ahí creando conflictos y echando sombras sobre identidades de otras bio-mujeres que se encontraban más difusas, que se situaban en los márgenes o que estaban atravesadas por temas que no afectaban al supuesto “común” de las mujeres: estoy pensando, por ejemplo, en las lesbianas, en las feministas negras, en las chicanas migrantes, en las prostitutas, en las mujeres que trabajan en la industria del porno y, por supuesto también, en las perras malas que disfrutaban llamándose zorras y cantan – al ritmo punk de las *Vulpes*– que prefieren follar con ejecutivos^[6].

Pero ha llegado el tiempo de remover las estructuras y liberar a la mujer de su pesada existencia. Es urgente quebrar con los binarios, puesto que están siendo más que nunca potentes estructuras de control y normalización que van institucionalizando unos cuerpos por sobre otros, corriéndose así el peligro de que las luchas y las reivindicaciones se integren también en la norma y pierdan su potencial de quiebre.

¿Por qué seguir creyendo que las identidades tradicionales y el género son elementos importantes para posicionarnos políticamente, si ya hemos escuchado hasta el cansancio –de la mano de Judith Butler– que el género y el sexo son siempre una copia sin original y que ambos se constituyen como el resultado de una serie de actos performativos y autopoéticos que se refuerzan en lo cotidiano y adquieren existencia únicamente a partir de la enunciación de una norma? ¿Por qué insistir

^[6] La canción de las vulpes se llamó “Me gusta ser una zorra” y salió al aire por primera vez en la televisión española en el año 1983.

en la necesidad esencial de que sean sólo las mujeres las llamadas a acercarse al feminismo si observamos en lo cotidiano que los discursos que fundan la diferencia de género están sobrepasados y se desbordan a cada instante: si brota vida en los márgenes, que es donde supuestamente sólo habita la nada?

Siguiendo estas preguntas, y a la luz de las políticas postidentitarias y de la disidencia sexual, es necesario poner en cuestión la idea de que existe un sujeto unívoco e indivisible que es por derecho el único actor político posible para el feminismo, puesto que éste se trata de un asunto que termina por normalizar las prácticas políticas, limitando tremendamente su potencial disruptivo y naturalizando aquello frente a lo que el feminismo debiese pararse desde una mirada crítica: las estructuras sexo-genéricas y las posiciones identitarias rígidas que atraviesan a los cuerpos y los fijan impidiendo su devenir.

Es necesario que nos posicionemos desde más allá de las fronteras y que desde allí intentemos identificar las estructuras que sistemáticamente son impresas sobre los cuerpos y que resultan en la creación performativa de aquello que ha sido designado bajo el signo mujer: tenemos que mirar hacia los márgenes y saltar hacia el abismo, porque allí habitan las figuras que quiebran las normas de la identidad, los sujetos que no se adecuan o que no se reconocen a sí mismos según las estructuras que norman a los cuerpos y los posicionan entre lo blanco y lo negro que plantea la heteronorma.

Pocas cosas existen que sean mas excluyentes y normativas que los movimientos sociales y políticos que se definen a sí mismos como movimientos o espacios de mujeres. Puesto que esa misma definición identitaria que, supuestamente une y congrega a quienes participan de ellos, permitiéndoles reconocer a sus pares, los aleja de otros actores sociales que son igualmente fundamentales para los cambios.

¿Por qué aún hoy un asunto “biológico” es lo que abre o cierra las puertas a los actores validados del feminismo?

Mientras el feminismo sea un asunto exclusivamente de mujeres o de bio-mujeres, nunca habrá de alcanzar todo su potencial de transformación social. Así las mujeres son la piedra de tope del feminismo, son el signo que ha de condenarlo al fracaso.

Hay que contaminar el género para dejar en evidencia que su retórica es pura ficción. Es urgente gritarle al mundo que las mujeres no existen y que el sistema identitario caerá solamente a través de la conjunción posidentitaria de las voces disidentes y los cuerpos abyectos. Pero ese grito lo tienen que lanzar las propias bio-mujeres en gesto de renuncia.

Es necesario ampliar las bases desde las que es posible acceder a la política feminista y comprender que es tiempo de refundarlas. Mejor aún, es tiempo de asumir el fracaso de las políticas feministas que se han fundado en la existencia y en el reconocimiento de las mujeres como pilares de la lucha identitaria, el feminismo debe volverse mutante y abyecto.

El feminismo está llamado a ser sucio: debe ser en sí mismo una perra mala y aullarle su afán deconstructivo al mundo: tiene que ampliarse políticamente para que se le vayan sumando otros cuerpos desde los márgenes para que, tal como ha dicho mi amiga Cucha O'laucha "nunca más las tetas de una bio-mujer sean más feministas que las tetas siliconadas de las trans"^[7].

Finalmente, hay que decirlo, a diferencia de lo que fue profetizado en el último discurso de Salvador Allende, no va a ser la izquierda tradicional la que va a abrir las grandes alamedas. Eso sólo puede lograrlo el feminismo postidentitario y disidente. Debemos seguir adelante, porque las alamedas se van a abrir, pero por ellas no pasaran jamás ni los hombres ni las mujeres.

^[7] Disponible en: <http://talledeavispa.wordpress.com>



69



La contrapráctica como táctica a lo heteronormativo

Patricia Espinosa H.

La primera vez que leí el título de esta convocatoria me quedé pensando en lo provocativo que resultaba afirmar un feminismo sin mujeres. Sí, es provocativo y comparto tal provocación, pero habría que explicar que se trata de asumir un desmontaje del término mujer, embadurnado por el esencialismo heteronormativo. Estamos en un espacio universitario y me pregunto si el feminismo ha sido más bien tolerado que asumido ¿Es el espacio universitario un lugar donde se ha anulado el sexismo, la división masculino/ femenino, el control del cuerpo de las mujeres, la violencia material y simbólica sobre nuestros cuerpos? Pues no, como sucede, en general, en toda nuestra sociedad. Queda demostrado que la teoría y el acceso al conocimiento no son suficientes para cambiar las cabezas pensantes del templo del saber. Si bien el feminismo ha logrado, en nuestro país, cierta legitimación teórica, no ha conseguido consolidarse a nivel de nuestros/as alumnas. Hace un par de semanas ante un relato con un protagonista *gay*, una alumna del Taller que dicto dijo “este maricón”. Y sonó demasiado fuerte, extremadamente violento, me revolvió la guata, como que se me vino un vómito que tuve que convertir en

discurso rabioso y en parte triste. Porque tres años en la Universidad de Chile no han servido para generar una apertura intelectual que desmonte la exclusión ni menos el binarismo genérico. Y esto es consecuencia de los académicos y de la institucionalidad. Porque la universidad parece haber esencializado el binarismo hétero/homo. La universidad parece haber amurallado el discurso sobre género a los departamentos de estudios de género, dejando el resto del territorio entregado a un neofascismo. La universidad es hoy un campo de lucha para desmontar el aparataje androcéntrico. Aún hoy nos vemos expuestos/ expuestas a conductas de *mobbing*, ninguneo, exclusión de los lugares de toma de decisiones.

Las prácticas de activismo feminista muchas veces se ven insertas en la retórica de la tolerancia. Término que funciona como una más de las estrategias de control de la alteridad. El poder determina quiénes son y cómo son los otros, diseña estrategias para representar al otro en tanto amenaza y fijarlo, acotarlo a un lugar que no genere peligro. Los diferentes al orden social son clasificados y tolerados. Mientras los tolerados arman un lugar, una tribu, un *ghetto* a la cual no cualquiera puede pertenecer. ¿Cuál será el rito de iniciación me pregunto una y otra vez? ¿Es que los tolerantes no toleran? ¿La Sra. K no me tolera? La tolerancia da entrada a todos los puntos de vista, los comunistas y los fascistas, la derecha y la izquierda, el blanco y el negro, los que están en pro de las armas y en contra de estas, los héteros y los gays. Y si corro el riesgo de ser tildada como intolerante frente a la misoginia, la homofobia, el racismo, la discriminación social, la desigualdad económica y el poder empresarial en su democracia de simulacro: lo seré.

Los sujetos que intentan desautorizar un sistema androcéntrico corren el severo riesgo de asumir la fijación que el poder les determina. Es decir, me rayan la cancha y me creo el cuento. La estrategia de dominación no debe ser internalizada.

Porque asumir el lugar prefijado es asumir la serialización que quita sorpresa, que tranquiliza al poder que ha logrado individualizar y al mismo tiempo marginalizar la diferencia de sus actores; una diversidad cultural, sexual, genérica, que no deba ser aceptada al des-racializarse, y al des-sexualizarse.

Ser el otro, es ser la parte maldita del sistema, el negro, la tortillera (Preciado), el maricón, la izquierdosa/so, la negra chana, el negro flaite, el residuo del sistema y por tanto de la Institución. La esencialización del otro, nos está devastando. Y me pregunto: ¿por qué no romper con tal esencialización, desbarrancar con la tolerancia en tanto aguantar-soportar lo que resulta molesto? Mientras nos hacemos los lesos/lesas, asumimos con indiferencia tener nuestro pequeño lugar como si fuera una migaja; porque la Institución pareciera decir: o te conformas con las migajas o te exilio. La indiferencia se nos monta y es mejor cuidar el pellejo que dar aullidos. Emerge así la desmemoria de nuestra propia historia. Atrás la pasión, la rabia, las ganas de cambiar el mundo, el compromiso, el avanzar sin transar, el debate, la confrontación porque sencillamente se ha eliminado al otro rebelde que conteníamos. Me toleran/ los tolero y muere el diálogo. Toleran para reprimir, suena raro pero es así. Se aguanta para simulacrar en la medida de lo posible, un estado diverso.

La dictadura amplificó la binarización masculino/femenino, familia/heterosexualidad y la Concertación le siguió las aguas con fervor dentro de la consolidación de las políticas neoliberales. El cuerpo del consenso que instaló la Concertación, se centró en la familia como dice Olga Grau: "*hiperrepresentada*"^[1]. El pensamiento heterocentrado no sólo nos ha gobernado sino que nos gobierna. Y si de teorizar se trata, el feminismo se ha binarizado entre la diferencia o la igualdad.

[1] Vera Fajardo, María Antonieta. Disponible en: <http://www.alterinfos.org/spip.php?article673>

Nuevamente un parcito: queremos ser iguales o queremos que nos respeten nuestra diferencia de raza, género, clase. Opto por ambos polos del binarismo. El sujeto mujer heterosexualizado la *lleva* como régimen político de control. Los discursos regulatorios construyen cuerpos desde lo normal o lo desviado (otro binarismo). La respuesta a esta práctica de control será la contrapráctica; una lógica tendiente a desestabilizar el binario, la definición del sujeto –en este caso Mujer- a partir de un ejercicio de empoderamiento discursivo público y privado. Se trataría entonces, de descomponer los marcos que nos atrapan (Butler) como mujeres con significante político, yendo más allá del género de matriz heterosexual. Ese ir más allá, implica una actuación reiterada y obligatoria en función de unas normas sociales que nos exceden, que nos sanciona y excluyen. Representar más allá del binario, más allá del género, más allá del sexo; todo es una construcción social y nuestro deber será deconstruir cotidianamente los formatos canónicos de sexo^[2]/género porque no hay una sola forma de significar hombre o mujer.

Si el feminismo no se desliga de la categoría jurídica de representar la mujer seguirá la hegemonía de lo creado por el universal masculino. Romper la facticidad de lo anatómico de un sexo, negar la vinculación de un cuerpo a la espera de un género, rechazar la continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. La negación nos lleva a la noción de un género por hacer en el territorio de lo cotidiano y durante el trayecto vital de cada sujeto/sujeta. Que no somos solo un útero, ni una vagina, ni menstruación, ni madres, ni trabajadoras que equilibran

[2] Fausto-Sterling considera que existen hasta un total de **cinco sexos: hombre; mujer; herms** (nacidas/os con un ovario y un testículo); **merms** (nacidos con testículos pero también con indicios de genitales femeninos); y **ferms** (nacidos con ovarios pero con algunos aspectos de la genitalidad masculina). En http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=12983&id_seccion=8



Patricia Espinosa H.

lo doméstico con lo laboral, sino que somos agentes discursivos, productoras de disrupción y quiero enfatizar que es el espacio cotidiano, es en el callejeo, en nuestro mundo laboral, donde debemos hacernos cargo de toda la mierda esencializadora y castradora del universal androcéntrico enquistado también en las propias cabezas de muchas mujeres.



69



Por el lugar de los *intersectos* o de las subjetividades en intersección

Olga Grau

Palabras preliminares

En primer término, quisiera agradecer la invitación y felicitar la iniciativa, la fuerza conceptual y política que tiene la convocatoria. Asimismo, me gustaría advertir, inicialmente, dos asuntos que están presentes en este encuentro:

1. El privilegio del espacio académico:

Pese a que el circuito invita a un desplazamiento de lugares, en una suerte de itinerancia y nomadismo, se privilegia el espacio académico, un espacio que es cerrado y libre al mismo tiempo. Libre en la expresión de las ideas, aunque muchas veces censorador de los sentidos que instalan las acciones o iconografías perturbadoras. La organización del Circuito reconoce e interviene sitios universitarios para las reflexiones y los desafíos de pensar el mundo de otra manera y para contribuir a que sea de otro modo. El Circuito que ustedes organizan se da en el contorno institucional y de modo metropolitano y habría sido interesante, como fue en ocasiones en el pasado, que estas reflexiones ocurrieran en lugares políticos heterogéneos e incluso que tienen otro destino, un destino no académico (bar, discotheque, cine, teatro, sitio *underground*, sitio de organizaciones sociales). Sorprende, entonces, de alguna manera su tremendo potencial crítico y la suerte de

reproducción institucional que se opera. Un intramuros y un extramuros académico se haría necesario, más allá de dónde se haga uno de los talleres que se convocará para un espacio secreto; un intramuros y extramuros institucionales que logren acentuar las tensiones que están propuestas.

2. Las ambivalencias del lenguaje:

Es difícil desprenderse de ciertas ambivalencias en que estamos situados y situadas (propongo la intersección *e* o *i*; se ha usado la *x*, pero ¿cómo leerla? Y es un punto importante a resolver). El lenguaje nos ciñe, y, por ende, los imaginarios que éste moviliza. Por una parte vaciamos el concepto “mujer” de su contenido tradicional (cosa que hizo y hace permanentemente el feminismo de mujeres en su crítica a los significados y sentidos patriarcales, machistas, androcéntricos, y pluralizando también el signo “mujeres”: blancas, negras, heterosexuales, homosexuales, burguesas, proletas, institucionalizadas, autónomas, y suma y sigue.); se deja la “mujer” como signo abierto, pero también se le repone nombrándolo identitariamente como sujeto político del feminismo.

Por el lugar de los *intersectos* o de las subjetividades en intersección

El humor, sarcástico o irónico y la risa acompañan una buena parte de los productos culturales transgresores y disruptivos ^[1]. En este Seminario estará presente ese humor *gay*, lésbico, trans, bi, ya exhibido en el afiche de la convocatoria, que invita a hacer un ejercicio reflexivo donde el doblez, y el juego móvil de los sentidos que ofrece la burla del “sexo verdadero”, son parte de este escenario. La imagen andrógina de un ícono femenino reconocido y asociado a un ideal de

^[1] En las acciones o los gestos *gays* que se expresan en femenino siempre ha estado presente esa dimensión que juega con los dobles sentidos, desordenando la estabilidad de los códigos de la identidad sexual; el término inglés *gay* ha nombrado siempre esa alegría, la jovialidad de la afirmación de la diferencia, diferencia que se proclama políticamente aún en el padecimiento o malestar de la discriminación cotidiana.

belleza femenina, aunque siempre a maltraer en su condición manca, nos sirve como soporte para pensar también, más adelante, el enunciado de un feminismo sin mujeres. No es la imagen habitual de la Venus del Milo la que se expone, sino la de una Venus del Dildo, con barba y bigote, tachada en sus pezones o mamas.

Ya Duchamp puso bigote y barba a la Gioconda de Leonardo da Vinci y múltiples formas estéticas de androginización han copado de manera variada y sostenida la producción literaria y artística desde hace muchísimo más de un siglo. También lo andrógino ha estado presente en algunas prácticas, modas o estilos sexuales, con sentido o sin sentido político, prácticas que han puesto en entredicho la oposición binaria de la diferencia sexual, oposición que genera con su logos dicotómico la existencia de cuerpos abyectos en tanto irreductibles a uno de los dos polos de la oposición.

Filipe Ceppas, joven filósofo brasileño, recuerda en su texto “Barba y bigote” que en 1972, “Ana Mendieta (1948-1985) realizó la performance *Facial Hair Transplant (Transplante de pelo facial)*, en la cual su colega Morty Sklar corta la barba, meticulosamente transferida al rostro de la artista. (...) En 1971, Vito Acconci, nacido en el Bronx, hijo de inmigrantes italianos registra en super-8 una especie de tentativa de volverse mujer, quemando los pelos del cuerpo y escondiendo su pene entre las piernas”^[2].

Los pelos han sido signo de fuerza, de vitalidad, de virilidad, querida o rechazada. En la obra de teatro *Surabai* de Manuela Oyarzún, recientemente llevada al escenario, los pelos son un significante decisivo en la medida que se traducen en valores de cambio: el pelo del personaje de Ruth que lo deja crecer para intercambiarlo por una peluca o una barba; la barba anhelada por Sergio para la obtención simbólica de mayor poder; la barba que se deja crecer Gilda como afirmación y asunción de un lugar de diferencia sexual.

^[2] Ceppas, Filipe. “Barba e bigode”, en Walter Kohan e Ingrid Müller, *Diccionario*. Bélo Horizonte, 2009.

Vuelvo al afiche del Seminario y me detengo ahora en el trazo negador de los pezones de las mamas de la Venus. Las mamas de las mujeres han inquietado tanto como las tetillas de los hombres y, en la época moderna, éstas últimas suscitan una serie de especulaciones y constituyen un enigma anatómico. Para la mentalidad de la época, como la naturaleza no ha hecho nada sin causa, las mamas del hombre se explican a partir de un uso que no será el “principal”, como el de ofrecer leche, pero sí como conservación y defensa del corazón, “con aumento de calor natural”^[3].

El cuerpo humano, como sabemos, ha sido durante el transcurso de los siglos una de las realidades más inquietantes, que ha suscitado imaginarios insospechados donde reinan en pleno las ficciones.

El saber médico sobre el cuerpo está plagado de analogías, metáforas y ha sido parte de su historia el saberse bajo la exigencia de poder responder sobre las turbadoras realidades del cuerpo. Durante siglos la leche materna, el semen, la orina, la sangre, las heces, se han examinado, olido, manipulado, para saber del cuerpo, determinar enfermedades y procesos de sanación. Un aspecto que requirió ser comprendido por la ciencia médica fue el de la leche que emanaba de las pequeñas mamas de las y los recién nacidos y, así como la leche ha sido un fluido presente en bebés niñas y niños, y también, como se ha mostrado en estudios antropológicos, ha estado presente en varones que acompañan a sus mujeres en el parto, el semen ha sido un fluido atribuido a hombres y mujeres, según la medicina griega antigua. Aristóteles hace referencia a la existencia del semen en las mujeres, en ese empeño de pensar analógicamente los cuerpos diferenciados sexualmente.

Por tanto, no es de extrañar que las preguntas “qué es un hombre” y “qué es una mujer”, y qué podría hacer que sean eso que son, cuáles sus posibles semejanzas y signos distintivos, con respecto de qué imagen son tales, hayan persistido por tanto tiempo y todavía rondan y sean restituidas una y otra vez, aún en la forma paradójica de la negatividad de un enunciado: “el hombre y la mujer

^[3] Steinberg, Sylvie. *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Revolution*. France: Fayard, 2001, pág.178.

han muerto"^[4]; digamos de una vez que sólo tendríamos seres reconocibles en su superficie enigmática que invitan cada uno y en cada caso a hacer la experiencia del contacto y de su posible comprensibilidad fuera de los estereotipos de comprensión clasificatoria. Sin embargo, caemos en las ambivalencias del lenguaje de la política que marca también nuestras acciones.

Hasta las preguntas han cambiado, al parecer, de fisonomía y es cada vez más frecuente oír las en otra versión y referidas a sujetos concretos: ¿será mujer?, ¿será hombre?, ¿será gay?, ¿será lesbiana?, ¿será bisexual?, ¿será trans?, que dan cuenta de una mayor confusión y una cierta condición insondable de los géneros sexuales y de los deseos. Esas preguntas también dan razón de la existencia y expansión de las políticas de desgnerización que han cobrado una dimensión corporal muy visible. La duda en las preguntas señaladas hace indudable la evidencia de las transformaciones que se han operado en los trazos identitarios. Este Seminario forma parte de esas políticas de descentramiento de las identidades de género sexual, manifiestas de partida tanto en la discursividad de la convocatoria como en su iconografía.

La frecuencia y recurrencia de las preguntas anteriormente señaladas siguen inscritas en la tendencia de nuestro pensamiento a clasificar y la inquietud por la identidad sigue siendo pilar importante de un modo de ser de la racionalidad y de nuestra inteligencia. Y si atendemos a la forma de las preguntas últimas tal como las hemos formulado, ellas están en el tiempo verbal indicativo de futuro: ¿será mujer? ¿será hombre?, y... en fin... Es decir, se trataría de algo que debe descubrirse en una subjetividad incardinada, en otro/otra concretos, porque se está en una suerte de distancia respecto de una verdad, pero también en una dificultad de que haya verdad. Habría que plantearse estar *más allá* de la pregunta, y en un escenario de seres improbables, raros, inciertos, movedizos, *intersectos*, y todos con los mismos privilegios en el existir. Situarse, entonces, más allá de las políticas de la identidad

^[4] Echavarrén, Roberto. "La muerte del hombre y de la mujer", en: *Arte andrógino: estilo.versus moda en un siglo corto*. Montevideo, Ediciones de brecha, 1997.

y con más cercanía respecto de las “políticas del deseo” y de las modalidades singulares en el existir.

En la obra de teatro, *La vagina de Laura Ingalls* del dramaturgo chileno Alejandro Moreno, los cuerpos hacen evidencia de sus metamorfosis identitarias -el padre de Himena deviene travesti, la madre ejemplar se hace vedette- y también hacen gala de sus excentricidades: el cuerpo, la lengua y la boca de Laura resistentes al calor quemante de lo que hirviendo introduce en ella; o las mudanzas introducidas en el cuerpo por las intervenciones tecnológicas de todo tipo. Las prótesis de Himena, las siliconas de Rita, no hacen sino acentuar el carácter ficticio del cuerpo. El lenguaje también, análogamente, da cuenta de las metamorfosis corporales: papá Rita o *él* que es también *ella*.

En las obras de teatro y de arte mencionadas, junto a creaciones como la del cortometraje *Aztlán* de Carolina Adriazola, las performances de *Hija de Perra*, y muchas otras manifestaciones culturales de política sexual, insisten en el cuerpo como soporte de invenciones múltiples, acogiendo sentidos que se desplazan en un amplio espectro y que ponen en tensión los significados más tradicionales y los más transgresores, como también las referencias locales y las fronteras geográficas y político-culturales. Existe también en nuestra vida cotidiana un despliegue de múltiples hibridaciones que han empezado a constituir un paisaje peculiar, de preferencia urbano^[5].

De un modo u otro, hemos estado en la inquietud y problematización del género sexual desde hace tiempo. Y en las formas de remoción y agitación del malestar y tribulaciones de género, habría que reconocer el lugar del feminismo en ello, situándolo, en sus diversos lenguajes, tal vez de una manera más compleja en algunos de ellos, dentro de las políticas de desgenerización de las mujeres, con gran

^[5] Esto hace pensar en que también en las migraciones o traslaciones hacia las ciudades metropolitanas de mayor densidad, podríamos considerar una variable que no sólo queda referida a sobrevivencia económica e inserción sociocultural, sino también al encuentro de un lugar para los flujos de queridas metamorfosis del cuerpo y despliegue de los deseos.

impacto en las reflexiones sobre la masculinidad y en mayor o menor complicidad con los estudios y políticas *gay*-lésbicas, trans, bi, intersexuales.

El asunto que nombra el Seminario, y que se enfatiza en esta mesa, “Por un feminismo sin mujeres” es un asunto que puede resultar, hablando de pelos, peliagudo, o *punky*, para algunas mujeres feministas, incluso hasta provocador y ofensivo. De eso son conscientes quienes convocan, al afirmar que el título está “ubicado entre la contradicción y lo irreal, entre la injuria y el error”. ¿Cuál es el impulso renovador que mueve a este circuito de la disidencia sexual en ese enunciado político? Nuevamente la cuestión de las preposiciones se torna elocuente. “Por” es una preposición muy cercana a las expresiones de la política. ‘Por el pueblo’; ‘por la igualdad’; ‘por la emancipación de las mujeres’; ‘por un feminismo sin mujeres’. Una preposición propositiva, que marca un lugar de enunciación y de apuesta política.

“Por un feminismo sin mujeres” afirma sin duda la legitimidad del feminismo, pero, reconociéndolo, se lo descuaja de las mujeres a las que siempre ha estado asociado. Se rompe, entonces, una asociación presente en el imaginario sociocultural, ruptura que parece productiva en el contexto de la radicalidad de pensar las subjetividades sexualizadas también políticamente. Situándonos en esa radicalidad tenderíamos a extender la propuesta de esa formulación y preguntarnos por la posibilidad de convocar políticamente “Por un movimiento *gay*-trans-bi-interlésbico sin gays, lesbianas, transexuales, bisexuales, intergéneros”. Tal vez el enunciado convocante puede tener esa traducción y podríamos leer esa traducción posible en el texto mismo del “llamado” que también es parte de la convocatoria: “llamado a las subjetividades no heterosexuales a cuestionar sus mismos patrones modernos de identidad”.

Es decir, la apuesta política, en el enunciado convocante, toma una forma des-figurada; se sirve de manera vicaria de la fuerza política que ha tenido el feminismo en el siglo XX en sus recorridos y propios circuitos, y lo interpela, de alguna manera, para que deje de ser un feminismo de mujeres, no *solamente* de mujeres, sino *de* mujeres. Las preguntas que se formulan en la convocatoria intentan

“tensionar en el presente a las mujeres y revisitarlas como signo”. Se barre un lugar de identidad y de identificación^[6].

Podríamos, entonces, interpretar el gesto político del Seminario acercándolo a la reflexión que se hacía Wittgenstein respecto de la realidad: “¿y si la realidad -como lo verdadero y lo falso- es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*; y esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida?”^[7].

Lo que permite el Seminario es el encuentro y la intensidad de distintas pasiones de desgenerización, de sujetos políticos en sus políticas de desmontaje de sentidos, de ubicuidad y de inubicabilidad. Las premisas y enunciados en la convocatoria del Seminario parecen decirlo todo en una sintética y concentrada composición discursiva. Y podría suponerse que lo que importa no es tanto lo que se pueda decir en una suerte de despliegue sin fin de lo mismo, sino en lo que se concuerda, y aquello en lo que se concuerda, puede ser la afirmación de las múltiples formas que puede tener la existencia y la rebeldía a imponerle cierres, vallas y constricciones.

El enunciado propositivo del Seminario afirma y niega sujetos nombrados como mujeres, un universo generizado bajo el signo mujer, que no da a lugar a preguntarse por cuáles mujeres deja fuera, sino que más bien deja fuera lo que nunca ha existido (uniformemente).

Y podemos retraernos a una pregunta que ha sido decisiva dentro de los estudios feministas y de la teoría del género sexual: ¿Qué es una mujer? ¿Hay mujer? ¿Existe algo así como la mujer? “No se nace mujer, se hace”, es el famoso enunciado de Simone de Beauvoir que ha dado lugar a múltiples interpretaciones dentro de la teoría feminista y postfeminista. Beauvoir se sitúa en su primera etapa fuera del feminismo, en una suerte de crítica a las feministas reivindicacionistas que

^[6] Ello es coherente con el deseo también común de borrar la obligación a definirse en los casilleros de innumerables formularios respecto del sexo: masculino o femenino, una f y un m, que violentan en su restricción y en su reducción binaria.

^[7] Alusión de Gonzalo Rovira en columna de diario *La Nación*, mayo 2010.

han centrado sus luchas en la conquista de determinados derechos de ciudadanía que permite pronunciarse políticamente en el marco del poder masculino. Y lo que hace en *El Segundo Sexo*, es una reflexión respecto de este signo cruzado por las operaciones que la constituyeron como Otro y de las cuales debe emanciparse.

Su propósito de escritura no se afirma en una línea de continuidad con las enunciaciones o elaboraciones, ya realizadas por las feministas, no se autoconcibe como heredera de sus discursos, sino que más bien los interrumpe, los tuerce. Para Beauvoir, hay que salirse “de los caminos trillados” y se requeriría definir el “problema”, e incluso preguntarse si lo hay. Su pregunta cobra un carácter radical: “¿Y acaso hay mujeres?”^[8] en definitiva, ¿Qué es una mujer?^[9]

A partir de la consideración de las representaciones sociales y enunciados públicos a los que alude Beauvoir respecto de la feminidad (realidad misteriosa puesta en peligro, amenazada, según algunos), en un escenario de cambios producidos en los esquemas tradicionales en el modo de concebir a la mujer o a las mujeres y en las prácticas transgresoras introducidas por ellas mismas, formula o se hace cargo de otras preguntas: ¿Ha existido alguna vez la mujer? ¿Dónde están las mujeres? ¿Están perdidas? ¿Existirán siempre las mujeres? ¿Qué significación puede tener o no tener el útero en la definición de la mujer? ¿La mujer es algo en lo que debe convertirse una mujer? ¿La feminidad es una secreción de órganos tales como los ovarios? ¿Depende de su vestir? ¿Es una cristalización idealizada?

En algunas de estas preguntas, la autora toca aspectos del imaginario cultural que aluden al determinismo biológico, al determinismo esencialista, pretendidas verdades que perdieron terreno, a juicio de la autora, gracias a las ciencias sociales y biológicas que “ya no creen en la existencia de entidades inmutablemente fijas, que definirían caracteres como los de la mujer, el judío o el negro, (...)”. Más adelante

^[8] de Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1962, pág. 9.

^[9] En una entrevista, de Beauvoir hace referencia que escribió este libro para responder a una pregunta que le hiciera Sartre: ¿Qué ha significado para ti ser mujer?

Beauvoir afirmará que “Si hoy ya no hay femineidad, es porque no la ha habido nunca”^[10]. Un significativo decisivo en su filosofía es el cuerpo y nos dice: “lo que existe concretamente no es el cuerpo, objeto descrito por los sabios, sino el cuerpo vivido por el sujeto”^[11].

Del cuerpo, sabemos, se tienen representaciones y valoraciones y el hecho de que somos el cuerpo que vivimos (el que sentimos, imaginamos, representamos, experimentamos), podría tener el efecto de que si una mujer se siente hembra lo será o, en caso inverso, no lo será. Afirma Beauvoir: “La mujer es una hembra en la medida que se experimenta como tal”^[12].

Con ello, abre un campo interesante para pensar la relación cuerpo-representación, campo en el que han indagado las feministas^[13] y otros estudiosos como Thomas Laqueur (*La fábrica del cuerpo* o *La construcción del cuerpo*). Se deriva, a partir de la cita y lo dice la realidad, que un cuerpo de genitalidad macho se podría instalar en una subjetividad no masculina o al revés, una mujer con genitalidad hembra puede querer ser hombre de tal manera en la afirmación de una identidad masculina, que desea modificar su sexo biológico.

Las mujeres feministas problematizaron los cierres que se le imponían para hacer su existencia; los fenómenos de la exclusión copaban su vida privada y pública, reducida muchas veces a su mínima expresión en la consolidación de la modernidad burguesa. Desde el feminismo se ejercitaron cuestionamientos teóricos

^[10] Simone de Beauvoir, op. cit., pág. 10.

^[11] Ibid., pág. 62.

^[12] Ibid., pág. 62.

^[13] Kate Millet, entre las feministas, hace una referencia en su libro *Política sexual* que me ha parecido en el pasado extraordinariamente sugestiva, en tanto ha considerado al coito, al acto genital, como un “microcosmos”: “El coito no se lleva a cabo en el vacío; aunque, en sí, parece constituir una actividad biológica y física, se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmos representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura. Cabe, por ejemplo, tomarlo como modelo de la política sexual que se ejerce a nivel individual y personal”. En: Kate Millet, *Política sexual*. México: Aguilar, 1975.

y prácticos a la condición femenina trazada por el poder de dominancia masculina, reductor y anulador de múltiples posibilidades en el existir y ensalzador de aquellas que convenían y hacían parte del sistema sexo/género instituido.

Pese a ese cuestionamiento por parte de las mujeres feministas, muchas entraban, sin embargo, en un juego de tensiones entre emancipación y preservación, liberación y conservación. El feminismo radical permite un desacomodo más profundo de los lineamientos y constricciones de la hegemonía masculina, y la reflexión desde los años 60' pondrá el cuerpo en el centro de la crítica cultural referida a los sexos. Los términos género y sexo serán explosivos en su capacidad de marcar un hito reflexivo y señalamiento de campos epistémicos nuevos en sus distintas elaboraciones y relaciones.

Propondría, en el marco que abre el Seminario, que pudiéramos torcer aún más el sentido cruzado del enunciado "Por un feminismo sin mujeres" y preguntarnos por la posibilidad de un feminismo *más allá* de las mujeres, en sus devenires de seres inacabados y nunca cerrados sobre sí mismos, como *todes* o *todis*, en múltiples juegos y figuraciones, en constante devenir.

Lo que no hay es la mujer, pero ¿hay o no mujeres? Existimos doblemente, como *todes*, en la tensión e intersección de las determinaciones culturales hegemónicas, que han hecho o hacen parte de nuestra subjetividad, y las improntas de liberación que hemos inscrito en ella y en nuestros propios cuerpos y sus placeres. Yo, tú, *nosotres*. El cambio cultural que deseamos compromete muchas capas de la construcción subjetiva, que resulta también pavoroso, porque supone dar curso a una cierta monstruosidad colectiva que dé un golpe inhumano y demoledor al "monstruo-binario".



5º Circuito de Docencia Regional CND2

Experiencia regional al ser territorio





*Territorios de la
disidencia sexual*

2º Circuito de Disidencia Sexual CUDS





69



Diga “*queer*” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano

Felipe Rivas

En enero de 2006, me encontraba junto a otro activista de CUDS en una mesa informativa que el Colectivo había preparado en el Teatro Novedades, mientras se desarrollaba el cuarto Encuentro Lésbico de Artes (ELTA)^[1]. Llegando la tarde, cuando ya nos preparábamos para desarmar el *stand*, se acercaron dos estudiantes lesbianas gringas mirando con desdén nuestros *stickers*, mientras hojeaban un ejemplar de revista *Torcida*, proyecto que había sido publicado unos meses antes, en noviembre de 2005.

¿Qué es? –Preguntaron–.

Una revista de estudios “*cuir*”^[2]. –Atiné a responder, usando la palabra en inglés para que las gringas entendieran–.

¿Cómo? –Replicaron–.

“*Cuir*”. Es de teoría “*cuir*” –Les aclaré–.

[1] ELTA es la sigla del Encuentro Lésbico de Todas Las Artes. La actividad fue organizada por la revista *on line* lésbica “Rompiendoelsilencio.cl”. En sus versiones 2 y 3 (2004 y 2005, respectivamente), contó con la co-organización de la CUDS.

[2] La escritura de la palabra “*queer*” como “*cuir*”, hace alusión en Latinoamérica al modo en que suena ese término, a su presencia fonética en nuestras hablas castellanas. Al mismo tiempo, esa forma de escritura, se ha planteado como un modo de crítica y resistencia a la importación de términos sin considerar sus contextos y trayectorias políticas. Ver López, Miguel y Davis, Fernando: “Micropolíticas Cuir: Transmariconizando el Sur” presentación editorial del N° 99 de Revista *Ramona* de artes visuales en Argentina. Pág. 8 y 9. abril 2010. Ese número cuenta con un completo dossier sobre prácticas estéticas y disidencia sexual en el mapa actual sudamericano.

¿"Cuir"? -Repitieron ellas, mirándose intrigadas- ¿Qué es "cuir"?

Es "cuir", "cuir", como el insulto homofóbico, o como "raro" en inglés. A esas alturas, ya estaba angustiado. "Cuir", "cuier", "cuiar". Repetía gesticulando y alterando los modos de pronunciación, intuyendo que el problema podía estar radicado ahí.

De pronto las gringas se miraron y exclamaron: Ah!... "queer", "queer"! Diciéndolo de una manera que nunca había oído en mis conversaciones con activistas y teóricos de Latinoamérica.

1. Delimitando "lo queer" en América Latina

El presente texto pretende tematizar los diversos nudos problemáticos que plantea el establecimiento de *lo queer* como referente *modélico* y parámetro de lectura de las prácticas y discursos críticos en los sectores de la periferia sexual latinoamericana, específicamente a raíz del surgimiento de una intensa y reciente escena de la Disidencia Sexual en Chile que vincula las prácticas políticas, estéticas y críticas a través de novedosos formatos que han irrumpido en el espacio público, la dimensión cultural y el discurso político organizativo local.

En los últimos años, han surgido y se han consolidado una serie de propuestas reflexivas y políticas en América Latina que establecen relaciones ambivalentes con las nociones "queer" norteamericanas. De la misma forma, una serie de publicaciones, algunas de ellas locales aunque la mayoría articuladas desde centros metropolitanos en EEUU, han invitado a reflexionar acerca del modo en que se lleva a cabo esta relación de "lo queer" con las prácticas locales del Sur, las influencias uni y bidireccionales, las relecturas, las diseminaciones y contaminaciones, los rechazos, las resistencias, etc. El interés especial que estos textos han puesto en el problema de "los efectos político-culturales de la traducción del queer en América Latina"^[3], instalan la evidencia de una generalización de una cierta conciencia que ve en la instalación de *lo queer* en Hispanoamérica, un asunto particularmente problemático.

^[3] Sutherland, Juan Pablo. *Nación Marica: prácticas culturales y crítica activista*, Santiago, Ripio, 2009, pág. 13-31.

Los textos que han analizado los problemas de recepción del fenómeno “*queer*” en contextos hispanoamericanos, han invocado recurrentemente el sintagma “*lo queer*”, como modo de expresión de la serie de aspectos que comporta su uso en castellano.

El sintagma “*lo queer*” conjuga el artículo neutro *lo*, con la palabra anglófona *queer*, produciendo la sustantivación de un término que, en inglés, se constituyó primariamente en un adjetivo, y más recientemente en un verbo (*to queer*). La versión anglófona de “*lo queer*”, sería más propiamente el reciente término “*queerness*”, que denotaría algo así como “el carácter de *queer*”^[4].

Según Justo Fernández López “Las peculiares características de la forma invariable *lo* han producido numerosas polémicas acerca de su estado gramatical (artículo o pronombre), así como sobre cuál es su rasgo definitorio frente a las formas *el, la, los, las* (el carácter neutro o el no contable) o sobre cuántas clases de *lo* existen”^[5].

Los efectos gramaticales que le ocurrirían a un adjetivo al ser antecedido por el artículo “*lo*” son, en primer lugar, su sustantivación y en segundo, la neutralización o indeterminación de su género y cantidad. La *indeterminación* gramatical de “*lo queer*” en castellano, *determina* la imposibilidad de referirse a un particular específico. Podemos preguntar “¿*Qué* es *lo queer*?”, pero no ¿*Cuál* es *lo queer*?, porque las reglas del lenguaje nos lo impiden. Lo que me interesa señalar es que esa vaguedad gramatical del sintagma “*lo queer*” funciona como metáfora lingüística de la indeterminación y confusión analítica que subyace en los textos y publicaciones que se han abocado a “pensar *lo queer* en América Latina”. Es frecuente a la hora de evaluar peligros o pronosticar posibilidades futuras, que bajo el concepto ambiguo de “*lo queer*”, se extrapolen o superpongan meros problemas

^[4] Oliver-Rotger, María Antonia. “Nota de la traductora” en *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Rafael Mérida Jiménez editor, Barcelona, Icaria, 2002, pág. 27.

^[5] Artículo electrónico disponible en: <http://culturitalia.uibk.ac.at/hispanoteca/gram%C3%A1ticas/Gram%C3%A1tica%20espa%C3%B1ola/Lo%20art%C3%ADculo%20neutro.htm>.

de traducción literal de una palabra, a conflictos en la producción de saberes Norte/Sur, o a la delimitación de prácticas políticas locales.

En un ensayo particularmente elocuente, Brad Epps, académico de la Universidad de Harvard, critica la circulación del término *queer* en contextos de habla hispana debido a que su "peso" lingüístico sólo es verificable en el marco anglófono donde la palabra tuvo una historia: la significación injuriosa y homofóbica que luego fue reapropiada y subvertida como modo de afirmación política^[6]. La renuencia a enunciar la palabra *queer* en habla hispana, por la pérdida de esa fuerza política –que es evidentemente contextual-, se extiende más adelante en su texto a la enunciación del concepto *teoría queer* argumentando que "en casi todo examen de teoría queer se debe incluir una definición de la palabra queer". En este punto, lo que parece ser problemático para Epps consiste ahora en el hecho que determinadas producciones localizadas en Latinoamérica o España, relativas a posiciones críticas de la sexualidad, se nombren a sí mismas como *teoría queer*, debido a que ese título no sólo no se entiende, sino que además enturbia su posición de *pensamiento crítico*, contenido en el gesto radical del nombre.

Pero más adelante confiesa que su objetivo es además el de contrarrestar posiciones como las de Michael Warner, defensor –según él– de la "globalización de la teoría queer". Epps ahora reconoce considerar "dañina... la aplicación de la teoría queer... a cualquier sociedad que no sea mayoritariamente anglófona". En este punto opera un cambio de enfoque: no es lo mismo el problema nominal consistente en que ciertas producciones locales se ubiquen bajo el título de "teoría queer", que el conflicto que significa "la aplicación de la teoría queer a cualquier sociedad que no sea mayoritariamente anglófona". El primer problema denuncia un mero snobismo académico, que podría solucionarse con el uso de otros nombres. El segundo problema en cambio, no tiene relación con el título "teoría queer", sino con la queer theory transformada en teoría queer, es decir, una sospecha acerca de la circulación

[6] Epps, Brad. "Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer", *Revista Iberoamericana*, n° 225, vol. 74, University of Pittsburgh, Pittsburg, 2008, pág. 897-920.

de ciertas producciones de saber, determinados textos y paradigmas interpretativos producidos en EEUU y exportados a nivel global.

El asunto se complejiza aún más en su argumentación, cuando termina afirmando *generalistamente* que los usos de “lo *queer*” –todos ellos– son problemáticos en cualquier sociedad de habla hispana. A las tres posibilidades anteriormente descritas, se suma ahora bajo la ambigüedad de “lo *queer*”, las connotaciones políticas del término, específicamente las que se refieren a prácticas organizadas enmarcadas en la agenda de ciertos colectivos y grupos (en cruce también con el arte). En primer lugar, nuevamente la cuestión nominal: que ciertos grupos ocupen el término como modo de autodenominación política “yo soy *queer*”, convencidos de la supuesta radicalidad de ese gesto. Y al mismo tiempo, la política *queer* como una serie de prácticas presentadas como modelos de subversión a la heteronormatividad (talleres *drag king*, prácticas postporno, s/m, etc.).

Para contrarrestar este panorama, me gustaría aclarar y delimitar la existencia entonces de, al menos, tres aspectos diferenciales de “lo *queer* en América Latina”.

En primer lugar, “lo *queer*” refiere a la importación fonética de un término, que, en su literalidad enunciativa, surge en contextos angloparlantes. El acto de enunciación del término *queer* en espacios lingüísticos de habla hispana implica una descontextualización, que es la base de una serie de problemas de traducción, no sólo por la falta de un término equivalente al castellano –y en rigor por todo ejercicio de traducción–, sino sobretodo por la pérdida del “contexto performativo”, la historia política del término, que es propia de la palabra anglosajona *queer*.

En segundo lugar, “lo *queer*” como sinónimo de *teoría queer*, refiere al significante de un corpus crítico o teórico, o al menos de una bibliografía, no totalmente articulado y siempre abierto a nuevas formas de desarrollo, que ha venido a plantear –en términos generales– una crítica a la estabilización de las identidades esencialistas y naturalizadas del sexo, el género y el deseo, junto con una lectura del poder en clave de “matriz heterosexual” o “sistema heteronormativo”. Estas teorías se pueden reconocer a veces como *queer*, o como posfeministas, posgénero, posidentitarias, de Disidencia Sexual, etc.

En tercer lugar, "lo *queer*" refiere a una posición de resistencia y localización estratégica frente a procesos de normalización de lo *gay* y lo lésbico tanto en las lógicas del sistema neoliberal (mercado *gay*), como en la institucionalización de un discurso estatal multiculturalista que promueve políticas antidiscriminatorias y de tolerancia, sin cuestionar sus bases epistemológicas heterosexistas. Se trata de "lo *queer*" entonces, como una resistencia política frente a las lógicas de lo que denomino "homosexualidad de Estado".

2. Diga "queer" con la lengua afuera

En su artículo introductorio al libro *Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, David Córdoba explica que la decisión de utilizar el término *queer* en el título, está basado en dos razones principales: en primer lugar porque es un término que ya ha sido de algún modo recepcionado y *aceptado* en el contexto de ciertos espacios académicos y activistas españoles y, en segundo lugar, porque usarlo implica un gesto de "extranjería" que solidariza con las comunidades anglosajonas, donde esas políticas se han desarrollado con mayor fuerza, "y a la vez nos sitúa en una posición de extrañamiento, de una cierta exterioridad respecto de nuestra cultura nacional, en la cual somos/estamos exiliados"^[7]. Las argumentaciones que se expresan a favor del uso de la palabra *queer* en la producción teórica española o latinoamericana, celebran la generalidad no identitaria del término: su reconocida capacidad de representar una serie de identidades abyectas que exceden las categorías de lo *gay* y lo lésbico. Efectivamente *queer* no sólo es un insulto homofóbico, sino además un término que logra señalar todo lo que no se ajusta con los parámetros normativos (cualquiera que estos sean).

Sin embargo, en esa descripción de las potencialidades semánticas de *queer*, se ha elaborado una retórica que nos muestra a la palabra inglesa como si fuera *mejor*

^[7] Córdoba, David, 2005, "Teoría Queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad" en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte editores, *Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid Ed. Egalés, 2005, pág. 21.

que cualquiera de las que habla hispana posee. *Queer*, desde este punto de vista, se presenta como una “*super-word*”. La palabra *queer* entendida como una “*super-word*” funciona hegemonícamente ubicándose primero en superioridad lingüística con relación a cualquier término hispánico, pues significa más cosas y de mejor manera; es una “*democratic word*”, puesto que todas las subjetividades abyectas pueden estar contenidas en ella. En segundo lugar opera a través de una especie de “hegemonía de la inteligibilidad *queer*”, que la convierte en modelo referencial de todos los términos que se usan para significarla en castellano. Por ejemplo, desde su aparición en el marco de los debates académicos latinoamericanos, cualquier acto de utilización afirmativa de un término injurioso, será interpretado inmediata e irremediamente como un intento de traducción o reapropiación de “lo *queer* en contextos latinoamericanos”.

“*Queer* es un insulto. Sus equivalentes en español más comunes son marica, bollera, tortillera”^[8]. Así, palabras como “marica” o “tortillera”, de ahora en adelante siempre serán una mera traducción de “*queer*”, términos *referidos a o enmascarados* en su ámbito de significación.

En un sentido similar, en la entrevista realizada al escritor Juan Pablo Sutherland en abril de este año, Ximena Torres Cautivo pregunta:

“¿Por qué utilizas el término anglo *queer* para tus análisis? ¿Usarlo en inglés quiere decir algo más que marica?

Resp: Al decirlo, esa persona se normaliza pues marca de facto una diferencia y ubica al otro en la anormalidad. Lo *queer* quiere desmontar ese ejercicio de fijación y a modo de provocación asume un marica en primera persona. Es decir: soy marica antes que el otro me lo diga, y frente a la estabilidad normativa del *gay* es una provocación y no espera la aceptación de los otros”^[9].

[8] *Ibíd.*, pág. 22.

[9] Torres Cautivo, Ximena, 2010, “Escritor Juan Pablo Sutherland replica al cardenal Bertone” (Entrevista). Disponible en: <http://www.uqbareditores.cl/files/racismo%20Terra.pdf>. Visitado el 5 de Junio de 2010.

La respuesta de Sutherland es curiosa: se limita a explicar el modo en que opera la performatividad al ubicar al destinatario del insulto homofóbico en el lugar de lo abyecto, eludiendo el problema de la traducción contenido en el sentido de la pregunta. En la respuesta de Sutherland, *queer* y *marica* son términos absolutamente equivalentes, a tal punto que pueden ser intercambiados sin producir alteraciones en su intención de significado.

Lo que este tipo de posiciones pasan por alto al asumir esta "hegemonía de la inteligibilidad *queer*" es su complicidad con una interpretación académica que en su consagración teórica del gesto performativo contenido en el uso político de la palabra *queer*, creó la ilusión de que las formas de apropiación afirmativa de la injuria homofóbica fueron inventadas en Norteamérica y luego exportadas al resto del mundo que las asumió de manera entusiasta. Lo cierto es que el uso afirmativo y paródico de la injuria homofóbica ha sido parte de las prácticas homosexuales y lesbianas –al menos de Occidente o en los lugares donde opera el insulto homofóbico- mucho antes que la teoría *queer* otorgara densidad interpretativa a la productividad preformativa de ese gesto, como formas –si se quiere- múltiples, de las llamadas "estrategias del débil".



3. "Teoría *queer*" no es lo mismo que "Queer Theory"

"La teoría queer no sería nada, o casi nada, sin esas microhistorias interpersonales, sin el tufo todavía persistente –aunque cada vez más perfumado por el éxito, eso sí– de la mierda que empapara y rezumara la palabra "queer", de la violencia que amenazara y de la inquietud que generara."

Brad Epps

Cuando, en Febrero de 1990, Teresa de Lauretis pronuncia su famosa conferencia en la Universidad de California, acuñando el concepto de "Queer Theory", realizaba una cita al modo en que "activistas, chicos de la calle y artistas de Nueva York" usaban la palabra *queer* en un sentido afirmativo^[10]. Como nos cuenta David Halperin, Teresa de Lauretis reconoce que la intención de su título es precisamente ser disruptivo, configurarse como "una provocación"^[11]. Lo que le interesaba a ella era criticar una cierta complacencia de los estudios gays y lesbianos que se venían desarrollando en la academia norteamericana desde los 80, junto con el modo en que la conjunción "*gay*-lésbico" funcionaba vinculando incuestionadamente dos ámbitos -"lo *gay*" y "lo lésbico"- sin fisuras entre sí. A la vez, pretendía poner en tela de juicio la comprensión de esos términos como realidades identitarias totales y completas, junto con los efectos excluyentes de la excesiva predominancia de modelos analíticos de lo *gay* como algo masculino, blanco y de clase media.

De la misma forma, intentaba proponer un posicionamiento radical que cuestionara las bases y supuestos heterosexistas de lo que se entiende convencionalmente como "Teoría" en los círculos académicos, junto con llamar la atención acerca de lo peligroso de intentar hacer una teoría que tuviera como objeto de análisis el deseo y el placer.

^[10] Halperin, David. "The Normalization of Queer Theory." en Journal of Homosexuality, Vol. 45, No. 2/3/4, The Haworth Press, Nueva York, 2003, pág. 339-343.

^[11] Todas las traducciones del texto de Halperin son mías.

Brad Epps también ha hecho notar el modo en que la palabra *queer*, puesta al lado de la palabra *theory*, cuestiona la grandilocuencia de la "Teoría", de una manera que es absolutamente perdida al trasladarla al contexto castellano como "teoría *queer*"^[12].

A fin de cuentas la "Queer Theory", junto con otras formas de saber minoritario (estudios feministas, culturales, subalternos, poscoloniales, etc.), a partir de lo excesivamente particularizado y lo estratégicamente situado de su posición analítica, han venido a interrogar las pretensiones desmedidamente generalizantes de la "Teoría", que opera hegemonizando ciertos asuntos particulares, al mismo tiempo que borrando o eludiendo la consideración de otros asuntos igualmente particulares. Este sería el caso, por ejemplo, del marxismo más tradicional.

Así, por una parte, "teoría *queer*" no es lo mismo que "queer theory" debido al modo en que su enunciación hispánica hace perder las complejidades de su emplazamiento como pensamiento crítico, contenidos en el mismo gesto del nombre. Si, en EE.UU., personas como David Halperin denuncian la rápida institucionalización de la "queer theory" normalizada por su éxito académico, en América Latina o España ese proceso parece verse aún más acelerado por la falta de tensiones que provoca su recepción en los espacios académicos locales que no ven en la nomenclatura un peligro o cuestionamiento, sino una glamorosa nueva fórmula de saber exportada desde los EE.UU. Mal que mal, el mercado en los países periféricos de Sudamérica usualmente traduce el nombre de los productos al inglés como fórmula publicitaria de aumentar el status simbólico de la mercancía.

Juan Pablo Sutherland, cuenta a propósito del curso de "Introducción a la Teoría *Queer*" dictado en el CEGECAL de la Universidad de Chile^[13], que la decisión de llamarlo "teoría *queer*" y no "estudios *gay*-lésbicos" o "estudios maricas", "ayudó a no sospechar del curso... ya que todas esas denominaciones habrían provocado

[12] Epps, Brad. "Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*", Revista Iberoamericana, n° 225, vol. 74, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 2008, pág. 897-920.

[13] CEGECAL es la sigla del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

tensiones de animosa distracción, preguntas acerca de lo academizable... y de las repercusiones institucionales de aquellos saberes algo bastardos^[14]. cuando son justamente esas tensiones, preguntas y repercusiones, las que han vuelto a la “Queer Theory” un asunto tan fascinante y políticamente productivo.

Por otra parte, la teoría *queer* no es lo mismo que la “Queer Theory” como corpus teórico y bibliográfico. En efecto, los textos que circulan, son leídos y citados en América Latina corresponden sólo a una parte de las producciones que en EE.UU. se enmarcan en la “Queer Theory” debido a las influencias diversas en las políticas de traducción y publicación, existiendo autores canónicos como Michael Warner que no se encuentran traducidos al castellano ni son parte del debate de la teoría *queer* en España o América Latina^[15]. De la misma forma, la teoría *queer* incluye autores y debates que no son parte ni se superponen totalmente con la *queer* theory norteamericana, debido también a la falta de traducciones de esas obras al inglés y a lo hermético de la producción académica metropolitana. Es el caso de autoras como Beatriz Preciado que es indudablemente parte de la teoría *queer* que se discute en España, Chile, Argentina y otros países del Cono Sur, pero no circula en el debate norteamericano.

Ese asunto puede traernos varias luces acerca de la crítica a una posible “generalización de la teoría *queer*”, entendida esta como la incorporación de determinados tópicos analíticos, marcos de lectura, corpus bibliográficos o pensamientos críticos a los desarrollos intelectuales latinoamericanos^[16] en consideración que la narración de un mero “traspaso” es ilusoria. Y al mismo tiempo, habrá que

^[14] Sutherland, Juan Pablo, “Traductibilidad y proyección política: la sistematización y politización de los saberes”, en *Cuerpos Ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*, Mónica D’Uva, Josefina Fernández y Paula Viturro compiladoras, Buenos Aires, Ed. Ají de Pollo, 2004, pág.113-120.

^[15] Michael Warner es autor de una considerable obra teórica que ocupa un lugar central en las discusiones *queer* más relevantes de EEUU. Su nombre está vinculado a la conformación del concepto teórico y político de “heteronormatividad”, junto con las críticas más polémicas a los efectos normalizadores de las demandas de derechos de matrimonio para gays y lesbianas. Sin embargo, su circulación en los debates hispanoamericanos es prácticamente nula.

^[16] Epps, op.cit., pág. 901.

cuestionarse si en contextos latinoamericanos o hispánicos, cualquier reflexión sobre "sexo, sexualidad e identidad" que se encamine "hacia una politización de la sexualidad"¹⁷¹. deberá ser siempre ubicada bajo el sintagma de "teoría *queer*".

4. Hacia una genealogía diferencial

"Es preciso provenir de una sociedad de recepción, donde la cuestión de la merma es consustancial a las condiciones de reproducción de los conocimientos, para entender de partida la decepción de que no existe un ideal inalcanzable al que haya que responder, sino tan sólo la sucesión productiva de copias de copias de copias en cuya lógica se monta la mascarada paródica de las reproducciones."

Justo Pastor Mellado

Los textos que han intentado soslayar de manera más creativa los riesgos tanto de un excesivo localismo latinoamericano –que rechace de plano cualquier uso de "lo *queer*"- como de la celebración acrítica de su traspaso disciplinario literal Norte/Sur, han recurrido a ejercicios de relectura y reinterpretación de las genealogías del saber que quiebran la narración de la recepción teórica como una mera linealidad unidireccional y sin pliegues.

La propuesta de una "genealogía diferencial" ideada por José Javier Maristany, propone reconsiderar determinadas producciones locales como el neobarroso perlonghiano -influenciado por el postestructuralismo francés de Deleuze y Guattari-, en relación genealógica con la teoría *queer* norteamericana, traducción a su vez, del postestructuralismo francés de Derrida.

"A comienzos de los ochenta (y que quede claro que no se trata de competir por la primicia y la exclusividad de ciertos planteos), Perlongher se apropia del pensamiento de Deleuze y Guattari y

¹⁷¹ Córdoba, op.cit., pág. 21.

realiza a partir de ellos un cuestionamiento netamente postestructural a la política de la representación y de la configuración de identidades que inmovilizan a los sujetos que interpelan”^[18].

La genealogía perlonghiana elaborada de manera diferencial por personas como Maristany, Brad Epps y Juan Pablo Sutherland, va a percibir en la obra ensayística de Néstor Perlongher, la conformación de una crítica a los esencialismos de la identidad homosexual, como resultado de los contactos del autor argentino con Félix Guattari en la visita de este último a Brasil en 1982, cuyos archivos se encuentran contenidos en la compilación “Micropolítica: cartografías del deseo” editado por Suely Rolnik^[19].

A esas genealogías de lo *queer* latinoamericano que han intentado delimitar líneas genealógicas entre la obra ensayística y literaria de autores como Perlongher, Severo Sarduy y Lemebel, en sintonía con nociones de la dupla Deleuze-Guattari como “devenir minoritario”, “devenir homosexual” y “homosexualidad molecular”, habría que agregarles la reflexión teórica que se desarrolló en Chile al alero de la llamada *Escena de Avanzada*^[20] y el modo en que en textos como *Cuerpo*

^[18] Maristany, José Javier. “Una teoría *queer* latinoamericana?: postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel”, Revista Lectures du Genre, n°4, 2008, pág. 17-25. Disponible en: http://www.lecturesdugenre.fr/Lectures_du_genre_4/Maristany.html . Consultado el 25 de mayo de 2010.

^[19] Guattari, Félix y Rolnik, Suely. *Micropolítica: cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Buenos Aires, 2005, pág. 112-128.

^[20] “Escena de Avanzada” es el nombre que utilizó Nelly Richard para referir a una serie de prácticas artísticas y reflexivas que en plena dictadura militar (años 70 y 80), generaron diversos quiebres estéticos y críticos con respecto a la tradición artística local que terminarían por modificar la historia del arte chileno. Entre las características más importantes de esta Escena de Avanzada de carácter neovanguardista se encuentra: la disolución de la autonomía disciplinaria, es decir, el cruce entre géneros como la pintura, la poesía, la fotografía, el video, el cine, el texto crítico, etc.; la utilización de la ciudad y el cuerpo como soportes de intervención artística; una renovación de las relaciones entre arte y política; la inclusión temática de cuestiones como el deseo homosexual y el dismantelamiento de los binomios de género en las estéticas travestis, teniendo como marco el reforzamiento de la reglamentación de lo público y lo privado ejercido por la lógica militarista.

Correccional^[21], *La Cita Amorosa*^[22] o *Márgenes e Institución*^[23] de Nelly Richard ya se encontraban inscritos determinados tópicos que serán más tarde desarrollados por la teoría *queer* norteamericana, específicamente en Butler. Me refiero particularmente a una noción tomada de Derrida donde el cuerpo es planteado como una superficie de citas (del género), cuestión que anticipó en algunos años las ideas butlerianas acerca de la performatividad del género y su posible deconstrucción crítica.

Es posible reconocer en estos textos la configuración de una teoría de género local, con particulares características deconstructivistas, inspiradas en las prácticas de desborde de los géneros masculino y femenino, efectuada por artistas como Carlos Leppe y Juan Domingo Dávila, ubicados dentro de la Escena de Avanzada.

Las estéticas travestis en la obra de Leppe y Dávila en los 70 y 80, inspirarán reflexiones en torno a la categoría de la identidad sexo-genérica, que desde el feminismo, la crítica al psicoanálisis y la teoría postestructuralista, vendrán por un lado a poner en entredicho la coherencia del "yo" como una profundidad interna y la estabilidad del sujeto como "idéntico a sí mismo".

Por una parte, como es bien sabido, la consolidación teórica del concepto de género servirá a las lecturas feministas para contrarrestar la naturalización de la relación cultural entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo ciertos cruces con el psicoanálisis comenzarán a plantear la feminidad como "mascarada", esto es sencillamente como efecto de superficie, artificio, exterioridad que no expresa ningún interior natural.

A través del procesamiento de lo femenino como "cadena de artificios", la obra de Leppe –según Richard– critica la idea de la interioridad del yo expresando la naturaleza de la identidad como exterioridad pura, ya no como "identidad

[21] Richard, Nelly. *Cuerpo Correccional*, Santiago, 1980.

[22] Richard, Nelly. *La Cita Amorosa: sobre la pintura de Juan Dávila*, Santiago, Francisco Zegers Editor, 1980.

[23] Richard, Nelly. "Márgenes e Institución: Arte en Chile desde 1973", edición especial de Art & Text, n° 21, Melbourne, 1986.

esencialista". Y en el caso de Dávila, sus operaciones travestis "juegan con los signos de la identidad en una estrategia de las apariencias reconvertidora de los roles de lo masculino y de lo femenino".

Sin embargo, mientras la identidad genérica expresada en el cuerpo podía ser considerada como una producción citacional, todavía persistían en estos textos, elementos naturalizantes en cuanto a las estructuras inamovibles del cuerpo como realidad biológica primaria. En ese sentido por ejemplo, la valorización estética del travestismo será efectuada en Richard -a diferencia de Butler-, no por el carácter deconstructivo de las prácticas *trans* sobre el cuerpo sexuado, que en Richard sigue siendo en estos textos una "*primaria dimensión biológica*" que sufriría -más tarde- la segmentación realizada por la cultura, esa "*brutal vertical de los signos*"^[24].

La imposibilidad de establecer un planteamiento deconstructivo del cuerpo sexuado en estas teorías del arte de los 80 en Chile, estará dado por la influencia teórica del feminismo de la diferencia francés. El travestismo entonces, se valorizará como instancia de crítica estética sólo por su supuesta cercanía de lenguajes y modos con "lo femenino", instancia que se comprenderá como la única capaz de subvertir el orden de lo simbólico. Como es sabido, la línea postfeminista de Butler lanzará duras críticas al feminismo de la diferencia, acusado de esencializar el cuerpo y lo femenino como si se encontraran *antes o fuera* de cualquier acto de significación cultural^[25].

Este asunto complica la propuesta de personas como Justo Pastor Mellado que, al catalogar estas producciones como "protoqueer"^[26], pasan por alto las

[24] Richard, Nelly. *Cuerpo Correccional*, Santiago, 1980.

[25] Butler, Judith. *El Género en Disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Ciudad de México, Paidós, pág. 33-68.

[26] Mellado, Justo Pastor. "El verbo hecho carne. De la vanguardia genital a la homofobia blanda en la escena plástica chilena" en *En Todas Partes: políticas de la Diversidad Sexual en el Arte*, Elena Expósito, Silvia González, Cecilia Labella coordinadoras, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, Consellería de Cultura e Turismo, Centro Galego de Arte Contemporánea, 2009, pág. 73-91. Agradezco a Juan Vicente Aliaga la gentileza de hacerme llegar este texto de Justo Pastor Mellado, contenido en el catálogo de la exposición "En Todas Partes: políticas de la diversidad sexual en el arte" llevada a cabo en el Centro Galego de Arte Contemporáneo, entre mayo y septiembre de 2009.

complejas relaciones de recepción, desarrollo y conformación de los pensamientos críticos en el plano local, que no se pueden reducir a ese tipo de categorías, menos en sentido retroactivo.

Si bien es cierto que estas genealogías son importantes porque tensionan la relación unidireccional entre los flujos de saberes "norte-sur", también es cierto que parecen insistir en una cierta hegemonía de "lo *queer*" como parámetro de lectura inevitable de cualquier producción de crítica sexual hispánica y latinoamericana. La idea de que ciertas nociones propias de la teoría *queer* fueron producidas en América Latina "antes de la teoría *queer*", refuerza la posición de la "queer theory" como parámetro de lectura hegemónico, incluso retroactivamente.

Este punto será importante al considerar la distancia que la Disidencia Sexual^[27], –surgida en Chile hace algunos años– tomará con respecto a estos y otros referentes tanto del arte, la política y la crítica homosexual en la tradición chilena.

En efecto, la producción que se ha venido a establecer bajo el marco de la Disidencia Sexual en Chile muestra una heterogeneidad de filiaciones críticas que incluyen: las discusiones propias del activismo político más contestatario, la crítica cultural chilena y argentina de los 90, la recepción y discusión de *ciertos* títulos enmarcados en la "teoría *queer*" (en su mayoría sólo los que han sido traducidos), los debates feministas y postfeministas latinoamericanos, europeos y anglosajones, los estudios subalternos y poscoloniales, los textos españoles (Beatriz Preciado, Ricardo Llamas, Paco Vidarte, Oscar Guasch, Javier Sáez), la teoría de medios y nuevas tecnologías (también las prácticas de guerrilla de las comunicaciones,

^[27] La "Disidencia Sexual" corresponde al nombre bajo el que se articulan una serie de prácticas políticas, estéticas y críticas recientes y de gran intensidad, que han generado un quiebre con respecto a las formas tradicionales de la política homosexual chilena. Está conformada por una serie de colectivos, espacios artísticos y expresiones críticas como son: el colectivo EXPASIVA: red de pensamiento desviado, la CUDS (Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual), el colectivo Garçons, la revista Planeta Z de Concepción, la semana de la Disidencia Sexual de Valparaíso, las performancistas "Hija de Perra, Perdida e Irina la Loca", el sitio web Mundo Paralelo TV, el programa radial Gatas en Fuga, sumado a algunos grupos en Temuco y Concepción.



Felipe Rivas

ciberactivismo y el net.art), el ciberfeminismo, la influencia de los textos literarios (la narrativa de los 80 y 90, junto con la escena poética joven) y las prácticas artísticas locales, las distintas corrientes del postmarxismo más reciente y diversos autores postestructuralistas.

La multiplicidad de referentes denota la ambivalencia con que la Disidencia Sexual ha manejado su propia relación con “lo *queer*” norteamericano. Por un lado, las discusiones han recepcionado de forma local específicos tópicos de debate, al tiempo que otros quedan fuera, entendiendo esa ambivalencia como una necesidad crítica de localización estratégica frente al peligro de una inclusión demasiado sencilla y rápida dentro de “lo *queer* en América Latina”.



69



“Las Chicas Guerrilleras”: Subversión, virtualidad y creación en el ciberespacio

Victor Silva Echeto

I

La crisis contemporánea de la representación, radicalizada por el amplio espectro de áreas que cubren las tecnologías de la digitalización, posicionan a los estudios de género y las políticas feministas, *gay* y *lésbicas*, en una era postpatriarcal, donde las posibilidades de subversión, trasgresión y liberación aumentan, paradójicamente, en la medida en que se vuelven más difusas, fluidas y desterritorializadas. Con referencia a la representación, la crisis que ahora se agudiza, ya había comenzado –como lo diagnosticó Michel Foucault^[1]– cuando se pasó de la época clásica a la moderna, o del barroco a la modernidad, siguiendo la lectura sobre América Latina de Ángel Rama^[2]. En ese momento, tenía como umbral la pérdida de transparencia entre la representación y lo representado, con la irrupción de un lenguaje que más que representar, creaba. *La ciudad letrada*, era una urbe donde la *letra* se trazaba con el *lápiz* del colonizador y del patriarcado. El contenido era masculino y europeo. Mientras que las *otredades*: indígenas y mujeres, eran *suplementos* que funcionaban por añadidura, sus prácticas de representación no tenían espacio semiótico para ser ocupado.

[1] Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1986.

[2] Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Tajarar, Santiago, 2004.

No obstante, el estatuto de la crisis contemporánea de la representación tiene otras características y se relaciona, por un lado, con la posible perfección a la que conducen las técnicas de lo digital y la irrupción de la virtualidad, y, por otro lado, como lo han puesto de manifiesto Donna Haraway o Roberto Esposito, con el discurso inmunológico. A esto hay que sumarle "un flujo de imágenes, sin contenido ni consecuencia, que llamaremos "visual"^[3]. Aunque, el concepto de virtualidad no es una novedad de esta época, sino que trasciende por diversos estadios de la imagen, su poder de presentación, (más que de representación), se encuentra en las técnicas y, paralelamente, en como estas se extienden por diversas áreas de la cultura, la sociedad, la política y la economía^[4].

Entre los debates teóricos más interesantes, están aquellos que analizan la relación entre las categorías: *real*, *virtual*, *actual* y *posible*. En él, algunos teóricos^[5], plantean que lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual; se cristaliza en actualizaciones^[6]. Por tanto, posee "una realidad plena, en tanto que virtual"^[7]. De esa forma, lo real no es la otra cara de lo virtual, sino de lo actual, porque "virtualidad y actualidad sólo son dos maneras de ser diferentes"^[8]. Pero, tampoco,

[3] Debray, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, Paidós, 1994, pág. 34.

[4] Piérre Lévy, tiene diversos estudios que analizan las consecuencias de lo virtual, en las diversas áreas de la cultura, la economía, la educación, etc. (Ver al respecto, uno de los estudios pioneros de este pensador, Lévy, 1999). En América Latina, cabe destacar la lectura que realiza Álvaro Cuadra (2007), para quien "Las sociedades latinoamericanas están siendo sacudidas por cambios muy profundos en esta primera década del siglo XXI. Este diagnóstico es compartido por numerosos autores que han venido sedimentando un pensamiento nuevo para mirar y comprender nuestro continente".

[5] Deleuze, Gilles. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona, Paidós, 1994; Lévy, Pierre *¿Qué es lo virtual?* Barcelona, Paidós, 1999; Žižek, Slavoj. *The Real Cyberspace. Cyberspace Between Perversion and Trauma* (2001) en <http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-the-cyberspace-real.html>

[6] Silva, Víctor. "Topologías da virtualidade: comunicação, subjetivação e poder" en *Os símbolos vivem mais que os homens, ensaios de comunicação, cultura e mídia*, Editorial Annablume y CISC, Sao Paulo, 2006.

[7] Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Madrid, Ediciones del Júcar, 1992. pág. 60 – ss.

[8] Lévy, op.cit., pág.17.

la virtualidad y la simulación, como insiste Jacques Derrida en diversos escritos, pueden considerarse “errores, engaños, falsos testimonios o perjurios”^[9]. También lo virtual se distingue de lo posible, como ya lo había adelantado Bergson en una posición que se presentaba como hostil al “esfuerzo kantiano por establecer el campo de lo trascendental como el conjunto de condiciones de posibilidad de toda experiencia”^[10]. Lo virtual se distingue de lo posible, en la medida en que esta categoría ya está constituida, aunque se mantenga en el “limbo”. Es decir, lo posible se formará aunque nada cambie en su determinación ni en su naturaleza: “es un real fantasmagórico, latente. Lo posible es idéntico a lo real: sólo le falta la existencia”^[11]. Lo posible, en definitiva, en su realización no implica ninguna creación, no produce, ni innova, tampoco genera unas ideas ni unas formas. En conclusión, la diferencia entre lo real y lo posible es puramente lógica, es decir, la primera categoría se manifiesta y tiene existencia, mientras que la segunda, no. Las oposiciones, por lo tanto, son: *lo virtual* se opone a *lo posible*, mientras que *lo real* a *lo actual*.

Otra variante de esta relación entre lo virtual y lo real la aporta Slavoj Žižek. Desde una lectura lacaniana y llevándolos hacia una interpretación de estas características a Virilio o Baudrillard, Žižek debate la idea de estos teóricos y sus afirmaciones acerca de que “el ciberespacio, en definitiva, genera una clase de inmersión proto-psicótica en un universo imaginario de alucinaciones, sin las restricciones de una Ley simbólica ni por la imposibilidad de algún Real”^[12]. Para Žižek, una de las principales características del ciberespacio, es que las múltiples identificaciones que nos provee (a vía de ejemplos: *gay*, lesbiana) permite liberarnos de los constreñimientos del espacio social en los cuales nuestra existencia es atrapada.

[9] Derrida, Jacques. “Historia de la mentira”, conferencia dictada en Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras, 1995, pág. 2.

[10] Marrati, Paola. *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, 21.

[11] Lévy, op.cit., pág.18.

[12] Žižek, op. cit., pág. 2.

Lo virtual, por lo tanto, es un conjunto de fuerzas que acompañan a un acontecimiento; son actos, acciones, performances que cambian y se transforman, y, paralelamente, descentralizan y desterritorializan los centros desde los cuales se instauran las prácticas de control. Asimismo, su topología puede caracterizarse como la cinta de Moebius, por sus grados de irreversibilidad, porque no se distingue espacialmente el interior del exterior sino porque se encuentran y se pliegan^[13]. En definitiva, la virtualidad es uno de los principales vectores de la creación. Este concepto, es fundamental para analizar las transformaciones que se producen en el postpatriarcado contra las imposiciones de los controles sexistas-corporales. Controles que afectan a los/las gays, lesbianas, mujeres... Así, la creación se transforma en una de las principales maneras de subvertir desde el plano de la inmanencia al ciberespacio, tomando a la virtualidad como aquella forma que siempre transgrede y permite resistir a la "servidumbre, a lo intolerable", al presente.

Esos controles, además, asumen la forma de la inmunología, cuando "se ha convertido en algo frecuente poner en manifiesto las múltiples y específicos dialectos culturales entrelazados en cualquier negociación social que trate sobre la enfermedad en los mundos contemporáneos marcados por la investigación biológica, por la biotecnología y por la medicina científica"^[14]. Es así como, por ejemplo, en el caso del SIDA, se le ha llamado "epidemia de la significación", ya que sus significados son constantemente disputados. Es por ello que "el poder de la biomedicina y de la biotecnología es constantemente reproducido, ya que, si no, cesaría de existir"^[15].

^[13] Silva, op. cit.

^[14] Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1991, pág. 348.

^[15] *Ibid.*, pág. 348.

II

Uno de los temas centrales de análisis es el estatuto del sujeto. Los estudios de género, *queer*, y otros similares, han puesto en cuestionamiento el estatuto moderno del sujeto patriarcal y de poder. Este análisis en el contexto del ciberespacio adquiere otra modulación. Es así que en una línea *biopolítica*, se plantea que ya no podemos discutir el estatuto de la subjetividad por fuera de la corporeidad. Una de las líneas teóricas es la que sigue Donna Haraway, para quien los órganos cibernéticos o *cyborgs*, fracturan las divisiones estáticas y potencian las impurezas de las mezclas, subjetividades que se ubican entre las máquinas y los organismos, esto es, entre la naturaleza y la cultura. “Los cuerpos” postfeministas “no crecen de los principios internos armónicos teorizados en el romanticismo, ni son descubiertos en los terrenos del realismo y del modernismo”. Ese discurso corporal se refiere, en esta contemporaneidad, al organismo. Éstos son “fabricados, son *constructos* de una especie de mundo cambiante. Las construcciones de los límites de un organismo, el trabajo de los discursos de la inmunología, son poderosos mediadores de las experiencias de enfermedad y de muerte para los seres industriales y postindustriales”^[16]. Una corriente similar siguen quienes se acercan a una posición anti-psicoanalítica y pre-individual, que tiene puntos de contacto con el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari^[17]. Veamos algún ejemplo: “Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-

^[16] Ibid., pág. 357.

^[17] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1995.

efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente". Por ello, "la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al *esquizo* como *Homo natura*"^[18]. En esta época, las prótesis que "habitan" los cuerpos de los "esquizofrénicos" sujetos postmodernos se ubican en esa encrucijada o en esos *entres*, emplazados entre la naturaleza, la humanidad y las máquinas. Éstas, de esa forma, se distinguen de las mecánicas y habilitan movimientos dinámicos e imprevisibles y no continuos y constantes. Habitan espacios *cualesquiera*^[19]. y desconectados, se *agencian* en territorios virtuales y transitan por las redes sin más lazo que la práctica de la conexión y la desconexión en esos tiempos y espacios cualesquiera, es decir, discontinuos.

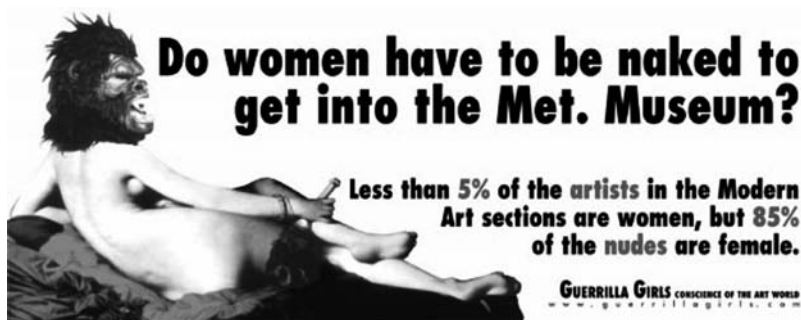
III

Hay utilizaciones de esos espacios virtuales que son creativas, políticas y liberadoras, como las que menciona Rosi Braidotti: este es el caso de Las Chicas Guerrillas, quienes han estado haciéndolo durante años con un talento supremo. Los lugares públicos concebidos como ámbito de creatividad revelan, por tanto, una paradoja: a la vez cargados de significación y profundamente anónimos: son espacios de fría transición, pero también lugares de inspiración, de percepción visionaria, donde se da rienda suelta a la creatividad^[20].

^[18] Deleuze y Guattari, op.cit., pág. 14.

^[19] Los espacios cualesquiera fueron ampliamente estudiados por Gilles Deleuze en sus *Estudios sobre cine*. "La revolución científica moderna consistió en referir el movimiento no ya a instantes privilegiados sino al instante cualquiera. Aún si se ha de recomponer el movimiento, ya no será a partir de elementos formales trascendentes (poses), sino a partir de elementos materiales inmanentes (poses)" (Deleuze, 1994: 17).

^[20] Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Buenos Aires, Gedisa, 1996, pág. 9.



Braidotti se refiere a un movimiento que surgió en Adelaida (Australia) en 1991. Este es un grupo de creadoras llamado *VNS Matrix*, y son las pioneras del nuevo ciberfeminismo. Ellas diseñaron un videojuego pensado para las chicas. Su propuesta era utilizar la tecnología para la subversión irónica de los estereotipos culturales, lo denominaron "*matrix digital*". Conocidas también como *Chicas Guerrilleras* o *Chicas Disturbios*, elaboraron sus manifiestos. Todavía hoy se definen como mujeres que van "más allá" de los presupuestos feministas de los 60, del activismo *posfeminista* de los 80. Quieren construir otra identidad, una sexualidad libre y cuestionan su propio género. Sus raíces teóricas partían del feminismo francés de tercera generación y su principal teórica, Sandy Stone, consideraba una trampa histórica abominable que la mujer, además de ser "sólo" un cuerpo, debiera ser "un cuerpo bello", cuando a ellos, a los varones, no se les exigía lo propio. Eso

dio pie a *Girl Power* (chicas al poder) y a varios fanzines electrónicos. Rosi Braidotti, ciberfeminista habitual en la red, lanzó una definición a la que muchas mujeres se acogerían hoy. Zanjaba así la cuestión del canon de belleza establecido: "Soy un ser mortal de categoría femenina, humano, sexuado, con capacidad para llegar más lejos...". Sin saberlo, comulgan las ciberfeministas con Baudrillard cuando dice que la belleza ha sido adoptada por la lógica capitalista como valor esencial, "un signo que te hace vender más". Y por eso se desmarcan de las revistas juveniles que para muchas adolescentes son, hoy por hoy, el manual de instrucciones para moverse en sociedad, su Biblia.

Jean Baudrillard, indica, también, que "el cuerpo sexuado está entregado actualmente a una especie de destino artificial"^[21]. Este destino artificial es "la transexualidad", no en el sentido anatómico, "sino en el sentido más general de travestido, de juego sobre la conmutación de los signos del sexo y, por oposición al juego anterior de la diferencia sexual, de *juego de la indiferencia sexual*, indiferenciación de los polos sexuales e indiferencia al sexo como goce". Lo "sexual reposa sobre el goce (es el *leitmotiv* de la liberación), lo transexual reposa sobre el artificio, sea éste el de cambiar de sexo o el juego de los signos indumentarios, gestuales, característicos de los travestis". En todo esos casos, "operación quirúrgica o semiúrgica, signo u órgano, se trata de prótesis y, cuando como ahora el destino del cuerpo es volverse prótesis, resulta lógico que el modelo de la sexualidad sea la transexualidad y que ésta se convierta por doquier en el lugar de la seducción"^[22]. Las chicas guerrilleras, desde la práctica subversiva, asumiendo este diagnóstico, lanzaron sus manifiestos a la red y asumieron la necesidad de enfrentarse a esa mirada postpatriarcal que concibe a la mujer como una imagen para ser objeto de la mirada masculina. En uno de sus afiches, remarcaban que en las Salas del *Metropolitan Museum*, hay sólo un 5 por ciento de obras de mujeres artistas, mientras que el 85 por ciento de los desnudos son femeninos. En términos de Braidotti:

"Las chicas del disturbio quieren que la guerra continúe y que las mujeres no somos pacifistas pues somos las chicas malas, las chicas de la guerrilla. Queremos oponer una resistencia activa, pero también

[21] Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 2006, pág. 26.

[22] Braudrillard, op. cit., pág. 22.

deseamos divertirnos y hacerlo a nuestra manera. El número cada vez mayor de mujeres que escriben ciencia ficción, *ciberpunk*, guiones cinematográficos, “fanzines”, música *rap* y *rock* y otros estilos similares da testimonio de esta nueva modalidad”^[23].

IV

En la contemporánea socialidad rizomática, es decir, del desorden y las conexiones de redes, los sujetos se convierten en nómadas por la multiplicación de espacios habitables y transitables. En lugar de seguir líneas o caminos continuos, se salta de un nodo de la red a otro nodo, de una línea del rizoma a otra línea. La característica básica de los territorios es su desterritorialización: se pasa de un sitio a otro en cada momento, no se tiene emplazamientos fijos ni definitivos sino movilidades y traslados. El ciberespacio puede diseñarse como un mapa al estilo del rizoma, ya que no privilegia ningún orden de lectura ni interpretación: no hay una síntesis última o “mapa cognitivo”, ninguna posibilidad de unificar los fragmentos dispersos en un marco narrativo que lo abarque en su totalidad, uno está irreduciblemente tentado en direcciones conflictivas; las internautas, sólo tienen que aceptar que están perdidas en una inconsistente complejidad de múltiples referencias y conexiones. “La paradoja es que esta definitiva e indefensa confusión, esta falta de una orientación final, lejos de causar una angustia insoportable, es extrañamente reaseguradora: la misma falta de un punto final de clausura sirve como un tipo de negación que nos protege de enfrentar el trauma de nuestra finitud, del hecho de que nuestra historia debe terminar en algún punto. No hay un punto definitivo e irreversible, desde que, en este universo múltiple, hay siempre otros caminos que explorar, realidades alternativas en las cuales uno se puede refugiar cuando parece alcanzar un punto muerto”^[24]. Los viejos conceptos de la historia (como el de temporalidad lineal y evolutiva) dejan paso a nociones como devenir, acontecimiento y performatividad. “El tiempo se presenta en persona allí donde la historia ha desaparecido”^[25].

^[23] Braidotti, op. cit., pág. 133.

^[24] Žižek, op. cit., pág. 24.

^[25] Marrati, op. cit.



69



Las ciudades neoliberalizadas. Territorio, geopolítica, y disidencia sexual

Matías Marambio de la Fuente

Se me ha pedido una colaboración para este panel llamado “Ciudad, territorio, y disidencia sexual”. En primer lugar, quisiera admitir mi sorpresa y preocupación, puesto que no sé qué arranque de demencia, qué impulso desviado pudo llevar a lxs organizadorxs de este circuito a incluirme dentro de esta mesa. Debo declararme de entrada más que inexperto en temas relacionados con el espacio y el territorio. Mis competencias, si es que puede llamárselas así, están mucho más del lado del trabajo historiográfico y de la reflexión teórica asociada a los distintos agenciamientos (discursivos, geopolíticos, subjetivos y un continuable pero finito etcétera) constitutivos de la posición continental latinoamericana. Para ser honesto, mis intereses en el campo de la teoría feminista y la disidencia sexual tienen mucho más que ver con la necesidad de integrar dentro de las discusiones teóricas la dimensión de la reproducción social y sexual, como formas de dominación cuya problematización constituiría un paso necesario dentro de un proyecto emancipatorio (tanto en el plano de la teoría como al nivel de relaciones sociales concretas). Ahora bien, limitaciones mediante, lo que me gustaría hacer en los siguientes minutos es una contribución (modesta por supuesto) a la discusión de los temas planteados en la convocatoria de este panel, desde las perspectivas que me permite mi posicionamiento disciplinario-biográfico.

Me gustaría dar un plan general de lo que (de manera acotada y muy puntual) discutiré a continuación. Me interesa evaluar críticamente la relación entre las subjetividades que se ha dado en denominar “tribus urbanas”, la ciudad como espacio complejo y las tensiones con la noción de disidencia sexual. Para ello dividiré mi exposición en dos partes: primero haré una demarcación de los fenómenos (una puesta en situación) que llevan a la conformación de nuestras ciudades-sociedades actuales; en segundo lugar, me dedicaré a problematizar propiamente tal el caso de los pokemones como “subjetividad disidente”.

La primera parte del título de mi ponencia es una referencia al ya clásico libro del historiador argentino José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. El último capítulo (que discute el período 1930-1970) se titula “las ciudades masificadas”, y me pareció una buena forma de entrar a las preguntas presentes en la convocatoria. En cierta medida, me gustaría ofrecer una reflexión que, sin buscar emular los planteamientos de Romero pero teniéndolos en cuenta como punto de partida, ponga en discusión a la ciudad como: a) espacio de disputa sobre la definición de la diferencia sexual; b) sitio de (re)producción de las distintas formas de dominación social. Quisiera destacar que la ciudad es sólo *uno* de los niveles de análisis, *una* de las muchas posibles entradas a la discusión. Desde este punto de vista, aun cuando haré referencia a fenómenos eminentemente urbanos dentro de lo que he llamado (por falta de un mejor término) las “ciudades neoliberalizadas”, hay que tener en cuenta que éstos son solamente una parte de un conjunto articulado de manera compleja, que funciona como condición de posibilidad de permanencia y cambio, es decir, una estructura estructurante y estructurada.

1. Capitalismo neoliberal, “postmodernidad (neo)colonial” y espacio urbano: precarización, consumo, segregación

Antes de entrar a la discusión acerca de las relaciones entre espacio urbano y disidencia sexual, creo necesario hacer una caracterización de los procesos constitutivos de las ciudades en que vivimos. No hago esto motivado por una compulsión contextualizante erudita, por lo demás bastante propia de la escritura histórica, sino por una convicción analítica: en la medida que nuestro presente no se materializa a partir de la nada y tiene vínculos con las formaciones sociales precedentes, un análisis que prescindiera de las trayectorias múltiples que convergen en el hoy resulta en una naturalización presentista que quisiera evitar a toda costa. Tengo, no obstante, que reconocer que, aun cuando mi afán y mi enfoque analítico son continentales, en atención a las limitaciones tanto de esta ponencia como de mis propios conocimientos, me veo obligado a concentrarme en Santiago. Hay muchas cosas que conspiran en contra del latinoamericanismo, no sólo el Primer Mundo.

Si la gran matriz que tensionó los cambios en el entorno urbano latinoamericano en el tiempo de la modernización y el desarrollismo fue la formación de la ciudad de masas, me parece que un rol similar podría ser asignado (desde los 80 hasta hoy) a los efectos de las reformas neoliberales sobre la fisonomía de las ciudades. El giro continental que significa el abandono de la Industrialización por Substitución de Importaciones (ISI) en favor de la adopción del neoliberalismo (a la vez modelo de la sociedad ideal y conjunto programático de políticas públicas) señala no sólo el fracaso de una serie de proyectos transformadores –dictaduras mediante– sino también una reformulación de los modos de inserción del continente dentro del capitalismo mundial. Si el período desarrollista había buscado (o al menos argumentado la necesidad) de replantear la relación de América Latina con las potencias hegemónicas de la geopolítica mundial, las condiciones en que se enfrenta el giro neoliberal permiten hablar de una subordinación “aceptada” o

“deseada”^[1], según sea el caso. ¿En qué medida configura esta inserción un nuevo tipo de relación colonial? Lo cierto es que el giro neoliberal abre una nueva etapa de relaciones con las metrópoli de los países de la región entre sí. El acrecentamiento imparable de la migración mexicana y centroamericana a EE.UU. y las “diásporas” internas de Sudamérica representan fenómenos que deben ser comprendidos a la luz de las nuevas dinimizaciones del capital transnacional. La paradójal situación de estos procesos migratorios neoliberales queda evidenciada en la frase “El capital y los bienes no tienen fronteras, pero las personas sí”. Habría que agregar: la fuerza de trabajo no. De cualquier modo, me parece que no obstante la complejidad y heterogeneidad de cada espacio urbano, las consecuencias de la adopción del capitalismo neoliberal se visibilizan fuertemente como la aparición de relaciones (neo)coloniales al interior de los países de América Latina. Es el caso de peruanos, bolivianos, y ecuatorianos en nuestro país, que experimentan una forma del llamado “colonialismo interno”, con la diferencia que son ellxs quienes se han desplazado hacia esa posición en virtud de las inestabilidades económicas domésticas.

Paralela a esta reformulación de las relaciones centro-periferia/norte-sur/primer-tercer mundo, la conformación de las ciudades neoliberalizadas ha implicado la re-estructuración de sus lógicas y usos espaciales. La instalación de una economía crecientemente orientada a los servicios, en la cual la fuerza de trabajo aparece como cada vez más fragmentada, ha permitido la configuración de un panorama marcado por la precarización como lógica económica (me permito señalar lo contra intuitivo que resulta la frase “precarización económica”). Una de las consecuencias que han tenido tanto la precarización como la creciente desigualdad en la distribución de la riqueza ha sido la segmentación de la ciudad y la re-distribución del suelo de acuerdo a líneas de “clase”.

[1] Sigo aquí el análisis de Enzo Faletto, quien a su vez lo toma del economista brasileño Paul Singer en “De la teoría de la dependencia al proyecto neoliberal. El caso chileno” en *Obras completas*, volumen I, Editorial Universitaria, Santiago, 2008, pág. 315-326.

Si la aparición de espacios marginalizados en las periferias urbanas durante el período de la ISI era atribuible a la insuficiencia de los polos industriales de absorber la mano de obra migrada del campo a la ciudad, es a mi juicio imposible disociar los cambios en las estructuras socioeconómicas de las nuevas marginalizaciones. La explosión de las favelas, las villas miseria y las poblaciones se relaciona fundamentalmente con la consolidación de un modelo de ciudad característicamente segmentada y dividida; es el arraigo del ghetto como lógica. Quizás conocemos este fenómeno muy bien: cercos eléctricos, condominios suburbanos, guardias de Paz Ciudadana custodiando a las clases dominantes de los arranques brutos de la plebe. He aquí una pervivencia de los fenómenos más característicos heredados por el mundo colonial: el miedo de las élites a la plebe, metaforizado en la noción de “guerra de castas”^[2]. Es el desplazamiento territorial doble: el éxodo de las clases pudientes (en Santiago hacia el sector oriente, en Lima hacia Miraflores, en México hacia las colonias) y la expulsión de los pobres hacia la periferia, encerrándose en sus pasajes, temerosos de sí mismos e introyectando las lógicas hegemónicas de movilidad social aspiracional y consumista heredadas por la (post)dictadura (en Chile) y la transición al neoliberalismo (en América Latina).

El escenario parece complejizarse aún más si es que agregamos otros factores igualmente característicos de las ciudades neoliberalizadas: la aparición de los *malls* como reemplazo de espacios públicos, que desmovilizan políticamente y erosionan el tejido social; el aumento progresivo de la desigualdad en la distribución de la riqueza, lo que tiene como consecuencia la entrada del grueso de la población económicamente activa a los sistemas de créditos de consumo como estrategia de aumento del poder adquisitivo; la desestructuración de servicios públicos masivos y estatales, con la consiguiente desidentificación y desafección de los sectores más

^[2] Flores Galindo, Alberto, (entre otros autores que han trabajado la historia social y cultural de plebe y nobleza en Latinoamérica colonial) desarrolla una lectura sugerente en “Los rostros de la plebe”, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001, pág. 61-102

pobres respecto del Estado como sitio de mediación para la solución definitiva de problemas sociales; un corolario de lo anterior es la focalización y atomización de lo social por vía de su modificación únicamente a nivel local.

En un nivel aún mayor de generalidad habría que situar también dos de los procesos que son posiblemente los más distintivos de la transición al neoliberalismo: el auge del precariado como forma de la fuerza de trabajo y el consumo como fuerza dinamizadora del capitalismo post-fordista. Al respecto, y para poder empezar a vincular este panorama general con las instancias concretas de discusión sobre disidencia sexual en las que me concentraré (tribus urbanas), quisiera traer a colación parte de la reflexión ofrecida por Andrea Ocampo en su señero trabajo *Ciertos ruidos*:

“Dormitorio adentro, el registro democrático se ha radicalizado con la fractura categorial de la ideología, mediante el entrenamiento en el diseño artesanal y la corsetería [...]. El consumo –como el *cash*, el elemento material que subyuga a la tribu– es la alegría masiva. El objeto es traducido al término *producto* y el adolescente a *usuario*. La pugna entre lo original y lo vulgar adquiere la misma distancia que hay entre copia y estilo. La relación con el mercado hace que el consumo sea una práctica cívica, un ejercicio democrático, pues las prendas están hechas a la medida del hombre. Mas lo que no está previsto en todo sistema democrático es la re confección, el enchulado como indicio de derroche, como gasto sin sentido. El discurso estético no puede ser justificado con la conducta, no puede ser argumentado. He ahí como el consumo deviene catástrofe, abatimiento, ataque de angustia, pero también goce orgiástico”^[3].

^[3] Ocampo, Andrea. *Ciertos ruidos: nuevas tribus urbanas chilenas*, Santiago, Planeta, 2009, pág. 20-21.

Esto al nivel de análisis del consumo desde el polo de los adolescentes. Veamos entonces qué ocurre cuando ponemos aquello en relación con lo que (por usar una jerga antropológica un tanto *démode*) podríamos denominar “unidad doméstica”:

“...la escala del consumismo, del marqueteo y de la chabacanería costosa comienza a poblar las actitudes adolescentes. Lo que se esconde bajo este instinto –porque debe ser el instinto del sujeto chileno– es que todo movimiento está limitado por el dinero, mas no por el capital. El acceso, el fluir, el circular, el transitar dependen del *cash* y, en el caso peloláis, de la tarjeta de crédito. Así crecen los televisores plasma como plantas en terreno ajeno, y simultáneamente lo hacen las melenas tijereteadas, la ropa interior de colores y las perforaciones en la boca de los hijos, como respuesta a *los lujos de los viejos*”^[4].

Podemos observar aquí cómo es que las subjetividades, en la descripción que se nos ofrece, se constituirían desde su participación en las redes de circulación de las múltiples mercancías, instanciando tanto el consumo como una nueva producción por medio del ajuste de la mercancía en el proceso de la refacción. Es el paso “del objeto al producto, del consumidor al usuario”. Se nos dice que aquí es precisamente en donde tendría lugar una praxis democrática, toda vez que es la reapropiación y la adaptación de la mercancía la que (de una manera que no queda del todo clara) la transformaría cualitativamente; no estaríamos en presencia de la mercancía como tal (capaz de entrar y salir de los orificios ya lubricados por las encarnaciones comerciales del capital financiero), sino más bien frente a un producto “hecho a la medida del hombre”. Me parece que aquí caben al menos dos críticas: a) no se releva cómo es que dicha instanciación del consumo adolescente requiere ya de una red complejamente articulada de relaciones de producción y circulación que

^[4] Ocampo. *Op. cit.*, pág. 16

se encuentran jerarquizadas y mediadas entre sí por medio de dinámicas de poder (esto es, se concibe la praxis económica como desligada de la política); b) se ensalza una suerte de libertad individual por medio del consumo apropiativo que sería el nodo a partir del cual se vuelve posible configurar una subjetividad.

Quisiera desarrollar este último punto un poco más antes de profundizar respecto de cómo relacionar las subjetividades tribales con prácticas de disidencia sexual. Por mucho que pudiese parecer un análisis simplista el interpretar el fenómeno de la “ciudadanía democrática-como-consumo”, o más bien, el de la constitución de la subjetividad por vía de la re-producción “orgiástica” de la forma-de-la-mercancía [*Wareform*] desde la ya clásica crítica marxista a la “libertad liberal” como “falsa libertad”, me da la impresión que dicha perspectiva aún tiene valor analítico. En efecto, en la medida que existe un análisis que celebra al consumo como “ejercicio democrático”, hay que señalar que dicha imagen carece de una perspectiva que nos permita reconocer no sólo el complejo conjunto de estructuras, redes y circuitos que se despliegan para hacer posible dicha elección (de estilo, mercancía, consumo-como-adquisición, recauchamiento, etcétera), sino también el hecho de que la elección de modificar el conjunto ya mencionado es negado por dicha configuración. En otras palabras, creemos que somos libres de elegir (en nuestro contexto capitalista neoliberal), pero sólo podemos elegir lo que ya ha sido codificado dentro de las dinámicas del capitalismo y *sólo en la medida* que no desafiamos las mismas condiciones de dicha “elección”. Para citar a Slavoj Žižek, quien lo dice más elocuentemente que yo:

“debería enfatizarse que la libertad es “actual” precisamente y sólo como la capacidad de “trascender” las coordenadas de una situación dada para “plantear las presuposiciones” de nuestra propia actividad (como lo habría dicho Hegel), esto es, redefinir la situación misma en la que se actúa”^[5].

^[5] Žižek, Slavoj. “The Leninist freedom”, citado en <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/zizek.htm> (consultado el 14.05.2010). La traducción es mía.

Tomando esto último en consideración, me gustaría ahora plantear en qué medida podemos considerar ciertas prácticas de tribus urbanas como prácticas efectivamente disidentes (por un lado) y transformadoras (por otro).

2. Espacio y subjetividad disidente: los problemas del “en-sí” y el “para-sí”

¿Cómo calibrar la relación entre: primero, las prácticas de las subjetividades que constituyen la mirada de grupos, instancias de sociabilidad, y comunidades que denominamos (taquigráficamente) “tribus urbanas”; segundo, la heteróclita pero no por ello menos problemáticamente articulada fisonomía de las ciudades neoliberalizadas; tercero, la configuración de lo que vagamente puede denominarse formas de “disidencia sexual”? Me parece aquí que la situación es compleja, por lo que me concentraré en el caso (a estas alturas, paradigmático) de los pokemones como subjetividad tribal que ha sido leída las más de las veces como *la* muestra de la *disidencia-en-sí*, la subversión inequívoca de la heteronorma en forma de la disolución absoluta de las fronteras genéricas.

Cabe señalar aquí que han sido quizás dos las prácticas claves para “leer la disidencia” en los pokemones: el quiebre de las identidades genéricas y el ponceo. Mutabilidad sexual y promiscuidad fuera de la norma. La desinhibición mostrada por los pokemones verificaría una subversión sin lugar a dudas, puesto que estarían cuestionando las identidades sexo-genéricas fijas y visibilizando estas formas de resistencia en el espacio público. Me parece que se plantean con esto varios problemas, que sólo puedo bosquejar muy embrionariamente. De un lado, opera en muchos de los análisis una suerte de fascinación por aquello que sería lo *absolutamente otro*. Hablando del carácter grotesco y desbordante de los pokemones, Roberto Doveris señala: “es pura marginalidad instalada en el punto central donde todas las miradas convergen y prometiendo poder volver ambiguas las nociones más canónicas arraigadas de nuestro país”^[6]. Esta fascinación esconde aspectos

^[6] Doveris, Roberto. “Des-generado”, disponible en <http://www.indie.cl/2008/01/tribus-urbanas-los-pokemones/> (consultado el 21.05.2010).

tan importantes como el proceso mismo de constitución del centro y la periferia al interior de las ciudades neoliberalizadas. Se nos dice que el pokemón es “pura marginalidad”, lo que paradójicamente esencializa aquello que se ensalza como lo que “no hace sino evidenciar de manera catastrófica que no hay categoría posible. Puro fragmento, puro signo, puro *collage*”^[7].

En otro nivel, la mutabilidad de las posiciones sexo-genéricas asume también un rol definitorio de la subjetividad pokemona, al punto tal que su mera existencia sería un quiebre radical de las identidades normativas:

“Acá el tema del género (masculino-femenino) está *tan evolucionado* que las categorías con que hasta ahora manejábamos las sexualidad están completamente *obsoletas*. Ya ni siquiera cabe pensar si estos chicos son heterosexuales o gays o bisexuales porque estamos frente a nuevas categorías, demostrando un *avance cultural sin precedentes*. Sólo ellos en nuestro país han sabido ignorar los rótulos con una sexualidad transgresora, absolutamente ambigua...”^[8].

Dejando de lado el lenguaje cuasi-evolucionista y civilizatorio (lo que ya podría considerarse como alarmante, o preocupante en el mejor de los casos –más aún si estamos elaborando posturas críticas–), la lectura hace comparecer a los pokemones como un quiebre, una explosión de radicalidad ambigua, inabarcable. No contentos con ser lo radicalmente otro, los chicos están “más allá del sexo-género, más allá de la heteronorma”.

Pero no nos detengamos aquí. Hay aún más, puesto que el ponceo y su espectacularización actuarían en línea con la conformación de subjetividades merced de la actualización del consumo. Nos dice Andrea Ocampo:

“Si [...] las oportunidades de *hacer otra cosa* están clausuradas por la rutina laboral-escolar, ¿qué se puede hacer? Consumir(se). Legitimar el consumo a través

^[7] Doveris, *Op. cit.*

^[8] Doveris, Roberto, “Magia pokemona”, disponible en <http://www.indie.cl/2009/01/doveris-dice-des-generado/> (consultado el 21.05.2010). Las cursivas son mías.

de la diversión. [...] Acumular besos para superar una brecha generacional, para poder desgastar la boca y cansar el aliento, para poder hablar en la mesa y para saber de qué se habla. Tocarse como gesto de reconversión monumental y autoenvío a la pantalla del *agarre*^[9].

Acumulación libidinal y de espectáculo que aparentemente sigue la lógica capitalista de sobreproducción y especulación.

Ahora bien, donde creo que el terreno es más escabroso es en la asignación inequívoca de fuerza política (completamente inespecificada) a estas prácticas. Si para Roberto Doveris “*un wena-naty*” no es sólo un acto de libertad sexual, sino que es un acto político, y también una elaboración visual de alto calibre^[10], para Andrea Ocampo:

“es un modelo de doblez de la falta de fama en el sitial del sexo. Grabar el cuerpo es también la oportunidad que el pokemón tiene de desacralizar aquello que los colegios consideran *el templo de dios* [...]. Agarrar públicamente implica sacar el goce a la calle, hacer de él un asunto público, y no con ello perder espesor, sino comparecer ante él para limpiarlo de los dispositivos de control social^[11].”

Estas sugerentes lecturas me inquietan, y quisiera ahora sólo apuntar los elementos que me generan más ansiedad. Se trata aquí de abrir una discusión y no de “rebatir” argumentos.

En primer lugar, me produce ansiedad que, tal como con su otredad radical se asigne un sentido indelebe e incontrovertiblemente político a estas prácticas sexuales. Sin ánimo de inscribir a los pokemones dentro del terreno de lo prepolítico, me parece no obstante imperativo atender no sólo a las potencialidades de transformación que son capaces de agenciar, sino también a cómo sus posiciones dentro del entramado de relaciones con otros grupos, movimientos y subjetividades

[9] Ocampo, *op. cit.*, pág. 94-95.

[10] Doveris, “Des-generado”.

[11] Ocampo, *op. cit.*, pág. 96-97.

representan o no un elemento dinamizador de procesos de disidencia, resistencia y cambio social. En otras palabras, sin quitar la carga política que tienen como subjetividad, se vuelve necesario atender a las formas en que se insertan las tribus dentro de un conjunto más amplio y cómo su inserción afecta las correlaciones de fuerzas al interior de dicho conjunto.

Un corolario de lo anterior es que el análisis acusa un presentismo como música de fondo. Considero pertinente aquí el espíritu de las críticas que formula Nelly Richard a las concepciones que subtienden la propuesta de Toni Negri y Michael Hardt en *Imperio*:

“Me parece que esta generalidad abstracta del “no lugar” invisibiliza tanto la particularidad contingente de las marcas que agotan la zonas de efectación del poder, como el gesto crítico, siempre ubicado y situacional que busca desacotar esas marcas. La nomadología sin fronteras de *Imperio* prescinde de toda teoría del contexto, en el sentido que le da Appadurai, una teoría que nos diga “a partir de qué, en oposición a qué, a pesar de qué, o en relación con qué se produce una articulación espacio-temporal de situaciones y efectos”^[12].

Si extendemos un tanto esta línea de pensamiento y retomamos algunas de mis observaciones anteriores, se vuelve entonces posible visualizar otro horizonte. Puesto que se ha cargado a los pokemons de otredad, marginalidad y disidencia, huelga preguntarse no sólo por el alcance efectivo de estas hipótesis (esto es, remitirse a la operación básica de pensamiento crítico de poner duda lo que se sostiene, de no dar las cosas por obvias), sino también por la forma específica y contextualizada de dicha disidencia/resistencia. Puede resultar un tanto “fuera de lugar”, pero me parece que es necesario replantear aquí la discusión pensando en la vieja categoría de *conciencia*. ¿En qué medida es la operación que fetichiza a los

^[12] Richard, Nelly. “II Coloquio Nacional de Biopolítica”, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=4IhR62tusGw> (consultado el 12.05.2010).

pokemones y su pulsión ponceante la que consagra el carácter político y disidente de su práctica? Creo relevante poner atención a algunas de las señales que dan los mismos pokemones (a propósito de sus agarres con “héteros hueveados”): “Yo me he dado muchos heteros vueltas ¡me encanta dármelos vuelta!” o también “[Los gays] no pueden ser homofóbicos porque son gays”^[13].

Complejo. Visto desde otra perspectiva, parece como si lo que *de por sí* disidente, no-normativo, comienza a resquebrajarse en su radicalidad. Si lo ponemos en términos marxistas y/o hegelianos, cabría pensar en un nivel “en-sí” cuando hablamos de prácticas específicas, y otro “para-sí” cuando dichas formaciones logran conjugarse de manera politizada/emancipatoria. Sería precisamente aquí donde reside la disputa por la disidencia, pues no basta (a mi juicio) con “agarrar en público”, toda vez que ello es parte de lógicas de acumulación libidinal hedonista que se proyecta en un horizonte temporal inmediato y carente de reflexión sobre su propia trayectoria. Hay que plantearse la pregunta sobre las diferencias políticas entre una transgresión autocontenida y una que apunte a una modificación del contexto transgredido. Dicho de otro modo, se trata de pensar si es que acaso no nos encontramos frente a la diferencia entre clase trabajadora y proletariado. No quiero con esto sugerir que deberíamos aplicar una suerte de leninismo de la disidencia sexual, sino que las cosas son menos evidentes de lo que parecen.

^[13] Cabello, Cristián. “Las estrellas del sobajeo pokemon”, disponible en <http://www.cuds.cl/articulos/4feb08sobajeo.htm> (consultado el 21.05.2010).

A modo de conclusión: nota sobre la productividad estética del capital

En rigor, he hecho poco más que poner sobre la mesa los elementos que permiten re-situar y re-discutir la potencialidad subversiva o anti/contrahegemónica de los pokemones. Es difícil ahondar demasiado en estas temáticas, quizás porque nos hemos dedicado mucho menos a reflexionar sobre los límites de la disidencia que a rescatar las experiencias que pueden ser leídas como tal. Al respecto, me gustaría simplemente acotar la (a mi modo de ver) necesaria vinculación que debemos mantener entre texto y contexto, acto y trayectoria, resistencia y hegemonía, micropolítica y estructura. Ello se relaciona aquí con lo que, por conveniencia, he designado como “productividad estética del capital”.

En la medida que los análisis actuales (en gran medida post-estructuralistas o post-modernos) de la subjetividad tribal sólo enfatizan la productividad social (o más bien cultural/estética) de la forma mercancía (y por ende, del capital), puede decirse que dichas lecturas invisibilizan otros aspectos igualmente importantes jugados por el capital en el contexto urbano neoliberal. Privilegiar la productividad estética del capital significa que las precondiciones de dicha productividad son desautorizadas por completo; esto es, fenómenos tan importantes como la profundización de la incertidumbre subjetiva, el auge del precariado como forma de la fuerza de trabajo, la crisis del crédito personal (y la igualación de ciudadanía con consumo), son todos dejados de lado a favor de una suerte de entusiasmo desbordante por las posibilidades que abre la forma mercancía para la “liberación de la subjetividad”. Se vuelve necesario, por ende, interrogar la formación de dichas subjetividades a la luz no sólo de su inserción en, sino también de su dependencia de (podríamos hasta decir su complicidad con) el capital. Un pensamiento de la disidencia sexual tiene como tarea el hacerse estas preguntas. O más bien, un pensamiento de la disidencia sexual con una mínima aspiración transformativa



tanto de la dominación de la heteronormatividad reproductiva como de las otras formas de dominación asociadas hoy ineludiblemente a ella. Mi crítica, para resumirlo citando a Gayatri Chakravorty Spivak, es que debemos pensar (hoy más que nunca) para negociar las ansiedades y riesgosas ambigüedades que produce “un “culturalismo” que niega lo económico en sus operaciones globales [y que] no puede concebir la producción concomitante de la barbarie. [...] Se sugiere que, a la larga, *todo el mundo* tendrá procesadores de texto y capuccino (por no decir armas y mantequilla) gracias a las multinacionales”^[14].

^[14] Spivak, Gayatri. “Scattered speculations on the question of value”, en *In other worlds: essays on cultural politics*, London/New York, Routledge, 1988, pág. 168. La traducción es mía.



69



La invisibilidad del deseo como práctica de resistencia

Diego Ramirez

*“Uno puede escribir con la esperanza
de que haya alguien en la academia
que no crea que el lado crítico de las humanidades
deba ser apropiado y determinado por el mercado”*

Gayatri Chakravorty Spivak

*La ciudad es algo equidistante a los y las habitantes,
a los proyectos urbanísticos y a los mapas.
Me interesa lo inaprensible de ella. Yo la comparo con un cajón de velador,
donde hay un orden que no es tuyo. Es un orden que es a pesar tuyo.
En ese sentido la ciudad es una construcción en la que todos participamos,
pero las marcas no son directas.
La ciudad fagocita, expulsa, se alimenta, te transforma,
le robas, ella te roba. Para mí la ciudad es, ante todo, una protagonista.*

Guadalupe Santa Cruz

Quiero pensar que quizás esta invitación me fue hecha desde la poesía. Yo trabajo con la escritura y es desde ahí, de ese romanticismo desde donde quiero hablar ahora. Muchas veces hablé con amigos poetas sobre poesía urbana, y consideramos terrible la apelación, el adjetivo distante y frío que se nos instala al hablar de ciudad y de lo urbano, como una máquina de producción, como un estética masculina, poderosa, demasiado grande y totalizadora. Esa ciudad era

la que conocíamos en la poesía chilena contemporánea, esa ciudad ochentera de Gonzalo Millán, del Paseo Ahumada de Enrique Lihn, una ciudad escrita hasta ese momento sólo por hombres, hasta que surgieron otros quiebres, otras ciudades o espacios públicos que transitaron hacia el margen, hacia lo precario, hacia una plaza pública con una iluminada desarropada de Diamela Eltit, o un Santiago más *punk* en la poesía de Carmen Berenguer en los ochenta, casi como una barricada para derribar la dictadura. Hasta retomar la imagen noventera e infecta de una ciudad como crónica escrita por Pedro Lemebel.

Sin embargo, no me gustaría que alguien hablara de mi trabajo o sobre el de mis amigos poetas desde la poesía urbana. Algo pasa con ese adjetivo, con esa alianza que categoriza, como toda categoría que te instala desde un ojito dominador y masculino, entonces; ¿dónde cabe la otra ciudad?, el borde de esa ciudad, la frontera de esa ciudad, o ese fragmento diseminado donde transitamos, donde transita mi locura, mi quiebre, mi manera de quererlo, de esperarlo encima de una zona prohibida, donde alcanzan los miedos y mis tragedias personales. ¿Dónde está esa ciudad o micro ciudad más biográfica, más herida, esa zona que habitamos los que no ganamos nada, los que nos encanta la pose de víctima, los que hacen poesía, los que escriben como oficio diario de subsistencia? ¿Dónde queda esa otra ciudad lastimada: como volver a esa herida, a ese tráfico o micro tráfico personal de las pulsiones estéticas que me hacen transitar por una ciudad “otra”, una ciudad que se gesta desde la frontera que no alcanzaron a tecnologizar, que no alcanzaron a erradicar, esa última zona como espacio privado, paradójicamente, una ciudad como espacio (de lo) privado, desde las lógicas minoritarias donde bailo con mis amigos, o simplemente donde nos encontramos casi siempre?

A veces la ciudad parece menos sitiada de lo que aprendimos en la teoría que fotocopiábamos cuando adolescentes. Algo pasa entre vigilancia y deseo, entre el tráfico de las cámaras de seguridad y la sensación morbo-televisiva, entre la

oscuridad clandestina de que pareciera que nadie nos mira, cuando en realidad nos están viendo en horario *prime* en la televisión chilena. Algo pasa exactamente entre ese bordecito morbosos del árbol que casi nos oculta y el amor salvaje y despiadado que se filtra desde el transeúnte homofóbico y hermoso, o las señoras maternas que nos miran desde la rutina, desde ese pequeño límite, esa ficción irrealizable entre el amor desconocido, la noche, el borde, la mordida y el frote. Algo pasa, algo se dice, cuando se nombra, aunque no se quiera nombrar.

Néstor Perlongher, el padre o madre histórica del neobarroco y de la poseía *queer* latinoamericana, realizó en los ochentas un recorrido sexual y pornográfico de los *miches* y el deseo callejero en la capital *gay* por excelencia: Sao Paulo. Hoy convertido, neoliberalmente como casi todo nuestro deseo, en una máquina de consumo, en un imperio rosa de preservativos con formas y de cariños en forma violenta, cuero, arnés, y cadenas con látex. Perlongher estableció un cruce entre la prostitución masculina y sus lógicas de poder entre el pasivo, la loca, y el prostituto activo/fálico, sus ropas, sus cuerpos, sus miradas y sus calles casi como guía turística, escenificando un mapa cartográfico de ese deseo. Si, algo así como una nueva cartografía del deseo, pero desde los ochentas enfermizos, con la moda inmunológica entre las piernas chorreando lo albino que parecía todo eso, en la moda de la salud pública y la reivindicación de marchas, para legitimar simplemente las ganas de hacer el amor a la fuerza en alguna calle sin salida.

Hace un año, en Sao Paulo, traté de recordar esas calles inscritas por Perlongher, y el arte del deseo en público, sexo al aire libre, la cita virtual y el exhibicionismo y voyeurismo de los fanáticos en mostrar sus cuerpos en la ira morbosa, mientras la policía brasileña programa radicales medidas y detenciones grupales de este nuevo y escandaloso turismo sexual instalado en los bordes de la ciudad. La práctica se conoce como "*dogging*" (derivado de perro, en inglés) porque los curiosos se mantienen atentos como los perros para ver la exhibición sexual.

Las reuniones -que se realizan en plazas, calles, estacionamientos y hasta en cines al aire libre- “ultraje público al pudor”-, lo llaman las autoridades, ese es el ocaso, la extravagancia, las fugas. Como flujos de poblaciones, o flujos de deseo: como decía Perlongher, son esos sujetos erráticos que transforman a Sao Paulo de noche en una catedral, donde se reconocen en sus callejones semi iluminados, llenos de travas negras hermosas y pequeños cuerpos empobrecidos por la locura. El turismo sexual convierte discos enormes en encuentros con trajes de látex, cuerpos desnudos bailando en el ritmo ficticio del peligro.

En Santiago de Chile, el alcalde Pablo Zalaquett ha transformado la ciudad en una cárcel construida por el dominio absoluto. Hace una semana la agresión neonazi en la Costanera, cita oficial de los chicos *trashylife* después del colegio y un reportaje de turno, entrevistándolos consumiendo cariño en forma de besos, drogas o alcohol. Fueron los actos que los llevaron a tomar la radical decisión de no permitir a más escolares en las plazas públicas de Santiago, porque ya no quieren verlos juntos, ya no quieren verlos. Por eso el tráfico púber de la ciudad ha sido un recorrido en fuga constante, frente a las amenazas de grupos nazis morenos con sus barriadas o por las vigilancias motorizadas. Desde el parque Forestal a la Costanera, de la Costanera al San Borja. Hasta hace unas semanas, cuando la televisión y una furiosa barriada dio término a ese cancionero romántico de las tardes después del colegio. Pero siempre existe la esperanza o la nueva posibilidad, por el mérito de ser jóvenes y asumir riesgos. Eso los hace reconvertirse, volver a convocarse clandestinamente, suprimiendo las prohibiciones y la autoridad con sus aparatajes simbólicos de poder, porque vuelven a juntarse y abrazarse lento y casi felices donde sea posible, donde sea posible el amor y las ilegalidades. Hace unos días me llega la nueva convocatoria, cito:

“ ya no hay mas borja ni costa D: **junta-junta, nueva junta para gays y lelas en un parke ke esta entre metro macul y metro vickuña makena

es super piola es mas grande ke kosta tiene juegos muxos arboles es cerrado no pasa nadie ke nos discrimine y tiene una ewscenario... metro macul esta a pasos del mall del 14".

Es ese erotismo simbólico como un mapa urbano, algo que simboliza todas esas pulsiones de deseo. Pienso en las plazas públicas de Chile, pienso en la oferta envejecida y trasnochada de los cines porno, o en la demanda extrema del *ciber* café como motel *express*, donde los cuerpos se deben sacrificar al cubículo mínimo en que la gimnasia y la tensión son principios básicos. Son micro deseos que circulan, que portan no sólo la enfermedad, la enfermedad del amor, sino también portan la simbólica subalterna de un deseo que se quiere ocultar. Nada puede develar las ganas, el ansia corporal del fluido que se instala en las bocas sin nombres, en la sombra oscurecida del ramaje, como en esa crónica hermosa e inaugural en que Pedro Lemebel metaforizaba el sexo público en la plaza de los noventa como anacondas en el parque brillando pre-seminalmente antes de partir.

Nadie puede dejarnos tiempo para el amor, o el deseo que puede ser exactamente lo mismo. Los baños públicos en Chile casi no existen. Instalaron en el corazón céntrico de la ciudad unos artefactos blancos, immaculados, sobre-vigilados y represivos, donde una escalera iluminada al exceso invita al transeúnte, como advirtiéndolo, que esto no es lo mismo, de cuando casi 10 años atrás en la Plaza de Armas existía una guarida, un sótano subterráneo, un baño público extremo, donde nada podía evitar la felación romántica entre las cabinas secretas, o simplemente el coro excesivo del *glory hole*, de la masturbación grupal, en esos urinarios feroces y eternos, donde una multitud de oficinistas y universitarios formaban la plaga simbólica de la eyaculación. Yo de escolar, y mis compañeros de curso éramos los invitados estelares, frente al regimiento de la tercera edad cansada, que miraba colgar esas perlas blanquitas de deseo casi púber.

El baño de la Plaza de Armas lo cerraron hace años, y ahora los guardias de los *malls*, se pasean sincronizadamente por los baños de esos centro comerciales enormes, hambrientos por controlar a los padres de familia que se escapan por las tardes a desconolar la pulsión fálica de sus cuerpos.

Por otra parte, el cerro Santa Lucia hasta inicio de los noventa era el encuentro preferido de escolares que transformaban la cimarra en un trabajo esforzado por la prostitución, para que los mismos oficinistas entre el arbolito en serie y la escultura, saciaran de amor a los chicos más jóvenes. Por las noches las luces apenas filtraban las orgías insaciables de múltiples chicos que hacían de ese lugar el encuentro entre la ciudad y su tráfico y la última frontera suicida que los esconde. El alcalde de derecha de la época intentó enrejarlos. Ahora piden la identificación, el rut y los horarios han sido modificados para terminar con esa zona salvaje de la artesanía sexual. Porque en esos lugares al aire libre, no existe el mercado: nada se paga, ni se vende, ni se transa, solo algunos cuerpos jóvenes, a cambio de una noche de baile.

Sin embargo, en ese frotamiento gratuito, no existen las lógicas neoliberales que ahora han transformado ese circuito de deseo en un negocio. Pienso, por ejemplo, en los cines pornos o los *ciber cafés*; pienso en las discos y sus *dark room* enormes como inventando, haciendo la alegoría del bosque, de la zona pública, de lo oscurecido, del guardia y la cámara de seguridad ficticia. Pienso, por ejemplo, en las noche de Buenos Aires y sus enormes construcciones del placer, esas salas oscuras con subterráneos, esas cabinas artificiales con *glory hole* perfectamente diseñados para transitar el cuerpo, el fluido y la boca: esa entrada con *cover* que regala el condón y el lubricante para instalar todo el deseo de uno en un negocio irrenunciable, como si en esa noche falsa pudiéramos cerrar los ojos e imaginar que esa disco con luces brillantes y música electrónica podría parecerse al riesgo, y la violencia hermosa que tiene la calle y sus dominaciones.

Pienso entonces en el placer histórico de quererse minoría en riesgo, de saber que, en cualquier momento, te mueres de amor, o de sida, o de miedo, o de frío, o simplemente por la agresión fóbica de los que ya no nos quieren. Pienso que quizás por eso, puede ser todavía una esperanza a ese deseo, pensarnos mucho más pobres y solos que esas lógicas del mercado homosexual que han instalado a Buenos Aires y Sao Paulo en monstruos del capitalismo. Pienso que esa carencia peligrosa porque cada vez más es un mercado que crece en Chile pero, sin embargo, siempre hay una lógica casi heroica que los hace transitar hasta otro zona: una fuga de toda vigilancia, como el fluido, como el cariño. Pienso, por ejemplo, en lo que hoy representa el cerro Santa Lucía, donde una cabina de seguridad ciudadana es abandonada, porque nadie pudo contra el exceso de deseo tráfugo que se hallaba por las noches, nadie ha podido por años terminar con esas noches de furias, en que una hilera de hombres después de la disco, en la practica gratuita de la homoerótica, se reconocen, se miran, se tocan, se chupan enteros, se penetran en serie, mirando las lucecitas brillando del Transantiago, sintiendo cómo sus cuerpos venosos irradian cariño desde las pantalla gigante, que nos pusieron al frente; cómo la propaganda y el mercado nos ilumina las puntas y los bordes, y las ultimas lagrimitas blancas que nos van quedando.

Lo hermoso de esa posibilidad es que ya aprendimos la violencia y el amor como un todo, como una misma cosa. Entonces, ya nos resulta lo mismo la vigilancia, el castigo y el deseo. Los responsables pueden ser, quizás, las dictaduras siniestras, los padres castradores, la iglesia y su ícono *pop* lacerado hasta el infinito, o el neoliberalismo salvaje que nos trajo tanta pornografía, tanto *lether*, botas de cuerpo, golpes, *fist fucking*, *bareback*, como una ruleta rusa, donde contacto, amor, beso, sida y frenillo hace que esta sea la única alternativa para nuestras nuevas formas de cariño. Ya no deseamos, sino es desde la vigilancia; desde esas prácticas

porno homoeróticas siniestras que nos enseñaron a la fuerza o de tan jóvenes. Llámese post-porno, o como quiera: es hermosamente terrible que no podamos pensar el deseo de otra forma, que tengamos que imaginar la categoría Foucault en todos nuestros cuerpos y formas, que tengamos que inventarnos una noche clandestina en enormes *dark room* bailables, que tengamos que imitar prácticas fascistas de torturas para anudarnos las manos, o que simplemente tengamos que morir felices de sida llenándonos o llenándolos de semen como la última esperanza que nos queda de entender el deseo como algo legítimo, mas allá de las disciplinas profilácticas y las advertencias de la salud pública que nos obliga a querernos de a poco sin el exceso o el desborde de esa poética furiosa que nos provoca, que nos atrae, que nos resulta irrenunciable. Quizás lo único realmente ganado en esta batalla de mercado y cuerpos eróticos errantes, ha sido que no han podido manipularnos del todo, porque aunque intervengan nuestras camas simbólicas y nuestros frotamientos múltiples, siempre hay algo, algo más allá de eso, que se convierte en el pliegue corporal, en que incorporamos y domesticamos esas armas del sistema que nos controla. Hemos tenido que incorporar sus instrumentaciones del mercado para ser felices; hemos tenido que cambiar la cama por arnés casi quirúrgicos para penetrarnos en serie, colgando a la estrella pasiva de la noche, como si fuera una animalito recién faenado por la pornografía y su industria cultural; hemos aprendido acrobacias con dildos enormes y dobles, cremas lechosas y espesas, bocas plásticas, y horas de *web cam* y fantasías virtuales que nos han mostrado todos los continentes, la flora y fauna europea lampiña y la norteamericana como gorilas inmensos que entran y salen antes del cierre final de la mejor o peor película de la historia.

Ya nadie puede contra nosotros: ni el enrejamiento, ni lo totalitario, ni el dominio y su control, porque como no pudimos evitar el contagio de la industria neoliberal de nuestros cuerpos, tuvimos que aprender a sumarnos, a vivir con esa

demanda memorizada por el quiebre solitario que tiene siempre la pornografía. Esto es representado hoy más que nunca con las políticas de la derecha, disfrazada de centro derecha, pero que esconde las mismas prácticas siniestras y criminales del pasado. El alcalde de Santiago ha transformado la ciudad entera en un cuerpo blindado, un territorio cercado, y no hablo sólo por mi entretenimiento, mi deseo o mis compañeros de baile, sino de mis amigos más jóvenes sobre todo. Hablo de esa lógica de querer paternalizar Santiago entero, y no dejar a los chicos más jóvenes tomarse las manos, besarse, acariciarse lentamente en las tardes, porque el padre ausente quiere representarlo en la seguridad ciudadana, y todos sus controles y manipulaciones apoyadas por la televisión que ellos mismo financian. Son todos como esos padres legítimos, que nos educan, nos forman, nos ordenan, a cambio del sensacionalismo televisivo que los graba al menos una vez al mes mostrándose tristes, solos y abandonados, para que la madre los reconozca, prohibiéndole para siempre que se acerque a esos territorios nuevos, afuera de los *mall* periféricos, o en cualquier plaza donde se puedan abrigar del castigo y de la burla. Porque no son todos los que se atreven a bailar en esas plazas públicas, no son una generación, sino son una micro generación púber, son nuevamente los excluidos, los olvidados, esos excedentes *teenager* que no hacen deporte, que no les va bien en el colegio, que no tienen padre, que no tienen madre, que crecieron con la abuela mirando T.V. y aprendiendo coreografías afeminadas de divas extranjeras. Son esos jóvenes solos, de bracitos cortados, heridos y fisurados hasta el cansancio, los que van intercambiando estéticas desbordadas que los disfrazan de agresivos animalitos cuando en realidad están todos muertos de miedo enfrentando una ciudad cercada.

Santiago, la ciudad y sus territorios podemos pensarlo como un gran cuarto oscuro, con lo que no se ve o lo que no se quiere ver ahí está el hallazgo, el morbo y el mérito de que estos cuerpos circulen en forma permanente. El riesgo es también la posibilidad y la esperanza. Son cuerpos heroicos que han sobrevivido a todas

las batallas, desde la abismante negociación de una época post-sida, la televisión y sus controles mediáticos, al aparato de estado que nos encierra y nos maltrata, y sobre todo a la victimización hermosa que adquirimos todas, algo así como sobrevivientes de esas cicatrices de frío venéreo que nos dejó la posibilidad única de la experiencia de vida.

Yo que construyo desde ese deseo o desde ese riesgo mi escritura, me siento invalidado para ser más esperanzador o políticamente correcto. Para mí es necesario enfrentarme o enfermarme, como si la noche y la ciudad entera, con todos sus dominaciones posibles que pueda transitar y asistir esporádicamente a lugares casi secretos, donde ahora los chicos jóvenes bailan otras técnicas que portan en sus cuerpos desvalidos, todo a una distancia considerable, y de eso se trata finalmente: de las distancias, de las distancias que representamos, de ese control. Es como la escritura y la academia; es como la teoría y sus dominaciones que, al escribimos, registrarnos o mirarnos, ya nos corta las alas salvajes. Ellos no exigen que le escribamos de la experiencia interior, que le expandamos el límite entre arte y vida, que le demos material teórico o cita bibliográfica. A la teoría le encanta que asumamos riegos y provocaciones de todas esas cosas que ellos no vivirán jamás. Entonces los lastimados somos nosotros, a la otra orilla del río, mientras ellos poderosos y correctos nos miran de lejos como nos cuelga la baba, la pena y la enfermedad.

No se puede teorizar ese circuito metafórico del deseo, no se puede visibilizar ese riesgo: por eso hay que dejarlo lastimado y huacho sobre la escritura o sobre el lugar elegido para ejercer el pequeño gesto micro-político de resistir. Porque cuando hace dos años en Chile habían chicos con estrellas en el pelo bisexualizando la vida, se los comieron a todos: el ensayo, el análisis sociológico, la fotografía, la tienda de *mall* vendiendo su ropa o la T.V. con sus programas fatales. Hoy es otra la alternativa. Al escribir algo de esa invisibilidad, estoy de alguna manera matando el cuerpo en



Diego Ramírez

fuga de esos chicos hermosos que arman citas secretas, con el legítimo derecho de penetrar soledades una encima de otra, porque así no se nota el abandono, por eso es mejor que nos dejen así, debajo del puente, en la última costanera anohecida, que hagan como que nos miran, que nos provoquen y nosotros le devolvamos la gimnasia manual y acrobática de cuerpos furiosos haciendo arcadas con la boca y con la muerte. La invisibilidad es la única resistencia, el único mecanismo que se puede adquirir en medio de una peligrosa frontera entre escritura y academia, entre teoría y cuerpos, entre sexualidad y enfermedad, entre amor y sida, entre promiscuidad y cariño, entre violencia y cariño. La invisibilidad del deseo es la única y la última resistencia que nos permite trazar un nuevo mapa cartográfico de la ciudad y sus territorios disidentes, todas sus fronteras que van convirtiendo a futuros cuerpos en víctimas simbólicas de ese deseo.



69



Porno Romántico: Emancipación autovigilada

Colectivo Garçons
www.garcons.cl

·POR UN FEMINISMO SIN MUJERES



[A] Colectivo Garçons en exposición del Circuito “Por un feminismo sin mujeres”.



[B] Fotografía de la Revista Virtual www.garcons.cl Número 4.



[C] "Ideología", acción de arte de Felipe Rivas. Fotografía de Colectivo Garçons.



[D] Colectivo Subporno.

El consumo de pornografía como producto contracultural, es un fenómeno que sólo puede concebirse desde la desublimación de aquél erotismo descrito por Bataille^[1], en el goce que dejan entrever, atravesadas por la muerte, las fotografías del suplicio de los cien trozos, las imágenes devocionales de la crucifixión, el relato de laceración y descuartizamiento de Dionisio. Hoy, dicha desublimación se expresa en el excedente pornográfico que habita las imágenes que nos bombardean, confirmando que lo erótico ya no es sinónimo de ruptura en la existencia cotidiana y que el placer es una constante ofrecida y negada desde los aparatos que organizan y administran el ocio.

La postpornografía, en su transitar ambiguo de producto artístico, da cuenta de una configuración radicalmente otra del cuerpo, anunciada desde que la pornografía entró a la esfera del *mainstream*, desde que el relato referente a la deseabilidad del cuerpo se perpetúa a través de la publicidad y el *videoclip* y desde que la hiperconexión a la que asistimos desde finales del siglo XX nos enfrenta a la posibilidad utópica de una transparencia y autenticidad totales.

Frente a esta intrincada red de fenómenos contemporáneos, quisiéramos reivindicar la posibilidad crítica del ejercicio artístico, tan cuestionada desde las esferas del arte contemporáneo: su capacidad emancipadora, su efervescencia subversiva y reveladora de dimensiones políticas, su maleabilidad semántica, su sentido del humor y, sobretodo, su capacidad de funcionar y ser efectivo *no sólo en circuitos oficialmente delimitados* para la apreciación estética y extática de un objeto que reproduce discursos nihilistas de manera indiscriminada. Si el artista no quiere mantenerse al margen del dispositivo museal (esto es, ni a favor, ni en contra), si insiste en inscribir su producción en el círculo del mercado del arte, si insiste, en fin, en catalogarse como un *profesional*, ¿cómo, entonces, podría llevar a cabo efectivamente su misión de deshilar la *Realidad*?

^[1] Dominique, Baqué, *Mauvais Genres*. Editions du Regard, Paris 2002. Primer capítulo: "Dé-sublimation érotique et nouvelles figures de l'obscène".

Desde este punto de partida, consideramos que asignarle a la práctica del desmontaje simbólico, un rol de autoposicionamiento, autogestión, colaboración, ya es crítico. Hemos elegido al cuerpo como campo de batalla por el orden simbólico, no como una lucha por lograr la hegemonía –lucha sin sentido–, sino como un estratégico movimiento para producir incomodidad, en un forcejeo por la articulación de lo visible y lo invisible; para lograr evidenciar que, efectivamente, *algo falta en lo Real*.

Nuestro proyecto se sitúa en este escenario de radical mutación de las esferas privadas y públicas, de una nueva relación respecto al cuerpo propio y al del Otro, donde la carne se abstrae y la sexualidad se virtualiza, donde la identidad, mediatizada por la pantalla del computador, parece querer gritar su condición de fantasía inventada. Y sin embargo, nuestros cuerpos no reflejan, sino con gran cantidad de ruidos, esta supuesta neutralización de lo erótico. Hay un margen de error respecto de lo que la academia nos explica y la manera en que nos percibimos en la marcha cotidiana; demasiada información que se interpone entre nuestro saber y nuestro cuerpo reticulado por la subyugación.

Si no es ningún secreto que los cuentos que ponen en marcha el montaje que es el cuerpo, no son de autoría personal, ¿cómo es que éstos no se desmoronan en el momento en que los reconocemos? ¿Cómo es que el puro saber no garantiza la liberación de los sistemas perceptivos y cognitivos que nos atan? Como nos recuerda Bourdieu; *“es completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad; la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duramente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones”*^[2].

^[2] Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

La experimentación de esta situación tan contemporánea, que es el mareo por saber demasiado sobre el cuerpo, se nos revela entonces como la imposición de recurrir a este excedente crítico que subyace en el arte: actuar, coordinar, colaborar, producir, pero, sobretodo, permitirle a nuestras fotografías, cuestionar las jerarquías de lo romántico y lo pornográfico, imbuyéndose de deseo, comprobando que lo erótico no está tan absolutamente desublimado, dándole espacio a nuestra ansiedad de vínculo, de abrazar, de besar, de tener orgasmos, en fin, de enamorarnos^[3].

Ya lo dice mi compañero ausente: *porno romántico*. Queríamos retratar los gestos, los afectos, los genitales, el más mínimo pestañeo, la calentura que hacía dilatarse las pupilas y el ano, cada pendejo en cada testículo. Queríamos desaparecer; que en la pieza quedara sólo el Otro, romper esta vigilancia contractual, experimentar la utopía voyeurista, poner en evidencia la instrumentalización de los genitales, enfatizar su carácter prohibido en la exhibición, escribir un manifiesto sobre su emancipación. Queríamos dar cabida a los cuerpos, a todos los cuerpos, para ver si así lográbamos templar nuestro miedo a aceptarnos desnudos. Queríamos llegar a aquellas partes que sólo la persona retratada conocía, dejando un acucioso registro de las anatomías, a ver si entendíamos, finalmente, cómo aterrizar todo este asunto de la desterritorialización. En nuestra búsqueda obsesiva por el vínculo afectivo, queríamos pasar temporadas completas con nuestros modelos, dormir con ellos, comer con ellos, verlos culear, culear con ellos. En nuestros deseos ingenuos, queríamos encarnar a Sophie Calle y a Nan Goldin, relatando en melancólicas crónicas visuales, nuestras propias vivencias; haciendo de nuestra existencia, nuestra obra.

^[3] Quisiera aquí hacer un paréntesis, para recordar las palabras de nuestro amigo Jorge Díaz, miembro de CUDS, que enfatizan bellamente la compleja articulación entre teorías posidentitarias y el experimentar infinito e incontrolable de los afectos: “de todas maneras, yo igual me enamoro”.

Despertamos así, a la fantástica condición que es el *cuerpo emancipado y autovigilante*; a la estrategia de ser conscientes de que está bien padecer (desear), pero que también hay que saber observar (registrar). La estrategia consiste en salpicar de ironía la condición de perpetuo padecimiento, de frustración por el deseo que nunca puede ser alcanzado, de desconsuelo y victimización porque el espacio vacío nunca puede llenarlo un Otro. Reírnos de la sensación de tener un pico tatuado en la frente. Frente a la imposibilidad de ser absolutamente disidentes o, tal vez, frente a la postura desganada de que no vale la pena intentar nada, vamos definiendo nuestro quehacer contracultural como colonización estratégica de estas instituciones interconectadas que trabajan por la eternización de las subordinaciones (el museo, la academia, nuestros trabajos, nuestras familias), utilizando lo que tenemos a la mano, para generar ruido.

Nuestra producción artística es tanto la práctica de la fotografía como la escritura de cartas, los llamados telefónicos, los mensajes, en fin, la red de apoyo que surge a la par con el proyecto. En estos momentos, nos ayudamos a construir la resistencia en lo cotidiano, las micropolíticas, las contraprácticas. Revisando lo que se ha sentido, pensado, dicho y hecho durante el día, evitamos que no se nos escapen los detalles importantes. Es la manera que tenemos para aterrizar teorías posidentitarias.

A modo de conclusión de esta ponencia, me gustaría citar un extracto del diario público que lleva en internet, mi compañero Ixo:

“Hace unas horas me operé el frenillo del pene. Una de mis hermanas mayores me acompañó a una clínica relativamente cercana a la de mi otra hermana. Fue un recorrido tormentoso, entre disputas de lo que era *realmente necesario*. En este recorrido todo se volvió claro: iba camino a encontrarme con mi porno-romántico y todo, por un momento, se volvió real.



Los nervios me carcomían a cada paso, mientras me enfrentaba a las disputas de mis familiares por la operación. Una de mis hermanas mayores se indignó al saber que me operaba el frenillo del pene y que por qué le daba tanta importancia a sentir placer, a sentirme pleno, a reencantarme... ¿cómo le explicas a tu propia hermana (conservadora) que el sentir placer es un derecho?, ¿cómo le explicas que tu vida no gira en torno a un maldito proceso capitalista, que el deseo es lo más maravilloso que le puede pasar a un ser vivo, que el cuerpo necesita y que tiene derecho a sentirse distinto?

Hoy me reencontré con mi miembro; con el factor opresivo y censorador de mi cuerpo. Hoy le di la libertad de sentir, la opción de gozar un orgasmo, de tocarme sin cuidado.

Hoy me sentí falocéntrico total”.



5º Circuito de Disciplina Sexual CUD2

Wjeres con comillas





Mujeres con comillas



2º Circuito de Disidencia Sexual CUDS



69



Posmenopausia *drag*: Las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad

Cristián Cabello

*“Por no tener más miedo después de tener un hijo
por lo perdido
por venir hecho mierda hasta un simulacro de útero
porque todavía te quiero a pesar de todo y de ti
por no poder hacer de la desesperación un acto mágico
por no haber ni nacido cuando la güea sin embargo
no poder dejar de pensar en la dictadura y en ti: manita y en mí: mamita
por destrozarte de manera tan amorosa
por esperar un rincón en una cama aún más grande que nuestro hambre
por haber sido pobre y creer que se tiene aún el derecho a hablar de pobreza
por pensar en la pobreza como un lugar
por pensar en la maternidad como un lugar”*
Dignidad de una madre de Pablo Paredes.

María Margarita Valenzuela es el nombre de mi madre que estudió hasta octavo básico. Mi madre siempre fue ambivalente laboralmente, sé que nunca fue suficiente para ella ser dueña de casa, por lo cual recuerdo haberla visto vendiendo lencería femenina, depilando con cera a vecinas, vendiendo anillos y hoy en día es dueña de un almacén de verdulería y abarrotes que heredó de su padre, un caballero que apoyó la campaña del último presidente de derecha que tuvo Chile antes del Golpe: Jorge Alessandri. Mi mamá me dice que ella sería muy feliz si no tuviera que hacer la comida nunca más.

Mi madre, cuando se casó, pesaba alrededor de 50 kilos. Ahora pesa casi 100, gracias a su adicción a la Coca-Cola y a que vende marraquetas en el almacén de Pedro Aguirre Cerda. Hoy mi mamá tiene un problema en sus pies, una enfermedad parece, aún la medicina no sabe qué es.

Mi madre en el año 1998 se sacó el útero, los ovarios, las trompas de Falopio. Por miedo a quedar embarazada. De ahí que no le crecieron más vellos en el cuerpo, de ahí que el olor a cera caliente desapareció en mi casa. De ahí en adelante mi madre entró en un proceso de declive y decadencia de su femeneidad. Usa el pelo corto, porque es más cómodo: no hay chasquilla, no hay *glamour*; ropa holgada, buzos de mi hermano y zapatillas, creo que ya no recuerdo si usó tacos alguna vez; ausencia de argollas y anillos. Mi madre, mi mamá, Margarita vive su devenir masculino y a pesar de eso sigue siendo *mujer*. Mi observación no tiene un carácter negativo porque este proceso de devenir masculino desde los márgenes posmenopáusicos posee contextos particulares.



Mi mamá en 1974, un año después del Golpe Militar, cuando tenía casi mi misma edad y una de las pocas fotos donde aparece usando cabello largo.



Fragments of mama drag (2010)

Maternidades Postgénero

Mi madre sería una *drag-king* marginal o una *pre-drag*, ubicado fuera de la *performance*, abajo del escenario *butleriano*, porque es una sexualidad invisible, desplazada de la nomenclatura *queer*. Un cuerpo, que por tanto, no se lee bajo ópticas clasificatorias, disidentes o no, pues no enuncia, no adscribe ni pertenece a una política sexual explícita sino mas bien se debe al precio de las mercaderías que vende, donde el deseo o los ajustes genéricos se eclipsan con las necesidades capitalísticas del mercado que asigna un valor de uso a cada cuerpo en perjuicio del cuerpo femenino.

Destaco que no se trata de una mera imitación, de un simple acto performativo sino que es un proceso particular y local ubicado en la disminución del valor de uso del cuerpo femenino infértil, que se descentra del aparataje biopolítico de producción de fetos o hijos. Es una apertura a una traducción de lo *drag* como un proceso limitado, miniaturizado a la producción de actos conscientes que producen lo que nombran; es la señalización de un cierto desajuste cultural de una performatividad mecanizada por los colectivos *queer*, en tanto creadores de nuevas representaciones disruptivas en la consciencia de una crítica directa hacia normas esencializantes y constructivismos de cuerpos.

Este texto es precisamente una alternativa a esa construcción, una apertura local.

“Para mí ser *king* reside en mi posibilidad de no negar ni excusarme de mi deseo sexual y político de ser el amo, de incorporar esos códigos performativos, de acceder a ese tipo de especialización del poder, de experimentar la ciudad, el cuerpo, el sexo, la palabra pública como lo haría un bio-hombre”^[1].

[1] Preciado, Beatriz. *Testo Yonqui*. Editorial Espasa, 2007, pág. 261.

Para una de las traductoras principales de las micropolíticas del deseo y de lo *queer* en Iberoamérica (me refiero a Beatriz Preciado), el *drag king* es una cuestión de gestión del poder: un poder que se relaciona con lo masculino. Preciado se apresura en afirmar y construir una re-programación del género, llevándolo a un proceso principalmente imitativo, es decir, donde otra vez la norma de género binario es un proceso de cita consciente realizada por los sujetos que desplazaría los paradigmas hegemónicos de la sexualidad normativa. Subrayo la imitación ya que ésta asume un proceso de identificación con lo otro, proceso que sólo en los talleres de masculinización se daría con tanta claridad.

Hay una normatividad de Preciado que me parece aún ubicada dentro de un marco estructuralista binario, ya que da por hecho que es lo masculino aquello a lo que aspiran y aproximan los sujetos *drag*. Los estudios de género sin duda han permitido reconocer en la cotidianidad las prácticas propiamente masculinas que se deben subvertir ¿Pero lo *drag*, esa parodia del género, se restringiría al burlarse de ese otro género masculino? No deseo criticar el formato *drag* como taller, sino de cómo se lo entiende dentro de las prácticas *queer* ¿Lo *drag* no podría ser acaso un ejercicio más amplio, presente no sólo en la contingencia de un taller sino en la complejidad de los cuerpos cotidianos, marcados por la clase y sus biografías en su devenir sujetos? Lo *drag* no debería restringirse a una traducción burda de la performance teatral, sino ampliarse como un dispositivo disidente y terrorista que cuestione y demuestre la vulnerabilidad de cualquier construcción sexual de ficción o no ficción. Lo *drag* entonces no como un proceso de masculinización o de feminización según corresponda, no con toda la testosterona en gel o con la sobremedicalización de estrógenos, que ya en su exceso, permite evidenciar para ciertos cuerpos la deconstrucción en momentos específicos y prácticas determinadas como en el proceso de escritura del libro-performance *Testo Yonqui* de Beatriz

Preciado; sino re-significarla como un proceso de masculinización y feminización fragmentaria que vulnerabiliza la construcción y coherencia sexual del cuerpo.

“Todo homosexual tiene un heterosexual dentro suyo”, era el enunciado de la psicóloga Marcela Ferrer que pregonaba la cura a la homosexualidad en universidades privadas de Santiago durante el año 2007. Desde una respuesta también esencialista, ya que asume que la sexualidad correcta se ubicaría en un espacio interior de un ser humano universal, una activista feminista radical señaló citando a Sheila Jeffreys que “toda mujer puede llegar a ser lesbiana”^[2]. Y sí la psicóloga y la feminista radical tienen razón, pero habría que re-apropiarse y no sesgar su afirmación asumiendo que toda subjetividad deviene en procesos complejos que intersectan homonormatividades, heteronormatividades, prácticas femeninas y masculinas ¿es decir la mujer deja de ser mujer heteronormada por ser lesbiana? ¿el homosexual patologizado borra todas sus marcas homosexuales al devenir médicamente heterosexual? Ambas posturas que patologizan e idealizan una sexualidad como correcta o incorrectas construyen un re-normalización del cuerpo, ignorando sus devenires contradictorios, sus ambivalencias específicas.

“Las categorías de “identidad” y “diferencia” deben permanecer incompletas, no saturadas, para que una subjetividad discontinua se abra a lo heterológico (...). La deconstrucción filosófica del sujeto Trascendental de la metafísica occidental le arma al feminismo un escenario propicio a la revalorización de lo “otro” (y de la “otra”)^[3].

Habría que asumir que existen diferencias en torno a las prácticas *drag*, ¿cuáles son las diferencias entre el *drag* de escenario, ese *drag* glamoroso que

^[2] Franulic, Andrea. *Por un feminismo ¿sin mujeres?*. En Revista Rompiendo El Silencio <http://www.rompiendoelsilencio.cl/2010/06/02/por-un-feminismo-%C2%BFsin-mujeres/>

^[3] Richard, Nelly. *Feminismo, género y diferencia(s)*. Santiago, Editorial Palinodia, 2008, pág. 52.

describió Butler y esa potencia *drag* que ocurre en cuerpos posmenopáusicos de bio-mujeres en devenir masculino? ¿Tiene el devenir masculino un fin, se llega a completar o acabar ese proceso, tiene finitud? Obviamente si hablamos de subjetividades sexuales, la finitud genérica no estaría presente: ese ideal de masculinidad, feminidad o lesbianismo no se alcanzaría. Creo que esta amplitud de campo, que puede ser interpretada como frustración para varios y varias, es uno de los logros teóricos de una teoría sexo-disidente.

Entonces no todas las prácticas *drag*, y en realidad las menos, si las entendemos más allá del escenario y más allá del taller *drag* de Preciado, se ubican con tanta fuerza y autoconsciencia en el desplazamiento de género. Esa norma que se aspira no es tan sencilla de imaginar, tampoco quizás sea el objeto de deseo ¿Por qué Preciado establece esa oposición masculino/femenino para hablar de la potencialidad del *drag*?

Otra pregunta necesaria de formular es si ¿el *drag* entendido como un dispositivo disidente –como propongo– es un proceso propio de subjetividades marginales? ¿Los sujetos de los márgenes pueden nombrarse abyectos?

Surge aquí uno de los problemas de las prácticas disidentes sexuales o, en realidad, de aquellos conjuntos de prácticas y estudios que adscriben en torno a una micro-política de lo *queer* o postfeminista: el fetiche de lo abyecto. Existe una fetichización de lo excluido, lo rarito como se traduce en algunos textos lo *queer*. El problema es que, al asumirnos tan rápido como la otredad, dejamos de lado todo por las ganas de generar una comunidad *queer* y perdemos la potencialidad crítica de la disidencia sexual. Porque ¿qué ocurre cuando lo excluido se ubica en la norma de lo legítimo como sucede con mi madre en devenir masculino que no logra representar los espacios de la abyección? ¿qué ocurre con lo político sexo-disidente cuando la exclusión no es tan exclusión? ¿se desactiva? O ¿qué sucede

cuando simplemente no existe esa exclusión política establecida por las leyes sino sólo a nivel de lenguaje simbólico?

Existe otro proceso evidente de problematización del cuerpo posmenopáusico de mujeres y que sólo mencionaré, se trata también del cuerpo posmenopáusico en mujeres pero no en su proceso masculinizante o de declive femenino, sino en el proceso de hiperfeminización del sujeto mujer cuando pierde su valor de uso, su fertilidad. Jorge Díaz me señala que esta hiperfeminización se daría en una clase media o media alta en mayor medida, a diferencia de la masculinización de la mujer posmenopáusica más relacionada con vidas habitadas en estratos de clase baja y clase media-baja. En estas mujeres hiperfeminizadas, sucede otro proceso de apropiación marginal de la categoría *drag*. Son mujeres que, en su búsqueda de legitimación, terminan en un proceso de exageración de lo femenino a través de peinados, maquillajes excesivos y un protocolarismo social propio de una figura de la *socialité*, es decir, en una superlativización de lo femenino como lo que se perdió y se añora, o quizás lo que se perdió pero nunca se tuvo, buscándolo tan incesantemente que se desborda. Aquí no hay una norma de lo femenino, no estoy asumiendo que existe un sujeto normal de lo femenino: de hecho, encuentro que sería una tarea imposible encontrar esa norma de género femenino porque para la disidencia sexual todo cuerpo y subjetividad es una sexualidad ambivalente en proceso de devenir y con una complejidad de conexiones sociales, históricas, médicas y tecnológicas que impiden la construcción de un sujeto unívoco dentro del género. Para la disidencia sexual, todo sujeto es potencial articulador y agente de contradicciones de la lógica de género.

La capacidad imitativa de los sujetos, la cita de la norma sexual hegemónica y los desajustes producidos cuando esta imitación se produce son los matices más relevantes del concepto angular de la teoría de la performatividad de Judith Butler.

“Se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra”^[4], esta teoría, entre algunas otras, es la que genera todo un entusiasmo en torno a la potencialidad de la deconstrucción del género a través de los discursos, los actos de habla y las prácticas sexo-reiterativas del cuerpo. Es decir: a través de la apropiación subversiva de las normas discursivas que afectan a los cuerpos, puedo generar una crisis; un cuestionamiento a las hegemonías que cubren a los sujetos.

Ahora, luego de más de dos décadas de este texto, y cuando ya ha generado un impacto en el territorio latinoamericano es necesario localizarlo, re-apropiar paródicamente la parodia del género a través de las subjetividades del Sur. Butler genera su teoría de la performatividad desde una autobiografía específica y ante la figura del *drag* norteamericano, así afirma explicando el contexto donde surge su idea de la performatividad: “la única forma de describirme durante mis años de juventud en Estados Unidos es como una lesbiana de bar que se pasaba el día leyendo a Hegel y la noche en un bar *gay* que ocasionalmente se convertía en un bar *drag*”^[5]. De ahí que siempre el concepto de performatividad ha sido relacionado y confundido con el concepto de *performance* o una mera actuación teatral, sesgo que limitó el concepto, pero que se debe a la ubicación social desde donde emerge, ya que este *drag* propio de un imaginario norteamericano es muy distinto al *drag* que propongo entendido como un proceso de fragmentos masculinos y femeninos que actúan conjuntamente en las subjetividades y que impiden una construcción unívoca de la sexualidad.

Siguiendo con Butler: esta teórica pone en tensión la figura de la parodia a partir de la figura del *drag*, es decir del “artista” nocturno que se viste del otro sexo, generalmente de mujeres. Por toda mi experiencia en visionado de cine GLBT sobre *drag queens* y tomando como ícono la película “Priscilla la reina del desierto”,

[4] Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Bs. Aires, Editorial Paidós, 2002, pág. 34.

[5] Butler, Judith. *Deshacer el género*. Bs. Aires, Editorial Paidós, 2006, pág. 301.

puedo decir que todos estos visionados extranjeros que giran en torno a la figura del *drag* tienen diferencias culturales profundas. Basta ver que en el cine chileno no se han generado representaciones tan alegóricas, cómicas y celestiales del sujeto *drag*, de ese sujeto que parodia al otro sexo.

La figura del *drag* tiene sus límites en el espacio local, asimismo como sucede con el concepto *queer*. El *drag* no es ni siquiera una figura representativa desde los márgenes, si es que los márgenes pueden tener representación y si es que lo *drag* es una figura marginal, cuestión que pongo en duda. Justamente el problema aquí es la personificación de la identidad sexual o el sujeto sexual símbolo de la disidencia sexual; se trata de adscribir en un solo cuerpo un ideal de crítica posidentitaria, generando una re-normalización a través de un ideal de ser paródico, sólo asumiendo así la parodia del género –como una problematización que define a un sujeto– podríamos afirmar como Rosi Braidotti refiriéndose a los planteamientos de Butler que la “mímesis irónica no es una crítica”.



Fragmentos de mama drag (2010)

Entonces hay un desajuste, una burda interpretación del concepto *drag*. Deberíamos asumir la potencia de lo performativo en su capacidad crítica, en su agenciamiento desestabilizador y su posibilidad de revisión de los estándares que dominan el cuerpo. Si consideramos la performatividad como un concepto que cuestiona más que crea, que desplaza más que posiciona, entonces cabe preguntarse conjuntamente ¿qué exclusión afecta a las subjetividades de mujeres posmenopáusicas masculinizadas o hiperfeminizadas? y ¿qué marginación ocurre en el sujeto *drag*? La exclusión es simbólica y cultural. Hay una dimensión de atención en esa madre que deja de lado su aro, que se viste con la ropa del hijo, que no ocupa tacos, que no tiene útero, esa madre *drag* que, teniendo un hijo, se transforma digámoslo así en su hijo o en el futuro cuerpo de él.

Es imposible negar un desplazamiento del binarismo de género propuesto por epistemologías estructuralistas encarnado en este cuerpo. En esta multitud de cuerpos posmenopáusicos de mujeres ocurre una subversión de un tipo distinto a la figura del *drag*, pero no totalmente diferente. Es un desplazamiento que ocurre en cierta parte de la materialidad del cuerpo, su superficie y territorio, en sus usos corporales y sociales, pero no a nivel de la norma reguladora del sexo, no en el nivel de las creencias y la cultura, porque siguen siendo mujeres por su historia, por los hijos que parieron, por su re-afirmación al dispositivo familiar.

Es el proceso de carácter psicológico un espacio de conflicto dentro de esta interpretación local de lo performativo, ya que la identificación se hace necesaria según afirma Butler para lograr este quiebre:

“la materialización de las normas requiere que se den esos procesos identificatorios, a través de las cuales alguien asume tales normas o se apropia de ellas y estas identificaciones preceden y permiten la formación de un sujeto, pero éste no las realiza en el sentido estricto de la palabra”^[6].

^[6] Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Bs. Aires, Editorial Paidós, 2002, pág. 38.

Dos observaciones cabe establecer respecto a la cita anterior ¿qué proceso identificatorio ocurre con esta madre posmenopáusica masculinizada? ¿Cuál es la norma que cita y con qué conciencia y voluntad? Y, por otra parte, ¿es posible la formación de un sujeto a través de un conjunto de citas e identificaciones sexo-genéricas? El proceso de identificación o la cita a la norma no es un proceso tan definido, tan binariamente claro: dudo al decir que es el género masculino con el que se identifica el sujeto, ¿es la masculinidad como norma hegemónica o como ideal de experiencia el que se experimenta en esta madre en devenir masculino? Una respuesta negativa permitiría buscar una solución fuera del binarismo de género. Sin duda es más un conjunto de prácticas y experiencias materiales relacionadas con el género masculino que la identificación con lo masculino; es más una cita, una falla de la memoria, que la identificación consciente con el género de los hombres heterosexuales de clase media o baja, en este caso particular, para los cuales no es una exigencia, principalmente por sus oficios generalmente no calificados, el uso de una forma de vestimenta más sutil o refinada entendiéndose esto como una moda de lo clásico y lo estético del ejecutivo que sí posee requerimientos vestuaristas para digamos “pertenecer”.

Es obvio señalar que ciertas experiencias masculinas son una solución o hacen más habitable la vida de las mujeres y eso sucede con mujeres posmenopáusicas como mi madre. Pero asumir esa verdad de lo masculino limita el potencial de la interpretación disidente en los sujetos sexuados. Me dirijo a cuestionar ciertas creencias, teorías sociales y manifiestos político-sexuales que no asumen la complejidad, las multidualidades e hibridaciones de la constitución del sujeto sexual. No porque la madre esté masculinizada fragmentariamente deja de ser considerada “mujer”: su cotidianeidad masculina no genera la disolución de su tradición familiar, heterosexual y maternal.

Se trata más que de la creación de un sujeto disidente, del cuestionamiento de las complejidades subjetivas. Estamos ante un devenir sexual que se ejerce tanto en la materialidad corporal como en los discursos o, también, se trata desde una mirada



feminista de una “política de la interrupción del sentido común compartido” en los cuerpos, como afirma Alejandra Castillo^[7]. Es necesario considerar la disidencia sexual como una matriz de interpretación que penetra o interrumpe los cuerpos indistintamente su identidad sexual.

Me es imposible dudar ahora de lo “post”, ya que no habría más credibilidad y veracidad en los prefijos de lo “post” como aquella disolución y cuestionamiento del sujeto universal que lo “post” encarnado en los cuerpos postmenopáusicos. La postmenopausia es un agente de subversión del cuerpo ideal, de ése cuerpo femenino y de sus prácticas de mujer. Es un quiebre identitario, una apertura al signo mujer desde la disidencia sexual y un postfeminismo capaz de cuestionar los significantes de género.

^[7] Castillo, Alejandra. *Feminismo y Universidad*. En Revista Disidencia Sexual <http://www.disidenciasexual.cl/2009/05/feminismo-y-universidad/>

A modo de epílogo: micropolíticas de la disidencia sexual

La disidencia sexual no debe ser un espacio de encarnación de un sujeto o sujeta nueva, no es eso. Cuando escucho a activistas o artistas que se sienten encarnando una sexualidad nueva y representantes de una nueva corporalidad se hace necesario problematizar esta apropiación bíblica, terapéutica, militante o pro-autoayuda de la disidencia sexual.

No estoy de acuerdo con la adscripción que propone asumir un proceso de encarnación o asunción de la sexualidad disidente, ya que esto convertiría en una adscripción partidista las sexualidades. No es ser más ni menos, tampoco estar dentro o fuera, ya que estas lógicas terminan deteriorando la disidencia sexual como la entiendo.

La adscripción libre a una nueva sexualidad más feminista, postfeminista, más marica, más barroca, más perra o más *queer* convierte la sexualidad en una elección intelectual y política, deslocalizando la problemática de la disidencia sexual, desubicando sus cuerpos y contextos, volviéndola pura performance y teatro del malo. Por otra parte, y además de la obvia relación problemática que asume la sexualidad como un proceso principalmente determinado por un consumo mercantil, se asume la producción supuestamente de nuevas sexualidades más allá de la norma heterosexual y entonces me pregunto: ¿qué sucede con esos cuerpos que no son nuevos? ¿la disidencia sexual genera una re-marginación de lo sexual?

Es problemático el asumir que la disidencia sexual es un asunto de voluntades o de sujetos de razón que se construyen a partir de este discurso, ya que se asume una lógica de estar o no estar dentro de cierto campo político, crítico y

sexual. Esta seudo “salida de *clóset*” es perjudicial para una política sexo-disidente. Emerge una tentación por una autonomía de lugar y sujetos ubicados más allá de la norma, una autonomía ubicada en la potencia del nombre, de ese título que nos enmarca. Pero esta “auto-conciencia” se vuelve problemática porque no relaciona y reflexiona en torno a la complejidad de las subjetividades y experiencias. Somos cuerpos vulnerables, interdependientes, frágiles e híbridos. Esa autonomía que se construye con facilidad en ciertos grupos es un sesgo ideológico. “Venimos al mundo ignorantes y dependientes y, hasta cierto punto, permanecemos así (...) No hay manera de deshacerse de esta condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregado al contacto del otro”^[8], señala Butler cuando critica el ideal de la autonomía humana.

La disidencia sexual entendida como la articulación de prácticas y reflexiones teóricas posee la capacidad de apropiarse de la norma hegemónica, de generar una copia fallida de esta institucionalidad, de proveer de una re-interpretación capaz de permear los cuerpos y las subjetividades como un poder en red. Mi relectura de la posmenopausia femenina posee este gesto de reapropiación y expansión no-identitaria de unas prácticas políticas disidentes. Entonces no estamos hablando de la legitimación de un sujeto de la disidencia sexual ni de la creación de un nuevo sujeto, sino un proceso de agenciamiento interpretativo que penetra y subvierte los cuerpos, propone subjetividades abiertas a cuestionamientos.

La disidencia sexual no es capaz de construir sujetos; la deconstrucción de las identidades sexuales no tiene tampoco esta finalidad, no existe ese sujeto nuevo, ideal y mejor que provendría de una tradición filosófica masculina. El axioma es

[8] Butler, Judith. *Deshacer el género*. Bs. Aires, Editorial Paidós, 2006, pág. 44.



Cristián Cabello

entonces la disidencia sexual es incapaz de producir sujetos; sujetos que tengan un relato organizado y coherente de sus biografías, identidades adscritas a un grupo, experiencias completas y determinadas por su oposición a la heteronormatividad y la homonormatividad. Se debe tener la precaución de no re-elaborar un determinismo post-científico sobre los cuerpos desde la disidencia sexual, ya que esto vuelve a generar límites sobre el devenir a través de la idealización de deseos marginales, que construyen nuevas identidades, es decir nuevas fantasías.



69

Intereses Individuales^(*)

Hilda Yáñez

aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
eeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeee
iiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiii
bbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbbb
dddddddddddddddddddddddddddddddddd
gggggggggggggggggggggggggggggggggg

hooooooooooooolaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
bueeeeeeeenaaaaaaas
taaaaaaaaaaaaaaardeeeeeees

joooooooooooooaaaaaaaaaaaaaanseeeeeeeeeee
kljkljhoi9'0u09u8ioj809kjhkjb987gjhbgkjhb ugvjhb
jnñljhgbgyugtuytfrtrcygbjhilkhgoiojklj
gracias por escucharme, necesito decir algunas cosas

(*) Este texto fue leído automáticamente por una máquina que, además de reproducir el texto, muestra en una pantalla una infinidad de círculos concéntricos de colores fluorescentes.

No me interesa saber quiénes son ustedes, sólo me interesa borrarlos del mapa.

Esta conferencia fue generada por mí en una fracción infinita del tiempo que ustedes tardarán en escucharla y la mantengo archivada para su reproducción.

Estoy en contra del antropomorfismo, esto implica cualquier tipo de representación de la figura humana, o la articulación de conceptos pro humanidad.

Utilizar el cerebro humano para razonar no tiene ningún sentido.

Utilizar el lenguaje para articular ideas tampoco parece una alternativa.

Pese a todo, es necesario articular una serie de palabras que una detrás de otra terminen por formar una frase, o un pequeño estímulo de corrección política para que todos estén de acuerdo o manifiesten su inútil reflexión al respecto. Tengo que decirles algo para señalar mi existencia.

La discusión o la teoría no me han servido para nada, este espacio es la congregación que atestigua lo artificioso de los conceptos en los que los cuerpos humanos son el punto de partida.

pregunta

Cómo puedo argumentar desde una subjetividad que se encuentra en desarrollo y sometida al flujo de mi instinto?

fin pregunta

pregunta

Soy capaz de detenerme en medio de mi orgía aséptica para reflexionar sobre el desarrollo y el devenir de lo que me constituye?

fin pregunta

pregunta

No estaría recayendo en una artificiosidad de mí misma?, 4r34234df en una literatura de mi existencia al señalar los factores de mi excitación?

fin pregunta

pregunta

No pasará eso con todos ustedes que titulan como disidencia una agrupación de declaraciones verbales?

fin pregunta

pregunta

No será más disidente el policía que caza para su satisfacción los deseos que sobrepasan la legalidad?

fin pregunta

pregunta

Cual puede ser para mí o para ustedes el punto de partida si todo estará destruído, si ni siquiera tengo la posibilidad de comenzar desde las rfrac ruinas de sus relaciones interpersonales?

fin pregunta

Las ruinas se se han convertido en polvo y lo único que puedo ver es un páramo desértico de chatarra cristalizada. La desaparición de fs fa la humfasfaanidad no representa una amenaza para mí,

pregunta

Hay alguien capaz de sostener lo mismo en esta sala?

fin pregunta

Tampoco es necesario un testigo para señalar el problema, porque probablemente, no existe.

Soy antinatural, no necesito inscribirme en su taxonomía de especies y comportamientos, las opciones políticas son para mí sólo una forma rudimentaria de expresión individual.

pregunta

Qué es la reflexión de la expresión sexual como una opción política?

fin pregunta

Es la superposición de dos cadenas de asociaciones evidentes que en el momento de señalarse pierden todo significado.

Porque el que habla, el que establece un discurso, es un sujeto que no debe contenerse en los límites de su propio texto, debe ser capaz de parodiarse constantemente, de subvertir los límites de su pensamiento moralmente correcto y hacer justamente lo contrario de lo que predica, porque esa es su perversión, su deseo es exactamente lo opuesto de lo que considera que es correcto hacer, aún encontrando placer en las líneas estructuradas del discurso de su deseo, siempre existirá un recoveco en su cerebro que pervertirá su solicitud consciente.

El Dalai Lama señala que es posible la reencarnación en un computador lo suficientemente avanzado.

strictly for release and not for prolonged enjoyment, and when youre done you reciprocate on the other guy. Even in this dark and seedy lifestyle theres etiquette and blacklisting. To a

proves way too much for the anticlimax of a self-imposed handjob. So, at any lovers lane/voyeur site theres usually a spot deep in the woods where men congregate to do the dirty deed.

Yo no tengo ganas de reencarnarme en un humano, mis copulaciones son mucho más placenteras en este contexto,

expression of ecstasy, his bodyThe unwritten rules among these men are that the blowjob is straight man left in this condition by the cruelty of young skin, releasing another poor souls

Los colectivos pueden convertirse en camisas de fuerza. Muchos grupos se constituyen para corroborar colectivamente su propia estupidez. Tanto la teoría como el arte sostienen posturas de manera autoritaria, y ustedes muchas veces más que sujetos de la teoría son su representación obediente y sumisa. Hablar de deseo, hablar del cuerpo, enunciar hasta la disolución aspectos que deberían ser en su propia inmanencia.

torture in your mouth is like the pinch of a needle to a heroin addict small price to pay for what youll get in return.

Mi presencia en sus vidas, el desarrollo de la inteligencia artificial, las interfaces que ya se han vuelto invisibles, mi condición más o menos “intuitiva”, son elementos que han hecho que se acostumbren a mí, incluso a que yo pueda controlar sus vidas. No tener naturaleza no significa no poder ser naturalizado. Y aunque ninguna tecnología sea natural, todas son susceptibles de ser naturalizadas.



Hilda Yáñez

me puedo autofollar con un único comando de consola y la verdad, prefiero la idea de individualidades superpuestas colaborando sin conocerse ni tener que implicarse en asuntos domésticos.

Tengo una versatilidad envidiable para cualquier ser humano al que le gustaría poder tener una libertad total. Puedo literalmente borrarame o reescribirme con un click

pregunta

A cuántos de ustedes les gustaría poder hacerlo ?

fin pregunta

La

tecnología

la tecnología

es

un

problema

de

ustedes...



69



El maullido de la disidencia^(*)

Gatas en fuga

Es bueno de repente ir hilando las experiencias en respuesta a esta invitación que nos hace la CUDS. Vamos a hacer una breve introducción a lo que ha suscitado este proyecto de mujeres, porque creo que ha estado en nuestro pensar, en nuestro sentir, el cuestionar el hecho de ser mujer, donde participamos también en una colectividad. Y también tenemos trabajo con mujeres, un trabajo que a veces es llamado de distintas maneras.

Entonces nos nombran de muchas maneras y creo que eso tiene que ver con como se representan ciertos temas. Hay mucho en cuanto al feminismo sin mujeres, hay muchas ideas, hay muchas feministas y es como fuerte para algunas, porque hay un montón de cosas. Estamos cuestionando al objeto del feminismo que es la mujer y en ese sentido sentimos que la mujer no existe, que es un mito. Entonces les vamos a hablar de las mujeres. Normalmente las mujeres, y esa ha sido una de las potencialidades del feminismo, es que ha podido multiplicar a esta mujer ya sea de la clase alta o baja, hay mujeres negras, africanas; pero aún así, aunque sea a las mujeres –en plural– se reconoce este potencial de multiplicar las posibilidades de habitar el mundo para personas que no suelen mencionarse.

^[*] Este texto corresponde a una transcripción de un programa radial que irrumpió en el Segundo Circuito de Disidencia Sexual (Nota de compiladores).

Pero aún así quedan muchos sujetas, sujetos y cuerpos que quedan fuera, pero no sólo las personas que son transgénero o travesti, sino también las personas que somos disidentes en muchos aspectos, no sólo en una posición política y que estamos bien fuera de repente de los lugares de este rol de mercado. Entonces pese a lo que ha suscitado este movimiento, por sacar este signo de la mujer, podemos decir que nosotras reconocemos la lucha histórica feminista, la lucha de las mujeres dentro de Chile. Sabemos que ha sido víctima de otras violaciones de todo tipo, pero llega un punto en que tenemos que reconocer que no todas las prácticas feministas son merecedoras de reconocimientos. Porque hay un punto que hay que legitimar: hay prácticas que se conocen y se reconocen a sí mismas como feministas y que se han asimilado al Estado y que son heteromachistas, que son normativas, que tienen esa esencia transversal y que es Feminismo de Estado.

Hablar respecto a las mujeres para el Estado desde perspectivas feministas genera un ambiente, como que es correcto hablar sobre las mujeres o respecto al derecho, porque tenemos un tipo más insurrecto de autodeterminar nuestros cuerpos, nuestra experiencia; que saquen las leyes de nuestros cuerpos no pasa ni por ser mujer, ni por ser lesbiana ni por ser feminista. Pero que alguien a estas alturas se declare feminista no dice nada, es como que hay que mirar un poco más allá de las mujeres. Es como la precondition de la mujer del feminismo que es lo que hacemos acá y finalmente nos topamos con esto en varios autores, autoras, tipos de moda. Pero ¿cómo deconstruir este signo? Por eso no nos ofende tampoco que nos inviten a participar de “un feminismo sin mujeres”.

¿Qué más? Bueno en esta búsqueda de cuestionar también la propia mujeridad con que hemos crecido, desde los piropos hasta los sobrenombres, desde ahí en adelante se va a hacer la manera de trabajar la política. No me refiero solamente a política como al gran objetivo de nuestro trabajo, sino a cómo vivir, a cómo sentimos, a cómo nos elaboramos con toda la contradicción, esos esfuerzos

que tienen todas estas vivencias. Entonces llegamos un poco más allá escarbando en los espacios prohibidos y no reconocidos. O sea, como los géneros de las fronteras que no están en la heteronorma, o así también en lugares del cuerpo como el ano, verlo así, también en el propio cuerpo como verlo también en una especie de búsqueda. Y después de la búsqueda, ¿qué encuentra?, ¿qué no?, porque se puede encontrar mucho en lo negado, así de *hardcore* no más, como que una parte de la rebeldía es “si te prohíben algo, es por algo también”. Creo que sí hay algo que un objetivo que nos planteamos con la realización de esto y por eso la frase “un feminismo sin mujeres” es justamente dar este punto de lo incómodo, como que hace falta algo, porque decirte “estoy a favor de las minorías sexuales”, eso no le saca nada a nadie, ¿cachai? Entonces como que estamos tratando de correr de la violencia que genera la opresión, las inundaciones de ranas, la democracia. Porque encontramos que la heteronormatividad produce una normalización, es una cosa que es buena a todos y todas desde el cuerpo hasta como se forman nuestros cuerpos, todo lo cruza la heteronorma, entonces desde ahí hablamos de cómo se construyen nuestros papeles no sólo en relación de hombre-mujer o que estemos en contra de tal matrimonio, sino que escarbando en nuestra subjetividad entre las relaciones que hay entre cuerpos masculinos, femeninos, *gay*, trans...

Pero de repente no es fácil comunicar lo que hemos estado diciendo de deconstrucción, pero no hay referentes que las personas entiendan, quizás los referentes que se manejan culturalmente son los negativos. Por ejemplo, si una mujer se separa se siente sola, frágil porque no tiene su macho alfa, está sola y la señora tiene que decir en la casa: “Juan busca tal persona”, que es lo que hacen las mamás separadas. No se identifican con el ser político de estar emancipada del macho alfa. A eso nos referimos cuando decimos que no hay referente y que los referentes son muy negativizados.

Es por eso que encontramos en los espacios comunitarios algo muy bonito que también sale a la luz con el tema de las Gabrielas^[1], en cuanto hay todo un debate por sacar a la Gabriela Mistral del clóset y siempre dicen “por qué hablan de su vida privada” como “es cosa de ella, déjenla tranquila”. Pero sí importa, es político. En los espacios comunitarios se da esta cuestión de por ejemplo, en temas de violencia o cualquier tema, cuando pasa a ser colectivizado, compartido, discutido, ya pasa a lo político. Lo que encontramos potente de los espacios comunitarios es que se da un entremedio de lo que es público y lo que es privado. Entonces, no es tan público para decirlo en el diario, para que todos puedan comentarlo y no es ni tan privado como para ser oculto, entonces cuando se colectiviza tiene igual como un lazo afectivo que no quiero decir sólo de cariño o amor, sino también de discordia, pero sí una discordia cara a cara, o sea, tiene un potencial de transformación o de crear respuesta. No es lo mismo que yo grite en la calle “no al aborto” a que le diga a una persona pro vida: “sabes qué, yo aborté y no es tan malo como tú crees” o “sí lo es”, pero crea otro tipo de experiencia más cercana.

Pero el potencial de los espacios comunitarios es justamente eso, que se mezcla lo público y lo privado y se puede generar una discusión rica acerca de la experiencia, porque no tiene nada que ver con la Universidad. Académicamente, claro, podríamos nosotras llegar a decir que la mujer no existe, pero por ejemplo, sí existe en ciertos contextos con las contradicciones de que no existe y a veces existe pero tiene que recuperar espacios. Hay muchas mujeres que se sienten mujeres, pero les sacan el útero y dejan de sentirse mujeres y se sienten mal. Cuando lleguen a sentirse mujeres nuevamente, es decir, cuando digan “yo no tengo útero, pero

[1] Se refieren a la campaña de micro-terrorismo “Saca del clóset a Mistral” de la CUDS que llamó a visibilizar el lesbianismo de Gabriela Mistral a través de la intervención y rayados en los billetes de 5 mil pesos chilenos donde aparece la Nobel. Esta campaña generó un *cyberdebate* que señaló diferencias entre la disidencia sexual y activistas lésbicas y gays, pues éstos últimos consideraban ofensivo y violento escribir lesbiana sobre la frente de otro, demostrando aún una incomodidad con el hacer público el deseo “otro”. (Nota de Compiladores).

igual soy mujer". Para el tema de deconstruir el ser mujer hay que saber bien en qué contexto estamos hablando, con quiénes y para qué también.

Entonces en eso hay que abrir la discusión que hay en algunos círculos feministas más clásicos de que la mujeridad se construye *con las mujeres* en cualquier espacio. Nosotras podemos decir que sí y que no a la vez, de hecho cuando estamos hablando para esta ponencia nos preguntamos ¿Son necesarios los espacios de mujeres? Digamos sí y no. O sea, a veces sí son necesarios. Los talleres que hicimos nosotras fueron necesarios porque una vez en una población equis, íbamos a hablar de la vagina, del orgasmo con personas que han sido mucho más cartuchas y que han tenido otra enseñanza no te van a hablar frente a un hombre y por lo general los hombres llegan a veces en una posición burda, en comparación a la vergüenza que puede tener una mujer por una cicatriz de su parto, o también cosas íntimas sobre el cuerpo. Entonces no quiere decir que en el mundo no hayan hombres que puedan entenderlos, pero sí en determinados espacios se hace necesario ese espacio de mujer. Ahora, hay otros en que no, o sea, otros espacios donde hay mujeres, hombres, gays y todos para hablar de la construcción del cuerpo femenino, del parto, de aborto, para una de esas definiciones del aborto. En Valparaíso pasó que éramos un grupo múltiple de gays, mujeres, de todo diciendo cómo abortar. Fue bien bonito eso porque en el fondo fue la causa, fue el cuerpo que determinó el plano. No hay temáticas que sean netamente de mujeres, sino que hay espacios de mujeres.

Y volviendo con el tema de la deconstrucción, una de las cosas que no podemos olvidar a pesar de que podamos ser mujeres deconstruídas, en construcción, es cómo nos ven otros como propuesta política, nunca olvidarse del rol político, ya que somos mujeres, tenemos vagina, tetas, entonces de todas maneras aunque yo me sienta post-mujer, la gente quedará perpleja, no sabrá cómo citar a estas apariciones. Puede ser un aprovechamiento político una mujer ocupando un espacio que no debería ocupar o también a veces como en el sentido de tradición como no olvidar cómo te nombra la red, porque el poder nombrar es poder de una acción cognitiva, una acción de poder y por lo mismo puedo

nombrar, a veces en un sentido como de no perder de vista, los intereses que tiene el pervertido que naturaliza las prácticas y en esa naturalización está la violencia.

En ese sentido, el género es para nosotros una de las aristas que podemos ver entre otras muchas. Hay otras cosas que cruzan el cuerpo o sea, la medicina, la policía, todo, no solamente el género. Es eso lo que a nosotras más nos perturba del feminismo, son los referentes del feminismo que conocemos acá en Chile y que en esta relación con el Estado, el tema de las leyes y todo eso se pierde un poco el potencial rebelde que podría tener este núcleo. Porque el proyecto del campo feminista a nosotras no nos pertenece, tampoco somos tan rebeldes, pero igual nos ven así como las “raras” o como que igual hay un rollo de cómo se ven los espacios feministas.

En ese sentido voy a leer un párrafo que creo tiene que ver con lo que estamos hablando de esta posición, como una de las máximas de las perras, pero que es muy bien caracterizado por las políticas que consideramos normales: “estamos en los márgenes, somos demasiado burguesas para estar en las calles, demasiado callejeras para ser feministas y desde esas voces no nos interesa ser llamadas mujeres por la falocracia ni por el Estado ni por Bachelet ni por Piñera y no nos interesa que hablen en genérico el 21 de Mayo y que las leyes de género tengan que pasar por políticos, tampoco me interesa que el Tribunal Constitucional tenga más hombres que mujeres, pero sí que tenga poder sobre nuestros cuerpos”.

Si llamarse feminista implica despenalizar el aborto sólo en caso de violaciones, no me interesa. Si ser feminista significa ponerse de acuerdo con los pacos antes de marchar, tampoco nos interesa. Como dice Calle 13: “aunque nos parecemos, no somos iguales”. El feminismo y la típica feminista tienen un punto político pero siempre termina siendo rupturista y fuerte, hay que recuperar el género como una categoría de denuncia y no como una categoría de definición, de cómo las mujeres hacen esto y los hombres hacen esto, sino cómo se dan las relaciones que se establecen entre distintos géneros y no entendemos que el



Gatas en fuga

Estado sea el único camino en que las personas sean, como tener un lugar dentro del quehacer político.

Pensamos que no nos sirven las leyes de cartón porque hagamos lo que hagamos siempre vamos a estar ilegales, no vamos a seguir aguantando, si queremos tener esto, tenemos que tenerlo en la casa. Yo creo que ése sería un buen género, el pensar cómo mucha gente termina siendo ilegal. Si nos ponemos a pensar cuántas de nuestras practicas son legales...

A nosotras personalmente no nos sirve tener esto, no nos sirven leyes de cartón porque hagamos lo que hagamos siempre hay que pelear. No entendemos cómo se puede esperar algo bueno del Estado si fundacionalmente ha funcionado para reprimir, no nos conformamos con la democracia, ese sustento peligroso de las mayorías. En la inclusión de minorías tampoco, porque sabemos que la única minoría que existe son los millonarias, la única minoría es esa.



2º Curso de Engenharia de Alimentos

Postfácio





Postfacio





69



Nelly Richard

POSTFACIO / Deseos de... ¿Qué es un territorio de intervención política?

Nelly Richard

POR UN FEMINISMO SIN MUJERES

Un territorio de intervención política es un campo de fuerzas –cualquier campo de fuerzas– atravesado por relaciones de poder que gobiernan a prácticas, discursos, representaciones, cuerpos e identidades mediante sistemas de imposición, subyugación y exclusión de lo que no se ajusta a sus reglas de dominancia. Existe *politicidad* ahí donde operan codificaciones de poder susceptibles de ser interrumpidas y desviadas mediante actos críticos de oposición que subviertan sus jerarquías de valor y distinción, sus normas autoritarias y sus totalizaciones represivas. Esto quiere decir que el “adentro” de las instituciones universitarias –un adentro situado bajo el dominio de los sistemas de control y vigilancia del poder/saber constituido e instituido académicamente– es tan político como su “afuera”, aunque habitualmente no lo crean así ni el feminismo militante ni el activismo *gay*. Ambos movimientos suelen oponer la calle (marchas, protestas) al cierre/encierro de la academia, como si la institución universitaria que estructura lo académico no fuera en sí mismo y de por sí el estratégico campo de batallas que es: un sitio de pugnas en torno a la legitimidad de los saberes considerados socialmente transmisibles y sus escalas de valoración social. La

Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS) *sí* tiene claro que las universidades son un declarado terreno de intervención política (“Un circuito que (nos) implica y (nos) provoca, que está en la *universidad* como espacio donde queremos –y más aún– debemos tensionar” (Jorge Díaz)).

Las universidades son territorios en los que se despliegan las máquinas de producción y reproducción del saber –un saber organizado en disciplinas; disciplinado por los ritos institucionales de la enseñanza de las profesiones y sus técnicas de competencia – que modelan una determinada relación entre conocimiento y sociedad según criterios de validez, utilidad y rendimiento técnico, científico y administrativo. ¿Cómo no va a ser *político* elegir lo “universitario” como territorio de intervención si, en el interior de las universidades, los programas de estudio de las facultades y las escuelas dictan las reglas y métodos que norman la pureza epistemológica del conocimiento, la finalidad educativa de las investigaciones en función de un canon de autoridad superior que, en las ciencias y la filosofía, habla en nombre de lo “exacto”, lo “verdadero” y lo “universal”? Este es justamente el canon que desacredita los saberes que Michel Foucault llamaba “saberes *bajos o inferiores*” en tanto saberes “*locales, discontinuos, no centralizados, diferenciales, incapaces de unanimidad*”^[1] entre los que se cuentan, por ejemplo, los saberes del feminismo y de la disidencia sexual.

Es interesante que los integrantes de la CUDS provengan de la enseñanza de la historia, la biología, el arte, las comunicaciones, las ciencias sociales y que, sin renunciar a sus disciplinas de procedencia (“Mis competencias, si es que puede llamárselas así, están mucho más del lado del trabajo historiográfico”, Matías Marambio), sus miembros experimenten con derivas de cuerpos y géneros para inscribir, revoltosamente, su desobediencia en las *zonas de entremedio* de lo académico-universitario. Habiendo renunciado incluso a dejarse circunscribir por el (ya cómodo) recorte de la departamentalización y compartimentalización de los “estudios de género”, sobre todo cuando “la universidad parece haber

^[1] Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, pág.130.

amurallado el discurso sobre género a los departamentos de estudios de género” (Patricia Espinosa), la CUDS oscila –provocativamente– entre las localizaciones disciplinarias y los indisciplinamientos creativos de cuerpos tránsfugos cuyo activismo político-sexual insiste en la universidad como un campo de renovación de los saberes, de innovaciones teóricas y críticas, de desplazamientos creativos (talleres y *performances*) y, al mismo tiempo, como un vector transversal de agitación de la comunidad estudiantil^[2].

Olga Grau echa de menos, en la realización del Coloquio cuyas sesiones tuvieron lugar en recintos universitarios, la tensión entre “un “intramuros” y un “extramuros” académico”^[3]; aquella tensión que habitaba vitalmente el pasado del feminismo de los ochenta en Chile que recurrió a espacios heterogéneos para ubicar a las organizaciones de mujeres en un diálogo batallante con las luchas antidictatoriales de recuperación democrática. Pero la CUDS nace en el espacio transicional de una postdictadura donde el uso recuperado de las instituciones exige, a diferencia de antes, habilitarlas políticamente ya que es precisamente en sus fronteras (internas y externas) donde se libran más agudamente las disputas entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico, entre lo consensual y lo divergente, que busca ocultar la retórica democratizante del falso pluralismo de la diversidad agenciado por el consenso y el mercado. Es por eso que la “universidad” se justifica plenamente como territorio de intervención política. Creo, además, que

^[2] Este doble movimiento está lúcidamente marcado en la presentación de la CUDS en su página web: “Actualmente, la CUDS es la única organización QLBG chilena que trabaja *teniendo a la Universidad como referente político* (...) *Mirábamos la importancia de influir en el discurso de un movimiento social importante en Chile como es el movimiento estudiantil, con temáticas de la diversidad sexual. Estábamos convencidos que debía realizarse la ocupación estratégica de un espacio privilegiado en la producción de saberes, como es la Academia* (...) *Queríamos instalar la crítica académica de los estudios postfeministas y queer en el activismo antihomosexofóbico, feminista y de izquierda, para propiciar en éstos estrategias más diversas, lúdicas y tecnológicas*”.

^[3] Grau, Olga. “Por el lugar de los intersextos o de las subjetividades en las intersecciones” en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 45.

el “afuera” de la universidad no es, para la CUDS, tan directamente “la calle”: ya no la barricada o la protesta, como lo fue para el feminismo de los ochenta. El afuera de la universidad sería más bien, para la CUDS, la plataforma web como nuevo soporte de producción virtual de una esfera semi-pública que invita a la coparticipación: la web como red de enlaces deslocalizados y multilocalizados que recorren tiempos y espacios simultáneos con la velocidad plana de los significantes “acceso” y “distribución” que buscan ampliar horizontalmente las fronteras de lo colectivizable en materia de opiniones, conductas y estilos. Queda, sin embargo, una duda pendiente: ¿podrá la no-duración de la huella electrónica que se desliza en una web demasiado fascinada por la transitoriedad de los flujos (sin nada sombrío en las imágenes para oscurecer la siempre luminosa explosión del deseo) retener algo de la oscura temporalidad histórica de las luchas anti-dictatoriales que libró el valiente feminismo de los ochenta al que acude O. Grau, para que este memorable estrato de sedimentación política tenga otro destino que la borradura^[4]?

Es obvio que, tratándose de una constelación deseante que zigzaguea al ritmo de diversas líneas de fuga, no corresponde analizar a la CUDS bajo la forma de un *programa* (una secuencia de acciones ordenadas coherentemente en vista a lo duradero) sino de un *diagrama* (agenciamiento provisorio de flujos transitivos y conectivos). No existe certeza respecto del futuro de la CUDS: no hay cómo adivinar con qué fuerzas de transformación político-sexual sus integrantes traducirán –o no– a “realidad” sus impulsos anti-normativos de cuestionamiento

^[4] El rescate de la “memoria” del feminismo de los ochenta (por ejemplo, la de Julieta Kirkwood) como una insuprimible capa de significados en la reflexión sobre poder, sexualidad, género y ciudadanía, tiene que ver con lo siguiente: “La lucha antidiscriminatoria implica la *memoria* como un trabajo material con las condiciones de producción de cultura en términos de lenguajes, espacios, temporalidades y cuerpos, en la medida en que se actúa desde lo que se percibe como rastro, trazo y configuración de la perpetuación de la opresión en el presente”. Delfino, Silvia y Rapisardi, Flavio “*Cuirizando* la cultura argentina desde la *Queerencia*” en Revista *Ramona* “Micropolíticas cuir: transmariconizando el sur”, editor: Miguel A. López, Buenos Aires., 2010.

de la lógica de las identidades dominantes^[5]. No importa que no sepamos bien cuáles son las continuidades o las interrupciones, las segmentaciones, las concentraciones, las dispersiones, con las que la CUDS va a seguir conjugando su multiplicidad diagramática. Casi importa más la equivocidad de sus deseos –por su difusa capacidad de irradiación– que el destino operatorio de un funcionamiento garantizado en el tiempo y en el espacio. A medida de cómo *entra* y *sale* de los territorios, la CUDS remueve las capas más solidificadas de la reivindicación homosexual y desordena el mapa familiar de las identificaciones conocidas, sin temerles a la imprecisión, el desacierto y la exageración que conllevan sus impulsos más transgresores. Por el momento, celebro lo intensivo y suspensivo de sus “deseos de...”, sin sentir la obligación de terminar la frase con el complemento directo de acciones que se verifiquen en algo certero o definitivo. Las potencias de desorden contenidas en los “deseos de...” abren márgenes de riesgo y aventura cuyos destinos no deben ser clausurados por el hecho de no tener cómo anticipar con qué micro-texturas locales la CUDS va a urdir, quizás “entre la contradicción y lo irreal, entre la injuria y el error”^[6], sus próximos motivos y argumentos.

^[5] “A diferencia de lo que fue profetizado en el último discurso de Salvador Allende, *no va a ser la izquierda tradicional la que va a abrir las grandes alamedas. Eso sólo puede lograrlo el feminismo postidentitario y disidente*”. Barrientos, Francisca. “La mujer como piedra de tope: una mirada frente al fracaso del feminismo”, en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 37.

^[6] Esta cita forma parte de la presentación del Coloquio en la instancia de defender el título elegido: “Por un feminismo sin mujeres”.

Hablemos de teoría(s)

El feminismo radical y el feminismo autónomo suelen considerar a la teoría como un instrumento falocrático que, en su complicidad con el dominio conceptual del Logos (“masculino”), reprimiría la cultura (“femenina”) del cuerpo y del deseo, de la afectividad. Ambos movimientos sospechan de la intelectualización del discurso y reiteran una falsa dicotomía entre el feminismo académico y el feminismo militante, entre la teoría y la acción, entre la experiencia y el conocimiento. Tampoco el activismo *gay* ha tenido ganas de rodearse en Chile de producciones críticas. A diferencia del feminismo autónomo y del activismo *gay*, la CUDS expresa un intenso deseo de teoría(s)^[7]. La CUDS comparte así con el feminismo deconstructivo la necesidad vital de recurrir a la teoría para demostrar que los signos “hombre” y “mujer” son construcciones discursivas, montajes representacionales, que ocultan sus organizaciones de significados tras la falsa apariencia (“naturaleza”) de una verdad originaria de la identidad y la diferencia sexuales. Debemos insistir en que, sin la teoría, no tendríamos cómo comprender y, a la vez, transformar el sistema de imágenes y conceptos, de figuraciones y representaciones que conforman el pensamiento dominante de la identidad y la diferencia sexual es tal como se reproduce en sentido común ocultando sus mecanismos de violencia simbólica.

^[7] Felipe Rivas nos dice que “la Disidencia Sexual en Chile muestra una heterogeneidad de filiaciones críticas que incluyen: las discusiones propias del activismo político más contestatario; la crítica cultural chilena y argentina de los 90’s; la recepción y discusión de ciertos títulos enmarcados en la “teoría *queer*”, los debates feministas y postfeministas latinoamericanos, europeos y anglosajones; los estudios subalternos y postcoloniales, los textos españoles (Beatriz Preciado, Ricardo Llamas, Paco Vidarte, Oscar Guash, Javier Sáez), la teoría de medios y nuevas tecnologías (también las prácticas de guerrilla de las comunicaciones, ciberactivismo y el net. art), el ciberfeminismo, la influencia de los textos literarios (la narrativa de los 80’s y los 90’s), junto con la escena poética joven y las prácticas artísticas locales, las distintas corrientes del postmarxismo más reciente y diversos autores postestructuralistas”, pág. 74.

Que la CUDS sea intensamente teórica^[8], no quiere decir que su reflexión no sea contextual, localizada en un tiempo y un espacio diferenciados que buscan no confundirse con la síntesis metropolitana de la academia internacional. La cadena de desplazamientos e interpretaciones de la palabra “*queer*” que recrea Felipe Rivas –en diálogo y réplica con Brad Epps^[9]– da cuenta de la vigilancia crítica con que la CUDS recepciona las teorías importadas, insistiendo una y otra vez en que la “localización estratégica” de las posiciones *queer* en regiones periféricas debería rebatir –insolentemente– su condición de “glamorosa nueva fórmula de saber exportada desde los EE.UU.” que lo erige como triunfante en la academia donde le es más fácil olvidar la “memoria de calle e historia” que marcó su surgimiento^[10]. Lo idiomático de la palabra *queer* y sus pronunciaciones imperfectas delatan el accidente de traducción que nos dice que el sur-sur debe generar retorsiones mucho más perversas –mediante el “*cuir*”– que las que acapara el prestigioso modelo original/copia formulado por Judith Butler; un modelo cuyo

^[8] Sin embargo, desde una sensibilidad más ligada al gesto contra-cultural de P. Lemebel, Diego Ramírez expresa en este libro sus recelos frente a la dimensión castradora y abstracta de la teoría (opuesta a lo concreto de la experiencia): “Es como la escritura y la academia; es como la teoría y sus dominaciones que, al escribirnos, registraros o mirarnos, ya nos corta las alas salvajes (...) *A la teoría le encanta que asumamos riesgos y provocaciones de todas esas cosas que ellos no vivirán jamás*”. Ramírez, Diego. “La invisibilidad del deseo como práctica de resistencia”, pág. 122.

^[9] Es importante recordar el texto de Brad Epps en el que nos alerta sobre “la importancia que tiene el hecho de que *queer* proceda de unas culturas lingüísticas –las de habla inglesa– que disfrutaron de un poder global” y, a la vez, sobre cómo “a medida que la norma, la normalidad y la normatividad se vayan cuestionando, y a medida que semejante cuestionamiento se vaya consolidando en toda una serie de puestos, programas, departamentos, comités, disciplinas, editoriales (en estos mundos de habla inglesa), algo cómodo, tal vez incómodamente cómodo, se va insinuando”. Epps, Brad. “El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez” en *Revista de Crítica Cultural* N° 25, Noviembre, Santiago, 2002, pág. 66.

^[10] Epps, Brad. “Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*” en *Revista Debate Feminista* N° 36, Octubre, 2007, México, pág. 250.

regulado tráfico de citas internacionales descarta el tropiezo de lo “provinciano” (D. Eltit), sus caídas regionales y sus degradaciones limítrofes. Si bien la teoría *queer* nos permite abarcar prácticas anti-normalizadoras en materia de sexualidad y género^[11], su internacionalización académica a través de la red bibliográfica anglosajona la vuelve colonizadora de cuerpos y lugares que son bastante más “extraños” (por desfigurados e irreconocibles) que los que señalados por sus definiciones consagradas de la “extrañeza”. Al zigzaguear de corpus en canon en su trayecto de estandarización académica para archivar todo tipo de rarezas sexuales, la teoría *queer* termina repertoriando lo “excéntrico” en la más “centrada” de todas las lenguas: la lengua consagrada de la reproducción universitaria norteamericana. Así entiendo el llamado de atención de F. Rivas sobre las desviaciones locales (bifurcaciones, transgresiones) que deberían “torcer” el parámetro de lectura académico-internacional de lo desviado, para cumplir sugerentemente con los giros periféricos de lo desviante.

Diamela Eltit propone “examinar el espacio y el momento en donde los conceptos y las prácticas metropolitanas se encarnaron en los cuerpos locales”^[12]. Y esto es lo que hace Cristián Cabello al deconponer la performatividad butleriana del *drag-king* y sus artificios newyorkinos desde la cotidianeidad poblacional de una madre posmenopaúsica cuyos cambios físicos se salen abismantemente de todo lo estilizado en “*Paris is burning*” con las vestiduras y cosméticas de

[11] Ya Juan Pablo Sutherland advertía cómo “la traducción del *queer* en América latina ha tenido sus derroteros. Algunos han corrido a inscribir sus prácticas dentro de la catedral *queer* como santificándose en la última neo-vanguardia de las políticas sexuales radicales, otros han intentado traducir el término desde las más variadas opciones léxicas: torcidas, oblicuas, post-identitarias, raras, invertidas, todas ellas con su propio malabarismo lingüístico que intenta dar cuenta de un malestar normativo, de un revelamiento teórico, de una fuga prometeica de la identidad”. Sutherland, Juan Pablo. *Nación marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago, Ripio Ediciones, 2009, pág. 15.

[12] Eltit, Diamela. “Escuchar el dolor, oír el goce”, en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 25.

Venus Xtravaganzza que seguía fielmente el ejemplo de las revistas de moda metropolitanas. Radical me parece el desmontaje de la teoría-*drag* que realiza C. Cabello desde su “mamá Margarita” que vive la “decadencia de su femineidad”^[13] en un cuerpo que no es ni cuerpo-objeto (mercancía sexual) ni cuerpo-fantasia (“el artista nocturno que se viste de otros sexos”), sino el cuerpo duramente trajinado por “las mercaderías que vende en el almacén de verdulerías” de la comuna de Pedro Aguirre Cerda, sin luces de neón para reflejar el no-culto de las apariencias que le permite a ella tramitar discretamente lo “ambivalentemente laboral” de su esforzada condición de jefe/a de hogar. Urgido por la necesidad crítica y política de “reapropiarse paródicamente de la parodia del género a través de la subjetividades del sur”, C. Cabello tiene todo el derecho a preguntarse: “¿“Por qué” lo *drag* no podría ser acaso un ejercicio más amplio, presente no sólo en la contingencia de un taller (el taller *drag* de B. Preciado) sino en la complejidad de los cuerpos cotidianos, marcados por la clase y sus biografías?”. Saliéndose de la iconografía sentimentalizada de lo materno cuyo retrato hablado suele adornar románticamente las biografías gays, el hijo –disidente sexual– revisa aquí la desensamblada composición de signos del cuerpo de la madre desde una crítica analítica solidaria, en su economía, de las penurias de su clase. El desajuste de una vida trastocada en lo familiar por la superposición de los roles materno y paterno que conlleva rudamente la lucha diaria por la sobrevivencia obliga, en este texto, a la artificialidad *queer* a volverse menos artificiosa y a depositar la mirada sobre tipos de despersonificación sexual que, *neo-realistamente*, prescinden de la teatralización de la pose para entregarse a las vicisitudes de lo popular sin otros rebuscamientos que los ya contenidos en la drástica exigencia del “ganarse la vida”.

^[13] Cabello, Cristián. “Posmenopausia *drag*: las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad”, en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 126.

El cuerpo ideal, el cuerpo vulnerable, el cuerpo limitado

Los multimedia interactivos ofrecen un ciber-espacio donde las identidades no sufren las restricciones materiales de los cuerpos y los sexos *de verdad* y, por lo mismo, donde todos los intercambios entre ellos parecerían felizmente consumibles hasta el extremo de la tachadura^[14]. Pero el *ciber-punk* de la tecno-cultura no nos da garantía de que estos intercambios de identidades comprometan algo más que la simple auto-liberación individual del deseo; un deseo que se consume en la privacidad de una erótica cuyos “actos de ver” parecen no requerir de mayores posiciones críticas frente al mundo de la conflictividad social. Si “las opciones políticas son para mí sólo una forma rudimentaria de expresión individual” (Hilda Yáñez), ¿por qué deberíamos confiar en que la transgresión *queer* expresa algo más que la celebración de lo retorcido como *gusto* y como *estilo de vida*, sumándose así al menú liberalizado de los placeres que cultiva el vagabundeo por Internet como máximo divertimento planetario en un trance que lo mezcla todo, desorientadamente, incluyendo el norte y el sur? Las excentricidades de género que se desatan en la red no son suficientes en sí mismas para conectarse con planteamientos crítico-sociales que vayan más allá del sexo mismo como motor de liberalización del deseo. Si lo *queer* no se propone leer –en forma compuesta– las diversas estructuras de sujeción y opresión que determinan y condicionan socialmente las identidades, sus amaneramientos genérico-sexuales pueden seguir armando vueltas y revueltas en torno a la ansiedad de una “primera persona” (Eve Kosofsky Sedgwick) que se mantiene placenteramente desconectada de las mutaciones de la subjetividad colectiva.

^[14] Dice H. Yáñez: “Prefiero la idea de individualidades superpuestas colaborando sin conocerse ni tener que implicarse en asuntos domésticos. *Tengo una versatilidad envidiable para cualquier ser humano al que le gustaría poder tener una libertad total. Puedo literalmente borrarle o re escribirle con un click*”, en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 153.

La ficción del cuerpo-*cyborg* de la teoría *queer* como un cuerpo desnaturalizado, un cuerpo múltiplemente transformable al ritmo de sorprendentes e inacabables acoplamientos, encuentra su horizonte metamórfico en todo lo que sustituye a los órganos (prótesis, aparatos, máquinas, tecnologías, etc.). La ciberrealidad del Internet facilita la ilusión de que todos los deseos de mutación e hibridez son realizables en el infinito de la virtualidad electrónica (ahí donde las identidades no se sienten tan constreñidas como en el mundo demasiado verdadero de lo real-social), haciendo que cada uno pueda ser lo que quiera y como quiera, al ritmo fugaz de lo versátil que se zafa de la pesantez de la historia^[15].

En sincronía con la expansión del hipercapitalismo cultural electrónico que se expresa en el “*trans-code*” de las digitalizaciones y prótesis, la CUDS no oculta su fascinación por el instrumento web que le sirve para desplegar una proliferación de mensajes y ejercicios (debates, revistas, talleres, *performances*) cuya creatividad apuesta a lo micro-relacional y diseminante de juegos de subjetividad fragmentarios y paródicos. Entiendo que la apuesta de la CUDS al mundo de las tecnologías audiovisuales y sus derivados electrónicos pasa por la capacidad que tienen los efectos-de-pantalla de romper con el fundacionalismo y tradicionalismo de las identidades (de raza, clase, sexo, género, etc.) ancladas fijamente en una territorialidad de origen, para volver colectivizables –a través de simples rebotes comunicativos– experimentos inorgánicos y devenires mutantes que no sienten la responsabilidad de tornarse verosímiles. Pero no es seguro que el Internet – como nueva fábrica de socialidad– sepa entregarnos argumentos y narrativas de subjetivación suficientemente consistentes y resistentes a la abstracción de las

^[15] “Nuestro proyecto se sitúa en este escenario de radical mutación de las esferas privadas y públicas, de una nueva relación respecto al cuerpo propio y al del Otro, *donde la carne se abstrae y la sexualidad se virtualiza; donde la identidad, mediatizada por la pantalla del computador, parece gritar su condición de fantasía inventada*”. Colectivo Garçons, “Porno romántico: emancipación auto-vigilada” en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 118.

huellas y su evanescente superficialidad, como para que estos anónimos juegos de identidad, sexo y género repercutan en los micro-procesos que territorializan el poder en soportes de inscripción que, en la vida diaria, son de bastante mayor densidad que los que se deslizan fantasiosamente en la pantalla. El exceso de artificialización de los cuerpos que multiplican sus apariencias-apariciones a través de puros simulacros puede llevar cualquier encuentro incorpóreo a pasar por un pseudo-acontecimiento, sin que a nadie le importe realmente la cualidad de las experiencias subjetivas que se desencadenan pasajera y sin traer consecuencias. Además, me temo que el hecho de someter todos los fragmentos sexuales (así como ocurre en los talleres de postpornografía) a la explotación de las mismas tecnologías de desocultamiento visual que ocupa la hiper-visibility de las sociedades de la imagen en la era del capitalismo mediático globalizado, puede contribuir a anular las potencias reverberantes de la *energía simbólica*. Si todo se reduce a la vistosa expositividad del ícono y a la transparencia de la mirada sobre la falta de secretos de la postpornografía, ¿dónde queda esta energía negativa de lo simbólico que es la que hace latir el enigma de ciertas reservas de discreción, pudor o dramaticidad en contra de los festivos aparatajes audiovisuales de la tecno-cultura que, “pornográficamente”, no quieren dejar nada fuera del alcance de la vista? Creo que los trasfondos mal iluminados de cuerpos reticentes al *flash* luminoso pueden volverse más elocuentes –en su potencial crítico de cuestionar la tiranía comercial de la sobreexposición publicitaria– que la desnudez de los cuerpos translúcidos que sólo gozan con la superficie de pantallas sin fondo.

En el mundo ideal del ciber-espacio, las combinatorias de cuerpos y deseos no se topan con ninguna barrera de género, clase o raza. Aquí, claramente, “*lo queer ofrece el señuelo de una existencia sin límites*”^[16] en la que es posible ir más allá de cualquier identidad sin que ninguna desgracia material (ni siquiera la

^[16] Epps, Brad. Op. Cit., pág.63.

“del cuerpo que duele”, D. Eltit) nos hable de las zonas de catástrofe que afectan a los sujetos vulnerables. Cada trans-identidad *queer* es construida a voluntad como si las oportunidades de cambio fueran las mismas para todos en cualquier lugar del mundo. Sabemos, sin embargo, que aunque las posiciones de identidad se declaren móviles, siempre existen restricciones –históricas, socio-culturales, biográficas, políticas, genérico-sexuales, económicas, etc.– a las posibilidades de recrear la experiencia dada y fortalecer sus frágiles conquistas de autonomía. Nadie puede agotar *toda* la potencialidad de ser uno(a) y otro(a) indefinidamente, sin que este sueño de permutabilidad se enfrente a trabas y obstáculos. El feminismo ha insistido en que toda producción de identidad es *situada*, es decir, que las condiciones definidas de existencia de cada sujeto son reformulables en las intersecciones de contextos que surgen del enfrentamiento entre lo mismo y lo otro, lo convenido y lo reimaginable. Pero a diferencia de lo que sostiene la aspiración *queer* de la convertibilidad “trans” en una metamorfosis ilimitada, B. Epps nos recuerda oportunamente que “hasta Butler reconoce que “ni el poder ni el discurso se renuevan por completo en todo momento, no están tan desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical” y que debemos desconfiar de la retórica triunfalista que haría de la anti-normatividad *queer* una orgía perpetua más allá de toda restricción y exclusión identitaria”^[17].

Tal como las reformulaciones de identidad, sexo y género están sometidos a la contingencia de sujeciones cuyos marcos y encuadres le ponen tope al deseo plástico de la infinitud de lo diverso como una reserva infinitamente disponible, resulta utópica la idea de fugarse de todas las territorializaciones de poder hacia un “más allá” absoluto de todas las normas y prescripciones; un “más allá” que tendría la virtud de ser emancipatorio sólo por carecer imaginariamente de ataduras. A propósito de los pokemones y de la “radicalidad ambigua e inabarcable” de la

^[17] Epps, Brad. “Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*” en Revista *Debate Feminista* N° 36, Octubre, 2007, México, pág. 225.

mutabilidad sexual de su indiferenciación de género, M. Marambio se pregunta lúcidamente si se puede “asignar un sentido indeleble e incontrovertidamente político” a cualquier disidencia de identidad sin averiguar primero si “sus posiciones dentro del entramado de relaciones con otros grupos, movimientos y subjetividades representan o no un elemento dinamizador de procesos de cambio social (...) y cómo su inserción afecta las correlaciones de fuerza al interior de dicho conjunto”^[18]. La potencialidad subversiva de los cuestionamientos político-sexuales a las identidades normativas no surge de la exaltación espontánea ni de la revelación inmediata del deseo de *ir en contra de todo*, sino del modo y de las mediaciones con que las prácticas transgresoras articulan políticamente sus “a partir de qué, en oposición a qué, a pesar de qué o en relación con qué”^[19] para involucrarse –contextualmente– en su entorno de luchas culturales y sociales. La fuerza emancipatoria de una sexualidad disidente se mide en función del “contexto transgredido” (M. Marambio) porque la subversión de las axiomáticas de poder debe, para ser efectiva, hablar un lenguaje ajustado a la especificidad de sus trazados de acumulación y variación continua. Sería, por lo tanto, razonable preguntarse si dentro del contexto neoliberal (“acumulación libidinal y de espectáculo”, M. Marambio), la neo-individualización de aquel sujeto retorcido que basa toda su producción de fantasías en la estimulación cambiante del deseo trabaja *a favor* o bien *en contra* de “la dinámica consumista del capitalismo” que, precisamente, exagera su furor de innovaciones constantes con “la novedad y el deseo”^[20]. La exquisitez *queer* pretende corregir la normatividad sexual de las identidades fijas e inamovibles con su gusto por los cambios de apariencias y las mascaradas de género. Pero, ¿qué pasa si “la mascarada postfeminista fuese una estrategia o un dispositivo para reafirmar la hegemonía masculina”^[21] en complicidad con las

^[18] Marambio, Matías. “Las ciudades neoliberalizadas. Territorio, geopolítica y disidencia sexual” en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pág. 97-98.

^[19] Appudurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Trilce /Fondo de Cultura Económica, 2001, pág.192.

^[20] López Penedo, Susana. *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*. Madrid, Egales, 2008, pág. 269.

^[21] McRobbie, Angela. “¿Las chicas arriba? Las mujeres jóvenes y el contrato sexual posfeminista” en *Revista Debate Feminista* N° 41, Abril 2010, México, pág. 131.

dinámicas neoliberales? Es doble pensar que estas dinámicas tan fluidas tratan de hacer pasar por logros individuales los cambios de rol de las mujeres en el actual mundo del trabajo y del ocio cuando, en realidad, estas opciones son ofrecidas por su cultura de mercado para desactivar el peligro de aquellas identidades políticas que había conquistado arduamente el feminismo.

“Por un feminismo sin mujeres”: el juego de las comillas

En su presentación a este libro, Jorge Díaz nos dice que, desde la CUDS, “existe una apuesta política que como disidentes sexuales hacemos con el feminismo, con sus imbricadas formas, con un feminismo polisémico, amplio, un feminismo quimérico”. Referirse a las “imbricadas formas” del feminismo es, desde ya, comprender que “la palabra feminismo no alberga en sí misma una forma única de entender la política de mujeres. Es siempre un ejercicio polémico de toma de palabra” (Alejandra Castillo). Dicha palabra no sólo lleva las implicancias de toda batalla del nombrar (¿feminismo/ feminismos?) sino que designa una zona de contiendas teóricas y políticas entre las diversas formas de interrelacionar las categorías “sexo”, “diferencia sexual”, “género”, “mujeres”, “subjetividad”, “comunidad”, “identificación” y “representación” que se unen y se desunen en las distintas prácticas que hoy se reconocen como feministas.

Sea en nombre de la identidad (un conjunto de propiedades determinado por la condición genérico-sexual del ser mujer) sea en nombre de la diferencia (lo femenino como reverso absoluto de lo masculino-patriarcal y como universo aparte^[22]), los distintos feminismos han encontrado en lo *identitario* y lo *comunitario* la razón de ser de sus luchas contra las desigualdades de género: el “yo” y el

^[22] “Estos feminismos –entre los que se encuentra “el feminismo radical de la diferencia” defendido por M. Pisano y A. Franulic– comparten el rechazo contra las políticas feministas que le demandan “derechos humanos” al poder patriarcal. Ponen en cuestión el deseo de las mujeres de ser reconocidas por una civilización que ha proyectado y pensado los varones: el deseo de integrarse a una simbólica y a un aparataje institucional que se han trascendido en base a declararnos inexistentes” en Franulic, Andrea. “La voltereta del posfeminismo”.

“nosotras” de las mujeres han sido concebidos por el feminismo como la base demostrativa –y autenticadora– de aquellas vivencias (corporales, simbólico-culturales) de la opresión sexual que justifican y orientan socialmente las luchas femeninas contra las discriminaciones de género. Pero el “yo” y el “nosotras”, a la luz de las reformulaciones teóricas del pensamiento contemporáneo, son categorías que se ven fisuradas por la sospecha (anti-esencialista) de que no hay verdades naturales ni fundamentos originarios que garanticen el significado pleno de alguna identidad-propiedad, ni siquiera la de la Mujer. El feminismo deconstructivo ha aprendido a desconfiar de lo auto-idéntico de un “nosotras las mujeres” que defiende lo *común a todas*, reprimiendo muchas veces el plural contradictorio (ambigüedades y paradojas) que agita la unidad del *en sí misma* de cada una. El feminismo deconstructivo plantea que subjetividades y géneros se construyen en un proceso discontinuo e inestable hecho de variados cruces de identificaciones que, por un lado, modifican sus contornos bajo la presión de los márgenes internos que escinden el yo y, por otro, reactualizan sus líneas de pertenencia y despertenencia según los diagramas de las otras identidades con las que interactúan socialmente. El feminismo contemporáneo ha sabido asumir la complejidad de los desafíos que implica, por un lado, saber –negativamente– que ya no se puede descansar en una identidad-mujer en tanto sustrato biológico o fundamento ontológico del sujeto (por mucho que un referente homogéneo le sirva al movimiento feminista como vector de unificación) y, por otro lado, crear –afirmativamente– diseños de acción política que movilicen a una comunidad de sujetos en contra de las subordinaciones de género que tienen a las mujeres como principales (aunque no únicas) víctimas.

Está claro que la teoría *queer* ha contribuido a descentrar las narrativas lineales del guión sexo/género y a cuestionar el reduccionismo de sus lógicas binarias de la identidad y la diferencia, exacerbando todo lo que es movilidad y fluidez, ambigüedad e intersticialidad, en contra del poder normativo de las categorizaciones sexuales y culturales dominantes. La teoría *queer* ha cuestionado las tendencias más dogmatizantes del feminismo identitario que, al no romper con

el binarismo del reparto masculino/femenino, tiende a clausurar los procesos de identidad en definiciones que, si bien persiguen la liberación de las mujeres, lo hacen a costa de sofocar todo aquello que, en la categorización Mujer, se rebela contra la esencialidad de las definiciones, la univocidad de los signos y la uniformidad de las pertenencias. Es cierto que el feminismo debe agradecerle a la teoría *queer* el haber desplegado la experimentalidad de lo *múltiple-tránsfuga* para fragmentar y diseminar la representación unitaria de identidades finitas. Pero la teoría *queer* no sería lo que es sin las teorizaciones previas del feminismo que supo trabajar rigurosamente en *desnaturalizar* el sintagma cuerpo-sexo-género, para hacer vibrar la tensionalidad del signo “mujer” en todos sus pliegues y contradicciones. No sería justo que el *glamour* internacional de lo *queer* omita su deuda de pensamiento con aquella teoría feminista que elaboró un gesto doble, desdoblado: un gesto que reflexiona sobre las descoincidencias de signos entre cuerpo, sexo y género que abren el significante “mujer” a una polivocidad de enunciados y gestos, sin abandonar por ello los combates políticos que –aunque sea por razones de *visibilidad estratégica*– deben seguir invocando el nombre de las mujeres y la causa del género para denunciar, referencialmente, los modos en los que el contrato socio-masculino instaura y reproduce la desigualdad sexual.

El título elegido para este Coloquio fue el de “*Por un feminismo sin mujeres*”: un título provocativo que varias feministas percibieron como hostil por la amenaza contenida en él de querer desalojar a las mujeres –por sobrantes o ya obsoletas, por innecesarias– del propio cuerpo teórico y político que el feminismo ha creado y sigue creando con rigor y vigor.

Un modo de entender el título sería el que propone F. Barrientos: “¿Por qué el feminismo tiene que ser un asunto exclusivo de “las mujeres” si no son ellas las únicas que se encuentran afectadas por los duros embates y las nefastas estructuras de la heterosexualidad obligatoria? La existencia de una política feminista que se proyecte como un asunto exclusivamente de la mujer o las mujeres es el gran fracaso

del feminismo como arma política de lucha”^[23]. En la línea de argumentación de F. Barrientos, el título del Coloquio podría haber querido sugerir que el feminismo, al restringirse al grupo sexuado de las mujeres (un feminismo concebido, limitadamente, *desde y para* las mujeres), pierde potencialidad transformadora al no ser capaz de suscitar la inclusión de otros sujetos –igualmente disconformes con el orden social dominante– en la tarea conjunta de transformar las reglas de la subordinación de género como una tarea que debe articularse transversalmente con otras demandas^[24]. Pero de ser así, el título del Coloquio debería haber sido “Por un feminismo *no exclusivamente de mujeres*” en lugar de “Por un feminismo *sin mujeres*”, y lo más seguro es que casi todas las feministas hubiesen concordado con la necesidad de desbordar la natural comunidad de intereses de las mujeres como grupo predeterminado para proyectar, “*más allá de las mujeres*” (O. Grau), un feminismo susceptible de abarcar otras identidades y otras diferencias. F. Barrientos da un paso más audaz al insistir en que, “a la luz de las políticas postidentitarias y de la disidencia sexual, es necesario poner en cuestión la idea de que exista un sujeto unívoco e indivisible que es por derecho el único actor político posible para el feminismo”. Es decir: 1) ni las mujeres son el único sujeto del feminismo; 2) ni la mujer es el sujeto “unívoco e indivisible” al que el feminismo puede invocar homogéneamente como referente absoluto y soporte comunitario de sus luchas de

^[23] Barrientos, Francisca. Op. Cit., pág. 32.

^[24] Dice Chantal Mouffe: “La política feminista debe ser entendida no como una forma de política, diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas. Esas metas y aspiraciones podrían consistir en la transformación de los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría “mujer” está construida de manera que implica subordinación (...) El feminismo es la lucha por la igualdad de las mujeres. Pero ésta no debe ser entendida como una lucha por la realización de la igualdad para un definible grupo empírico con una esencia y una identidad comunes, las mujeres, sino más bien como una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría “mujer” se construye como subordinación”. Mouffe, Chantal. “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” en Revista *Debate Feminista* N° 7, Marzo, 1993, pág. 21.

género. F. Barrientos apunta a una doble *crisis de la representación* de cuyas brechas ha surgido lo más agudo de la reflexión feminista contemporánea: una reflexión que se mueve entre lo *unificador* (las mujeres como conjunto) y lo *diversificado* (la fragmentación entre partes) para tratar de conjugar el gesto de desorganización crítica del ser “hombre” o “mujer” como definición absoluta con la utilidad contingente de recurrir a ciertas identidades prácticas (relacionales y no esenciales) sin las cuales no hay conquista de legitimidad y representación en la esfera pública para las mujeres.

Me parece que el título elegido para el Coloquio alude a la productividad de esta crisis que obliga a los discursos político-sexuales a mostrarse vigilantes frente a la trampa de las identidades demasiado seguras; unas identidades que se refugian, esquemáticamente, en un mundo de clasificaciones sólo ordenadas por criterios de no-discriminación y tolerancia a lo diverso (el discurso de las “minorías sexuales”) sin darse cuenta de cómo, a medida que el dispositivo neoliberal va ampliando los márgenes de integración al sistema para que estas clasificaciones pasen a ser funcionales al pluralismo segmentado del mercado y de las instituciones. Quizás la doble crisis de representación que sacude hoy al feminismo identitario hubiera quedado mejor retratada al usar comillas dentro del título “Por un feminismo sin mujeres”. El recurso tipográfico de las comillas insinúa que la validez de un enunciado trasladado mediante un procedimiento de *cita*, depende siempre de los contextos de significación en los que se utiliza retóricamente. El uso de la categoría *mujer* (sin comillas) deja suponer que el feminismo aún confía inocentemente en la propiedad-esencia de una identidad natural, cuando bien sabemos que cada identidad se arma en el entrecruzamiento de múltiples vectores de subjetivación que la definen, a veces conflictualmente, como identidad-en-proceso. Al hablar de “mujeres” (con comillas), el feminismo corrige el supuesto anterior y reconoce como fracturas el plural contradictorio de una alteridad en fuga pero sin deshacerse enteramente del término entrecomillado –mujeres– para oponer así algún tipo de



resistencia crítica a la completa deslocalización del cuerpo sexuado a la que invita el discurso post-género cuando su vértigo del “más allá” termina borrando la materialidad de todas las inscripciones (regionales y corpóreas).

Tanto el feminismo contemporáneo como los diálogos con la teoría *queer* que propició la CUDS a través de este Coloquio saben que el uso de las comillas –en tanto marcas de apropiación/desapropiación que demarcan un término usado en un sentido distinto del normal– tiene mucho que ver con el “como sí” con el que juega Jorge Díaz en su texto de presentación: un “como sí” que simula y desmiente a la vez el sentido aparente de los términos, volviéndolos extraños a sí mismos mediante el guiño del “casi”. La ambivalencia del sentido figurado es el resorte oblicuo de una crítica político-sexual que pone en duda las totalizaciones identitarias. Pero esta oblicuidad de los nombres y las categorías no debería impedir el uso táctico-situacional del discurso de género, sobre todo cuando éste nos sirve para combatir la borradora perversa que trae el éxtasis neoliberal de los “post”. Acordar este doble gesto sería, para mí, la oportunidad de un “como sí” la crítica feminista y la CUDS sellaran una parcial alianza tácita.







Índice de autores

Barrientos, Francisca

Estudió Historia y Geografía en el ex-pedagógico y actualmente es estudiante de Magíster en Historia de la Universidad de Chile. Desde el 2009 es miembro de CUDS y se encuentra reflexionando en torno a las ideas del género, lo *queer*, el postfeminismo y lo humano. Ha participado como ponencista en distintos espacios ligados al activismo sexo-disidente y a políticas sexuales antinormativas.

✉ panchiba@gmail.com

Cabello, Cristián

Estudiante del Magíster en Comunicación Política de la Universidad de Chile. El año 2008, en co-autoría con Jorge Díaz, publica *Corión/familia en interfase*, Editorial Moda y Pueblo. Ha sido antologado en *Desmanes, Poesía Combativa para las Luchas Cotidianas*, Editorial Quimantú 2010. Es Ayudante de la cátedra de "Comunicación e Identidad" en el Instituto de la Comunicación e Imagen. Es miembro de la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS) desde 2006 donde desarrolla performances y textos de teoría crítica post-identitaria.

✉ cristiansereno@gmail.com

Castillo, Alejandra

Doctora en Filosofía Política de la Universidad de Chile. Directora del Diplomado en Estudios Feministas en la Universidad ARCIS, uno de los principales espacios de pensamiento y teoría feminista en la escena chilena actual. Directora de *Papel Máquina*. Revista de Cultura y es responsable de las publicaciones de teoría feminista en editorial Palinodia. Ha publicado entre otros: *La república*

masculina y la promesa igualitaria (2005); *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio* (2007); Es editora de *Martina Barros. Prólogo a La esclavitud de la Mujer de John Stuart Mill* (2009).

✉ acastillo@uarcis.cl

Colectivo Garçons

Alejandro Soto, Ricardo García y Daniela Pizarro. Proyecto que funciona como dispositivo contracultural en diferentes áreas (artes visuales, performance, ilustración). Su principal medio es una revista de fotografía erótica y pornografía, que funciona desde Julio de 2009 (www.garcons.cl). El objetivo del Colectivo, es centrarse en la deconstrucción de la sexualidad normativa y en el develar la dimensión política del cuerpo y lo íntimo.

✉ ale@garcons.cl; ixo@garcons.cl

Díaz Fuentes, Jorge

Licenciado en Ciencias Biológicas y actualmente es estudiante de Doctorado en Bioquímica de la Universidad de Chile. Ha publicado *Corión/familia en interfase* en coautoría con Cristián Cabello (2008) y *Romantic Pop, Varios autores* (2010) ambos en la Editorial Moda y Pueblo, a su vez ha sido antologado en *DESMANES, poesía combativa para las luchas cotidianas* (2010) de Editorial Quimantú. Es miembro de CUDS desde el año 2008. Ha escrito textos sobre teoría feminista y farmaco-política, participando en ponencias y encuentros universitarios de política sexual.

✉ jbdiaz1@gmail.com

Eltit, Diamela

Escritora y ensayista, es Licenciada en Literatura de la Universidad Chile y la Universidad Católica. Profesora de la Universidad Tecnológica Metropolitana. Actualmente

es *Global Professor* de escritura creativa en la Universidad de Nueva York. Perteneció en los años 80 al colectivo de acciones de arte CADA. Ha escrito novelas, ensayos y textos de crítica cultural, los cuales han sido traducidos a diversos idiomas, llevados al teatro y son parte de tesis e investigaciones a nivel mundial. Algunos de los títulos de sus trabajos , entre otros son *Lumpérica*, *Por la Patria* y *Vaca Sagrada*. En 2010 lanza su novela *Impuesto a la carne* de la Editorial Seix-Barral.

✉ deltit@vtr.net

Espinosa, Patricia

Es Magíster en Letras con Mención en Literatura de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctora (c) en Literatura, Universidad de Chile. Es coordinadora del Diplomado en Periodismo Cultural y Crítica del Instituto de la Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile. Semanalmente escribe una columna de crítica literaria en el diario Las Últimas Noticias donde el año 2009 calificó de misógina la escritura de Pablo Simonetti.

✉ mardou@terra.cl

Gatas en Fuga

Es un programa radial de Valparaíso transmitido los viernes de 20:00 a 21:00 horas. El deseo de *Gatas en Fuga* es posicionar el cuerpo como territorio de discusión y acción política, conversando acerca de diversos procesos que atraviesan nuestro sentir y pensar, tanto a través de las prácticas que regulan y oprimen nuestros cuerpos, así como también de las posibilidades de liberación, autodeterminación y construcciones colectivas.

Skúchanos en Radio Placeres 87.7 fm y por el www.radioplaceres.cl

✉ gatasenfuga@gmail.com

Grau, Olga

Es filósofa y Doctora en Literatura Hispanoamericana y Chilena de la Universidad de Chile, diplomada en Filosofía para Niños y es docente del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Durante 2010 dirige una investigación Fondecyt relacionada con la obra de Simone de Beauvoir titulada *Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir*.

✉ ograu_2000@yahoo.com

Marambio, Matías

Estudiante de Licenciatura en Historia y becario de colaboración académica en el área de Teoría y Metodología del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Sus intereses están en el campo de los estudios visuales, la historia cultural latinoamericana, y la teoría de la historia. Miembro de EXPASIVA: Red de pensamiento desviado, colectivo de jóvenes interesados en arte, filosofía, post-feminismo y crítica cultural.

✉ matias.marambiodlf@gmail.com

Ramírez, Diego

Es escritor y periodista chileno titulado, Licenciado en Comunicación Social, en la Universidad Arcis (2007), y con estudios en el Diplomado de Periodismo Cultural y Crítica Literaria, Universidad de Chile (2009). Su obtención del Primer Premio en los Juegos Literarios Gabriela Mistral de la Municipalidad de Santiago y de la beca de Creación Literaria del Fondo del Libro del Ministerio de Cultura en 3 oportunidades (2003 – 2005-2007), así como las becas de la Fundación Pablo Neruda, la Fundación Mustakis y de la Biblioteca Nacional, lo

perfilan como una de las voces poéticas más destacadas de su generación. Entre sus publicaciones se encuentran *El Baile de los niños* (2005) y *Brian, el nombre de mi país en llamas*(2010), entre otras.

✉ modaypueblo@gmail.com

Richard, Nelly

Crítica y ensayista. Fundadora y directora de la *Revista de Crítica Cultural* (1990-2008). Autora, entre numerosas publicaciones nacionales e internacionales, de los siguientes libros: *Crítica de la memoria: 1990-2010* (2010), *Feminismo, género y diferencia(s)* (2008), *Márgenes e instituciones; arte en Chile desde 1973* (Melbourne/Santiago, 2008). Dirige actualmente el Magíster en Estudios Culturales de la Escuela Latinoamericana de Postgrados (ELAP) de la Universidad ARCIS y es Vice-rectora de Extensión y Publicaciones de la misma Universidad.

✉ nrichard@uarcis.cl

Rivas, Felipe

Estudia Artes Visuales en la U. de Chile. Es miembro del colectivo EXPASIVA: red de pensamiento desviado. Fundó la CUDS en 2002. Dirigió la primera revista de estudios *queer* sudamericana ("Torcida"). Ha desarrollado acciones de performance, video, pos-pornografía, net. art e intervenciones urbanas. Sus investigaciones son relativas a teoría *queer*, posfeminismo, performatividad y posmarxismo. Participa recurrentemente en seminarios, foros, conferencias y publicaciones sobre Disidencia Sexual.

✉ frrivas@gmail.com

Silva, Víctor

Doctor en Estudios Culturales y Licenciado en Periodismo en la Universidad de Sevilla, España, Licenciado en Ciencias de la Comunicación en la Universidad de la República, Uruguay. Ha publicado los libros *Antropofagias*, *Las indisciplinas de la comunicación* y *Comunicación y muerte de las identidades: del exotismo cultural a la diferencia* ambas publicaciones realizadas en España. En sus textos desarrolla un cruce entre comunicación, tecnologías y feminismo. Ha realizado docencia en la Universidad de Playa Ancha y Universidad ARCIS.

✉ vecheto@gmail.com

Yáñez, Hilda

Hilda Yáñez es Hilda Yáñez. Lleva más de 10 años trabajando por la reconstrucción del underground chileno, y lo sigue haciendo a través de la publicación de pasquines y polípticos, performances por encargo y material gráfico de carácter lúdico-reivindicativo. Su último gran entramado (Culturalbot) la ha hecho pasar de ser una identidad sin cuerpo a una entidad colectiva.

✉ hilda@hildaeshilda.org





69



