

Actas de las primeras Jornadas Teorías Tortilleras

Comps.

Ianina Moretti,
Mariana Gardella
Vir Cano



Actas

Primeras Jornadas de Teorías Tortilleras

Ianina Moretti, Mariana Gardella y Vir Cano
(comps.)

Moretti Basso, Ianina

Primeras jornadas de teorías tortilleras : memorias, errancias y vísceras conceptuales / Ianina Moretti Basso ; Virginia Cano ; Mariana Gardella ; Ilustrado por Valentina Yona ; Verónica Macek. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1875-1

1. Sexualidad. 2. Lesbianismo. I. Cano, Virginia II. Gardella, Mariana III. Yona, Valentina , ilus. IV. Macek, Verónica , ilus. V. Título.
CDD 306.7663



Diseño de portadas: Manuel Coll

Ilustradoras: Valentina Yona y Verónica Macek

Fotografías: Milagro Mariona

Diagramación y diseño de interiores: Luis Sánchez Zárate

2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Actas

Primeras Jornadas de Teorías Tortilleras

Autoridades de la FFyH - UNC

DECANA

Lic. Flavia Andrea DEZZUTTO

VICEDECANO

Dr. Andrés Sebastián MUÑOZ

SECRETARÍA ACADÉMICA

Secretario: Esp. Gustavo Alberto GIMÉNEZ

Subsecretaria: Lic. María Luisa GONZÁLEZ

SECRETARÍA DE COORDINACIÓN

GENERAL

Secretario: Prof. Leandro Hernán

INCHAUSPE

SECRETARÍA DE ADMINISTRACIÓN

Secretaria: Cra. Graciela del Carmen

DURAND PAULI

Coordinador técnico-administrativo: Cr.

Oscar Ángel DONATI

SECRETARÍA DE EXTENSIÓN

Secretario: Dr. César Diego MARCHESINO

Subsecretaria: Prof. Flavia

ROMERO

SECRETARÍA DE POSGRADO

Secretaria: Dra. Miriam Raquel

ABATE DAGA

Subsecretaria: Dra. María Laura ORTIZ

SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN, CIENCIA Y TÉCNICA

Secretaria: Dra. María Laura FREYRE

Subsecretario Dr. Francisco MARGUCH

SECRETARÍA DE ASUNTOS

ESTUDIANTILES

Secretaria: Dra. Rocío María MOLAR

Subsecretaria: Lic. Virginia CARRANZA

PROSECRETARÍA DE RELACIONES

INTERNACIONALES E

INTERINSTITUCIONALES

Prosecretaria: Dra. Brenda Carolina RUSCA

OFICINA DE GRADUADOS

Coordinadora: Julieta ALMADA

PROGRAMA UNIVERSITARIO EN LA CÁRCEL (PUC)

Coordinadora: Dra. María Luisa

DOMÍNGUEZ

PROGRAMA DE DERECHOS HUMANOS

Directora: Lic. Victoria Anahí CHABRANDO

PROGRAMA GÉNERO, SEXUALIDADES Y EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

Coordinador: Lic. Carlos Javier LÓPEZ

ÁREA DE PUBLICACIONES

Coordinadora: Dra. Mariana TELLO WEISS

Índice

17 | Introducción: Un puñado de palabras para sostener nuestras memorias, nuestros archivos, nuestras existencias

Por Ianina Moretti, Mariana Gardella y Vir Cano

21 | E(ró)ticas, afectos y desacatos sentimentales

23 | Nuevas derechas y disidencias sexuales. ¿Puede el asco ser no solo índice sino factor de crisis?

Por Valentina Yona

35 | Un cielo en común: Eróticas lésbicas para una bisexualidad nómada

Por Ianina Moretti Baso y Vir Cano

47 | El nombre de este deseo: Modulaciones bi y afectos queer

Por Sasha S. Hilas

59 | Sara Ahmed: Fracaso queer y fenomenología bastarda

Por María Laura Avalos

69 | Lesbianas y Psicoanálisis: Consideraciones sobre el trabajo analítico con mujeres lesbianas en Santiago de Chile

Por Valentina Álvarez Hurtado

83 | Como la percepción del privilegio estructura la interacción feminista

Por Carolina Ivana Campero Anguiano

93 | Niñas calientes. Formas de la erótica en la infancia

Por paülâh nurit shabel

103 | Vejeces lésbicas: Desertar, afectarse y cuidarse entre pares.

Por Leila Selenâ Zimmermann

113 | A la vejez... tórtex

Por Andrea Lacombe

119 | Borroneando la amistad o cómo escribir el territorio de nuestros besos al mismo / distinto / tiempo

Por grazia paesani y Florencia Ceballos

133 | Huellas, archivos y olvidos

135 | Deseo y archivo. Desvaríos sobre algunas intelectuales de principios del siglo XX

Por Laura A. Arnés

145 | Borrador para una genealogía del activismo lésbico cimarrona

Por gabi herczeg y fabi tron

159 | Archivos, lesbianismo y feminismo: Hilda Rais y el goce de la palabra

Por Lucía Santilli

173 | Fugitivas del Desierto en la sinergia de los objetos

Por Lore Sastre

185 | Asesinada por lesbiana. Ensayo sobre lo que deja una pasión

Por Lu(ciana) Almada y Pam Ceccoli

197 | Mis mentoras lesbianas

Por María Julieta Massacese

205 | La identidad sexo-genérica como tierra transfronteriza. O una pregunta acerca de cómo se reactualizan los legados lesbianos

Por carli prado

213 | Cruces, fronteras y estadias: ¿Dónde colocar las inscripciones afectivas y políticas? Acerca de posiciones subjetivas y colectivas en torno a expresiones comunes desde una perspectiva lesbiana

Por Laura M. González Foutel

223 | Una genealogía política del relevo. Construir un con__te/s/to lésbicx.

Por 4z4h4r 1u y carli prado

231 | Escrituras, yires y traducciones

233 | María Elena Walsh: Dame el amor, dame la mano

Por Luciana Sofía Pino

245 | La semiología política de Monique Wittig

Por Rocío Stefanazzi Kondolf y Victoria Sfriso

255 | El deseo de Safo

Por Mariana Gardella

265 | La presencia de éros en la poesía de Safo de Lesbos y La intensidad de Marta Dillon

Por Giuliana Del Gallo

275 | La indecisión en Safo de Lesbos: Retraducciones del fragmento 51

Por Maxi Riedel

283 | Fantasías y f(r)icciones

285 | Autobiografías infelices, picardía y reparación en el documental autobiográfico Susana de Susana Blaustein Muñoz

Por Agustina Gállico Wetzel

299 | La fantasía de ser objeto: Una posibilidad para un* sujet* otr* del feminismo

Por Florencia Ravarotto Kohler y Ana Sofía Gerber

307 | Materias de intimidad lésbica situada. Fantasías a la derecha, derecho a la fantasía

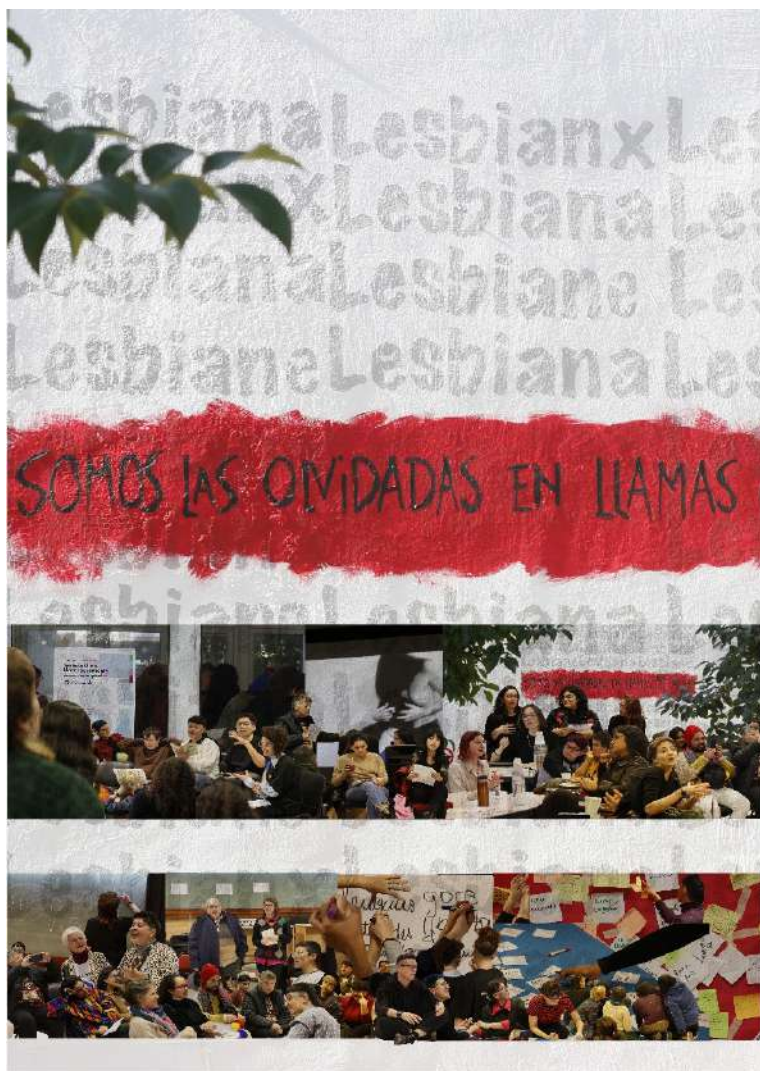
Por Ana Julia Crosa

317 | Críticas al humanismo desde el imaginario poético-literario de las disidencias sexuales latinoamericanas

Por Anahí Gabriela González y María Belén Ballardo

331 | Tortulias para afectarse: Conversaciones cordilleranas sobre encuentros y celebraciones como escenarios situados en la construcción de las teorías tortilleras

Por Mar Vilchez Aruani, Camila Millán, Azahar y Gian Ferrari Slukich



“En el marco de las Jornadas, se realizó un mural por la masacre de Barracas. Lesbianes activistas por la Universidad Pública junto al Deleite de los Cuerpos”.



Introducción: Un puñado de palabras para sostener nuestras memorias, nuestros archivos, nuestras existencias

Por Ianina Moretti, Mariana Gardella y
Vir Cano

Este volumen reúne los trabajos presentados en las *Primeras Jornadas de Teorías Tortilleras. Memorias, errancias y vísceras conceptuales*, que se realizaron en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, el 27 y 28 de mayo de 2024. Las Jornadas surgieron del deseo y la urgencia de rastrear, recuperar, figurar y subrayar los aportes tortilleros que nutren las teorías e irrumpen en la academia, entendida como lugar de producción de sentidos y circulación de saberes. El evento fue organizado desde el Área de Formación en Género, Sexualidades y ESI y el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón”, con el acompañamiento del Área de Feminismo, Género y Sexualidades y el Área Trans, Travesti y No Binario que pertenecen a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. La iniciativa también recibió el apoyo del Instituto de Investigaciones de Estudios de Género y el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El evento contó con la participación de activistas, estudiantes, docentes e investigador_s de Argentina, Chile y Brasil. Se presentaron cerca de cuarenta ponencias, organizadas alrededor de cuatro ejes temáticos, que replicamos en este volumen: E(ró)ticas, afectos y desacatos sentimentales; Huellas, archivos y olvidos; Escrituras, yires y traducciones; y Fantasías y f(r)icciones. Además de las ponencias, se organizó un taller, “Entre mis dedos chorrea el fuego de tus ideas ¿un flujograma teórico tortillero?”, que estuvo a cargo de val flores.

Las Jornadas fueron el resultado del deseo de encuentro que hace lugar a la imaginación colectiva, a la dimensión que se abre en el entre-cuerpos, a la potencia de acercarnos en un contexto de cri-

sis global que se sirve del aislamiento y el individualismo extremos. La proximidad guarda la zona de promesas que queremos habitar. Buscamos entramar la academia como espacio material y simbólico capaz de alojar diversos trayectos de formación y tareas de investigación, docencia y extensión. A través de conceptos, memorias y eróticas tortilleras, disputamos algunos de sus sentidos, modos y direcciones. El diálogo que alojaron las Jornadas queda plasmado en estas Actas. La diversidad de trabajos que reúne este volumen refleja la riqueza de las exploraciones teóricas y escriturales que caracterizan lo que hemos dado en llamar teorías tortilleras. Compartimos la tarea de recuperar las voces del pasado, reconstruir la genealogía de la que somos parte, reformular conceptos para decir lo que no se dijo del todo. Nos sostuvo y sostiene el deseo de conjurar escrituras: nos une el trabajo y el placer en la palabra como práctica y tarea de figuración de nuestras búsquedas y exploraciones, de nuestras luchas y revueltas, de lo que aparece en la alquimia de lo común. Este archivo recupera el gesto de invocar el deseo de teoría como impulso irreverente de pregunta y cuestionamiento que nos permite mirar el mundo con nuevos ojos, rastrear las huellas de nuestro pasado y fantasear con otros modos de pensar, hacer y querer desde una mirada teórica tortillera.

El carácter de estas Jornadas tiene mucho de tortillero. Nos gusta hacer cosas así, entre amig_s y compañer_s, con libros, papelitos, vino y risas de por medio. De a poco se fue armando el grupo de trabajo para darle cuerpo a esta idea, que surgió en la intimidad del cafecito y la charla de pasillos entre colegas y amig_s, lo que habla de la potencia de los gradientes del afecto que permiten un modo de habitar la academia propio de nuestras comunidades sexo-disidentes, y a contrapelo de una buena parte del éthos universitario.

El encuentro no hubiera sido posible, queremos decirlo bien fuerte, sin el equipo de cómplices que sostuvo esta fantasía. La decana de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Flavia Dezzutto, nos abrió con hospitalidad las puertas de la institución, que se convirtió a lo largo de esos días en un sitio de tráfico y circulación disidente de conocimientos, prácticas y afectos tortilleros. Ianina Moretti, Mariana Gardella y Vir Cano estuvieron a cargo de la organización general de las Jornadas, junto a Florencia Ravarotto, Pamela Ceccioli,

Julia Crosa y Emma Song que fueron parte del equipo organizador que permitió materializar este proyecto. Valentina Yona (Yonix) y Vero Macek colaboraron con la compilación de las Actas y son responsables de las ilustraciones que acompañan este volumen como testimonio visual de lo que solo se puede guardar en las imágenes. El trabajo de compilación que compartimos tuvo presente la necesidad de dar cuenta, más allá de las propias visiones, de una diversidad que habla de una comunidad hecha también de diferencias de perspectivas, de estilos, de posiciones políticas y afectivas. Finalmente, nos encontramos frente a un archivo que contiene encuentros y desencuentros, desafíos y tensiones; huellas de una experiencia compleja y promisorio a su vez.

Sabemos que nuestro presente duele. La crueldad que impera sofoca nuestras existencias y pone nuestras vidas en riesgo. Vemos cómo el contexto sociopolítico ha recrudecido sus expresiones de odio hacia las identidades sexodisidentes. Los movimientos antigénero se volvieron más incisivos, avalados por los discursos del poder de turno que legitima las agresiones hacia el colectivo LGBTQ+. Apenas unas semanas antes de las Jornadas, nuestra comunidad quedó fuertemente conmovida por la Masacre de Barracas que se llevó la vida de Pamela, Andrea y Roxana. J. F. Barrientos fue el asesino, el que las prendió fuego por lesbianas. Sofía fue la única sobreviviente del triple lesbicidio. Durante las Jornadas, al duelo colectivo, se sumaron acciones de resistencia, visibilización, y acompañamiento. En la Facultad de Filosofía y Humanidades, artistas de *Lesbianes por la Universidad Pública* y el *Deleite de los Cuerpos* pintaron un mural: “lesbiana, lesbiane, lesbianx, somos las olvidadas en llamas en las calles”. En el cruce con los activismos, también participaron de las Jornadas Alerta Torta y Lesbianes desorganizadas. Además, contamos con la presencia infaltable de algunas editoriales, como Bocavulvaria, Rara Avis y VenteVeo. La comida vino de la mano de Las comadres, que nos cuidaron y alimentaron en dos días de intenso trabajo.

El encuentro fue también un modo de habitar las fronteras de lo lésbico: con lo bisexual, lo trans, lo no binarie, con prácticas y orientaciones sexuales que desbordan la promesa identitaria. Así, las teorías tortilleras aparecieron como un espacio a la vez acoge-

*Introducción: Un puñado de palabras para sostener nuestras memorias,
nuestros archivos, nuestras existencias*

dor y abierto, que no pretende resolver sus tensiones sino volverlas potentes, habitables. Si la comunidad hoy está herida, agredida, amenazada, el encuentro significó –y significa– un intento reparatorio, una promesa en acto de que hay otras figuraciones posibles. Un tenue nosotras, el impasse del nosotr_s, una interrupción con nos/otrxs, una subversión desde el nosotres: una posibilidad otra de articular colectivamente la práctica teórica. Las Jornadas fueron, en definitiva, un encuentro alojador, provocador, erótico y potente. Ojalá estas memorias se continúen en otros textos, otros encuentros y otras celebraciones.



E(RÓ)TICAS, AFECTOS Y DESACATOS SENTIMENTALES





Nuevas derechas y disidencias sexuales. ¿Puede el asco ser no solo índice sino factor de crisis?

Por Valentina Yona¹

A Nazareno cruz y el lobo

“Afectarnos es el objetivo de estas ideologías y sus consecuentes militancias”
Agustín Laje

Antes de abordar la temática propuesta en el título, haré un leve Adesvío para contextualizarles y compartirles un poco lo que vengo investigando de un tiempo a esta parte junto a las mutaciones que el calor de los acontecimientos político-sociales recientes le impuso a ese pensamiento y a las preguntas que me quedan dando vueltas...

A fines de 2022, Marilina Bertoldi da una entrevista en la que cuenta el momento en el que, teniendo 13 años, en una clase de educación sexual brindada por monjas, se da cuenta que es “puto”, pide ir al baño y vomita (*FiloNews*, 2022). Eso me recordó a mi propio vómito iniciático a los 21 años, la semana anterior a salir por primera vez con una chica. Pero en lugar de escribir sobre eso, me vino como anillo al dedo canalizarlo y esconderme detrás de una figura pública que había tenido una experiencia afín.

Se me ocurrió entonces investigar sobre el asco, el asco homofóbico. Encontré que la bibliografía es vasta, para sorpresa de nadie. Pero a mi no me interesaba tanto la idea ampliamente trabajada de cómo se dirige el asco hacia diferentes minorías para deshumanizarlas y luego extraer de allí la tesis de que es necesario quitar el asco de la esfera pública. A mi me importaba investigar el modo en que el asco puede ser situadamente cargado de diferentes significados políticos, sin necesariamente colocarlo del lado de los afectos deshabilitantes de desplazamientos emancipatorios. En ese sentido –siguiendo la intuición que me daba la huella que dejó el asco en mi biografía y que revivió la entrevista de Marilina–, quise indagar en el

1 UBA-CONICET

asco homofóbico dirigido hacia unx mismx y qué posibles desviaciones podrían ocurrir desde esta otra perspectiva.

Además, uno de los mayores problemas del asco homofóbico, a diferencia del odio –al que se le reconoce más nítidamente su ser causado por dispositivos ideológicos o incluso su paulatina formación en la historia personal de alguien–, es que suele colocársele del lado de la respuesta visceral automática e inmediata, de lo *natural*. Como dice Ian Miller (1998, p. 255) el asco pone al cuerpo de garante de las normas morales (*Si siento asco, es que está mal, mi cuerpo me lo está diciendo*). De pronto, resulta bastante cómodo para el sujeto moral heterosexual decir que siente asco (o de hecho sentirlo) que decir que siente odio hacia las disidencias sexuales. Tanto así, que el abogado anti-homosexual, biógrafo de Milei, Nicolás Márquez, dice no solo que tiene “todo el derecho a sentir asco”, sino que “sentir asco por los homosexuales es equivalente a sentirlo por comer una ensalada” (Montevideo Portal, 2018). Unx no se cuestiona mucho cuando no le gusta una comida, más cuando causa náuseas, mejor no comerla.

Pero ¿qué pasa cuando ese asco nos lo dirigimos a nosotrxs mismxs? Ahí deja de ser tan cómodo, de dar tantas certezas y puede generar un proceso de auto-reflexión. O más bien, quizás, una crisis y, si tenemos suerte y alguna compañía, un par de preguntas que pueden abrir nuestros imaginarios y posibilidades “¿por qué me da asco algo que, a la vez, me gusta? ¿acaso mi visceralidad me engaña?”.

Como expone Michel Foucault (2006), los sistemas de poder marcan su verdad en el cuerpo a través de disciplinas de autoformación. El asco es aprendido e *incorporado* a través de pedagogías como, por ejemplo, las de monjas dando polémicas clases de educación sexual. Así, como sostiene Sara Ahmed (2015) en “La performatividad de la repugnancia”, la relación con nuestras vísceras no es directa, sino que las reacciones de asco implican mediaciones (p.135). El objeto del asco no es inherentemente asqueroso, sino que se ha constituido como repugnante *antes* del encuentro con el sujeto como efecto de una historia de asociación repetida de aquello con otros objetos que ya han sido designados como repugnantes (Ahmed, 2015, p. 141). Sin embargo, una vez que el objeto se ha constituido como asqueroso, ocurre un deslizamiento metonímico mediante el cual se toma al

efecto (el objeto considerado repugnante) por la causa (la historia de contacto) (Ahmed, 2015, p. 141), en el cual la historicidad del objeto se reprime generando la sensación de que el objeto es inherentemente asqueroso (Ahmed, 2015, p. 148).

El asco homofóbico dirigido a unx mismx, entonces, puede ser entendido como efecto de un entrenamiento cultural y afectivo muy eficiente en lo que –tomando prestada una noción de José Esteban Muñoz (2020) –podemos denominar el afecto oficial cisheteronormado. Vomitar ante el conocimiento de que unx es unx desviadx sexual, da cuenta de la incorporación al punto de “la obiedad al nivel de las vísceras” (Gould, 2009, p. 34) de las normas de género y sexualidad enraizadas en el *habitus*. Deborah Gould (2009) traslada este concepto bourdieusiano al terreno de las emociones. Explica que el *habitus* es un sentido práctico –adquirido a lo largo de la vida– de cómo debemos actuar, sentir y ser para sobrevivir, ser inteligibles, ser escuchadx y reconocidxs (Gould, p.34). Ese sentido práctico se basa en esquemas socialmente constituidos de aquello que va de suyo sin decirse sobre qué cosas se pueden hacer o decir, orientando la acción de lxs miembrxs de la sociedad (Gould, 2009, p. 33). Esos esquemas operan en lxs sujetxs por debajo de la conciencia y tienden a performarse sin mucha reflexión (Gould, 2009, p. 34). Así, estas normas se llegan a *sentir* como una segunda naturaleza (Gould, 2009, p. 33) y, en última instancia, se genera la sensación de que lo que unx siente es completamente de unx, completamente interior e individual. Como el gusto o no por la ensalada.

Así, olvidar, ignorar o directamente –como hacen Márquez y su discípulo Agustín Laje (2016) en *El libro negro de la nueva izquierda*– negar las mediaciones implicadas en la visceralidad del asco, haciendo de este una mera reacción involuntaria, automática y natural del cuerpo, completamente desconectada de todo, como si hubiera un núcleo universal de objetos asquerosos que atraviesa las culturas, le otorga al asco y a sus objetos una pátina de neutralidad y verdad que abre a naturalizar la matriz cisheterosexual dejando a la homosexualidad y los otros desvíos del lado de lo asqueroso, lo contra-natura, dando lugar la legitimación de su patologización, criminalización, prohibición del espacio público y, como lamentablemente seguimos comprobando, a atentados violentos dirigidos contra quienes, por la

repugnancia que se nos atribuye, parecería que no deberíamos estar compartiendo el mundo con ellos.²

En este sentido, otra de las dificultades que plantea el asco “como sistema de significado alojado en nuestras vísceras” (Schuller, 2015, pp. 9 y 122), en palabras de José Medina (2023), es que “limita el rango de respuestas emocionales de las que las personas son capaces y obstruyen o ciegan sus intentos de prefigurar formas de vivir y valores alternativos” (pp. 309-310). En última instancia, según Imogen Tyler (2013), “el asco opera como una forma de gobierno, que permite sostener las jerarquías sociales y las relaciones de poder implícitas en las reacciones de asco en tanto producen como desechables a ciertos cuerpos” (pp. 23-25 y p. 37).

Pero, lo cierto es que las normas sociales no ejercen un control total ni mecánico sobre nuestra subjetividad ni sobre cómo estamos emocionalmente constituidxs (Gould, 2009, p. 34). Hay quienes, como Marilina, nos encontramos en algún momento en la paradoja de tener ciertos sentimientos que se desvían de la expectativa, junto a una reacción afectiva completamente *normal*, como vomitar ante la perspectiva de salir con una chica.

Eso fue lo que me dijo una amiga cuando le conté que vomité: “Es normal”. Casi 13 años después de ese vómito, le comento sobre mi proyecto, cual meme del loco del panel con conexiones. Además, le recuerdo aquella anécdota del vómito y lo que él mismo me dijo. Entonces, se ríe y me dice “Boluda, yo te dije eso para que te tranquilices”. Me parece que un poco se arrepintió de decir que era nor-

2 El pasado 6 de Mayo de 2024, por la madrugada, un hombre tiró una molotov a cuatro lesbianas que vivían juntas en una habitación de un hotel familiar del barrio de Barracas. Tres de ellas –Andrea Amarante, Pamela Cobas y Roxana Figueroa– fallecieron. La única sobreviviente, Sofía Castro Riglos, está siendo sostenida por las redes transfeministas y lesbianas que hoy luchan contra la complicidad y la falta de sensibilización social e incluso el no reconocimiento de las motivaciones lesbofóbicas del atentado por parte del juez que caratuló la causa como “homicidio doblemente agravado por alevosía y el uso de un medio idóneo para causar daño” (Carrasco, 2024b). Respecto de este triple lesbicidio, Márquez –tomando un rumbo diferente al del juez de la causa y al del vocero presidencial, Manuel Adorni– no niega que las hayan matado por lesbianas, sino que lo afirma y lo toma como un hecho aleccionador en un tweet, que luego eliminó, pero que rezaba: “Entonces no te hagas lesbiana, así no te matan. Buen motivo para reivindicar la heterosexualidad” (Bao, 2024).

mal. Pero ante estas nuevas reflexiones que me han tomado en este tiempo, me doy cuenta que tal vez tuvo una epifanía iluminadora: así de incorporada tenía yo la heterosexualidad.

Traigo este relato autobiográfico también para dar cuenta de la importancia que tiene compartir y expresar ese vómito con otrxs desviadx que nos muestren que no hay una única reacción posible ante el desvío sexual (la reacción de hostilidad, falta de comprensión y exigencia de enderezamiento). Sino que cuando se expresa con otrxs desviadx, se alivia esa injusticia de no tener palabras ni referencias para dar sentido a lo que se está atravesando. Pero también se abre la posibilidad de que exista otra configuración afectiva que resista a las injusticias de la configuración afectiva cisheterosexual opresora en la que hemos sido entrenadx.³

Dice Medina (2023) que los intentos compartidos y coordinados de sujetxs oprimidx de expresar sus emociones desviadas entre ellxs junto con los juicios críticos asociados (es decir, la reflexión respecto de los límites que tiene el horizonte que nos propone la configuración afectiva cisheterosexual y la realidad excluyente que constituye) son cruciales para la articulación de una sensibilidad alternativa que pueda luego configurar estrategias de protesta dirigidas a transformar la sensibilidad y el *habitus* emocional del público hegemónico cisheterosexual (Medina, 2023, pp. 311-312).

Quizás con mayor o menor conocimiento de las luchas llevadas a cabo por las disidencias sexuales para lograr una distorsión del sentido de la realidad asociado a la cisheterosexualidad obligatoria, podríamos esperanzarnos con la idea de ya hemos llegado a cierta igualdad de derechos cuya evidencia sería la habitualidad de ver en espacios públicos “dos por tres mujeres comiéndose la boca ¡en la plaza!”, la aparición cada vez más común de campañas publicitarias inclusivas y *gay friendly* de empresas grandes y chicas, pero tam-

3 Cecilia Macón (2021), toma la definición de *configuración afectiva* Jan Slaby (2019) según la cual estas son “constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social, pensadas como nudos sostenidos entre la transformación y la consolidación” (Slaby, 2019: 109). Señalar a un orden afectivo como una configuración implica desafiar “aquella matriz que se presenta como estática e inalterable a la hora de legitimar un *status quo*” (Macón, 2021, p. 14) dando cuenta de su carácter contingente y por ello modificable, sin dejar de subrayar su productividad para generar efectos opresivos.

Nuevas derechas y disidencias sexuales.
¿Puede el asco ser no solo índice sino factor de crisis?

bién –pensando en Argentina– la Ley de Identidad de Género, la de Matrimonio Igualitario y las cada vez más masivas (y despolitizadas) marchas del orgullo en C.A.B.A. y otras grandes ciudades del país.

Este podría ser el encuadre de ciertos sectores del colectivo LGBTTIQ+ que, con val flores (2021, p. 87), podríamos nombrar con el “soporífero y anestesiante” léxico político de la *diversidad sexual*. Pero también, desde un punto de vista menos progresista es el diagnóstico de las llamadas “nuevas derechas” con los mencionados Agustín Laje y Nicolás Márquez como referentes y constructores de una subcultura anti-ideología de género. Ellos aseguran que la izquierda ha perdido la batalla de la economía, pero ha ganado la de la cultura, imponiendo su hegemonía de manera autoritaria desde el Estado a través de políticas públicas como la ESI o la Ley de Identidad de Género. Esta situación dejaría a los partidarios de las nuevas derechas en una supuesta situación minoritaria, del lado de lo transgresor, de lo políticamente incorrecto (Stefanoni, 2023, p. 65). En nombre de su propia “batalla cultural” contra la hegemonía de “lo políticamente correcto”, Laje, Márquez, Milei y otros funcionarios del gobierno de La Libertad Avanza vomitan expresiones que buscan deliberadamente provocar e incitar el asco hacia las disidencias sexuales al servicio del orden cisheterosexual.⁴ Esos actos de habla, generan no solo al objeto y al sujeto del asco, sino también a la comunidad de aquellos que están ligados a través de la condena compartida del objeto asqueroso, en este caso, del desvío homosexual. Laje invita a la articulación de un nosotros político de derecha que de la batalla cultural (Saferstein, 2024, p. 135). Ese “nosotros”, esa comunidad –a pesar de auto-percibirse minoritaria– no tarda en cohesionar porque, justamente, prende sobre la base de una sociedad que nunca ha dejado de ser hegemonícamente homofóbica. Por ello sostengo

4 Por ejemplo, en 2023, Diana Mondino, la actual canciller de la República Argentina, al ser consultada sobre el matrimonio igualitario sostuvo, en primer lugar, que “es el proyecto de vida de cada uno”, pero luego agregó “Si vos preferís no bañarte y estar lleno de piojos, es tu elección”, después “no te quejes si hay alguien que no le gusta que tengas piojos” (*Ámbito Financiero*, 2023). Inquirido por la misma cuestión, el presidente electo, Javier Milei dijo “¿Qué me importa a mí cuál es tu elección sexual? Suponete que vos querés estar con un elefante, si tenés el consentimiento del elefante problema tuyo y del elefante” (*Perfil*, 2023).

que si bien los libertarios pueden ser una subcultura, no constituyen un movimiento contrapúblico, porque –siguiendo a Michael Warner (2002, p. 120)– estos se constituyen en tensión con públicos mayoritarios y dominantes que al encontrarse con discursos contrapúblicos se encuentran con intensa resistencia. Lamentablemente, no ha habido tal resistencia a la libertad para la crueldad ejercida y promovida desde el gobierno nacional que –como dijo recientemente Adriana Carrasco (2024a) en una nota sobre la masacre lesbodiente de Barracas– revive “la vida cotidiana gris, marcial, monótona, tradicional sin diversidad ni disidencias” de la dictadura cívico-militar que “resiste en cuerpos que son memoria y fantasean con volver a sentirse jóvenes y conquistadores”, pero también actualiza las fantasías algunas jóvenes masculinidades antifeministas que se figuran como amenazadas, víctimas de un mundo en el que el feminismo se pasó tres pueblos y ellos se tienen que aferrar a lo poco que les han dejado. Algunos de esos jóvenes, incluso, como muestra Ezequiel Safferstein (2024), encuentran en los libros de Laje lo que nosotrxs encontramos en nuestras lecturas transfeministas: “insumos para dar forma a pensamientos y sensaciones que algunos ya tenían, pero no podían explicar” (p.160).

En la línea de la hipótesis de Pablo Semán (2024), podríamos pensar que eso que los libertarios e incluso algunos sectores del progresismo y la diversidad sexual confundieron con hegemonía fue la oficialización del punto de vista de ciertos grupos militantes apoyada por la presencia simbólica del Estado, pero que no llegó a arraigar “en los corazones y las cabezas de las personas con la extensión y la intensidad que requiere la producción de una posibilidad hegemónica” (Semán, 2024, p.38).

En este sentido, cierto espectro de las disidencias sexuales nos encontramos lidiando con el asco propio y/o el ajeno. Asombradx con el triunfo que nos atribuyen, seguimos pensando los modos no solo de ser visibles, sino de transformar el *habitus* emocional cissheterosexual que nos constituye en objetos de asco, preguntando ¿cómo hacer para que el asco detone en otrxs la crisis que habilitó en lxs disidentes sexuales la posibilidad de otras formas de sentir y (sobre)vivir? ¿cómo desacreditar la naturalización del asco que encubre la legitimación de la violencia dirigida hacia nuestras vidas?

¿cómo desviar los efectos corrosivos del asco sin renovar el gesto que constituye a otrxs como asquerosxs?

Estas apariciones del asco son indicadoras, quizás, de lo que con Reinhart Koselleck (2007 y 2012) podríamos denominar un tiempo de crisis. Esta noción, según el historiador alemán, lleva a concepto y a la conciencia la experiencia de un tiempo nuevo (Koselleck, 2007, p. 251) en donde ocurre la frontera entre dos órdenes diferentes de cosas (Koselleck, 2007, pp. 257-258), que hace estallar todos los vínculos sociales y las reglas políticas heredadas (Koselleck, 2007, pp. 255) transmitiendo un estado de ánimo de incertidumbre, angustia, temor, pero también dejando el campo libre el campo a todas las expectativas, deseos y esperanzas (Koselleck, 2007, p. 251). Los futuros resultantes de una crisis, dice Koselleck, son desconocidos (Koselleck, 2007, p. 251), inciertos (Koselleck, 2012, p. 133) e incalculables (Koselleck, 2007, p. 257). De esta manera, el concepto de crisis también es un “concepto de combate” (Koselleck, 2007, p. 254), que hace imperativo un diagnóstico y un pronóstico, una decisión sobre qué hacer, hacia dónde dirigirse (Koselleck, 2012, pp. 139-140).

Como he tratado de sondear aquí, esos diagnósticos y pronósticos pueden ser opuestos, pero también posibilidades de sentido que se cruzan en diagonal (Koselleck, 2007, pp. 250).

Por un lado, tenemos el “núcleo duro” libertario con sus discursos anti-género que, si bien reacciona, entre otras cosas, a la conquista de derechos sexuales y reproductivos; también tiene la capacidad de construir una cultura política y un horizonte de futuro que logra interpelar a círculos cada vez más amplios, en su llamado a “despertar leones”, como indagan los diferentes capítulos del libro *Está entre nosotros* (Semán, 2024).

Luego, tenemos a cierta parte de las disidencias sexuales que nunca se consideró hegemónica y que continúa apuntando a distorsionar la sensibilidad enmarcada en una configuración afectiva cisheterosexual y a desear otros futuros con una esperanza no optimista.

Pero –en lo que podríamos pensar como un punto intermedio– están quienes como la señora de un audio de Gente Rota (Gabriel Lucero, 2023), se hallan a sí mismxs atravesando una “tormenta moral” (Koselleck, 2007, p. 256), una experiencia un tanto traumatizante,

en el sentido de que suspende la distinción entre lo real y lo ficticio (Macón, 2021, p. 143). Aquella señora se encuentra asqueada ante la visión de ver en la plaza “dos por tres mujeres comiéndose la boca”, cosas que *antes* no se veían y que ella “no sabe si está bien o mal”. Situaciones incongruentes con la educación que ella ha recibido, que provocan la reacción de las fuerzas viscerales del *habitus* emocional cisheterosexual. Si bien el asco no es interrogado y –de alguna manera– le ayuda a atravesar esa tormenta inclinando la balanza para el lado del mal con su alivio neutralizante; la mujer ante estos espectáculos de la vida contemporánea se hace una pregunta genuina: ¿A dónde va el mundo, Rosa?

Esta pregunta abre un campo de lucha política que es necesario disputarle a los libertarios. La señora, insisto, no llega a interrogar su asco homofóbico, pero si se ven tambalear las formas de existencia válidas y la realidad que este ha constituido, ¿cómo hacer para profundizar esa desestabilización, hasta llegar a las vísceras del asunto, hasta que ella también pueda tomar el tiempo que ni la crisis ni la urgencia de lo repulsivo parece darnos para hacer lo que muchxs de nosotrxs tuvimos que hacer: reflexionar, atravesar un arduo reen-trenamiento afectivo y, en última instancia, politizar el asco sentido?

Referencias

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.

Ámbito Financiero (2023). La polémica comparación de Diana Mondino sobre la comunidad LGBT: “Si preferís tener piojos es tu elección”. <https://www.ambito.com/politica/la-polemica-comparacion-diana-mondino-la-comunidad-lgbt-si-preferis-tener-piojos-es-tu-eleccion-n5864054>

Bao, Rocío (2024). Aberrante: Nicolás Márquez se mostró a favor del triple lesbicidio de Barracas. *InfoNews*. <https://infonews.com/nicolas-marquez-biografo-de-milei-apoyo-el-triple-lesbicidio-de-barracas.html>

Nuevas derechas y disidencias sexuales.
¿Puede el asco ser no solo índice sino factor de crisis?

- Carrasco, Adriana (2024a). Desglosando las influencias sociales y políticas detrás del ataque lesboodiantes en Barracas. *Diario Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/736659-desglosando-las-influencias-sociales-y-politicas-detras-del->
- Carrasco, Adriana (2024b). Movilización en reclamo de justicia por el triple crimen de Barracas. *Diario Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/742777-movilizacion-en-reclamo-de-justicia-por-el-triple-crimen-de->
- flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Buenos Aires: La Libre.
- Foucault, Michel (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gould, Deborah (2009). *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2012). *Historia de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Laje, Agustín y Márquez, Nicolás (2016). *El libro negro de la Nueva Izquierda*. Buenos Aires: Unión Editorial.
- Lucero, Gabriel (2023). Bicho feo [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=8TfunjFh3V4&ab_channel=GabrielLucero
- Macón, Cecilia (2021). *Desafiar el sentir: Feminismos, historia y rebelión*. Buenos Aires: Omnívora.
- Marilina Bertoldi (2022). La lucha que puedo dar es contra la falta de diversidad. Entrevista para Caja Negra, FiloNews [Video]. You-

Tube. https://www.youtube.com/watch?v=p0twB0zpgyw&ab_channel=Filonews

Medina, José (2023). *The Epistemology of Protest: Silencing, Epistemic Activism, and The Communicative Life of Resistance*. Nueva York: Oxford University Press.

Miller, William I. (1998). *Anatomía del asco*. Madrid: Santillana.

Montevideo Portal (2018). Un argentino, ¿un amigo? ¿Quiénes son y qué opinan los oradores del congreso al que Turismo retiró su apoyo? <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/-Quienes-son-y-que-opinan-los-oradores-del-congreso-al-que-Turismo-retiro-su-apoyo--uc696499>

Muñoz, José E. (2020). *The Sense of Brown*. Durham: Duke University Press.

Perfil (2024). Javier Milei y sus particulares definiciones: “Sexo con elefantes” y “escraches a periodistas”. <https://www.perfil.com/noticias/politica/las-particulares-definiciones-de-milei-sexo-con-elefantes-y-escraches-a-periodistas.phtml>

Saferstein, Ezequiel (2024). Entre libros y redes: “la batalla cultural” de las derechas radicalizadas. En Pablo Semán (coord.), *Está entre nosotros* (pp. 123-162). Buenos Aires: Siglo XXI.

Schuller, Kyla (2017). *The Biopolitics of Feeling*. Durham: Duke University Press.

Semán, Pablo (2024). Introducción. La piedra en el espejo de la ilusión progresista. En Pablo Semán (coord.), *Está entre nosotros* (pp. 123-162). Buenos Aires: Siglo XXI.

Slaby, Jan (2019). Affective Arrangements. En Jan Slaby y Christian von Scheve (eds.), *Affective Societies. Key Concepts* (pp. 109-118). Londres: Routledge.

*Nuevas derechas y disidencias sexuales.
¿Puede el asco ser no solo índice sino factor de crisis?*

Stefanoni, Pablo (2023). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Tyler, Imogen (2013). *Revolting Subjects: Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain*. Londres: Zed Books.

Warner, Michael (2002). *Publics and Counterpublics*. Nueva York: Zone Books.



Un cielo en común: Eróticas lésbicas para una bisexualidad nómada

Por Ianina Moretti Baso¹ y
Vir Cano²

i. Tras las huellas de una provocación

“Mintieron. No hay separación entre la vida y escribir”
Gloria Anzaldúa

En mayo de 2023, justo un año antes de escribir este trabajo, Beto Canseco y Bruna Mendes (UFABC, Brasil) dieron un taller que se llamó “Escribir es como abrir las piernas”, y versaba sobre algunas provocaciones cuir de la feminista chicana Gloria Anzaldúa en relación con la escritura.³ Su trabajo funciona tanto en una interseccionalidad de sexualidad y raza cuanto en el entrelazamiento de géneros literario y teórico, poético y activista. En aquel taller, una consigna fue que quienes estábamos ahí escribiéramos. Algunas condiciones lo hicieron posible: la exposición, clara y potente, sobre la autora y sus legados, y otra fundamental, el tiempo. Tuvimos tiempo, compartido y silente, para dedicarnos a escribir. Tan simple y tan necesario en estas eras de vorágine y falta de aliento. Un regalo de Anzaldúa, de Beto, de Bruna y de esa pequeña concurrencia cuir que se dispuso a un encuentro bello y anacrónico como es el epistolar.

En el libro de varias autoras llamado *Esta puente, mi espalda*, Anzaldúa publica “Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas”. Se dirige a las mujeres de color, a sus compañeras de escritura, y recorre tonos de piel de esas compañeras. Habla, en definitiva, de la lesbiana de color: “hablamos en lenguas como repudiadas y locas” (1988, p. 220). Sigue vigente su advertencia al fe-

1 FFyH, UNC

2 IIEGE-FFyL, UBA/CONICET

3 En el marco del ciclo de formación del Área de Formación en Género, Sexualidades y ESI de la FFyH.

minismo blanco, al feminismo académico. Nos vuelven crudas sus preguntas por lo acomodaticio de ciertas teorías, despojadas de su razón política, relacional. En todo caso, deja vivo el interrogante que aquí recuperamos: “¿Por qué me siento tan obligada a escribir?” Entre las respuestas que da, decía: “Porque la escritura me salva de esta complacencia que temo” (1988, p. 221). Escribir, entonces, en la incomodidad, en el destiempo, en el borde y en el riesgo: el pequeño riesgo personal, singular, que tomamos en el amigable marco de unas jornadas de teorías tortilleras.

Con toda la antedicha provocación, lo que escribimos aquel día fue una carta. Algunas de las preguntas que impulsan este trabajo se gestaron en ese encuentro, o se recuperaron de viejas conversaciones con amantes, con amigas, con compañeras... hoy estos interrogantes sobre la propia bisexualidad aparecen habilitadas por una lesbiana. La extranjería de la que habla Anzaldúa tomó entonces un cariz sexual, como la orientación/desorientación que nos inclina hacia unos cuerpos, entre otros cuerpos. La figura de la extranjera parecía funcionar con la de la bisexual, en ese caminar entre mundos, caminar la frontera, seductor en su desafío pero también agotador. Ante la desagradable pregunta “¿ya te definiste?”, la errancia sexual parece imperdonable. Mezclar idiomas, mezclar lenguas incomoda. Sin embargo, la bisexualidad guarda la promesa de aquel viejo dicho: *en la variedad está el gusto*. La tensión de la extranjería nos trajo a la orilla estas preguntas: ¿de dónde se van las bisexuales? ¿de dónde las echan? ¿Qué llevan consigo, en este viaje sin destino final? No podremos fundar una patria pero sí quizá hacer pie en nuestras palabras; como hicimos pie en Anzaldúa y ahora buscamos hacerlo a cuatro pies, a cuatro manos.

En un relato de Anzaldúa sobre su paso por una universidad en tanto profesora lesbiana, cuenta que un alumno comentó: “Yo pensaba que homofobia significaba miedo de ir a casa después de un período de residir en otro lugar” (Anzaldúa, 2016, p. 61).⁴ ¿Cuál es la casa de lxs bisexuales? ¿Y la de las tortilleras? ¿Tenemos acaso una casa en común o nos une un cielo abierto? ¿De dónde se nos echa y a dónde es que se vuelve? Si es que acaso se vuelve, si es que

4 La confusión productiva viene de la similitud en inglés “*homophobia*” y “*homophobia*” (*home*: casa).

pensamos en volver. Anzaldúa pensaba la frontera en relación con un territorio, a un cuerpo y una lengua que se negaban a ser leídos como traición: “Nos da miedo que nos abandone la madre, la cultura, la Raza, porque no somos aceptables, somos defectuosas, estamos estropeadas” (Anzaldúa, 2016, p. 61), asume. Habla de lo lésbico, y quizá es una frontera que se puede parafrasear, repensar, tensionar y friccionar desde la bisexualidad, esa traicionera vieja, lo peor de los dos mundos: una heterosexualidad fallida, una homosexualidad no del todo visible. La contaminación de la (mono)norma y la puerta entreabierta del consabido closet. Un vaivén que no solo cruza la frontera sino que tiene que habitarla.

Si la identidad sexual ha sido bandera, la errancia sexual no se perdona. Acusada de reificar un binarismo con el que también se señala a otras disidencias, la bisexualidad pervive en la infamia del ni – ni. Hace algunos años (2019, prepandemia, el tiempo pasa) algunas compañeras publicaron el libro *Bisexualidades feministas*. Como dice María Luisa Peralta, ese libro es necesario, oportuno y conmovedor. Vuelve sobre lo escandalosa que resulta la bisexualidad incluso en los espacios disidentes, en los feminismos. Repasa “el origen del mito” –la bisexualidad no existe–, las acusaciones de traición, los destierros, las alianzas, los deseos y hasta las continuidades; Mayra Lucio, por ejemplo, juega con la denominación “torta-bi”. Junto a lo que proponen aquellos textos, seguimos leyendo a contrapelo las historias bisexuales, en sus ensayos activistas y en las experiencias personales, con la sospecha de relevar puntos de contacto entre la bisexualidad y lo lésbico. En la escritura y la exploración compartida entre unx lesbianx y una bisexual, una escucha cuir puede quizá reconciliarnos con los deseos ambiguos y las puertas bien abiertas. Una frontera y una intemperie compartida quizás no sean exactamente una casa, pero pueden ser un lugar para co-habitar con otrxs, en complicidades tortilleras y afecciones cuir.

ii. En los bordes porosos del exilio: una intemperie compartida

Quizás lo que une y pone en contacto f(r)iccional a lo lésbico y lo bi no sea otra cosa que un exilio en común, una partida, un abandono,

una traición, un cruce o un pasaje, una manera bastarda de habitar y transgredir la frontera de la heterosexualidad. Si, como afirma nuestra musa intelectual Monique Wittig (2010), el primer contrato social (oculto) no es otro que el de la heterosexualidad, bisexuales y tortillerxs nos encontramos no solo en las camas y en las marchas, sino también en ese umbral de orfandad que supone abandonar la casa de la heteronorma. Quienes osan romper el contrato social se ubican más allá de la normatividad y las costumbres aceptadas, de ese éthos que instituye el contrato que nadie firmó pero que está implícito en la organización política, económica y afectiva de nuestro mundo:

Según Rousseau, el contrato social es la suma de una serie de convenciones fundamentales que aunque nunca han sido enunciadas formalmente, están sin embargo implícitas en el hecho de vivir en sociedad. Lo que es especialmente estimulante para mí de lo que dice Rousseau es la existencia real y presente de un contrato social: sea cual sea su origen, existe aquí y ahora y, como tal, es susceptible de ser comprendido y de que actuemos sobre él. Cada firmante del contrato tiene que reafirmarlo en nuevos términos para que siga existiendo (Wittig, 2010, p. 64).

Las existencias y deseos lesbianos y bisexuales, entre otros, desafían dicho contrato social y las convenciones que organizan lo común. Y esto comporta al menos dos consecuencias: por un lado, muestra el carácter excluyente de dicho contrato social, el efecto “extranjerizante” de sus fronteras, podríamos decir; por el otro, alumbraba una inquietante posibilidad: es posible imaginar y vivir de otro modo, con otras costumbres, en otros arreglos vinculares, económicos, afectivos. Foucault, que fue contemporáneo de Wittig, señalaba cómo la anomalía es el exterior constitutivo de la norma, aquello que en tanto “perverso”, “anormal” o “patológico” resguarda al modo del contrapunto la legitimidad de la norma. Por eso, como observamos con enorme rabia y tristeza estos días, la frontera de los “buenos ciudadanos”, de la “gente de bien”, requiere de un otro, de los “malos”, lxs degeneradxs, lxs que no son parte de ese conjunto y aún así, lo delimitan. Por esto mismo, dirá Foucault en *Los anormales*, la norma no es solo un principio de inteligibilidad y clasificación, sino también un principio correctivo. La “exterioridad” que instituye (un “exterior” interno, y funcional, deberíamos decir) señala el ambi-

to de las anomalías que el dispositivo biopolítico deberá identificar (a la vez que producir), para poder intervenir, disciplinar y controlar. Por eso, insistirá Foucault, como Anzaldúa, es necesario desafiar las lógicas del adentro y del afuera, para aprender –en un ejercicio crítico del límite– a habitar la frontera que pone en jaque y tensiona, y a veces incluso amplía, los límites de nuestro tiempo: “Se debe evitar la alternativa del afuera y del adentro: hay que estar en las fronteras. La crítica es en verdad el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos” (Foucault, 1984, p. 104). El exilio, podríamos decir, producto de un contrato social que no es hospitalario, se puede pensar como un modo de habitar la frontera que, como vemos, es constitutiva y destitutiva a la vez. Garantía de un nosotrxs y también, como señala Butler, el límite que crea la abyección, esa zona fantasmática del repudio y el rechazo psico-social. Entonces, podríamos preguntarnos si acaso en el exilio y la orfandad es posible pensar algo así como una casa en común, o quizás deberíamos abandonar el lenguaje oiko-nómico (esa ley del hogar de la economía a la que refería Derrida) para pensar en una intemperie compartida, aunque no necesariamente simétrica.

Habitar la frontera, tocar con la lengua y los cuerpos su borde filoso, ir y venir en una lógica de errancia bi-sexual, puede ser un modo de abrir un sitio de dislocación, un lugar de horadación de ese mismo pacto sexual que cuesta dolores, vidas y deseos. En la “experiencia de un franqueamiento posible”, diría Foucault, anida un ejercicio de libertad. Tal vez la zona de promesas de una sociedad o de una comunidad otra habite allí, en el limbo, en el zigzaguo, del otro lado de la casa “segura” de la hetero-cis-sexualidad, en el cielo abierto de lo que no debería ser y aún así es, existe, resiste e insiste.

Quienes saben del exilio, conocen los riesgos y los placeres que anidan en él; por eso también debemos estar atentxs a los modos en que jerarquizamos nuestras diversidades/disidencias sexuales, para evitar producir un exilio en el exilio, una nueva orfandad en la intemperie que puede ser, si la pensamos como un cielo abierto, un sitio en común, un territorio esquivo y multiforme en el que cabe-mos muchxs.

iii. Placeres cuir y políticas sexo-afectivas del disturbio

En su libro *Affirmative Acts*, June Jordan escribe un capítulo sobre “Bisexualidad y pluralismo cultural” donde trama su propia interpretación del pluralismo, y cómo debe suponer un pluralismo sexual que haga lugar a la libertad bisexual. En el texto, critica el condicionamiento de la “claridad” como modo de construcción de realidad en términos de “either/or” (“o esto o lo otro”). Por ejemplo:

Me amás o no me amás. Me amás o amás a otra persona. Se supone que estas formulaciones llevan a conclusiones claras que vacían de, o evitan, complejidades como “Me amás y no soy la única mujer a la que amás”. Pero la complejidad es la esencia de todo lo real.⁵ (Jordan, 1995, p. 132)

Jordan aborda la cuestión de la bisexualidad desde una crítica a las políticas sexuales, en los términos en los que las ha planteado Judith Butler, en tanto implican unas normas de reconocimiento sostenidas por un Estado-nación mono-sexual, monolingüe y racista. En ese sentido, Jordan analiza la inscripción grabada en la moneda estadounidense: *E Pluribus Unum*. Encuentra peligrosa esa consigna, “de muchos, uno”, en cuanto tiende a la homogeneización de las singularidades –tanto de sexualidad, como de raza y origen, entre otras–. La autora propone en cambio que el curso de la evolución es hacia la diversificación infinita: del Uno, muchxs. Por caso, habla de la pluralidad en la que se inscribe su compleja herencia (el origen de su padre y el de su madre, su escuela, su secundaria, y el crisol cultural que trae consigo). Contra aquella consigna supremacista, Jordan dirá “del uno, muchos, muchas, muchxs” (*from the one, many, many, many*) (1995, p. 136).

Más adelante, la poeta dice comprender el motivo por el que quienes se identifican como lesbianas o gays pueden querer condenar la bisexualidad, en un gesto que parece una emulación de la cultura dominante: “Es el miedo a que un estatus ya de por sí marginalizado y comprometido se vuelva confuso y/o oscurecido y/o extinguido por otra realidad sexual complicada que busca su seguridad y sus derechos” (Jordan, 1995, p. 138). Sin embargo, advierte que

⁵ Las traducciones son nuestras.

no puede trazarse esa línea divisoria en la libertad, en la equidad. Su poema “Pequeña nota para mis muy críticos y bienamados amigos y camaradas” parece volver sobre estas ideas:

Primero dijeron que yo era demasiado clara
Después dijeron que yo era demasiado oscura
Después dijeron que yo era demasiado diferente
Después dijeron que yo era más de lo mismo
Después dijeron que yo era demasiado vieja
Después dijeron que yo era demasiado interracial
Después dijeron que yo era demasiado nacionalista
Después dijeron que yo era demasiado tonta
Después dijeron que yo estaba demasiado enojada
Después dijeron que yo era demasiado idealista
Después dijeron todos juntos que yo era demasiado confusa:
¡Decidite!

Dijeron: ¿Sos combativa? ¿O dulce?

¿Sos vegetariana o comés carne?

¿Sos heterosexual? ¿O sos gay?

Y yo dije: ¡Ey, no soy yo la que tiene que entenderlo! (Jordan, 2019, p. 37)⁶

En tanto pluralista sexual, y autoafirmada como bisexual, finaliza su texto afirmando: “Cualquier limitación de los derechos de cualquier persona para existir nos pone en peligro a todxs y cada uno de nosotrxs, independientemente de la raza, clase, religión, etnia, sexualidad, género o tamaño corporal” (Jordan, 1995, p. 38). La advertencia parece estar en línea con la lectura butleriana de las condiciones de la cohabitación, que nos recuerdan a un tiempo la vulnerabilidad propia y la mutua interdependencia. Esa apertura sexual redundante en todos los cuerpos, no solo en quienes se identifican con la bisexualidad. También lo dice María Luisa Peralta: “en este contexto, atacar a las identidades individuales subalternizadas como irreales, frívolas, patológicas, desviadas o anormales, compromete la supervivencia personal y desactiva las posibilidades colectivas de resistencia y transformación de un orden sociosexual opresivo, explotador y aniquilador” (2019, p. 8). El prólogo de Peralta en el libro sobre bisexualidad es un gesto desde lo lésbico, como el que

6 Reversión propia de la traducción en el verso final.

proponemos en este ensayo: alojador, hospitalario, promisorio en el encuentro.

La propia práctica escritural parece ir en el sentido de este encuentro. Más que componer identidades, el ensayo conjunto des-anda los casilleros de la sexualidad, efecto del éxtasis que, como ya decía Butler, nos des-hace ante el otro, junto a otrxs. val flores ha recuperado la palabra lesbiana, mas en la intimidad de la escritura la ha dotado de su politicidad-poeticidad polisémica:

Lesbiana es la visceralidad de un nombre que con su modulación incisiva mapea otros itinerarios posibles en el ordenamiento sexual de los cuerpos, abre los pasajes clausurados en las instituciones sociales del género, palpa las voces sepultadas en los regímenes del decir, escucha los deseos sumergidos en el currículum del gozo, y pone a jugar y a discutir la legalidad colonial de los conceptos desde los que se mira, se siente, se toca e interpreta el mundo y sus leyes que lo organizan taxonómicamente. (flores, 2017, p. 8)

El juego de la torta-bi, la ambigüedad del deseo com/partido, puede ser esa intemperie que, como el fracaso de Halberstam, ama la compañía. Los placeres raros nos pertenecen y se nos escapan a la vez, y en esa circulación disputan la orientación sexual como categoría fija y definitiva. En *La política cultural de las emociones* (2015), Sara Ahmed dedica un capítulo a reflexionar sobre “Sentimientos queer”, donde se pregunta por la familia como modo de reproducción de la vida y de la cultura, norma reguladora que funciona sobre los cuerpos como “lesiones por esfuerzo repetitivo” (Ahmed, 2015, p. 222). La desobediencia a esas normas, en cambio, puede tener un potencial afectivo que la autora investiga en los placeres queer. El placer en los estilos de vida o contraculturas queer implica cierto disfrute que, desde la incomodidad con las categorías hegemónicas, puede significar una respuesta política. En ese sentido, se pregunta por:

la manera en que el disfrute de las relaciones sexuales y sociales que se designan como “no (re)productivas” puede funcionar como una forma de disturbio político en una economía afectiva, que se organiza a partir del principio de que el placer solo es ético como incentivo o recompensa por una buena conducta (Ahmed, 2015, p. 225).

Junto a esta idea, entendemos que pensar sobre la comodidad es un buen punto de partida para reflexionar. Ahmed usa la figura del “sillón cómodo” para hablar sobre la norma heterosexual, que también puede transformarse en una homonorma (tema trabajado de manera eximia por Jasbir Puar). “Estar cómoda es estar tan a gusto con el ambiente propio, que es difícil distinguir dónde termina nuestro cuerpo y dónde empieza el mundo”, dice Ahmed; la comodidad permite la expansión de los cuerpos en los espacios. En cambio, no encajar parece achicar los espacios, volver patente los límites de los cuerpos: “La incomodidad es un sentimiento de desorientación: nuestro cuerpo se siente fuera de lugar, torpe e inquieto” (Ahmed, 2015, p.228). En esa desorientación, en ese miedo a volver a casa, se puede trazar un trayecto otro para los placeres bisexuales en la intemperie tortillera, para los placeres tortilleros en el nomadismo bisexual.

iv. Eróticas lésbicas para una bisexualidad nómada

Pero, entonces, ¿cuál, si acaso la hay, esa la zona de apertura que habita en la siempre riesgosa frontera de la hetero-cis-sexualidad? ¿Qué otras economías erótico-afectivas somos capaces de desplegar en el borde filoso de la ruptura del contrato social y sus guiones mono-normados? En su primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault, luego de explicitar la genealogía biopolítica en la que inscribe al normalizador dispositivo de la sexualidad y su doble voluntad de saber, afirma que:

Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no deber ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres. [...] Quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y de arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas. (Foucault, 1995, pp. 191, 193-194)

Quizás, el disturbio político y erótico que anida en los placeres *cuir* nos permita franquear las trampas de la identidad (a la que se liga el dispositivo de la sexualidad y de las que muchas veces nues-

tros propios movimientos quedan presos, como lo han problematizado val flores, Paul Preciado y Judith Butler en otrxs), para explorar otra economía de los placeres y los cuerpos, otro modo de des/anudar la sexualidad a nuestras vidas, más allá de las políticas de la verdad, las jerarquías y las exclusiones que ello genera. Quizás, nuestro desafío sea habitar en las fronteras de la sexualidad, allí donde el deseo “abre” y no “cierra”, donde los cuerpos se encuentran en los placeres que se entregan al éxtasis de sí y no a la inmunidad de la prueba identitaria. Quizás debamos, más que volver a casa, permanecer allí donde eros es la flecha que perfora los límites porosos de nuestro presente, para abrirse a otras potencias de los cuerpos, los placeres compartidos, y la búsqueda de un cielo abierto en que el que quepamos muchas, muchas y muchos. Quizás no haya mayor disturbio, interrupción o contaminación que aflojar el nudo que liga la identidad a la sexualidad, la verdad de sí a nuestras eróticas del placer, para darle lugar a todo eso que (más que re-afirmar lo que somos), nos abre al riesgo de ya no ser quienes somos, para encontrarnos con otrxs en el sitio inquieto donde el sí mismo tambalea para que emerja la potencia aguerrida de un nosotrxs móvil, escurridizo, e incluso, ¿por qué no?, incierto.

v. Consideraciones sobre la práctica escritural conjunta

Desde las perspectivas que aunamos en este texto, la identidad aparece no como el origen o el original, sino como aquello que solo más tarde se condensa, y a veces eso es una necesidad estratégica. El reconocimiento de las prácticas sexuales como lo que hay que pensar del sexo (como decía Sedgwick), o incluso como lo que hay que “liberar” (en el sentido de desanudar y lanzar al campo abierto de la experiencia) de la identidad, nos habilita a pensar las prácticas sexuales afectivas y escriturales tortilleras como sitio posible de la bisexualidad y las afecciones cuir. Así, una erótica lésbica puede ser, ya no la casa a la cual regresa lx bisexual o en la cual se asienta cómodamente unx tortillerx, sino más bien un espacio flexible de deseo, placer y encuentro con otros cuerpos, con esas alteridades significativas que sin la esperanza de guarecer o resguardar un nuevo catálogo identi-

tario, nos convida un lugar de exploración y de ampliación de lo que somos (y de lo que no).

El sistema sexo/género permite una determinada circulación de los placeres y los afectos, en ciertos sentidos vectoriales que solo pueden ser desafiados a riesgo de la propia incomodidad, falta de reconocimiento y hasta muerte (como lo esgrime tan sintéticamente la consigna “la heterosexualidad mata”). Los placeres cuir, en cambio, pueden llegar a poner “en contacto cuerpos que los guiones de la heterosexualidad obligatoria han mantenido alejados” (Ahmed, 2015, p. 254), contacto que no solo refiere a la intimidad sexual, sino a la posibilidad de tramar vida y muerte en común. Así, las eróticas lésbicas en su sentido abierto, de intemperie, pueden ser alojamiento de paso para los deseos bisexuales, para sus ansias de hacer pie en ese cielo compartido.

Si tomamos en serio el epígrafe de este trabajo, donde Anzaldúa nos habla de la falsa separación entre la vida y escribir, este ensayo escritural es también un ensayo de encuentro entre una lengua tortillera y una lengua bisexual. Más allá de la comodidad identitaria, el encuentro sucede en la intemperie y, al mismo tiempo, permite transitarla. La propia escritura se vuelve entonces otra, la propia voz modificada, una reorientación del gesto y un descubrimiento conjunto. Entre bisexualidad y lesbianismo, la performatividad del encuentro puede hacer de esa cercanía (y esa distancia) un evento diferente cada vez, sin la comodidad del sillón de la norma (Ahmed) o la identidad (flores y Foucault), y entregado más bien a la promesa de lo abierto, aún en la repetición, pero siempre apostando –como decía Derrida– a la iteración. Eróticas lésbicas para una bi/sexualidad nómada puede ser, entonces, un ensayo que nos permite hacer pie en la frontera que divide, al tiempo que nos permite entramar(nos) y contagiar(nos).

Referencias

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.

*Un cielo en común:
Eróticas lésbicas para una bisexualidad nómada*

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Arnés, Laura et al. (2019). *Bisexualidades feministas. Contra-relatos desde una disidencia situada*. Buenos Aires: Madreselva.
- flores, val (2017). *La intimidad del procedimiento. Escritura, lesbiana, sur como prácticas de sí*. La Plata: Pixel editora.
- Foucault, Michel (1995). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la ilustración?* Buenos Aires: La piqueta.
- Jordan, June (1995). *Affirmative acts. Political essays*. New York: Anchor.
- Jordan, June (2009). *Cosas que hago en la oscuridad*. Buenos Aires: Bajo la luna.
- Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (1988). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- Wittig, Monique (2010). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.



El nombre de este deseo: Modulaciones bi y afectos *queer*

Por Sasha S. Hilas¹

“Yo no sé cómo se hace para andar por el mundo
como si solo hubiera una posibilidad para cada
cual”

Tomboy, Claudia Masín

En su introducción de *Utopía queer*, José Esteban Muñoz afirma que “[l]o queer es una idealidad [...]. Quizá jamás toquemos lo queer, pero podemos sentirlo como la cálida iluminación de un horizonte teñido de potencialidad” (Muñoz, 2020, p. 19). Este trabajo empieza por darle vueltas a la impresión de que en gran medida el animé y el manga han sido algunos de los componentes de mi identidad en tensión con las normas. Por ello, arriesgo aquí una serie de lecturas desde la teoría *queer* y el giro afectivo sobre bisexualidad e identidades no binarias en algunos materiales del manga y del animé, como un modo posible de vincular teoría y vida. Haciendo mías las palabras de Giancarlo Cornejo en “The Sedgwickian Queerness of an animé Lesbian” (2021) “no puedo imaginar ser el tipo de persona *queer* que soy sin haberme cruzado con” *Sakura Cardcaptor* (1998), *Ranma 1/2* (1989), *Sailor Moon* (1992), *Los caballeros del zodiaco* (1986) y otros animés del estilo. Quisiera darle lugar a esos materiales de la *baja cultura* (Halberstam, 2018) que significaron promesas bi en la infancia, aunque sus ecos resonaron mucho más tarde. Al mismo tiempo, tuve la fortuna de haberme topado con la obra del mangaka Kōsei Eguchi –alias Peyo– *Boy meets María*, un manga que me ha revelado, ahora en mi adultez, una hermosa historia donde se cruzan deseo, exploración, identidades no binarias, bisexualidad y trauma sexual de un modo, diría yo, alejado de las lógicas que patologizan las vidas al margen de las normas heterocis.

¹ IDH-CONICET

Si lo queer nunca está del todo aquí, operando como una promesa que abre el presente heteronormativo a otras posibilidades, me parece relevante tomar pequeños gestos y rastros *queer* y *bi*, sobre todo en un mundo que tiene mucha dificultad para albergar identidades y orientaciones que desafíen lo monosexual y lo definido. En este sentido, quienes no nos ajustamos a identidades “bien definidas”, unívocas y transparentes, notamos cierto señalamiento de que nuestra sexualidad e identidad no parecen muy convincentes por no estar orientadas hacia un mismo lugar o no ajustarse con ciertos estándares de ejemplaridad disidente. De esta manera, quisiera darle lugar a la cuestión de la visibilidad de las vidas *bi* y *queer* y, por consiguiente, poner de relieve los materiales que han servido para el reconocimiento de un deseo y una experiencia. Aunque con un propósito diferente al que Ann Cvetkovich expresa en su obra *Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas* (2018) se realiza aquí “una exploración de textos culturales como depositarios de sentimientos y emociones” (2018, p. 22), para encontrar en animés como *Sakura Cardcaptor* y en mangas como *Boy meets María*, aquellos placeres *bi* y promesas *queer*. Por último, este texto pretende darle lugar a un elogio de la desorientación, ese estado que, aunque incómodo y violento a veces, me ha revelado cómo mi orientación hacia determinados objetos –como la heterosexualidad– no era azarosa sino normada, y cómo esa orientación normada se *desorientaba* con pequeños, aunque potentes, gestos.

I. ¿Se ha torcido tu línea?

Al abordar la cuestión de la orientación, no podemos no remitirnos al binomio “orientación sexual” y al hecho de que las vidas *bi* parecen romper cierto marco identitario monosexual desde el cual se comprende la orientación sexual. En su capítulo “La orientación sexual”, de *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (2019), Sara Ahmed llama la atención sobre el término ‘orientación sexual’, como un término espacial. Si concedemos que “la sexualidad es crucial para la orientación corporal, para la forma de habitar los espacios, entonces las diferencias entre cómo estamos orientados sexualmente no son solo una cuestión de hacia “qué” objetos estamos orientados” (Ah-

med, 2019, p. 98). Más bien, implican otras cosas que hacemos, “de modo que las diferentes orientaciones, las diferentes formas de dirigir nuestros deseos, implican habitar mundos diferentes” (Ahmed, 2019, p. 98). Las sexualidades *queer*, atendiendo a una de las acepciones de la palabra inglesa, señalan sexualidades torcidas y desviadas, que no siguen una línea recta y que no se orientan hacia “el otro sexo”. Si la heterosexualidad es interpretada como una orientación neutra, la homosexualidad salta de aquel campo neutro mostrando una torsión, un giro, una bifurcación que no sigue la línea trazada (Ahmed, 2019, p. 113). Siguiendo el modelo de dos sexos (masculino y femenino), deviene otro modelo de dos orientaciones. De tal modo que, de aquel primer binarismo se desprende el binarismo sexual que presupone, por un lado, una orientación sexual monosexual y, por otro lado, una la orientación sexual como una cuestión de identidad. “Tener” una orientación sexual, es entonces una forma de ser, en donde el ser mismo tiene que convertirse en algo orientado (Ahmed, 2019, p. 95). Si las orientaciones sexuales homosexuales son marcadas como un desvío, como aquellas que fallan en orientarse *rectamente* y han perdido el camino hacia el “otro sexo”, las orientaciones bisexuales tuercen y queerizan aún más este esquema de relaciones, dado que no presentan una orientación monolineal. En otras palabras, las experiencias bi queerizan nuestras presunciones sobre lo que significa orientarse o estar orientado.

Sin embargo, abordar esta clase de asuntos nos enfrenta a la existencia de los rastros disimulados y las huellas difusas de lo bi en la vida cotidiana. April Callis sugiere en su artículo “Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and Queer Theory” (2009), que “aunque la teoría queer se dedica a la deconstrucción de la naturalización binaria de la heterosexualidad y la homosexualidad, la bisexualidad, que parece favorecer esta deconstrucción por su mera existencia, rara vez es un tema de interés o investigación para los teóricos queer” (2009, p. 214). En otro artículo titulado “Queering Queer Theory, or Why Bisexuality Matters”, Laura Erickson-Schroth y Jennifer Mitchell ponen de relieve que los estudios de la bisexualidad podrían dirigirnos desde “un paradigma monosexual hacia categorías significativamente más abiertas” (2009, p. 313). En un texto titulado “(A) queer y ahora” (2002), Eve Sedgwick presenta una lista que descom-

pone los múltiples presupuestos al interior de la noción de identidad sexual. Con ella intenta exponer las presuposiciones tácitas sobre la sexualidad de una persona, que al seguir cierta alineación permitirían afirmar que “se tiene cierta sexualidad”, clara, constante y uniforme. Sin embargo, lo que la lista de Sedgwick expone es “la cantidad y la *variedad* de las dimensiones que la ‘identidad sexual’, supuestamente, debe organizar en un conjunto unitario sin fisuras” (2002, p. 37). Surge entonces una cuestión, consignada como párrafo aparte “¿Y si no lo hace?” (Sedgwick, 2002, p. 37). Esta pregunta permite abrir el panorama sin clausurar posibilidades y direcciones. En efecto, la bisexualidad es un modo en el que estos presupuestos se desordenan, sin señalar una única dirección, una única orientación ni un conjunto de prácticas y performances definidas. Dado que el binarismo y el esquema monosexual apuntan a la elección de una pareja predilecta entre femenino o masculino, y acorde a ello se esclarece la heterosexualidad u homosexualidad de quien escoge, las personas bisexuales *enrarecen* e interrumpen el esquema. Preguntándonos aquí por las vidas bi, rescato el interés por los animés para público joven, sean *shonen* o *shojo*², que contienen guiños *queer* en sus tramas sin presentar sujetos *queer* ejemplares. Los cambios de género, las sexualidades no heterosexuales, y los deseos que van más allá de lo convencional –y muchas veces de lo humano– no tienen la necesidad de ser claramente presentados, distinguidos y *militados*.

En 1998, se estrena el animé *Sakura Cardcaptor*, que narra la historia de Sakura Kinomoto, una niña que por accidente rompe el sello del libro que contiene unas cartas mágicas llamadas cartas Clow. En la lógica de la trama, tras ese accidente, las cartas se han esparcido por la ciudad y Sakura se vuelve propietaria del libro. Junto al guardián del libro Kero, su objetivo es atrapar y sellar las cartas. Este animé alberga un elenco *queer* sin presentarlo como tal. La mejor amiga de Sakura, Tomoyo, deja entrever algunos gestos que nos hacen suponer que le gusta Sakura. Touya, el hermano mayor de Sakura,

2 Shonen o shōnen es una demografía del manga y el animé definida especialmente por la acción, las peleas, y el camino del héroe por superarse. También hace referencia al público adolescente al que está dirigido (la palabra quiere decir literalmente “chico” en japonés). La versión femenina de este género es *shojo* o *shōjo*, con protagonistas mujeres como las heroínas de la trama.

y Yukito se enamoran. Y a su vez, Sakura y su compañero de clase, Shaoran, también compiten por el amor de Yukito. La obra del grupo CLAMP muestra a través de los capítulos algunas huellas de bi, lésbicas y gays. El amor y el erotismo aparecen sin un contenido determinado, expresándose de una manera bien característica de esta clase de animés: los diferentes personajes solo quieren estar cerca de las personas que les gustan. Los sentimientos se deslizan y cambian. Del mismo modo, los roles de género clásicos en una sociedad machista se desordenan, y diferentes modos de habitar la feminidad y la masculinidad aparecen. Vemos madres masculinas e independientes como la madre de Tomoyo, papás sensibles como el de Sakura, niñas heroínas como la mismísima Sakura, varones tímidos y femeninos tales como Yukito y Shaoran, personas andróginas, amores entre personas de diferente generación –como Rika y el profesor Tera-da–, y entre seres humanos y entidades no humanas –como el caso de Touya y Yukito, dado que este último es uno de los guardianes no-humanos de las cartas, Yue–.

En esta trama, el personaje de Shaoran tiene un interés particular. Llegado desde Hong Kong, el joven brujo compite con Sakura por la titularidad de las cartas, pero también, como mencionamos, compite con ella por la atención de Yukito. Al verlo se sonroja, le gusta tanto estar cerca de él que la tensión le hace escapar corriendo, le deja regalos y riñe con Touya. Si bien al comienzo de la serie sus sentimientos se inclinan hacia Yukito, con el pasar del tiempo conoce más a Sakura y se enamora de ella. A su vez, Shaoran y Tomoyo construyen una suerte de complicidad a través del deseo por la misma persona, Sakura, mostrándonos posibles alianzas entre vidas lesbianas y bi. Mientras en series occidentales con perspectiva inclusiva –como *Sex Education* de Netflix– los personajes disidentes tienen que explicitar sus orientaciones, sus pronombres y sus identidades como un paso casi obligado de un ritual social, los sentimientos de Shaoran nunca son presentados claramente como orientaciones sexuales y nunca da la impresión de tratarse de una sexualidad que Shaoran “tiene”. Lo que marca la dirección de sus sentimientos no son líneas rectas ni identidades ya concebidas, sino la experiencia, los contactos con Yukito y Sakura y el paso del tiempo. Al mismo tiempo, *Sakura Car-*

dcaptor no solo nos muestra vidas bi, sino también sexualidades no adultas, dando espacio a deseos precoces.

La bisexualidad, que no tiene un protagonismo destacado en las ficciones masivas para público adolescente, encuentra en el animé y aquí en particular un lugar para contar su propia experiencia. Shaoran no descubre inclinaciones homosexuales con Yukito ni se “reorienta” hacia la heterosexualidad con Sakura. Los amores bi son narrados desde su propia lógica, una que no es monosexual ni lineal. *Sakura Cardcaptor* narra los vaivenes bisexuales de un muchacho, no solo desde sentimientos con buena prensa como el amor, sino también desde otros afectos como el anhelo sexual, que hacen que Shaoran se acerque a Yukito pero que también salga corriendo sin poder soportar la tensión.

II. Experiencias bi, vidas queer: “quiero que seas Yu”

Al seguir un rastro efímero de las vidas bi en materiales del animé y del manga, di por casualidad con la obra del mangaka Kōsei Eguchi, *Boy meets María*. Aunque este material aparece en los portales de manga online como una historia BL –*boys love, romance gay*– me parece que vale la pena traer las propias palabras del autor sobre ella “[e]s una historia que no puede llamarse ‘Boy Meets Girl’ o ‘Boy Meets Boy’. Si la disfrutan aunque sea un poco, seré feliz” (Eguchi, 2022) señala Eguchi abriendo complicidad con sus lectores.

El manga relata la historia de dos adolescentes, Taiga Hirosawa y Yu Arima. Taiga conoce Yu al ver su performance como actriz, interpretando un papel femenino en una obra escolar y a partir de ese momento se enamora, insistiendo en verlo como una chica cis. Mediante amigos de la escuela recibe información “contradictoria”: para algunos es una chica llamada María y para otros es un varón llamado Yu Arima. Después de muchos acercamientos, Taiga le confiesa su amor y admiración, así como su deseo de actuar. Yu le explica que es un varón y rechaza enseñarle a actuar porque personas como él, atentas solo a la superficie de las cosas, “no pueden brindar más que una actuación chata”. Las palabras de Yu conectaron a Taiga con su pasado, sus dolores y sus sueños. Recuerda las peleas de sus padres, la muerte de su madre y se dice a sí mismo “me fui conven-

ciendo de que ver solo la superficie y conformarme era más fácil". Se da cuenta que el miedo que le provoca acortar la distancia entre él y el mundo es lo que le impidió ver a Yu tal cual es. En este giro, Taiga repara casi de pasada que sus sentimientos por Arima siguen allí, incluso después de confirmar que no se trata de una mujer cis. A lo largo de toda la historia se siente atraído por las dos dimensiones de Yu: mientras sus fantasías le traen a María –aquella versión femenina–, durante sus prácticas de actuación la cercanía con Yu tiene todas las tensiones propias de la atracción y el deseo. Frente a cierta simplificación de las categorías bajo las cuales se clasifican las historias, tengo para mí que *Boy meets María* no se trata simplemente de una trama BL, sino una historia donde aparecen momentos queer que desorientan a l*s protagonistas y revelan orientaciones que no siguen líneas rectas ni unidireccionales.

Por otro lado, la vida de Yu también se ve conmovida por la entrada de Taiga. En un momento de la historia, le confiesa a Taiga el origen de su apodo María: su madre, que quería tener una hija, lo hizo pasar por una niña durante toda su infancia. En ese contexto, Yu/María sufrió un abuso sexual por parte de un maestro. Ese fue el detonante para que ponga un punto final a María. No obstante, uno no puede simplemente borrar su pasado. Sintiendo especialmente inseguro al habitar su lado masculino, decide continuar interpretando personajes femeninos en el grupo de teatro de la escuela, como una forma de continuar con aquellas cosas que le gustan –la actuación– de un modo en el que logra hacer pie. Sus interpretaciones no son vistas como si se tratara de un actor interpretando papeles femeninos, sino como si su género cambiara al momento de actuar. En uno de los capítulos finales, Yu sufre una crisis de angustia al recordar la violencia sexual que sufrió en el pasado. Se esconde en un aula pero Taiga lo encuentra. El momento de intimidad mezcla emociones como la angustia y el deseo, de un modo que vuelve difícil de discernir dónde comienza y termina cada sentimiento. Mientras Taiga quiere acercarse, Yu busca que lo rechace reaccionando de forma violenta y performando –entre tirones de ropa y empujones– la proximidad de la violencia sexual. En lugar de rechazarlo, como un modo de alejar los “malos sentimientos” que son parte de este abordaje sexual, Taiga le da lugar al trauma sexual. Así es que, en res-

puesta a las palabras “no soy ni mujer ni hombre, yo ¿qué soy?”, Taiga rompe con el dolor que le provoca su sentimiento de inadecuación al tocar, abandonando las categorías binarias, una fibra profunda: “Yu, tu nombre de pila es Yu. No tenés que ser un chico o una chica, solo quedate como Yu”.³

Al leer estas líneas vuelvo a ciertos materiales de las culturas lesbianas *bucht-femme* utilizados por Ann Cvetkovich, para pensar los vínculos entre identidad, sexualidad y trauma. Muchos de esos textos y discursos –entre los cuales se encuentran Nestle, Hollibaugh, Davis y Lapovsky Kennedy, como así también los trabajos de Minkowitz– producen respuestas creativas al trauma del contacto y de la violencia sexual, que permiten despatologizar “la relación entre trauma y sexualidad” (Cvetkovich, 2018, p. 82).⁴ Estos materiales aportan a una perspectiva que asume que no es necesario anular el trauma sexual y sus efectos en pos de “obtener” una sexualidad a la altura de los discursos de la invulnerabilidad sexual. Para autoras como Cvetkovich, la patologización del trauma guarda cierta similitud con la patologización “de las identidades sexuales, en nombre de la construcción de sexualidades normativas” (2018, pp. 72-73). De modo que:

[p]ensar sobre el trauma desde la perspectiva despatologizadora que ha alimentado la visión queer de la sexualidad ofrece posibilidades para entender los sentimientos traumáticos no como un problema médico en búsqueda de una cura sino como experiencias sentidas que pueden ser movilizadas en muchas direcciones. (Cvetkovich, 2018, p. 76)

En esta línea que se propone despatologizar el trauma sexual y las vidas queer en conjunto, la apuesta a vivir como Yu asumiendo la presencia del trauma sexual implica también basarse en el supuesto

3 Me tomé la libertad de traducir al castellano desde la versión en inglés, debido a ciertos equívocos de la traducción castellana.

4 De hecho, la autora afirma que “[p]ermitir un lugar para el trauma dentro de la sexualidad es coherente con los esfuerzos para mantener la sexualidad queer, para mantener un lugar para la vergüenza y la perversión dentro de los discursos públicos de la sexualidad, en lugar de eliminar su desorden para hacerlos aceptables”. (Cvetkovich, 2018, p. 99)

de que está bien –y no mal– vivir una vida queer. Haciendo más algunas reflexiones de Cvetkovich, volverse una persona queer, en lugar de una hétero-cis, puede ser “uno de los efectos positivos” (2018, p. 134) y no negativos del trauma. Pensar en las vidas *queer* como un efecto negativo de las experiencias de violencia sexual podría desviar nuestras reflexiones hacia la convicción de que lo queer es algo que debe ser curado. De este modo, Yu Arima decide vivir como Yu, como un modo *queer* –torcido, raro– de dejar de seguir los guiones normativos y orientarse a través de la desorientación. Su experiencia identitaria y sexual que antes se vivía como una desorientación angustiante, ahora es la tierra firme desde donde vivir. *Boy meets María*, es una historia que, lejos de patologizar a Yu, muestra los lugares en donde lo queer despatologiza su vida e, incluso la salva.

III. Qué caminos abren estas huellas

Tanto Yu Arima y Taiga Hirosawa de *Boy meets María* como Shaoran Li de *Sakura Cardcaptor* nos ofrecen experiencias de sexualidades que no parecen orientarse rectamente, de identidades que no se cierran en una conclusión y de heridas que no se interpretan como el origen sospechoso de una *queeridad* a ser corregida. Este texto se abrió paso caminando a tientas, sin pretender trabajar con evidencias y hechos concretos. Reflexionando a través de rastros efímeros (Muñoz, 2020), he abordado *Sakura Cardcaptor* y *Boy meets María* con la intención de recuperar materiales que alojen gestos otros al margen y en tensión con la normatividad.

Alrededor de una reflexión sobre la orientación y la desorientación, Sara Ahmed supo decir en *Fenomenología queer* (2019) que “las orientaciones están organizadas en vez de ser casuales [...] determinan lo que se convierte en una realidad social y corporal” (2019, p. 218). Siguiendo este mismo diagnóstico, rescato junto a Ahmed el valor de la desorientación como una experiencia de cambio de dimensiones, un estado en el que se suspende cierta organización de la orientación para abrir otras posibilidades. Cuando dejamos de orientarnos hacia lo hétero-cis ocurren momentos de una emocionante desorientación que quita nuestra atención de una dirección para tantear otros caminos, quizá menos transitados a simple vis-

ta. Dice Ahmed que “[l]a desorientación puede describirse como un ‘devenir oblicuo’ del mundo, un devenir que es a la vez interior y exterior, como realidad, o como aquello que le da realidad a un nuevo ángulo” (Ahmed, 2019, p. 223), haciendo un juego de palabras entre “oblicuo” y *queer*. Este devenir oblicuo de la desorientación hace que las líneas que eran o que por norma debían ser paralelas puedan tocarse. En este sentido, quizá los momentos *queer* –raros– que dan origen a orientaciones otras ocurran cuando “las cosas no logran ser coherentes” (Ahmed, 2019, p. 233); y es “en esos momentos de fracaso, cuando las cosas no se mantienen en su sitio, que la desorientación aparece” (Ahmed, 2019, p. 233). No se trata tanto de que haya una línea *queer*, lo que en algún punto podría comprometernos a desacreditar la existencia de diversas vidas *queer* “cuyas vidas son vividas de desde puntos diferentes” (Ahmed, 2019, p. 233); sino más bien “cómo nos orientamos hacia los momentos *queer* de desviación” (Ahmed, 2019, p. 244). En particular, el contacto con materiales como *Sakura Cardcaptor* fue para mí un momento *queer* de desorientación, que puede ser entendido como una interrupción de la heteronorma y como una efímera evidencia. Asir una evidencia obvia de lo *queer* es un ejercicio difícil, porque está especialmente formado de componentes efímeros que no constituyen un hecho. Alejándose de cualquier pretensión de definir un tipo de sexualidad, identidad o expresión de género, *Sakura Cardcaptor* y *Boy meets María* no proponen sujetos *queer* ejemplares, sino que permiten que aparezcan pequeños guiños *queer*, huellas bi y gestos antinormativos. Materiales pasados y contemporáneos se tocan –recordando el trabajo de Carolyn Dinshaw– y nos tocan. Si preguntamos qué caminos abren estas huellas, ¿acaso trazarán múltiples direcciones? Este texto parte de inquietudes en torno a las vidas y sexualidades que no tienen una orientación monosexual ni definen una identidad desde la cual se puede reconocer y validar su existencia. Ajustando la vista a otras tonalidades (Moretti Basso, 2020) que no necesariamente iluminan o se dejan iluminar, procuramos atender a lo que sigue viviendo a su manera incluso en un mundo que continúa aferrándose al binarismo.

Referencias

- Ahmed, Sara (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.
- Asaka, Morio (1998). *Cardcaptor Sakura*. Madhouse.
- Callis, April (2009). Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and Queer Theory. *Journal of Bisexuality*, 9, 213-233.
- Cornejo, Giancarlo (2021). The Sedgwickian Queerness of an Animé Lesbian: Reading Revolutionary Girl Utena. *Lectora*, 27, 211-226.
- Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lésbicas*. Barcelona: Bellaterra.
- Eguchi, Kosei (2022). *Boy Meets María*. Buenos Aires: Kemuri Ediciones.
- Erickson-Schroth, Laura y Mitchell, Jennifer (2009). Queering Queer Theory, or Why Bisexuality Matters. *Journal of Bisexuality*, 9, 297-315.
- Halberstam, Jack (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.
- Moretti Basso, Ianina (2020). En los umbrales de la luz. Archivos para moldear la mirada. *Cuadernos de Filosofía*, 80, 9-26.
- Muñoz, José E. (2018). *Utopía queer. El entonces y el allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sedgwick, Eve (2002). "(A)Queer y ahora". En Rafael Jiménez Mérida (comp.), *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 29-55). Barcelona: Icaria.



Sara Ahmed: Fracaso queer y fenomenología bastarda

Por María Laura Avalos¹

Sara Ahmed es una feminista lesbiana, escritora e investigadora independiente, cuyas áreas de estudio se centran en la intersección de las políticas *queer*, el post colonialismo y las luchas anti racistas. Hija de madre inglesa y padre pakistaní, nació en Inglaterra en 1969 y luego emigró con su familia a Nueva Zelanda.

En su libro *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* Ahmed analiza lo que significa que las cosas estén orientadas para plan-tear una nueva forma de pensar cómo los cuerpos son marcados por el género, sexualizados y racializados en función de cómo se disponen en el espacio. El libro está compuesto por tres capítulos: el primero reflexiona sobre el concepto mismo de orientación, el segundo desarrolla la cuestión de la orientación sexual y el último considera cómo el racismo orienta los cuerpos de formas específicas.

En este texto, la autora usa el término *queer* en al menos en dos sentidos, y en ocasiones se desplaza de uno a otro.² Aparece primero como una forma de describir lo que es oblicuo o está fuera de línea y luego como una descripción de prácticas sexuales específicas, es decir para nombrar a personas con prácticas sexuales no normativas. Ahmed propone volver a la raíz griega de esta palabra como una

¹ CIFFyH, UNC

² Lo *queer* no es entendido aquí como una identidad, una nueva línea a seguir, algo fijo. Es, en todo caso, acción, una operación, una cadena de reapropiaciones que acentúa lo rebajado, lo devaluado, lo subrepresentado y deja de lado los relatos de autoridad y sus narraciones hegemónicas. Podemos pensar con Val Flores en lo *queer* como un trabajo de contrabando intelectual, un desplazamiento de textos así como la conversión de conceptos en útiles políticos. Es importante subrayar tanto para Ahmed como para Val Flores, lo *queer* implica una resistencia tanto a las prácticas de normalización sexogenérica, como a las de orden racial, corporal, nacional y de clase. Se trata de una práctica *bastarda* que provoca descentramientos y extrañamientos, un trabajo de *desfamiliarización*.

manera de sostener ambos significados: lo *queer* entendido como cruce, como lo oblicuo, lo adverso. Este enfoque permite ver cómo la palabra misma se *retuerce* con un giro que nos permite movernos entre registros sociales y sexuales, sin aplanarlos ni reducirlos a una sola línea.

El concepto de orientación del que se vale Ahmed proviene de la fenomenología que es una tradición de pensamiento que enfatiza la importancia de la experiencia vivida, así como el papel de las acciones repetidas o habituales en la formación de los cuerpos y los mundos. Todo lo cual la vuelve un recurso sumamente valioso para los estudios *queer*.

Su enfoque, sin embargo, no puede ser considerado propiamente fenomenológico. Su escritura no solo no honra la herencia fenomenológica (puesto que se vale de ideas provenientes de muy diferentes tradiciones),³ sino que, además, se mueve entre el análisis conceptual y las disgresiones personales, esto es, entre la lectura cuidadosa de los conceptos provenientes de las grandes figuras de la fenomenología y la descripción minuciosa de sus experiencias como migrante y como lesbiana.

Su obra comienza por la fenomenología, pero no consigue mantenerse en línea, se extravía. Podemos decir que las disciplinas tienen líneas, en el sentido de que tienen una forma específica del mundo, esto es, una forma particular de ordenar el tiempo y el espacio a través de las decisiones mismas sobre lo que importa en ella: “Tales líneas marcan los límites de las casas disciplinarias que también marcan a los que ‘se han pasado de la raya’” (Ahmed, 2019, p. 40).

Si entendemos las disciplinas como una herencia, podemos asegurar con Sara Ahmed que no cualquiera puede recibir esa herencia ni puede convertir lo que recibe en una posesión. En este trabajo me interesa pensar en la fenomenología “a secas” como una promesa de fenomenología universal que, por supuesto, fracasa. Pero, también, me interesa pensar en la fenomenología *queer* como una fenomenología fracasada o del fracaso, retomando para ello el enfoque de Jack

3 El término orientación proviene de la fenomenología, pero no es el único material que utiliza para formular un modelo *queer* de las orientaciones. Además de los estudios *queer*, teoría feminista, teoría crítica de la raza, la autora retoma también ideas del marxismo y del psicoanálisis.

Halberstam que le devuelve a esa emoción su carácter político y permite pensarla desde sus diferencias sexuales, genéricas y raciales.

La fenomenología en sentido estricto es una herramienta que no amplía el alcance de todos los cuerpos. Por esa razón, la falta de propiedad antes que un defecto es algo que una fenomenología *queer* podría más bien disfrutar. ¿Qué ocurre con la fenomenología cuando entra en contacto con objetos *queer*? ¿En qué sentido desvía, fracasa? ¿Qué se abre con este fracaso? ¿A quiénes aloja este desvío?

La propuesta de la autora consiste en: “Trabajar desde el concepto de ‘orientaciones’ tal y como ha sido elaborado en algunos textos fenomenológicos, y hacer de ese concepto mismo el lugar para un encuentro. ¿Y qué ocurre si empezamos desde este punto?” (Ahmed, 2019, p.18).

La orientación como concepto sudoroso

La fenomenología es una perspectiva filosófica que se distingue por su llamado a volver a las cosas mismas, esto es, por ser un método descriptivo que prioriza la experiencia e intenta dar cuenta de ella tal como es. En palabras de Merleau-Ponty, se trata de un enfoque filosófico que:

[D]eja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actividad natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre “está ahí”, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. (Merleau-Ponty, 1945, p. 7)

Desde esta perspectiva, el llamado a volver sobre las cosas mismas consiste en:

[V]olver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje que aprendemos por primera vez que era un bosque, un río o una pradera. (Merleau-Ponty, 1945, p. 9)

¿Qué significa estar orientado? Siguiendo a Kant y luego a Heidegger, Ahmed propone que orientarse es tanto aquello que nos permite encontrar nuestro camino como una cuestión de cómo llegamos a sentirnos en casa. Sentirnos en casa, habitar los espacios, implica una negociación dinámica entre lo familiar y lo desconocido. Esto nos recuerda que la orientación entendida como el proceso de llegar a residir o, como diría Heidegger, de hacer sitio, no es solo una cuestión espacial, sino que también implica tiempo.

El punto de partida para orientarnos es el “aquí” del cuerpo que es el punto desde el que el mundo se despliega. El “aquí” de la vivencia corporal, tal como lo describe Merleau-Ponty, está influido y modelado por lo que lo rodea. Sara Ahmed considera entonces que las orientaciones tienen que ver con la intimidad de los cuerpos y los lugares que habitan:

Los cuerpos pueden orientarse por medio de esa respuesta al mundo que les rodea, dada su capacidad de ser influidos por él. A su vez, a partir de la historia de esas respuestas, que se acumulan como impresiones en la piel, los cuerpos no viven en espacios que son exteriores a ellos: más bien los cuerpos les dan forma al vivir en ellos, y cobran su forma al habitarlos. (Ahmed, 2019, p. 22)

De esta manera la fenomenología nos recuerda que los espacios no son exteriores a los cuerpos, sino más bien una segunda piel que se despliega en los pliegues de estos. Habitar implica poner en marcha dispositivos de orientación, esto es, formas de desplegar el cuerpo en los espacios para crear nuevos contornos de un espacio vivible. Para Ahmed:

Si la orientación es hacer que lo extraño sea familiar a través de la disposición de los cuerpos en el espacio, entonces la desorientación ocurre cuando esta disposición falla. O podríamos decir que algunos espacios disponen ciertos cuerpos, y simplemente, no dejan espacio para otros. (Ahmed, 2019, p. 26)

El espacio adquiere dirección al ser habitado por los cuerpos del mismo modo que los cuerpos adquieren dirección al habitar el espacio, después de todo, la dirección solo tiene sentido como una relación entre el cuerpo y el espacio. Si el espacio está siempre orienta-

do, entonces habitar los espacios es lo que “decide” qué tenemos en frente, qué cosas están a nuestro alcance, qué tomamos por objetivo.

Para la autora, las orientaciones implican distintas formas de registrar la proximidad de los objetos y de los otros. No solo cómo habitamos el espacio, sino también cómo aprehendemos este mundo que habitamos, a quién o a qué dirigimos nuestra atención. El concepto de orientación le permite a Ahmed exponer cómo la vida es dirigida en ciertas direcciones más que en otras, a través del requisito de seguir lo que ya se nos ha dado. Lo que está presente o cerca de nosotros nunca es casual: no adquirimos nuestras orientaciones simplemente porque encontramos cosas, sino que ciertos objetos nos son accesibles debido a las líneas que ya hemos tomado.

Entendemos a la fenomenología ante todo un método descriptivo que parte de la experiencia del cuerpo propio y permite alcanzar ciertas generalizaciones ¿Qué ocurre cuando una lesbiana migrante feminista recupera estas herramientas para describir su experiencia del mundo? Tiene lugar aquí lo que Sara Ahmed define como un concepto sudoroso, esto es, la descripción del mundo desde el punto de vista de un cuerpo que no se siente a gusto en él: “Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esa dificultad” (Ahmed, 2017, p. 29).

Hemos aprendido a borrar de nuestra escritura académica todo rastro de labor, pero ¿Qué clase de fenomenología sudorosa se abriría camino si dejáramos que nuestra escritura refleje el esfuerzo que hay detrás de ella?

La autora no solo recurre a la fenomenología para preguntarse por el concepto de orientación, sino también para preguntarse por la orientación de la fenomenología. De esta manera pone de relieve que la propia fenomenología, en tanto perspectiva de análisis de la experiencia, tiene ya una dirección. A Ahmed no le interesa revelar los límites conceptuales de la fenomenología, sino mostrar que la fenomenología misma es ya una orientación y por esa razón puede ser reorientada en otras direcciones. ¿A qué o a quién aloja la fenomenología? ¿Quiénes simplemente no encuentran sitio en ella?

Retomando a Fanon, Ahmed sostiene que la fenomenología universal es una fenomenología que describe la comodidad con la que el cuerpo blanco se despliega en el mundo gracias a la forma en la que se orienta hacia los objetos y hacia los demás. La experiencia de sentirse en casa implica estar tan a gusto con el entorno que es casi imposible distinguir dónde termina el cuerpo y dónde comienza el mundo.

Aquí se presenta un procedimiento *queer* en el marco de la fenomenología que consiste en traer al frente aquello que está en el fondo: la blanquitud como esa línea desde la cual el mundo se despliega y que también construye lo que está “allí”, del otro lado. Es importante destacar que la blanquitud⁴, entendida como una línea recta y no como una característica de los cuerpos, es ese centro ausente respecto del cual los otros (el cuerpo negro, lesbiano, disca) aparecen como desviados. Desde esta perspectiva la blanquitud funciona como una forma de comodidad pública al permitir a los cuerpos desplegarse en espacios que ya han tomado su forma. Es posible plan-tear entonces la fenomenología a secas como una fenomenología de la blanquitud.

En esta caracterización que lleva adelante la autora es posible ver cómo la descripción de la propia fenomenología a partir del concepto de orientación acaba en una *queerización* de la misma como resultado de este nuevo ángulo. La fenomenología está llena de momentos *queer*, como es el caso de los momentos de desorientación que propone Merleau-Ponty que implican tanto una experiencia intelectual del desorden como la náusea que provoca la conciencia de nuestra contingencia. Pero estos momentos a menudo apuntan a ser superados y lo consiguen cuando los cuerpos logran reorientarse, pero ¿Qué sucedería si el cuerpo no se restaura?

Para Ahmed lo importante no es si experimentamos desorientación (ya que eso es algo que hacemos y seguiremos haciendo) sino en qué medida estas experiencias pueden tener un impacto en la orientación de los cuerpos y los espacios: “Lo importante es lo que hacemos con esos momentos de desorientación, así como lo que esos momentos pueden hacer, si pueden ofrecernos la esperanza de

4 Es importante no perder de vista que la blanquitud es aquí mucho más que un solo atributo. Está en juego el cuerpo hetero, cis, endosexual.

nuevas direcciones, y si las nuevas direcciones son una razón suficiente para la esperanza” (Ahmed, 2019, pp. 218-219).

Si entendemos que lo *queer* implica perturbar el orden de las cosas, una fenomenología *queer* implicaría no solo traer hacia adelante lo que está atrás, sino perseverar en la desorientación como fuente de vitalidad y vértigo. En otras palabras, una forma de acercarnos a los objetos que se nos alejan, una forma de habitar el mundo, un dispositivo de desorientación, entendiendo la desorientación no como una exigencia o responsabilidad, sino un efecto de cómo hacemos política, esto es, de un compromiso con cierta forma de habitar el mundo.

Esto nos lleva de regreso a la cuestión de la experiencia sudorosa de habitar la academia ¿Qué se nos juega a los cuerpos lesbianos cuando custodiamos la herencia fenomenológica?

La fenomenología recta y el universalismo melancólico

El universalismo melancólico es para la autora el requisito de tener que identificarse con un universal que te repudia. ¿Cómo puede repudiar un universal que, por definición, incluye a todo el mundo? Para empezar a esclarecer esta cuestión Ahmed empieza por plantear que el universal es una estructura y no un evento, la manera en que quienes están reunidos se reúnen. En otras palabras: “Es la manera en la que una asamblea deviene universo” (Ahmed, 2021, p. 15)

El universal es una promesa de inclusión. Lo que la promesa del universal oculta es el propio fracaso del universal para ser universal. En la teoría contemporánea, esta paradoja sobre la promesa que oculta su propio fracaso llevó a la reinención del universalismo como formalismo, esto es, como forma pura o vacía, como abstracción de algo particular. Sin embargo, como indica la autora, abstraer es una actividad. Es el esfuerzo de extraer un universal por la fuerza de un particular lo que convierte la promesa de lo universal en una promesa particular, una promesa que necesita ser lo suficientemente vacía para poder ser completada por cualquier para ser una promesa que interpele: “Lo vacío de la promesa es la forma del universal. Es cómo el universal toma forma en torno a algunos cuerpos que

no tienen que transformarse para entrar en la habitación que deja abierta la noción de universal” (Ahmed, 2021, p. 16).

El universo formalista de algunos filósofos contemporáneos recae en críticas cada vez menos silenciadas al “particularismo” y a las “políticas de la identidad”. Aquí la autora está hablando específicamente de Badiou y Žižek y apunta: “No importa cuán convincentes sean las críticas al universalismo lanzadas desde el feminismo y el anti-racismo sobre cómo el hombre blanco se convierte en sujeto universal, el universalismo parece reinstalarse en un momento de manera súbita y rápida” (Ahmed, 2021, p. 17) Ahmed se refiere a esto como un mecanismo de rebote para explicar cómo un orden es rápidamente establecido porque el esfuerzo para transformarlo es demasiado agotador. Luchar contra el universalismo te convierte en una persona agresiva y aguafiestas, en alguien que genera un desequilibrio rompiendo la buena alegría colectiva.

Ahora bien, para la autora, no todo universalismo es melancólico: lo universal es distribuido entre los cuerpos de modo que algunas personas encarnan su promesa y otras encarnan el fracaso de cumplir la promesa: “El universalismo se convierte en melancólico cuando se requiere que te identifiques con la misma promesa que tú fracasas en intentar encarnar” (Ahmed, 2021, p. 20).

El asunto del universalismo trata, entonces, sobre cómo algunos de nosotros podemos entrar en la habitación: “Es cómo esta entrada es narrada como mágica, como un progreso. Es como el universalismo se convierte en el requisito por el cual estar agradecido por lo que tuviste que abandonar” (Ahmed, 2021, p. 21). El universalismo melancólico es también una actividad, no a la manera de un esfuerzo consciente sino como el requisito o la obligación de identificarte con la misma cosa que te rechaza para poder estar en el mundo sea como sea. La autora subraya que aquí el sea como sea significa la necesidad de existir. Por supuesto que no siempre hacemos lo que hay que hacer, pero, como plantea Ahmed, desviarse de la exigencia de identificarse con el universal se paga con un alto precio:

Se te identifica como alguien que incurre en ‘políticas de la identidad’ demasiado apegado a tus propios particulares. Tu mera existencia es entonces explicada como un apego exagerado a la existencia y que

ocurre a costa del universal y de aquellos cuya entrada a la sala no está condicionada por cómo aparezcan. (Ahmed, 2021, pp. 22-23).

Para algunos cuerpos solo es posible entrar en la habitación del universal cuando anuncian el abandono a una parte de su propia historia explicada como fanatismo o políticas de identidad. En este punto plantea que no toda diferencia se convierte en apegos a abandonar. De hecho, algunas diferencias son bienvenidas, se convierten en idiosincráticas. Algunas diferencias son bienvenidas por el mismo requisito por el cual algunas diferencias se tienen que abandonar. Para aquellos que tienen que abandonar algo para entrar, la entrada es melancólica: “Abandonas la cosa misma que hace que la sala no esté abierta para ti incluso cuando la sala se entiende a sí misma como un espacio abierto a ti” (Ahmed, 2021, p. 24).

Esto nos lleva de regreso a la cuestión de la herencia: ¿Qué es necesario abandonar para hacer fenomenología propiamente dicha? ¿Quiénes tienen que renunciar a lo que los diferencia y qué diferencias son bienvenidas como idiosincrasias? ¿Cuál es el costo de quedarse demasiado apegado a eso que no nos deja sentarnos en la mesa?

El camino bien iluminado del universal es un camino peligroso para aquellos que son considerados peligrosos. El costo de entrar es alinearse, blanquearse. Como bien lo explica la autora: “Heredar el pasado en este mundo para las personas *queer* supondría heredar la propia desaparición” (Ahmed, 2019, p. 243). Después de todo, para una lesbiana migrante: “la elección no es o bien volverse blanca y heterosexual o bien desaparecer. Es una elección entre dos tipos diferentes de muerte” (2019, p. 243).

Una política *queer* necesita mirar hacia atrás, atender a las condiciones de llegada, pero para trazar una genealogía diferente, en otras palabras, se trata de asumir el fracaso de la herencia como condición de posibilidad de otra forma de habitar el mundo. Sara plantea esto con la esperanza de que lo que está detrás de nosotros sea también lo que permita otras y nuevas formas. Fracasamos en seguir ciertas líneas, pero, quizá, haya algo de esperanza en este fracaso. Como plantea Halberstam:

Sara Ahmed:
Fracaso queer y fenomenología bastarda

Bajo ciertas circunstancias, fracasar, perder, olvidar, desmontar, des-hacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo. Fracasar es algo que las personas *queer* hacen y han hecho siempre muy bien; para las personas *queer* el fracaso puede ser un estilo, citando a Quentin Crisp, o una forma de vida, citando a Foucault, y merece la pena cuando se compara con esos escenarios lúgubres del éxito que dependen del “intentarlo una y otra vez”. En realidad, si el éxito requiere tanto esfuerzo, quizá el fracaso es más sencillo a largo plazo y ofrece recompensas distintas. (Halberstam, 2018, pp. 14-15)

Fracasamos en hacer fenomenología a secas. No porque no lo intentáramos, simplemente no conseguimos seguir sus líneas. Nos retorremos. Cuando construimos arruinamos. Pienso en la fenomenología *queer* como una fenomenología bastarda, una fenomenología que construye desde la ruina, como un refugio de muros flojos, construido con materiales ligeros. *Mira cómo se mueven* dice Ahmed, *es un movimiento* (2021, p. 47). ¿Qué recompensas nos depara?

Referencias

- Ahmed, Sara (2017). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Ahmed, Sara (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.
- Ahmed, Sara (2021). *Ensayos arrimados*. Buenos Aires: Lumpen.
- flores, val (2013). *Interruptiones. Ensayos de poética activista*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Halberstam, Jack (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.



Lesbianas y Psicoanálisis: Consideraciones sobre el trabajo analítico con mujeres lesbianas en Santiago de Chile

Por Valentina Álvarez Hurtado¹

Introducción

La violencia y marginación que reciben hasta el día de hoy las lesbianas en Chile, por una doble discriminación dada por la variable género y orientación sexual, evidencia una falta de conocimiento sobre el lesbianismo desde una perspectiva social.² Desde la teoría, existen lecturas del psicoanálisis, de conceptualizaciones centrales, como el complejo de Edipo y la diferencia sexual, que han instalado normas sobre una heterosexualidad hegemónica, lo que a su vez ha facilitado interpretaciones patologizantes de lo no-heterosexual. Es por ello que el objetivo principal de esta investigación fue comprender y analizar la experiencia de mujeres lesbianas de Santiago de Chile en sus procesos analíticos, y así desprender consideraciones hacia un trabajo con intervenciones y escuchas sensibilizadas a dichas experiencias; problematizando conceptualizaciones teóricas de un psicoanálisis cuyos planteamientos centrales pueden ser heteronormativos y excluyentes. Así, el estudio se realizó mediante una metodología cualitativa, con un diseño etnográfico crítico para realizar el análisis y discusión de entrevistas a cuatro participantes: mujeres, lesbianas, chilenas y con experiencia como pacientes de un dispositivo terapéutico psicoanalítico; en diálogo con las teorías

1 UDP, Chile

2 Esta investigación se realizó entre los años 2020 y 2022 en un programa de Magíster de Teoría y Clínica Psicoanalítica de la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile. Nace de preguntas que surgieron durante la experiencia clínica con dos pacientes lesbianas que consultaron luego de procesos psicoanalíticos en los que sintieron incomodidad y violencia por parte de sus analistas en intervenciones sobre sus sexualidades. Las entrevistadas no son las mismas mujeres que las pacientes a las que me refiero.

mencionadas. Dichas entrevistas permitieron observar que las historias de las participantes incluyen distintos momentos de discriminación sobre de sus identidades sexuales, patologización en contextos de salud mental y psicoanálisis, y ausencia de discursos en que la sexualidad lesbiana aparezca como legítima. En base a estos resultados, se construyeron cuatro capítulos y subcapítulos, de los que aquí se da cuenta de manera sucinta.³

Presentación de los resultados del estudio

Ser lesbiana, mujer abyecta

El ser lesbiana es un aspecto de la identidad de las participantes de esta investigación que es inseparable de sus existencias. Sin embargo, esta arista tan fundamental, es la misma que ha sido objeto de rechazo y razón de insulto a lo largo de sus vidas. Así como lo que señala Butler (2019) en *Cuerpos que importan*, las mujeres lesbianas constituyen “aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social” (p. 20), por lo tanto, se encuentran constantemente con el “repudio” de ella; y, muchas veces es desde el “repudio” que conforman sus identidades.

Ser lesbiana y verse lesbiana ofende y se castiga

Pareciera que lo ofensivo surge desde un destemple a la mirada de un extraño de algo que no calza con una apariencia “típicamente femenina”; o sea, ofende una apariencia masculina en el cuerpo de una mujer, lo que es directamente asociado al lesbianismo, y en consecuencia, a lo que estaría mal o a lo que no co-

3 Es relevante mencionar que esta es una versión resumida y recortada de la investigación, por lo tanto, dará lugar y relevancia a los resultados, discusión y conclusiones. En su versión original y extendida se realiza un recorrido teórico y mayor profundización de cada uno de los puntos mencionados, incluyendo viñetas de las mujeres entrevistadas, que permitieron todas y cada una de las reflexiones aquí desarrolladas. Además, en la versión original se encuentra la lista de referencias bibliográficas utilizadas en el trabajo. Para acceder al documento original, dirigirse al siguiente enlace: https://drive.google.com/drive/folders/1GLzvER4L99pM0qpA8V6AM7bC_5Scto0e

responde, por lo tanto configura lo insultante y lo castigable. Desde las hipótesis de las participantes, existen elementos de sí mismas que desafían al patriarcado y la heteronorma como una explicación al castigo recibido por ser mujeres y además lesbianas. Una mujer que se viste “masculinamente” parece desobedecer a la norma, por lo tanto es culpable.

“Salir del closet” y la culpa por el impacto entre expectativas heterosexuales de otros, en contraste con la propia realidad lésbica

Aparece la lesbiana como la portadora de una especie de mal familiar, una oveja negra que desilusiona, rompe con expectativas, desconcierta, hiere. Por lo tanto, debe “reparar el daño” hecho con su existencia lesbiana y albergar un silencio prolongado sin poder dar cabida ni representar eso que le pasa. Se está constantemente “saliendo del closet”: en la familia, con los amigos, en el trabajo, en la universidad, entre muchos otros espacios que recorra la lesbiana. Así, es posible pensar que se “sale del clóset” cada vez que se vuelve necesario darle fuerza a la propia existencia, como un gesto que permite desmarcarse de la heterosexualidad que se asume casi “por defecto”, socialmente, como una imposición.

Lesbofobia internalizada

Las primeras experiencias sexo afectivas que tuvieron las participantes con mujeres, fueron posibles de ser pensadas por ellas en la medida en que se representaron como un síntoma de otra cosa; no como manifestación de un deseo genuino. Genera un gran impacto emocional la pregunta temprana sobre el ser lesbiana, el cuestionamiento se inunda de la culpa de ser lo que al mismo tiempo se debe oprimir y sentenciar. Por lo tanto, a la hora de recibirlas en tratamiento analítico cobra relevancia considerar dichas experiencias frente a las primeras preguntas sobre las sexualidades lesbianas, como el malestar y el miedo que muchas veces se enfrentaron en esos momentos. Comprender que sus trayectos han sido diferentes al heteronormado es fundamental.

Se busca palabra y sentido, se busca existencia

En este apartado se presentarán las experiencias de búsqueda y, posteriormente de encuentros. Principalmente, los significados como amorosos por las participantes dentro del contexto de sus procesos psicoanalíticos. Me parece relevante poder visibilizar el alivio que pudieron recibir todas las participantes en la mayor parte de sus procesos terapéuticos, dado que fue un aspecto que todas incluyeron en su discurso, como una forma, según mi interpretación, de hacerme saber que sí fueron cuidadas y recibidas amorosamente luego de tanto tiempo de no haber tenido esa experiencia.

Antes del análisis

Si bien las participantes de este estudio tienen orígenes y vidas muy distintas una de la otra, parecen compartir el momento en que no había lenguaje posible para poner en palabras lo que les pasaba, para reconocerse tranquilamente como lesbianas. En lugar de eso, hubo recorridos turbulentos, unos más que otros, disociados, y con esfuerzos fracasados para establecer relaciones de pareja con hombres, ajustándose así a lo que percibían que era lo correcto, tal vez así encontrarán reconocimiento y amor. Por ejemplo, ver a otras parejas de lesbianas en el extranjero funciona como un facilitador de representaciones que permiten reconocerse como parte de eso. Tal vez lejos, siendo desconocidas, disminuye el peso a las implicancias que tiene ser lesbiana en Chile; mirarlas a ellas también es existir para sí mismas, lo que les permite tomar consciencia de sus sexualidades y desear explorarlas. Así surge el psicoanálisis para ellas, como la posibilidad de hacer emerger un futuro, un cambio de vida, una posibilidad de algo que antes parecía no estar presente.

El encuentro de un espacio amoroso y respetuoso con un/a otro/a psicoanalista

La necesidad de ser ayudadas a pensar, a interpretarse, se entrelaza con la presencia de el o la psicoanalista que acompaña amorosa-

mente el complejo camino de construcción de sentidos y significados. Las participantes destacan el vínculo involucrado con ellos/as como habilitador de palabras que permiten atravesar sus dolores, con confianza, comodidad y apertura; lo viven como una recuperación del terreno de sí mismas en presencia de un otro que esta vez sí lo permite, sí lo aprueba, o al menos no lo castiga. Le dan valor a la duración del proceso, que sea una “terapia de años”, en donde pueda ser posible la apropiación, poco a poco, de ese espacio. Por otro lado, la presencia del diván aparece como un buen sostenedor y signo de que hay confianza suficiente en la analista que sigue ahí, pero de otras maneras. Algo así como una constancia objetal que logra permitir la individualidad necesaria para que la paciente transite por sus dolores de formas seguras, a pesar de todo.

El encuentro de experiencias compartidas fuera y dentro del análisis

En sus búsquedas de sentido, también se incluye la búsqueda de lugares en donde es posible compartir lo común como parte, también, de lo que ha permitido el encuentro de la complejidad de ellas mismas. No solo se buscan aquellas experiencias de vida que pueden ser similares entre sí, con otros y otras, sino que son búsquedas de subjetividades “alternativas”, (¿alternativas a qué? ¿a la norma?) más allá de la superficie, de lo que se ve. Por ejemplo, elecciones vocacionales o pertenecer a comunidades que ellas asocian a lo “alternativo” como estudiar arte o cine, o ser parte de un grupo con intereses asociados a la cultura coreana. Pareciera que justamente en esa diferencia, es posible encontrar lo familiar al mismo tiempo. Paradójicamente, eso que es distinto, es también lo que se vuelve necesario de hacer común, corriente y familiar, así como con sus propios deseos lésbicos.

Producción y reproducción del dolor en el contexto de salud mental y psicoanálisis

A pesar de las experiencias gratificantes de las participantes en sus procesos terapéuticos, como los ya expuestos hasta ahora, también son relatados aquellos pasajes en donde se han visto envueltas en

situaciones desagradables, violentas y abandonadoras por parte de psicoanalistas y profesionales de la salud mental, en donde es posible pensar que se reproduce, ahora en esos contextos, una discriminación que es dolorosa y que pone en tensión lo que se ha presentado. Se observa en algunos casos una patologización del lesbianismo por parte de aquellos que supuestamente deberían velar por el cuidado de la salud mental.

Se relaciona ser lesbiana a lo problemático y a una causa accidental

Se repite el hecho de que en los análisis de las participantes, sutilmente, se asocia el ser lesbiana a lo problemático, como si hubiese una relación establecida desde estos analistas de que el ser lesbiana fuese producido por algo así como un accidente en la historia de estas mujeres, un desvío en el camino. Esto genera cuestionamiento en torno al género masculino del analista como forma de explicarse intervenciones patologizantes; enojo y desagrado al detectar que hay atención especial a sus sexualidades, morbo y exploraciones percibidas como impertinentes.

Psicoanalista hombre como representante de lo heteropatriarcal

Este título surgió como un resultado en la medida en que para ellas fue necesario mencionar de manera espontánea el género masculino de sus tratantes como un factor de relevancia y que les permite dar sentido a sus intervenciones, percibidas como “pasivamente” violentas, o incómodas. Se hace referencia al tiempo de trabajo juntos, aludiendo a la existencia de un vínculo que sostiene el proceso; sin embargo, hay atribuciones que se toma el analista que son recibidas con incomodidad, sobre todo en los temas “difíciles”. Pudiese ser que desde su lugar de poder estuviese generando enmudecimientos y opresión en su paciente, sin tomar consciencia de ese efecto. Puede haber factores de la propia personalidad de la participante que estén en juego, por cierto, pero también es posible pensar en la repetición de una posición en la que han sido ubicadas generalmente las les-

bianas, por ser mujeres por un lado y por ser no heterosexuales, por otro. Hay una negación sobre la violencia percibida, por muy “sutil” y “pasiva” que sea, se intenta cuidar al analista, desde un entendimiento y empatía sobre el por qué realiza tal intervención, o pregunta ciertas cosas de cierta manera. Como si correspondiera a una desesperanza, a una resignación dada por la “imposibilidad” de separar la cultura heteropatriarcal de su “ser”: “es muy difícil que no ocurra”, dice una participante. Así, y dada la inconsciencia del analista sobre los efectos que tienen sus palabras, cabe la posibilidad y riesgo de normalizar estas transgresiones, tal como ocurre en los espacios no analíticos también.

Abordaje terapéutico sensible y consciente

A la hora de preguntarle a las participantes si es que creían que eran necesarias ciertas consideraciones a tener en cuenta para trabajar con pacientes lesbianas, todas respondieron que sí, y se refirieron, principalmente, al nivel de consciencia que deben tener los/as analistas con sus intervenciones, pues sería ese un factor protector frente a posibles torpezas y transgresiones. A partir de esto, destacan el cuidado con las palabras, desde el cómo decir y qué decir, dejando entrever el poder que estas tienen y han tenido en ellas.

El esfuerzo del analista debe recaer en la atención especial que dedica a su propia conexión, desde una posición de privilegio o poder del analista: hombre, cis, heterosexual. No dar por sentada su consciencia, sino que sea un trabajo constante. Si el analista está consciente del lugar que ocupa él en la cultura, entonces puede ser que eso le permita elegir las palabras que faciliten la apertura y el recorrido de la paciente sobre su propio conocimiento.

Otro elemento a considerar, es lo que se ignora por parte del analista del mundo de las lesbianas. Y, no porque sea necesario saber todo al respecto, porque eso es un imposible, sino que el hecho de saber que se está en falta de conocimiento generaría una disposición de escucha abierta, desprejuiciada, humilde y sensible.

Las participantes insisten en pedir no ser juzgadas o prejuzgadas dentro del contexto analítico, lo que a simple vista parece obvio, y de sentido común, sin embargo, sigue ocurriendo.

Por otro lado, aparece como una de las consideraciones en el trabajo con pacientes lesbianas, la necesidad de presentación de los/las analistas hacia sus pacientes, donde se incluya orientación sexual, género e intereses respecto de la clínica que realiza. Se pone un valor en la presencia política y subjetiva que establece desde un principio el o la analista, como muestra de que decide estar ahí con sus particularidades también.

Discusión

1. Es transversal en las participantes un ausentismo de palabras como obstáculo hacia sus identidades lesbianas. En sus generosos relatos, los cuales me permitieron atestiguar, fue protagonista la ausencia de palabras que les permitieran nombrarse en sus historias. Palabras que les permitieran tomar lugar en sus propias construcciones de vida. Palabras que facilitarían la comprensión de que eso que fue confuso por un tiempo de sentir en ellas mismas, era parte del desarrollo de una sexualidad que no les habían presentado como posible. Muy por el contrario, la palabra “lesbiana” había estado presente en contextos discursivos de aquello que es equivocado, prohibido, insultante, entre otros adjetivos que construyen peligrosas distancias y rechazos, en lugar de acercamientos y reconocimientos amorosos de esa identidad como propia y digna de ser encarnada por ellas.
2. Existen antecedentes históricos de un no nombramiento cuando de sexualidad femenina se trata, lo que además de una instalación del orden binario, atributivo y jerárquico, como señala Ana María Fernández, se configuran despoblamientos representativos ya no solo a mujeres, sino que a la diversidad sexual no heterosexual. Las identidades abyectas.
3. Si estamos conscientes del efecto restrictivo, doloroso y patologizante del “exterior” que es, al mismo tiempo, “constitutivo del sujeto”, como señala Butler, entonces hay transformaciones que hacer en las teorías y en las clínicas psicoanalíticas para revolucionar los discursos y las prácticas.

4. El régimen de la diferencia sexual como epistemología: un sistema histórico de convenciones y acuerdos sociales y políticos que corren el riesgo de ser tomados como aquello que permite distinguir lo que es verdadero de lo que falso, o lo que es legítimo de lo que no. Un espacio terapéutico psicoanalítico puede caer fácilmente en un lugar generador de inhibiciones o silencios si es que llegamos a recibir a pacientes con sexualidades no consideradas o derechamente patologizadas por un psicoanálisis que se aferra rígidamente a la lógica de la diferencia sexual, por ejemplo.
5. Las teorizaciones sobre la sexualidad femenina se desarrollan con tensiones. Por ejemplo, entre posturas como la de Marie-Hélène Brousse y Judith Butler desarrolladas en el trabajo, entendiendo que dichas tensiones son necesarias y constitutivas de los desarrollos teóricos feministas.

Conclusiones

1. Se observa insistencia sobre necesidad de una escucha consciente y sensible de las/os analistas de las participantes. Sensibilidad a las complejidades que viven las lesbianas incluso antes de hacerse la pregunta sobre sus sexualidades o poder nombrarse lesbianas, no hay palabras ni lugares simbólicos que faciliten sus nombramientos.
2. La escucha hacia la paciente lesbiana debe considerar el castigo que ha recibido, desde el propio al ajeno. Esta sería una especificidad de la experiencia lésbica, al menos compartida por todas las participantes, además de un lugar común en el sin nombre y anonimato.
3. No es de “perogrullo” hablar de las consideraciones, es urgente y necesario, pues sigue ocurriendo el no registro de las posiciones heteronormativas con que son hechos ciertos planteamientos por parte de psicoanalistas.
4. Si realmente tenemos presente la importancia y la responsabilidad que cargan nuestras palabras y silencios de psicoanalistas a la hora de trabajar con identidades que tienen como una de sus especificidades, un lugar común en el sin

nombre y anonimato durante tiempos prolongados en sus desarrollos, podemos también entonces ofrecer espacios amorosos, responsables y cuidadosos con las pacientes lesbianas.

5. Se siguen repitiendo los órdenes establecidos entre hombre “que no se da cuenta” y mujer que acepta y se somete. Psicoanalista y paciente.
6. Trabajar de la mano de algún psicoanálisis requiere de la revolución de nuestras escuchas hacia la diversidad y el cuestionamiento de las bases que ya conocemos.

Referencias

- Ayouch, Thamy (2020). Por un psicoanálisis híbrido [Video]. https://www.facebook.com/watch/live/?v=1653237668173015&ref=watch_permalink
- Bousoño, Nicolás; Mazzoni, María Yanina; Arca, Gabriela y Naparstek, Fabián (2016). Histeria, Femeineidad y Locura en los tiempos del Otro que no existe. *Anuario de investigaciones*, 23, 33-37.
- Brousse, Marie-Hélène (2000). ¿Qué es una mujer? [Sesión de conferencia]. Le Pont Freudien. <http://pontfreudien.org/content/marieh%C3%A9l%C3%A8ne-brousse-quest-ce-quune-femme>
- Butler, Judith (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2019). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Cardenal, Tatiana (2012). La sexualidad femenina en Luce Irigaray. *Thémata*, 46, 353-360.

- CNN. (2019). Los países en los que las uniones entre parejas del mismo sexo son legales. <https://cnnespanol.cnn.com/2019/06/13/los-paises-en-los-que-es-legal-el-matrimonio-gay-lgbt-legales-ilegales-union-civil-casarse-y-los-que-castigan-las-relaciones-entre-personas-del-mismo-sexo/>
- De Beauvoir, Simone (2016). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- De Lauretis, Teresa (1994). *Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press
- Denzin, Norman y Lincoln, Yvonna (2012). *Manual de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Errázuriz, Pilar (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*. Zaragoza: Prensa Universidad Zaragoza.
- Ferguson, Anne (2003). *Psicoanálisis y feminismo*. *Anuario de psicología*, 34(2), 163-176.
- Fernández, Ana María y Siqueira Peres, William (2013). *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*. Buenos Aires: Biblos.
- Flax, Jane (1995). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Cátedra.
- Freud, Sigmund (1932). 33° conferencia. La feminidad. En Sigmund Freud. *Obras Completas. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*. Tomo XXII, pp. 108-120. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En Sigmund Freud. *Obras Completas. El yo y el ello y otras obras*. Tomo XIX, pp. 260-276. Buenos Aires: Amorrortu.

- Gómez, María Mercedes (2007). Violencia, homofobia y psicoanálisis: entre lo privado y lo público. *Revista de estudios sociales*, 28, 72-85.
- Hernandez-Sampieri, Roberto (2014). *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill.
- hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Igualdes (2020). Informe de resultados encuesta #SomosFamilia. <https://www.iguales.cl/archivos/SomosFamilia.pdf>
- Irigaray, Luce (1974). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: AKAL.
- Irigaray, Luce (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.
- Iuale, Lujan y Thompson, Santiago (2013). Declinaciones del falo en la homosexualidad femenina. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Kosofsky, Eve (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: La Tempestad.
- Kvale, Steinar (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Martínez, Claudio; Tomicic, Alemka; Gálvez, Constanza; Rodríguez, Juliana; Rosenbaum, Catalina y Aguayo, Francisco (2018). *Psicoterapia Culturalmente Competente para el Trabajo con Pacientes*

LGBT+. Una Guía para Psicoterapeutas y Profesionales de la Salud Mental. Santiago: Universidad Diego Portales.

Mendieta, Giovane (2015). Informantes y muestreo en investigación cualitativa. *Investigación andina*, 17(30), 1148-1150.

Menéndez, María Isabel (2019). ¿Puede la publicidad ser feminista? Ambivalencia e intereses de género en la femvertising a partir de un estudio de caso: Deliciosa Calma de Campofrío. *Revista de Estudios Sociales*, 68, 88-100.

Preciado, Paul (2019). Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas. Barcelona: Anagrama.

Reitter, Jorge (2018). Edipo Gay: Heteronormatividad y psicoanálisis. Buenos Aires: Letra Viva.

Rich, Adrienne (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA Revista d'Estudis feministes*, 10, 15-45.

Rich, Adrienne (2019). Nacemos de mujeres. La maternidad como experiencia e institución. Madrid: Traficantes de Sueños

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política del sexo". *Nueva Antropología*, 8, 95-141.

Taylor, Steven y Bogdan, Robert (1992). Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados. España: Paidós.



Como la percepción del privilegio estructura la interacción feminista

Por Carolina Ivana Campero Anguiano¹

Introducción

El presente trabajo se estructura en torno a la exploración de variables de distinción particulares de las interacciones entre militantes feministas, con la finalidad de complejizar y ampliar los parámetros propuestos por las investigaciones teóricas actuales.² Expondré cómo las percepciones cognitivas y afectivas permiten pensar la interseccionalidad de manera amplia, y cómo estas, junto a las representaciones y prácticas, llevan a visibilizar estructuras sociales de género subyacentes en la interacción. A partir de esta exploración propongo la posibilidad de crear dos categorías teóricas de análisis que denomino: “percepción del privilegio” y “capital de feminidad”. Expondré brevemente estos puntos relacionándolos con mi vínculo con Sonia,³ con quien compartí militancia en organizaciones feministas locales.

Interseccionalidad ampliada

Para comprender y explicar las estructuras e interacciones humanas, el mundo social puede dividirse a nivel teórico en dos instancias: una subjetiva y otra objetiva (Berger y Luckman, 2003). En lo social, a nivel objetivo se estudian las estructuras, reglas e instituciones que son percibidas como externas e impuestas. Pero también, estas estructuras se construyen y cambian de manera constante y la forma en que se adquieren, reproducen y modifican mediante la socialización es el núcleo del análisis subjetivo.

¹ FCEJS, UNSL

² Este trabajo forma parte de una idea en elaboración de un Trabajo Final Integrador para una Especialización en Abordajes de Problemáticas Sociales desde la Perspectiva de Género y Diversidad (UNSL).

³ El nombre es ficticio para proteger su identidad.

Para este análisis teórico considero pertinente pensar el funcionamiento situado y matizado del proceso social. El ser humano, como ser social, participa de las estructuras,⁴ muchas de cuyas características son deseables y otras se vuelven indeseables cuando le resultan opresivas. Ya que no existe sociedad sin estructuras, es necesario explicitar situadamente su funcionamiento. Considero un error partir, para el análisis social, desde una idea normativa o de deber ser de las estructuras que lleva a no percibir la especificidad social compleja y a ciertas paradojas irresolubles, por ejemplo: ¿Cómo son deseables determinadas instituciones patriarcales como el matrimonio por el colectivo *queer*? ¿Se puede desear un trabajo asalariado o participar del progreso científico y rechazar el capitalismo? ¿Se puede ser decolonial y utilizar el sistema lingüístico y simbólico de tu colonizador? Las estructuras sociales no pueden analizarse sin tener en cuenta las posiciones subjetivas, la participación, deseabilidad u opresión matizada que experimentan los individuos en la complejidad del entramado social.

A nivel subjetivo es importante diferenciar las características de socialización específicas del campo feminista, su relación con la construcción de identidades y la formación y reformulación constante de categorías políticas. En este estudio, propongo a modo de hipótesis, la idea siguiente: en la interacción política del movimiento feminista, la “percepción del privilegio” se construye como mecanismo de descomposición de las categorías sociales, de identidad y políticas que permite la crítica y visibilización constante de nuevas estructuras de opresión o dominación.

Analizar la realidad desde categorías políticas y tomarlas como dadas o necesarias, provoca que se mantengan ocultos los mecanismos sociales dinámicos subyacentes a las mismas. El carácter político y limitado de las categorías ha sido objeto de constantes tensiones dentro del campo feminista. En un primer momento los feminismos radical y negro comenzaron a exponer cómo la categoría “mujer” implicaba diferenciaciones, matices y jerarquías, que no eran percibidas en la generalidad del concepto, denunciando como

4 Las estructuras son opacas y la participación en las mismas no se da de manera consciente necesariamente.

quedaban opacadas las implicancias del sistema patriarcal heteronormado y la racialidad dentro del mismo.

Posteriormente las limitaciones de las categorías, su construcción y performatividad fueron temas centrales en el debate teórico/político feminista, a partir del gran impacto de la obra de Butler (2007), en la que expone los caracteres discursivos de las categorías de sexo/género. Surge, entonces, una corriente postidentitaria “*queer*” como una categoría antinormativa que buscaba performatividades diversas a las heteronormadas. Pero, a la vez, “*lo queer*”, a pesar de su postulación anti-identitaria, genera una categoría a la que los individuos se adaptan siempre parcialmente y de la que nacen nuevamente matices internos y diferencias situacionales como lo expresa Ahmed (2015).⁵

Estas ideas de matizar las categorías, ya sea evidenciando lo que se ocultaba detrás de su amplitud o por su intersección con otras variables de desigualdad, construyó un *habitus* (Bourdieu, 1988) propio del campo feminista. La unión subjetiva y la socialización en torno a categorías (político/identitarias) de disidencia como “lesbiana”, “negra” provocó la construcción de un mecanismo de sensibilización y denuncia constante de características opresivas opacas del sistema patriarcal, colonial, heteronormado que se verían después en los análisis interseccionales.

La percepción del privilegio en la actividad política es un mecanismo que se ha construido en base a la influencia de la socialización en ámbitos feministas. La participación en la militancia feminista produce, por un lado, asociaciones y posicionamientos de distinción constantes y por otro, sensibilización sobre estas diferencias, todo esto producto de la formación de relaciones en torno a categorías políticas y/o identitarias cada vez más específicas y complejas.

A partir de lo enunciado surgen numerosas preguntas: ¿Cómo se construyen las diferencias y distenciones en el entramado relacional de la militancia feminista? ¿Cómo las diferencias se convierten en

5 Las campañas a favor del matrimonio gay son precisamente la manera en que se puede fortalecer la jerarquía entre vidas legítimas e ilegítimas. La jerarquía, más que residir en una distinción entre lo gay y lo hetero, se desplaza hacia una nueva distinción entre relaciones queer más o menos legítimas (Butler, 2002a como se citó en Ahmed, 2015, p. 231).

categorías de lucha política? ¿Qué estructuras de género subyacen o se mantienen opacas en estas dinámicas sociales feministas? ¿Cómo influyen las estructuras en las percepciones y posicionamientos subjetivos?

Con esta finalidad marcaré seguidamente, en base a una situación específica del campo que utilizo a modo ejemplificativo, como se crea subjetivamente en la interacción la percepción del privilegio y cómo se forman y se reformulan las estructuras de género subyacentes.

Sonia y la percepción del privilegio

Cuando unx se encuentra con un individuo busca adquirir, aunque no necesariamente de manera consciente, información relevante del otrx que le permita definir la situación de interacción (Goffman, 2004). En los encuentros en la vida cotidiana, las personas nos impresionan, de forma muy variada dependiendo del contexto. En base a esto cabe preguntarse: ¿cómo definen las situaciones las militantes feministas y que implicancias particulares puede tener el hecho de que esta interacción se produzca entre lesbianas?

Con Sonia, si bien compartíamos de manera general las categorías de raza, edad, clase o género, confluían, en nuestro vínculo e interacciones, un sinnúmero de diferencias y distinciones en cuanto a: la posición laboral, académica, grado y tiempo de militancia, estética, orientación sexual, enfermedades mentales, consumos problemáticos, historias afectivas, atracción afectiva sexual específica, resentimientos, heridas, euforia, sentimientos de comunión, intereses económicos, políticos, sociales de participación en la militancia entre otros. Estas circunstancias construyen percepciones y posicionamientos, en nuestro caso, la dinámica de la interacción con Sonia mutó en el devenir del vínculo. En un principio fuimos cercanas, amigas, posible vínculo afectivo; después nos distanciamos y posteriormente volvimos a coincidir en un grupo que se formó en torno a una disputa política entre las militantes de las dos ciudades principales de la provincia (Villa Mercedes y San Luis). Estos posicionamientos influyeron en la percepción y discursos de Sonia sobre mi persona, mi identidad y la legitimidad de mi participación.

En determinado momento de nuestro vínculo, Sonia se posicionó en una especie de confrontación y oposición con respecto a mí o a lo que yo representaba. Llegué a esta conclusión debido a que comenzó a situarse o posicionarse de manera constante en categorías de distinción cada vez que nos encontrábamos en los espacios de militancia. Comúnmente estas apreciaciones tenían el significado implícito de conferir mayor legitimación o superioridad de ella con respecto a mí. Mencionaré algunas de estas: “las activas que trabajan, se mueven y aportan y las no activas”, “las que tenían trayectoria y conocimientos militantes y las que no”. A veces era más explícita y directamente hablaba de privilegios, “vos tenés el privilegio de tener un trabajo estable” y también percibía (no sin obvia malicia) los privilegios de ella con respecto a mi posición o identidad: “vos sos menos cis que yo”,⁶ “vos sos gorda y yo soy flaca, soy más ‘hegemónica’”, “vos sos lesbiana y yo casi heterosexual”.⁷

El caso de Sonia es un ejemplo que me llevó a descubrir una especie de patrón, en mi participación en el campo feminista, noté que participar en la militancia producía un mecanismo de sensibilización y percepción del privilegio con respecto a la situación de lxs militantes, que implicaban posicionamientos, distinciones y que generaban jerarquías y disputas de poder.

La especificidad del campo hace que pertenecer a una categoría política de disidencia legitime la participación en la política feminista. Ser lesbiana, trans, tener rasgos indígenas o negros, posiciona a la persona dentro de determinados grupos políticos que son contruidos y mutables. En la formación de distinciones y privilegios se ve implicada toda la vida de las militantes, ya que no se encuentra disociada la esfera afectiva, amistades, amores, rivalidades, competencias, odios, la vida laboral, artística, académica y los diferentes intereses que tienen quienes participan. Los vínculos se dan en diferentes contextos y se ven surcados por numerosas afectividades y

6 En referencia a que yo tengo una expresión de género más masculina que ella.

7 Sonia dijo que dudaba de seguir identificando como bisexual por solo haber estado en la adolescencia con una mujer y que ella entonces era “casi heterosexual”.

distinciones que, por lo general, quedan fuera de los análisis teóricos.

Entonces en la interacción la percepción del privilegio conforma un *habitus* y se encuentra surcado, entre otros, por los matices que exploro en el ejemplo, y crea categorías de distinción social y políticas, que producen distancias, cercanías, distinciones y agrupamientos que son la base para la configuración y reconfiguración constante de grupos políticos de identificación, que serán el tema de futuros trabajos en los que pretendo explorar en profundidad estas variables y relaciones. La percepción del privilegio más allá de las categorías políticas se utiliza también para posicionarse en el campo de manera diferenciada, ya sea distinguiéndose por su inscripción dentro de alguna variable de diferenciación legitimada o de deslegitimación, si se percibe algún privilegio.

Este mecanismo puede verse como parte de la instancia subjetiva de análisis y se relaciona con las distinciones que se producen por la creación de ámbitos de socialización e interacción social feminista. Pero más allá del aspecto subjetivo ¿Qué reglas y estructuras de género se mantienen opacas en la interacción feminista más allá de los posicionamientos subjetivos? De este tema hablaré en el próximo apartado.

Capital de feminidad

Dentro de un contexto de diferencias múltiple y complejo me focalizaré para este análisis en la idea de capital simbólico de feminidad que sirve para desligar de las construcciones identitarias y políticas, los impactos de la estructura de sexo/género en los diferentes campos sociales. La posesión de este capital tiene diferentes impactos en el campo feminista y fuera de él; esto posibilita adentrarse en cómo las estructuras de sexo/género penetran en las interacciones sociales, posicionan y distinguen a los diversos agentes.

En el mundo social el capital de feminidad juega un rol fundamental en la interacción, la idea de apegarse o no a la estructura de sexo/género posiciona socialmente a las personas. El movimiento feminista ha transformado esta estructura mediante un capital feminista disruptor de los caracteres de la feminidad. La posesión de am-

bos capitales (feminista o de feminidad) marca diferenciaciones en cuanto a su posesión o no y tiene implicancias diferenciadas en los campos sociales/políticos superpuestos entre los que las personas se mueven. La idea de capital de feminidad como capital simbólico propone visibilizar un marco estructural de la sociedad en cuanto a representaciones y prácticas, sin dejar de lado la idea de que las mismas son construidas socialmente y cambiantes, pero corriendo la temática de los análisis sociales en referencia al sexo/género del ámbito exclusivo de las categorías de identidad.

Considero que la idea de capital simbólico de feminidad tiene valor heurístico para comprender los matices e implicancias del sexo/género en las interacciones. Estudios teóricos actuales proponen la formación de capitales asociados a las diferencias genéricas como Hakim (2012) que en su concepto de “capital erótico” expone las implicancias de género con una impronta biologicista explicada según la autora por un déficit de deseo femenino con respecto al masculino. Illous y Kaplan (2020) exploran con la idea de “capital sexual”⁸ la relación del sexo con el capitalismo tardomoderno y eliminan del análisis la influencia de género en su formación.⁹

En los encuentros entre militantes feministas la situación tiende a definirse en amplios sentidos, se perciben las características y situaciones personales, las categorías políticas de disidencia de cada una, los privilegios que podrán ser atacados entre otras, pero también hay una definición afectiva del vínculo. Cuando una o ambas militantes se identifican con la categoría lesbianas/bisexuales/pansexuales, este posicionamiento influye para definir la situación de interacción y relacional. Con esta base uno de las primeras distinciones y marcos de la interacción se refiere a que carácter tendrá la relación: amistoso, de compañeras de militancia, si hay posibilidades de un encuentro sexo/afectivo. Para circunscribir afectivamente la interacción alguien puede insinuar que alguna vez tuvo algo con una mujer, o habla de que le gusta tal o cual chica, o de manera más

8 Estudian como capital: la castidad, la utilización del mismo en el mercado, en los vínculos y en la prostitución.

9 Habla de cómo la castidad funciona como componente del capital sexual, pensar que esta representación y exigencia no está influida por el género considero que expone un déficit en su análisis.

directa habla de su bisexualidad, o puede apelar a declaraciones indirectas “¿si no estuviera de novia estarías conmigo?”.¹⁰ Este posicionamiento también marca una situación de poder y jerárquica, así como la posibilidad de tener un séquito afectivo que se conforme con una relación platónica se encuentra muy marcada en la cotidianidad de las líderes militantes.

En mi caso con Sonia, esto no fue la excepción. Yo me acerqué a ella como compañera de militancia, la tomé como quien “me iba a enseñar”¹¹ cómo funcionaba el feminismo y ella aceptó con entusiasmo. Hicimos intervenciones artísticas juntas y había cierto halo de seducción, que nunca se concretó; yo me puse de novia con otra chica (no militante) de la cual eventualmente Sonia también se hizo amiga. Cuando yo decidí participar en la comisión organizadora del encuentro, Sonia le mandó un mensaje a mi novia que decía: “¿qué pasó? ¿Te peleaste con Carolina? Porque ahora está en la comisión buscando mujeres”. Este comentario se produjo en el contexto de un distanciamiento afectivo entre nosotras y el comienzo del lugar de confrontación y diferenciación que empecé a notar de manera marcada en mis interacciones con Sonia.

Entonces en este marco comencé a pensar cuál era la estructura social afectiva y cognitiva que había detrás del mismo: ¿Qué tendría de extraño que unx esté abiertx a conocer mujeres y eventualmente relacionarse? ¿Su percepción se relacionaba con su autopercebida superioridad en capital de feminidad con respecto a mí? Yo entendía que detrás de este comentario estaba su percepción sobre las diferencias entre nosotras que comenté más arriba, que si ella era “casi hetero” y más “femenina” que yo: ¿Significaba implícitamente que ella no iba a “buscar mujeres” porque sus intereses eran más legítimos y altruistas? Con su comentario dejararquizaba mi posición en base a mi identidad sexual y expresión de género; se puede percibir la representación implícita en Sonia en referencia a que el motivo de militancia de una lesbiana masculina tiene que ser de búsqueda sexual y no “sus ideales políticos”. Esto me llevó a la idea de pensar la

10 Como me dijo una vez una compañera de militancia.

11 Cuando la conocí, todavía no había comenzado mi investigación participante como método de investigación de la militancia.

posibilidad de la feminidad como capital simbólico y pensar en cómo este influye en las representaciones y prácticas feministas.

En este caso Sonia marca una idea de “la lesbiana” (más aún si tiene una expresión de género masculina) como mujer sexualizada. El deseo sexual no heteronormado representado como desbordado y contrario a la idea de feminidad que propone la represión del deseo sexual en la mujer. La sexualidad femenina se considera de manera dicotómica: heterosexual, reproductiva, dentro del matrimonio o se cataloga como exacerbada, si se practica fuera de lo normado, se percibe, reprocha y degrada socialmente a la mujer que vive y ejerce sin restricciones sus apetitos eróticos.

Este trabajo funciona para empezar a pensar cómo las ideas sobre la feminidad funcionan como una estructura incorporada y como capital simbólico en el campo feminista. Queda para futuros trabajos pensar en cómo intervienen en la interacción las estructuras de género asociados a “lo femenino” que son la base de valores, representaciones y prácticas como la amabilidad, el altruismo, la entrega a los vínculos, el cuidado, el conformismo, la necesidad de pareja e hijxs para definirse, la no ocupación del espacio público, la exigencia de hiperactividad, la ausencia de libertad sexual, la sumisión, la no confrontación, la imposibilidad de expresar enojo o ira, entre otros.

Reflexiones finales

En este trabajo analizo variables subjetivas y estructurales de la interacción feminista que permiten complejizar ampliando los análisis actuales sobre la interseccionalidad. Presenté como hipótesis la idea de “percepción del privilegio” que se construye como un *habitus* estructurador de la socialización e interacción en la militancia feminista. Seguidamente construí teóricamente lo que denominé “capital de feminidad” como una forma de marcar las estructuras de género subyacentes en las interacciones, más allá de los posicionamientos subjetivos. En próximos trabajos queda por profundizar en esta temática y explorar la idea de “capital feminista” que también marca distinciones dentro de los campos sociales.

Referencias

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires Argentina: Amorrortu
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Butler, Judith (2007). *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Goffman, Erving (2004). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu
- Hakim, Catherine (2012). *El capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Debate.
- Illous, Eva y Kaplan, Dana (2020). *El capital sexual en la modernidad tardía*. Barcelona: Herder.



Niñas calientes. Formas de la erótica en la infancia

Por paülah nurit shabel¹

Introducción al ritmo (de la norma)

Erotismo, sensualidad, calentura, goce, placer. Palabras pensadas, conversadas y practicadas por nuestras comunidades lésbicas, próximas a esas formas de vida que queremos encarnar. Y, sin embargo, palabras que solemos reservar para el mundo adulto, circunscribiendo la dimensión erótica a una sola etapa de la vida y obturándola como experiencia vital –constitutiva, bella y problemática– para la niñez y la vejez. Así, estas dos edades no solo son caracterizadas como asexuales desde los comienzos del capitalismo moderno (que vigila la sexualidad como piedra angular de su funcionamiento), sino que nos resulta difícil imaginar de qué se trata el placer en la infancia y cómo hacerle lugar en nuestras teorías y en nuestros activismos.

Los estudios *queer/cuir* han llamado la atención sobre las normas temporales que rigen la sexualidad y han creado el concepto de crononormatividad (Freeman, 2010), que refiere a la naturalización de ciertos esquemas de ritmos del hacer, a la vez que a la obliteración de la artificialidad de dicha operatoria cronológica, generando así un esencialismo de paso *natural* del tiempo bajo el imperativo de la reproducción del capital. Estas normas, implícitas pero muy efectivas, organizan el ciclo vital en etapas sucesivas y jerarquizadas, que designan características específicas a cada edad vigilando que cada decisión lleve a la acumulación de capital: “Así pues, la *crononormatividad* constituye, una organización temporal de la vida en favor de la máxima productividad y es, por tanto, equivalente al tiempo heteronormativo” (Arroyo, 2022, p. 66) en el que se exigen y prohíben ciertas prácticas en ciertas edades. O sea, que se establecen mandatos etarios que configuran lo que cada edad puede y no puede hacer o desear –jugar, estudiar, explorar la sexualidad, irse de fiesta, tener hijxs, y recluirse en el espacio privado–, todos al servicio de

¹ CONICET/UBA/AulaVereda

la repetición del capitalismo como sistema regulador de la vida humana (love, 2007), algo que ya se ha estudiado cabalmente para los mandatos de género.

Esto quiere decir que la sexualidad está normada no solo en su dirección –hacia qué objetos/objetos se puede sentir deseo–, sino también en su ritmo. El tiempo de la infancia queda así escindido de la práctica sexual y de cualquier forma de la proximidad con el goce erótico, abonando a la idea de que lxs niñxs están en una etapa de preparación, que todavía no entienden, ni pueden, ni saben que tienen un cuerpo que siente placer y que no debemos hablar al respecto con ellxs porque solo en la adultez la sexualidad puede ligarse a la reproducción, que es lo que el capital necesita para expandirse (Anastasia González, 2018).

Para quienes no cumplen con los ritmos establecidos de lo que profesionales de todas las disciplinas llaman el *desarrollo esperado*, se han creado las figuras de inmadurez y precocidad (Shabel, 2024). Estas dos designaciones temporales crean un problema y, a menudo, una patologización o incluso una criminalización sobre ciertas prácticas –sexuales o de cualquier otro tipo– que estarían fuera de ritmo (de la norma). La inmadurez, por su parte, fragmenta el tiempo vivido, llevando al pasado prácticas que están sucediendo en el presente, y así desvaloriza a quienes las encarnan, acusándolxs de infantiles (atrasadxs, subdesarrolladxs, etc.), como explica Halberstam (2005) para las comunidades queer/cuir, que en lugar de casarse cuando llegan a la adultez se van de fiesta. Por otra parte, la precocidad aparece como figura del adelantamiento, que también deforma el ciclo vital norma-l a partir de la rapidez y genera pánico moral (Britzman, 2000), sobre todo cuando hablamos de niñxs haciendo cosas que son supuestamente de adultxs.

Este trabajo es un intento de confabular un espacio donde infancia y erótica puedan tocarse como desacato de la norma sexual en términos temporales y como democratización del placer para todas las edades de la vida. Para lograr el objetivo nos daremos al análisis de dos producciones editoriales que han ensayado sus propios artefactos del desacato ligando cuerpos lesbianos, infancias sexuadas, biografías y conceptos para darle lugar a la erótica en la niñez y para expandir la propia erótica desde la diferencia etaria. Estudiaremos

las pistas que nos han dejado en este camino de niñas calientes dos producciones que circulan en ciertas comunidades lésbicas locales: el libro-PDF de libre distribución *Chonguitas* y el anónimo fanzine de under-distribución *Orgía de niñas*. Bajo la hipótesis de que ambos textos yuxtaponen erótica e infancia desde una insistencia en la disidencia –sexual, temporal, etaria–, nos daremos a su análisis, precedido por algunos apuntes teóricos y seguido de unas conclusiones que invitan a seguir publicando en este cruce.

Desviaciones temporales

Antes de adentrarnos en el análisis de los materiales, dejamos a mano dos apuntes para desacompasar la norma sexual en su intersección hetero-cis-patriarcal y adultista. Si nuestras prácticas eróticas (y todas las demás) están regidas por un ritmo prefijado que naturalizamos y hacemos propio, y ese ritmo nos daña a nosotrxs mismxs y nos hace dañar a lxs demás, entonces lo que nos proponemos es interrumpirlo, suspenderlo, interferirlo, desconectarlo, entorpecerlo.

El primer apunte que nos puede ser útil en esta tarea, es el de traicionar el tiempo lineal y, como ya dijimos en la introducción, volver a pensar cómo se compone la erótica en cada momento del ciclo vital, que para la infancia suele ser de una heterosexualidad compulsiva hecha de pánico moral a la vez que de acoso y abuso. Traicionar el tiempo (Shabel, 2023) de lo esperable, lo posible y lo deseable para cada grupo etario, desprendernos de las crono-expectativas con las que medimos nuestras propias vidas y las del resto, interrumpir la medición como formato vincular primordial entre generaciones y fantasear cercanías que no calculen cuánto tiempo lleva un cuerpo vivo para darse a su encuentro. Traicionar el tiempo y producir un impasse de la crono-norma, entendido como “una figura de descomposición; [que] en la libre temporalidad de la extensión del tiempo, marca una demora que exige actividad. Dicha actividad puede causar distintos impactos o acontecimientos, pero una nunca sabe a dónde lleva” (Berlant, 2020, pp. 362-363).

En este sentido, la traición es hacia lo esperable en nuestras vidas y en las de lxs otrxs generacionales, pero es también hacia todo aquello que la norma induce para las relaciones inter-etarias. De

esto se desprende el segundo apunte de subversión contra-rítmica, que es la de hacer alianzas inesperadas a través del tiempo traicionado, concretamente entre niñez y tortez. Hablamos de generar un lazo entre infancia y lesbianismo como espacio político desde donde fabular nuevos horizontes de una igualdad, que también sea generacional y que radicalice una democracia que hoy está en manos de conservadores y neoliberales, enemigos siempre de las tortas y de lxs pibxs. Esto nos interpela a considerar dicha alteridad etaria más allá de su posición de hija de (como si no fuéramos todxs hijxs de alguien) y de los debates de maternidades y reproducciones, para asumir que todos los momentos históricos están hechos de todas las generaciones a la vez y que todos los asuntos tienen una dimensión generacional, como de género.

El tiempo crono-normado es un elemento fundamental para la construcción del régimen cis-heterosexual (y para la reproducción de las desigualdades en todas sus formas) que nos indica que nuestra única relación posible con la infancia es a través de la reproducción y de la educación, ambas prácticas hiper vigiladas para que el resultado de ese encuentro sea la iteración de lo existente. Abandonar la infancia a la heterosexualidad o, a lo sumo, a quienes tienen hijxs, es perdernos una buena oportunidad de desbaratar las lógicas, la moral y las buenas costumbres que sostienen a este opresivo sistema.

Posibles eróticas niñas en lengua lesbiana

Vamos a analizar ahora dos publicaciones que, con diez años de distancia, se han ocupado de establecer lazos entre lesbianxs y niñxs, entre erótica e infancia, erosionando los bordes de la pensabilidad y abriendo una pregunta por la producción de la disidencia sexual desde la alteridad etaria y no sobre ella.

En el año 2013 fabi tron y val flores crearon el libro *Chonguitas. Masculinidades de niñas* compuesto de breves relatos biográficos de ex niñas machonas –hoy adultas lesbianas, hetero, bisexuales, varones trans– que cuentan algún aspecto de aquella experiencia desviada de participar de los repertorios infantiles sexo-genéricos no esperados (des-esperados, desesperantes). El proyecto había iniciado un año antes, cuando las dos activistas lanzaron una convocatoria

por mail para quienes quisieran enviar sus recuerdos de niñas masculinas, acompañados de una foto, para compilarlo, estudiarlo un poco y lanzarlo en un PDF de libre circulación bajo el sello editorial La Mondonga Dark.² Esta propuesta epistémico-activista pretendía rastrear historias en territorio argentino, pero el entusiasmo resultó transfronterizo y terminó incluyendo al resto de América Latina y España, y requirió un trabajo de sistematización y estudio al que se sumó Andrea Lacombe.

En este gesto, las tres lesbianas chongas dieron lugar a un diálogo intergeneracional e inter-temporal para empezar a pensar la erótica desde la infancia. En este libro, ellas crearon un primer archivo que cruza lo etario con lo sexual en un registro que no es el de la violencia como marca totalizante. Los retazos biográficos que componen la publicación, hechos de letras y de imágenes, transitan los más variados paisajes afectivos y prácticos, con tonos que van desde la excitación y la aventura hasta el dolor y el estigma. En la publicación, hay niñas y niños en su acto de existir que es siempre, y necesariamente, también sexual. Entre los relatos de fútbol, autitos, pantalones largos y árboles trepados, en *Chonguitas* se hacen carne recuerdos de placer y de pasión lésbica en una edad que no es temprana, sino otra diferente a la adulta. Algunos fragmentos de las anécdotas hablan de la dificultad y la vergüenza, otros de complicidades y apaños, pero todos reconstruyen un camino entre pasado y presente que es sinuoso y no lineal, no definitivo, no permanente, pero sí entrelazado. El convite iniciado por fabi, val y Andrea le permitió pensar a aquellas ex-chonguitas –y nos permite pensar a nosotras ahora– en los lazos que se establecen entre identidad sexual, sexualidad y placer cuando acontecen desde el desvío de la norma hetero-temporal.

Chonguitas dice de sí misma que “es una hendidura en ese silencio” (2013, p. 183), refiriéndose a la masculinidad manifiesta en cuerpos de niñas, pero nuestra hipótesis es que dicha producción es una

2 Editorial neuquina, lumpen y artesanal creada en 2012 por Macky Corbalán y val flores, desde donde también se publicaron otros textos de ellas dos durante ese año y el siguiente. *Chonguitas* fue luego publicado en papel por la anarquista Editorial Kuruf de Fiske Menuco y, luego, por la también anarquista editorial Descontrol de Barcelona.

hendidura en varios silencios, como es el de la erótica en la infancia. La escasez de relatos en primera persona de niñxs hablando sobre sus deseos sexuales y sus excitaciones es una prueba de ello, un silencio que grita desde nuestros pasados y se emparenta con los presentes de las infancias que hoy no son convidadas con palabras para poder nombrar eso que les pasa. Ni en los libros, ni en las películas, ni en las aulas, ni en las casas encontramos un lugar, o una lengua, con la que decir sobre este tema, que aparece siempre narrado en pretérito desde bocas adultas que significan lo que fue a partir de lo que son hoy (Stockton, 2009). Y, si bien el ejercicio de la memoria es hermoso, una apuesta democratizante es necesariamente anti-adultocéntrica y por eso requiere de un diálogo intergeneracional donde esas historias puedan ser narradas hacia y desde las niñeces.

Esta cuestión es abordada por el fanzine *Orgía de niñas*, que se publicó en 2023 de forma anónima y que comenzó a circular en los circuitos lesbianos de Argentina en ferias y vendido por Ediciones Precarias. En él encontramos una página entera dedicada a Chonguitas (con la imagen de la tapa y un fragmento del texto), así como a otros libros que se han aproximado a estos cruces peligrosos de la erótica niña: Butler, el Colectivo Utópico de Disidencia Sexual (CUDS), Dorothy Allison, Preciado, Cassandra Rios, Scherer y Hocquenghem, Stockton, Britzman, Bruhm y Hurley, y Laqueur. Entre las citas, el fanzine presenta lo que parece ser un diálogo epistolar entre dos voces que reflexionan sobre el eros en la infancia y la infancia en el eros, con acuerdos, disonancias, recuerdos y preguntas que no se responden, pero se abordan una y otra vez desde collages de fotos, dibujos, cuadros sinópticos, poesías y cartas que hacen a la pequeña obra.

Este texto, hecho de fragmentos y publicado bajo el fantasioso sello de Luxemburga Ediciones de la ciudad de Anarres, deambula por la figura orgía de niñas e invita directamente a quien está leyendo a sumergirse en lo que ella le despierta a cada unx: “Ahora buscan lo que otrxs puedan decir del asunto [...]. Ustedes son lxs otrxs, presencias espectrales en esta deriva dialogal de una investigación acéfala, que invocamos desde el otro lado de las letras y el papel” (2023, p. 1). En este caso, la interpelación es directa a establecer conexiones entre lo etario y lo erótico: “Esto no es un fanzine [...].

Es una suspensión de las velocidades normadas y un enchastre de ritmos fugitivos. Es un paseo por el deseo y el tiempo” (contratapa).

En sus escasas páginas, el texto atraviesa los más variados matices en relación con la figura de orgía de niñas: desinterés, incomodidad, alegría de pijamada con amigas y gatitos, consentimiento y hostilidad, curiosidad, sensualidad, avasallamiento. En ningún momento se trata de abreviar a alguna conclusión sobre lo que la imagen incita ni sobre lo que es preciso decir en el cruce de eros e infancias. El fanzine solo deja pistas de por dónde abordar el tema en un contexto de ESI y de avance de la derecha, con referencias directas al adultismo y a la desobediencia cronológica, dejando abierta la pregunta de quién habla cuando se dice orgía de niñas y cómo se transforman ciertas palabras y temas en puentes intergeneracionales.

En dos contextos políticos completamente diferentes, ambas publicaciones interpelan a la adultez lésbica que piensa sobre y que hace con la infancia, que habita con ella el mundo y que posee sus propias heridas de niña disidente. Así, ambos textos rompen con una imagen de niñez incapaz de comprender ciertos temas e incapaz de conocer su propia experiencia con el deseo, a la vez que se apartan del paradigma de las infancias libres que reivindican agencias empoderadas y auto-conscientes, transparentes para sí y para lxs demás. El diálogo que proponen entre erótica e infancia no escapa a la complejidad y no propone una receta de buenas prácticas más que en su convite sáfico hacia lo inter-etario como posibilidad de desvío de una norma que daña.

Conclusiones calientes

Seguramente haya otros textos donde se encare esta línea de trabajo, donde otras personas la hayan llevado a discusión desde la palabra, procurando aproximar aquello que el sistema ha mandado que debía separarse. Seguramente, si buscan en sus biografías, puedan encontrar alguna escena de cine o de literatura o alguna crónica compañera donde apoyarse para tomar un poco de aire fresco sobre el asunto. Sin embargo, es eso lo que encontrarán en general: es-cuetos fragmentos recortados de una narrativa hegemónica asexual, cubierta de pánico para que nadie ose cuestionarla. Por ende, ten-

dremos siempre historias de niñas lesbianas contadas en un pretérito que no conversa con las infancias en presente.

Las publicaciones *Chonguitas. Masculinidades de niñas y Orgía de niñas* tan solo nombran este problema, pero no lo resuelven. Ellas interpelan sobre el archivo de los deseos propio de cada lectorx, desde su composición multiforme lleno de memoria y recuerdos, de fantasías, conceptos y ficciones que funcionan como “juguetes textuales” (s/a, 2023, p. 9) que hacen existir un repertorio de historias de niñas calientes. En definitiva, tenemos pocas palabras y hay pocos relatos que nos inviten al ejercicio de componer dicho archivo para que pueda ser narrado en pasado y en presente a la vez, para que podamos con él sentarnos a conversar entre generaciones y que las temporalidades de rectitud y linealidad estallen por los aires.

Referencias

- Anastasia González, Pilar (2018), *Gestiones de la (a)sexualidad infantil*. Civitas-Revista de Ciências Sociais, 18, 138-152.
- Arroyo, Pau Conde (2022). La reparación de los relojes. Los enfoques políticos de la temporalidad queer. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 8, 60-78.
- Berlant, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Britzman, Deborah (2005). Educación precoz. En Susan Talburt y Shirley Steinberg (eds.), *Pensando 'queer'. Sexualidad, cultura y educación* (pp. 34-58). Barcelona: Graó.
- Freeman, Elizabeth (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Halberstam, Jack (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural lives*. New York: New York University Press.

love, heather (2007). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge y London: Harvard University Press.

s/a (2023). *Orgía de niñas*. Anarres: Luxemburga.

Shabel, Paülah (2023). Traicionar el tiempo. Las prácticas educativas como conjuro intergeneracional. Performance presentada en las II Jornadas de Pedagogías Cuir, Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina. Reposición en Revista CARCAJ (Chile): <http://carcaj.cl/traicionar-el-tiempo-las-practicas-educativas-como-conjuro-intergeneracional/>

Shabel, Paülah (2024). La alteridad etaria. Antropología y teoría queer/cuir contra los marcos temporales de lo humano. *Revista RUNA*, 46, 1-17.

tron, fabi y flores, val (2013). *Chonguitas. Masculinidades de niña*. Neuquén: La mondonga Dark.



Vejece lésbicas: Desertar, afectarse y cuidarse entre pares

Por Leila Selena Zimmermann¹

Introducción: abrir nuestros archivos lésbicos

¿Cómo inició este camino de investigación en el cuál decidí adentrarme en historias de vida de vejece lésbicas? Durante el comienzo de la cursada de una maestría, cursé el seminario “Cuerpo y archivo”, coordinado por Facu Saxe. Allí, la materia se proponía indagar en las memorias disidentes a través de nuestros archivos del dolor, el placer, el silencio, el odio, la afectividad. Esta apertura de archivos implicaba revisitar momentos no tan agradables de nuestras heridas colectivas: el nazismo, la epidemia del sida, la última dictadura cívico-militar. Al finalizar el recorrido del seminario, se nos propuso como posible propuesta de estructura del trabajo práctico final -entre otras-, generar una “deriva propia del archivo”, en donde pudiéramos en diálogo los archivos personales, con aquellas memorias colectivas analizadas durante la bibliografía. Debo confesar que esta propuesta me resultaba incómoda, y decidí ir por otro camino: hacer un breve aporte a la construcción de nuestras genealogías lésbicas, mediante varios de los textos leídos durante el seminario.

Sin embargo, sucedió algo que terminó redirigiendo la mirada hacia mis archivos: adentrarme en las memorias de lesbianas que atravesaron dictaduras, procesos neoliberales, epidemias, persecuciones policiales, crímenes de odio, y que hoy en día tienen 50, 60, 70 años o más, inevitablemente me hacía pensar en mi futuro y el de mis afectos: ¿Quiénes y cómo vamos a cuidarnos en mi red afectiva cercana? Esta pregunta, además, era generada en épocas post pandémicas (inicios del 2022), momento en el cual la palabra “cuidado” adquiriría múltiples significaciones en el terreno social: sensibilidad, duelo, apañe, escucha, necesidad de retomar el contacto físico.

¹ UNTREF

Ante esto, decidí indagar durante mi tesis de maestría -actualmente en curso- en las historias de vida de vejececs lésbicas que se encuentren en las ciudades de Rosario, Córdoba y Tucumán,² y que posean trayectorias activistas LGBTIQ+, con el fin de conocer sus trayectorias vitales, sus recorridos militantes y las formas en las cuales gestionan sus cuidados en la actualidad. La pregunta que orienta la tesis es: ¿Qué características poseen las experiencias político-afectivas del cuidado en las vejececs lésbicas, y cuáles continuidades y/o rupturas se establecen en torno a la norma heterosexual?

Este recorrido de investigación implicó encontrarme con mi propio edadismo internalizado, es decir, con los estereotipos, actitudes negativas y prácticas discriminatorias contra las personas mayores; los cuales fomentan imaginarios sociales vinculados a la inactividad, decrepitud y soledad supuestamente propias de ser atravesadas en la vejez (Palmore, 1999). ¿Con qué tipo de historias de vida iba a encontrarme en las entrevistas? ¿Es posible el disfrute, el placer y el acompañamiento entre pares al transitar la vejez?

Pocas son las representaciones positivas, no solo de la vejez lésbica, sino de las personas LGBTIQ+ en general. Sara Ahmed en su libro *La promesa de la felicidad* (2019) lo hace notar con especial detalle, al analizar diversas novelas y películas donde los personajes *queer* tenían pocas sendas posibles: el suicidio, el asesinato, el enclosetamiento eterno (debido a haberse enamorado de alguien supuestamente “heterosexual”, por ejemplo), o el enloquecimiento. Y estas decisiones narrativas, para nada inocentes según la autora, eran realizadas con el fin de diferenciar a lo *queer* de la felicidad, ámbito únicamente posible de ser vivenciado por las personas heterosexuales, quienes sí tenían “finales felices” (vinculados al enamorarse, casarse y tener hijos). Ahora bien, Ahmed (2019) se pregunta: ¿Será que en realidad las personas *queer* tenemos nuestra propia forma de vivir la felicidad?

2 La elección de estas tres ciudades se dió por tres motivos: en primer lugar, el criterio unificador de ser ciudades medias, a nivel de escala. En segundo lugar, la trayectoria histórica de activismo LGBT al interior de sus territorios (Bernieri y Larreche, 2021; Cuello, 2014). Por último, esta elección se sustenta en el deseo de quitar del foco a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, locación que suele acaparar las miradas analíticas -y particularmente etnográficas- de las ciencias sociales (García Germanier y González, 2016).

Solana (2017) resultó fundamental para profundizar el pensamiento de Ahmed (2019) en mi trabajo, ya que analiza críticamente la existencia de cierto discurso crononormativo en nuestra forma de observar el tiempo, el cual -según la autora- no es esencial, sino que debe observarse “en su naturaleza contingente, política y situada” (Solana, 2017, p. 62). La heterosexualidad, en este sentido, tiene su propia linealidad temporal: emparejarse, casarse, tener hijos, y que sean ellos quienes nos cuiden en nuestra vejez. Por el contrario, la temporalidad *queer* implica prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo (Solana, 2017).

Experiencias fugitivas a la crononormatividad heterosexual

Al realizar las primeras dos entrevistas de mi tesis en San Miguel de Tucumán, durante el verano de 2024, hallé varias rupturas de la temporalidad heterosexual por parte de Nilda y Thelma.³ La primera de ellas tiene 68 años y reside en la mencionada localidad, además de ser fundadora de un espacio activista integrado por lesbianas, mujeres bisexuales e identidades trans y no binarias en la mencionada localidad. La segunda, con sus 71 años, también reside en San Miguel de Tucumán, y coordina desde hace varias décadas junto a otras *tor-tas* -entre ellas, su actual pareja- un espacio teatral.

Paso a desarrollar algunas de estas rupturas. En primer lugar, acerca de las nociones sobre el matrimonio. Thelma, quien convive con su pareja desde la década del 90, me compartía que “nunca había pensado en casarme, jamás, nunca”, pero cuando sale electo Mauricio Macri como Presidente de la Nación en 2015, sus amistades le dijeron que era posible que deroguen la ley de unión civil. “Al final nos casamos más por el empuje de los amigos que... a mí nunca se me hubiese ocurrido tener un papel firmado”. Esto las llevó a realizar una fiesta de casamiento dentro del propio espacio teatral que coordinan:

3 A lo largo del presente trabajo se utilizarán seudónimos, ya que las entrevistas fueron anónimas.

Más de 200 personas, todo el mundo ahí. Era una fiesta famosa [...]. Y a la persona que vino del registro civil, muy formal, la subimos arriba del anfiteatro [...]. Desde arriba ella dijo “¿Quieren ser esposa y esposa? sí, sí” [empieza a simular gritos de alegría] Precioso, ese casamiento fue muy precioso.

En el relato de Thelma, pareciera que el matrimonio tuvo más un sentido político y de visibilidad lésbica, que un significado romántico (como suele suceder en las nociones más tradicionales y de raíz tanto monogámica como heterosexual). El temor a la pérdida de un derecho adquirido fue la principal motivación para llevar adelante la unión civil. En este punto, encontramos un vínculo con la historia del activista gay Carlos Jáuregui, quien al momento de fallecer su pareja Pablo Azcona a finales de los años 80, tuvo diversos conflictos con la familia de origen de Pablo respecto a la herencia de sus bienes, ya que al no poseer unión civil, Carlos no tenía los certificados necesarios para probar su vínculo. Esta situación fue el puntapié para Jáuregui en el impulso al primer proyecto de unión civil homosexual, desde la organización Gays DC (Bellucci, 2010). En otras palabras: el origen militante del acceso a la unión civil en Argentina fue la exigencia de acceder a derechos que solo tenían las parejas heterosexuales, tales como la obra social, la herencia, entre otros. El significado romántico del casamiento se veía desdibujado y pasaba a un segundo plano de relevancia.

En segundo lugar, respecto a la maternidad, tanto Nilda como Thelma habían decidido no tener hijxs. Nilda comentaba: “Nunca pensé [en tener hijxs]. Mi mamá me dijo una vez, yo estaba con el gato así, lo agarraba, y me dice ‘¿Por qué no tenés un chiquito?’. ‘¿Y por qué no tenés vos?’ [risas]”. Por su parte, Thelma me compartía: “Yo soy de la política de que no hay que traer más niños al mundo. Porque el mundo ya está quemado, los traemos para que sufran los niños, la verdad”. Según Halberstam (2005), el uso *queer* del tiempo y del espacio se desarrolla, al menos en parte, de forma opuesta a las instituciones de la familia, heterosexualidad y reproducción. A su vez, podríamos notar un vínculo con aquella deserción del contrato heterosexual que impulsaba la activista francesa Monique Wittig (1992) al denunciar que la maternidad le correspondía únicamente a

las mujeres, mientras que las lesbianas eran fugitivas de este mandato social.

En tercer lugar, me resultó sumamente llamativa la forma en que Nilda se autopercibía por fuera del terreno de la vejez, entendiendo a la misma como una cuestión a futuro: “Yo tengo 68 años. Hoy me muevo como una de 50 [...] me voy de joda, perreo, bajo hasta el suelo”. Además, en sus palabras se entreveía al envejecimiento de forma asociada a la pérdida de movilidad física, situación en la cual ella no se sentía representada en su presente: “Hoy puedo hacer un montón de cosas todavía, que puedo manejarme en colectivo, que puedo subirme a la bicicleta y andar”. Además de encontrar motivos en este relato para poner en tela de discusión los estereotipos edadistas sobre la vejez, también encontraba cierto “fracaso lésbico del tiempo” en términos de val flores (2021), en donde “acontecen otras invenciones y composiciones inéditas de vida” (2021, p. 102). El relato de Nilda representaba una aguda ruptura con aquel “orden materializado de los cuerpos” (flores, 2021, p. 101), presente a nivel social y cultural, respecto a cuándo -y cómo- se experimenta la vejez. A su vez, nuevamente notamos la presencia de una temporalidad *queer*, la cual marca la diferencia entre un tiempo “objetivo” o “cronológico” y uno “subjetivo” o “humano”, experimentado en cuerpo propio (Solana, 2017). Y, por otra parte, cabe destacar el vínculo de Nilda con la fiesta y el disfrute, otra característica ausente en los estereotipos edadistas, los cuales suelen pensar a la vejez desde la quietud y la pasividad.

Por último, al indagar sobre las formas en las cuales entendían y deseaban experimentar el cuidado, tanto Nilda como Thelma mencionaron la importancia de contar con la presencia de compañerxs LGBTQ+ que pertenecían a editoriales y cooperativas locales, y eran de edades más jóvenes. Nilda me contó que en épocas de pandemia por COVID-19, se contagió del virus y tuvo un cuadro de salud grave. Estxs compañerxs “me mandaban a casa la comida, me enviaban mensajes. Fue una vez una chica a visitarme”.

El encuentro intergeneracional emergió múltiples veces en los relatos en primera persona de las entrevistadas, mencionando que no solían vincularse en su círculo social con vejeces lésbicas, sino con personas LGBTQ+ de otras edades. Según Thelma, el contacto

con la generación joven “es lo que posiblemente me da más fuerza, más convicción o más aliento”, e inclusive, fue el encuentro con una persona activista LGBTIQ+ de esta generación (que la entrevistó para un próximo libro sobre militancias tucumanas LGBT), lo que la hizo renombrar su propio accionar político: “Ahí me empieza a caer la ficha de que sí, claro, yo tuve una militancia que no supe que era tan trascendente, hoy es trascendente [...] para todos [el espacio cultural] es un ícono de resistencia lesbiano, ¡Yo nunca lo había pensado así!”. Por otro lado, esta red de cuidados de Nilda y Thelma junto a personas LGBTIQ+, nos hace pensar en que muchas veces, al interior de la comunidad de la diversidad/disidencia sexual, las amistades y afectos “elegidos” cumplen el rol de cuidado primario a diferencia de las familias de origen, tal como indican investigaciones en torno a masculinidades gays (Henning, 2021; Meccia, 2016) y personas travestis-trans (Álvarez Broz, 2018; Zimmermann, 2020).

Al pensar en los cuidados desde el espacio activista que coordina, Nilda me comparte que se encuentra articulando actualmente con una asociación civil tucumana, bajo el objetivo de construir a futuro un refugio para lesbianas que hayan atravesado situaciones de violencia y discriminación. “Para mí, esto de cuidar es empoderar. Que se den cuenta que pueden hacerlo, que cualquier persona puede hacerlo. Y si, cuando tengan un problema, por ejemplo, que te corran [expulsen] de tu casa, saben que pueden venir, preguntar y conversar”. Tal como menciona Butler (2011), poner al descubierto nuestro carácter precario como individuos y su imbricación en un marco social aún mayor puede colaborar con la tarea de desarticular visiones individualistas sobre la responsabilidad; y a su vez, fomentar una concepción solidaria que ratifique nuestra dependencia mutua. O, en términos de Cvetkovich (2018), que el afecto, incluyendo los afectos asociados con el trauma, también pueda servir como base para la formación de culturas públicas lesbianas.

Reflexiones finales

A lo largo de la presente ponencia, pudimos conocer brevemente algunas experiencias político-afectivas provenientes de dos vejececs lésbicas tucumanas, analizándolas de forma contrapuesta a la *linea-*

lidad temporal heterosexual (Solana, 2017). Allí, notamos que las nociones del matrimonio, la maternidad, la vejez y el cuidado tomaban nuevos significados, que nos permitían alejarnos de los marcos crononormativos y trazar nuevos horizontes futuros respecto a lo que implica vivenciar una vejez lésbica.

Un desafío para las personas LGBTIQ+, según Vir Cano (2022, p. 31), es construir redes amorosas, sostenes eróticos y afectos colectivos capaces de resistir a las tecnologías de aislamiento y precarización subjetiva. En relación con las vejeces lésbicas, podríamos entender al desarrollo de otras formas de acompañarse y cuidarse, alejadas de la heteronorma, como una manera de resistir al poder establecido y generar cierto pensamiento tentacular (Haraway, 2019) que sea superador del individualismo y nos permita ser-con otrxs.

En lo personal, durante los procesos de escritura de mi tesis, noté que aquellos encuentros intergeneracionales mencionados por Nilda y Thelma estaban también presentes -y potenciados- al conocerlas a ambas en un café de San Miguel de Tucumán. Escuchar sus relatos de vida desde cierta complicidad torteril, me remitía por momentos a mis propias experiencias vitales, a conversaciones con amigxs y amores, a deseos futuros de acompañamiento bajo la premisa de que nadie se salva solx, aún en estos tiempos de profunda desolación política y precariedad estructural inducida desde el propio Estado. Y allí, sentir una conexión genealógica entre sus historias y las mías, más allá del tiempo y los procesos históricos, hacía que estemos amalgamadas mediante algo en común. Al menos, por un instante. Como si ciertas huellas de una memoria colectiva se animaran tímidamente a crear nuevos planos temporales.

Referencias

Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.

Álvarez Broz, Mariana (2018). Familias entre pares. *Revista Punto Género*, 9, 128-146.

- Bellucci, Mabel (2010). *Orgullo. Carlos Jaúregui, una biografía política*. Buenos Aires: Emecé.
- Bernieri Ponce, Emanuel y Larreche, José Ignacio (2021). Descentrar para (re)mediar: las Marchas del Orgullo en las no metrópolis argentinas. *QUID 16. Revista del Área de Estudios Urbanos*, 15, 158-178.
- Brollo, Maria Daniela, Marini, Joaquín (2016). La Diversidad Sexual y las vejececs en Argentina desde una perspectiva de derechos. III Coloquio Internacional Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.
- Butler, Judith (2011). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa*. Buenos Aires: Paidós.
- Cano, Vir (2022). *Po/éticas afectivas. Apuntes para una re-educación sentimental*. Buenos Aires: Galerna.
- Cuello, Nicolás (2014). Flujos, roces y derrames del activismo artístico en Argentina (2003-2013): Políticas sexuales y comunidades de resistencia sexoafectiva, *Desobediencias sexuales* 12. <https://revistaerrata.gov.co/contenido/flujos-roces-y-derrames-del-activismo-artistico-en-argentina-2003-2013-politicas-sexuales>
- Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Manresa: Bellaterra.
- flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo*. Buenos Aires: La Libbre.
- García Germanier, Fernanda y González, Leonardo Julio (2016). La etnografía como estrategia de trabajo. Experiencias y reflexiones sobre su utilización dentro del campo de las ciencias sociales. *Question/Cuestión*, 1(50), 441-449.

- Halberstam, Jack (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York: New York University Press.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. San Francisco: Consonni.
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Henning, Carlos Eduardo (2016). Is Old Age Always Already Heterosexual (and Cisgender)? The LGBT Gerontology and the Formation of the “LGBT Elders”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13, 132-154.
- Meccia, Ernesto (2016). ¿Quién Teme al Espejo? Una Polémica Sociológica en Torno a Cómo los Gays Ven el Envejecimiento Gay. *Research on Ageing and Social Policy*, 4(1), 70-95.
- Meccia, Ernesto (2018). Héroes sin fama. Una mirada sociológica del envejecimiento gay más allá del sufrimiento, *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, 3, 1-21.
- Palmore, Erdman (1999). *Ageism. Negative and positive*. Nueva York: Springer.
- Solana, Mariela (2017). Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer. *El banquete de los Dioses*, 5(7).
- Wittig, Monique (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Zimmermann, Leila Selena (2020). Experiencias educativas de la comunidad travesti-trans dentro del Bachillerato Popular Mocha Celis. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de San Martín. Repositorio Institucional UNSAM. <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/1600>



A la vejez... tortez

Por Andrea Lacombe¹

La propuesta de este trabajo se instala en la encrucijada de explorar un campo de investigación que ha devenido cuerpo y las nuevas inteligibilidades que ahí van apareciendo: el envejecer.

El formato de lo que sigue a continuación es epistolar y forma parte de un proyecto en formación con Vir Cano. La idea es tejer diálogos sensibles y afectivos entre pares sobre el envejecer tortillero. ¿Cómo vivimos/imaginamos el envejecer tortillero? ¿Cuáles son las alianzas que tejemos? ¿Hay estrategias y saberes acumulados entre la generación de las lesbianas y la de las tortas? ¿Cómo seducimos al entrar en una etapa de la vida apartada culturalmente de la eroticidad como norma? ¿Entre quiénes? ¿Cómo sobrellevamos las convenciones sociales y del mercado sobre el envejecer? ¿Cómo conjugamos eróticas, teorías, militancias y experiencias vitales en la construcción de espacios cuidados y deseantes?

Vir querida, chonga de mi corazón! ¿Cómo te trata la vida en estos días? Por acá la cosa anda conturbada, ajetreada y también feliz con estas jornadas que se les ocurrió organizar y han llegado en el momento justo, cuando acuerparse y sabernos es urgente y vital.

Henos aquí, amiga, preguntándonos juntas ¿cuándo es envejecer? desde estos cuerpos que son parecidos, pero no los mismos con los que nos conocimos. Algo más ajados, con más ruidos, los poros más abiertos, las canas más marcadas. No será la primera ni la última vez en que me convierta en mi propio objeto de estudio, pero creo que sí es la primera en que me cuesta que así lo sea. Ese corpus investigativo deviene cuerpo propio, uno que a veces cuesta reconocer, cuesta llevar e inclusive sentir deseoso. Esas elucubraciones teórico políticas, otrora distantes subjetivamente, ahora me asolan/afectan/instigan y se hacen carne. Pero esta vez las preguntas son compartidas, las curiosidades traman diálogos y esos diálogos, ojalá otros mundos posibles.

¹ IDEJUS, UNC

Vos y yo hemos hablado mil veces de la idea de la “posada-geriátrico” y la fantasía de una red de espacios similares por el mundo por los que ir transitando todes, pero creo que nunca te conté como fue asomándose, tomando forma. Hace unos 15 años atrás, mientras hacía trabajo de campo para el doctorado (2010) en unos bailes gls² en Copacabana a los que quienes no iban apodaban los *bailes de cocoon*,³ la vejez lésbica se me hizo presente por primera vez. Esos bailes, organizados en un club bastante top de Copacabana por ‘la Mary’, una señora torta, así con todas las letras, tenía un público de mujeres que rondaban los 60, 70 años. Ya irás imaginando por qué el apodo de *bailes de cocoon* y la edad de quienes así les decían. La convivencia con estas señoras que todos los meses esperaban con ansias esta fiesta, señoras que se las arreglaban para vivir su sexualidad como podían, a escondidas de sus familias, alquilando pequeños departamentos al lado de sus parejas para disimular o llevando su vejez con miedo a la soledad, despertó mis alertas para tratar de concebir otros modos, porque esos me aterraban. Yo veía que había estrategias de sociabilidad frente al envejecimiento que respondían a la producción continua de la diferencia respecto a las prácticas identitarias normativas, pero a su vez la invisibilidad continuaba siendo una constante en la que enmarcaban sus cotidianos. Los bailes eran maravillosos y el marco les permitía llegar sin despertar sospechas ya que el club era bien *careta*. Bailaban, seducían, levantaban... era fantástico ver el despliegue en la pista, la composición de las mesas, las miradas en un lugar con unas 300 lesbianas mayores pasándola bomba. Pero ¿y después? Lo que escuché no era lo que imaginaba para mí... en realidad a esa altura de la vida no me había detenido ni siquiera a imaginar, pero había algo en la soledad, en la intemperie de sus relatos en donde yo no quería reflejarme.

2 La sigla gls equivale a gays, lesbianas y simpatizantes y es de uso común entre quienes no tienen un recorrido activista. Si bien está cada vez más en desuso sigue presente entre las personas más viejas de la comunidad y en el mundo heterosexual.

3 En alusión al filme *Cocoon* donde un grupo de adultxs mayores residentes de un geriátrico comienzan a rejuvenecer al meterse en una piletta que contiene unos capullos extraterrestres que lxs revigorizan.

Entonces empecé a pergeñar la posada-geriátrico, el *lesbiátrico*. La idea era comprar una posada en Arraial do Cabo que todavía era un lugar ignoto de turismo interno y *farofero*⁴ de Río de Janeiro, trabajarla como posada, pero también con salas para organizar clínicas de arte o jornadas intensivas de grupos de investigación, porque de la academia no pensaba irme así nomás. Esa sería una fuente de ingresos y el lugar un espacio de convivencia comunitaria donde envejecer en dulce montón. Tenía 38 años y hasta ahí llegaba mi entusiasmo y la imaginación.

Los años fueron pasando, cambié de ciudad, cambié de locación, pero la idea perduró. Con vaivenes, reformulación de grupos, de modos, algo siempre seguía presente: envejecer en comunidad. Me perseguía, me persigue, el tema de la habitabilidad. ¿Dónde? ¿Con quiénes? ¿Cómo sostenerla? ¿Qué hacer? Y principalmente, ¿entre quiénes tomar decisiones sobre nuestras vidas y nuestras muertes? Haciéndome cargo del privilegio que significa en esta sociedad heredar también aparece en el horizonte de expectativas desarmar ese mandato. ¿Con quién compartimos lo que tenemos y a quién le dejamos lo que nos queda, si es que nos queda algo? ¿Cómo tramamos la manada? Cuando estaba haciendo el campo de posdoc en baires conocí a dos amigas de unos 60 años que solían ir a *Marlene*... ¿sabés si sigue existiendo ese lugar, Vir? Uno que estaba en Boedo...La cosa es que ellas dos habían sido pareja y seguían siendo amigas, familia como nos decimos con algunas ex. “Somos el soporte la una de la otra y, cuando alguna de las dos falte, queremos que la otra se quede con los bienes y no nuestros hermanos o sobrinos que no logran entender nuestro vínculo porque nosotras tampoco les explicamos bien nunca” (Lacombe, 2016, p. 110), me contaba una de ellas. Es a ella que le dejaré estas cuatro paredes que están a mi nombre y si es necesario nos casaremos para que no haya problemas, aunque ya no estemos juntas como pareja”, me contaba una de las dos. Usar la institución del casamiento como estrategia de redistribución era para ellas una salida posible, pero una salida solitaria, entonces ¿con

4 La farofa es una comida a base de harina de mandioca muy popular y de bajo costo. Se les llama *farofexs* a las personas de camadas populares que generalmente no consumen los productos que se venden en la playa sino que llevan todo desde sus casas.

quiénes hacemos familia? Ya sabemos que el parentesco se torna una cuestión política y cultural, obligándonos a repensar “qué familias elegimos (o si de hecho queremos elegir alguna)” (Fonseca, 2008, p. 781). Somos una generación que, al menos por estas bandas del planeta, hemos tenido la posibilidad de crecer sabiendo que no estábamos solas, con la posibilidad de hablarlo, expresarnos, de saber que nuestras vidas pueden y merecen ser vividas. Venimos con un camino allanado por una generación que se las rebuscaba y también la peleaba y empezó a nombrarse lo cual no es poca cosa. Pero no podemos negar que el mundo en el que vivimos sigue siendo hostil, que las familias todavía abandonan, desconocen, reniegan y en esa vulnerabilidad un casamiento puede ser morada, así como una habitación de hotel familiar puede ser refugio, puede ser hogar, pero también puede ser muerte.

Conocemos el poder de la heteronorma: pretende ser la presencia, la que decide no solo qué vidas merecen la pena ser lloradas, sino qué afectos merecen ser reconocidos. Porque como vos decís “puede ser ingrato vivir en un mundo cuyo orden de cosas jamás nadie nos consultó” (Cano, 2022, p. 13), pero tener el privilegio de saber que hay otros caminos nos responsabiliza también a buscarlos y seguirlos. Foucault, en esa entrevista publicada en la revista *Gai pied* en 1981, habla de las relaciones de amistad homosexual en tanto una estética de resistencia que provoca inquietud en la sociedad higienizada que no logra reconocer la amistad, la solidaridad, la ternura y el afecto en el colectivo LGBTI por temor a las alianzas que puedan formarse, propiciando líneas de conducta inesperadas. Para Foucault, más que el acto sexual en sí mismo, es el modo de vida homosexual (el sentido de comunidad de afecto) lo que hace perturbadora la homosexualidad en la sociedad heteronormada. ¡Y cómo me gusta la idea de perturbar la paz de la norma!, porque como dice val “necesitamos seguir activando imaginaciones insurgentes que insistan en esos futuros no realizados del pasado de la disidencia sexual”.

Te propongo rastrear las estrategias y saberes acumulados entre la generación de las “lesbianas” y la de las “tortas”. Nosotras, que estamos a medio camino entre ambas podemos tomarnos la tarea de hilvanar historias y anhelos. En “Pasamos todes”, Dillon hablaba hace unos días sobre los mandatos que pesan sobre la vejez y particular-

mente desandaba el de la felicidad impuesta por el sistema que nos compele a la familia, el amor, la pareja y que quienes cumplen con esto tienen garantizada la tranquilidad del reconocimiento y llamaba a un disfrute más cerca de la falla, más cerca del escarnio, más cerca de la tierra en la que nos revolcamos. La insurgencia de no querer ser viables sino, dice Martita, ser quienes tengamos ganas de ser y me quedo pensando en qué queremos ser o qué estamos siendo.

Entonces, a la vejez, tortez. A la vejez algo más, algo otro de lo que nos enseñaron. Hemos desaprendido tanto, hemos desandado durante tantos años esos caminos que parecían los únicos, que para seguir saltando vallas nos auguro lo que siempre dice la Caro: un desear distinto.

Me acuerdo una vez que teníamos que hablar en una mesa y ante tu pregunta de “por donde le encaro”, yo te contesté “andá por los intersticios”, lo que fue motivo de sorpresa, después risa, pero así empezaste la charla, mandándome al frente, y acá estamos, amiga, surcando esos intersticios zigzagueantes, meandrosos como el presente/futuro que vamos tratando de habitar. Y tomo tu invitación provocativa del zigzagueo, ese “aprender a desplazarse sin la inocencia de lo recto ni la comodidad de los caminos ya trazados” (Cano, 2021, p. 79) para pensar juntas estas vejeces, este paso del tiempo encarnado.

Pero ¿qué dirá la Tron desde los sauces que la cobijan ahora? Dillón, nuestra fiestera eterna que se jubiló del laburo y está más viva que nunca, ¿qué otras ideas tendrá? ¿Cuáles serán los vientos en los que Gaby Herzeg inscribirá sus relatos? ¿Qué caminos podemos tramar? ¿A quiénes más podremos invitar? ¿Les preguntamos? (sí, así en cordobés, con el ‘les’ adelante) ¿zigzagueamos juntas?

Referencias

Cano, Vir (2022). *Po/éticas afectivas. Apuntes para una re-educación sentimental*. Buenos Aires: Galerna.

Cano, Vir. (2021). *Borrador para un abecedario del desacato*. Buenos Aires: Madreselva.

De Ceccaty, René; Danet, Jean y Le Bitoux, Jean (2015). De la amistad como modo de vida. Entrevista a Michel-Foucault. En ¿Qué hacen los hombres juntos?. Madrid: Cermi y Ediciones Cinca.

Fonseca, Claudia (2008). Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Estudos Feministas*, 16(3), 769-783.

Lacombe, Andrea (2010). *Ler[se]nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS.

Lacombe, Andrea (2016). Negociaciones posibles: visibilidad, vejez y parentesco entre mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres. *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology*, 13(1), 102-114.



Borroneando la amistad o cómo escribir el territorio de nuestros besos al mismo / distinto / tiempo

Por grazia paesani¹ y Florencia Ceballos²

¿No será la amistad
una maestra del escapismo
en el gobierno del amor?
val, tur, flora

Esta es una invitación a la lengua del zigzaguo entre tiempos con-
jugados y jugando-con los verbos.

Tocamos con las lenguas tomando las palabras, (ar)robándolas³ (2024), para ir hacia un intento de *desgobierno ficcional*⁴ (flores, 2021). Desgovernarnos como un modo de invocarnos en una *citación situada*⁵ (Paesani, 2023), armando paraísos escriturales, enjambres, tejido

1 CIFFyH, FFyH, UNC

2 CIFFyH, FFyH, UNC

3 Las reflexiones en torno al (ar)robo (robar, borrar, arrobar) son parte de la investigación doctoral en curso *De coreografías y grafemas. Hacia una escritura parergonal de activismo artístico en Argentina* (Paesani), y se inscriben en las históricas discusiones sobre los modos de citación, robo, plagio, etc.

4 Noción convidada por val flores para pensar las escrituras que *descontrolan y desbordan los territorios del (no)saber*. La invitación a con-mover un *desgobierno ficcional* (2021) fue durante el Programa de posgrado “Sobre prácticas artísticas contemporáneas” (UNSAM), dirigido por Marie Bardet. En el Seminario “Escrituras tráfugas. Prácticas de desgobierno ficcional”, se activó la *capacidad performativa de la escritura para producir ficciones indisciplinadas a partir del contagio colectivo y el roce situado de cada enunciación. Experimentaciones políticas y textuales a partir de la fuerza interrogativa de los residuos de las políticas del saber/hacer/texto que trabajan contra los límites del lenguaje*. Esta ponencia pone en juego al género epistolar como dispositivo textual-teórico-erótico-crítico, donde la teoría des-aparece escurridizamente, en titilancia y zigzaguo entre las distintas capas de sentido de las palabras en movimiento.

5 S/Cit(u)ación o citación situada es una figuración (en términos de Haraway) que se propone como otro modo de aparición del cuerpo erótico en el cuerpo

de fabulaciones teóricas lesbianas, como incitación a la escritura. Buscamos soltar nuestras lenguas *inconstantes*, lubricadas, *porosas*, *flexibles* y *viscosas*. Un gesto torcido que hace del convocar/invocar el llamado a la grafía de un cuerpo, a sus fuerzas, a sus dimensiones, a sus memorias, imaginaciones y resonancias: al territorio hueco /más no vacío/ de las bocas. Una intervención *grafemática* entre rozamientos, retorcimientos, impactos y (des)envolvimientos entre palabras al mismo / distinto / tiempo como territorio común.

En estas fantasías friccionadas, ficciones amistosas, inventamos curiosidades diferidas a las que incitan nuestras con-versaciones, *aquí*, como gesto de reunión-c/*sit(u)ación*.

21/02/2024

flora:

revolví papeles hasta encontrar el gesto para invitarte a imaginar un horizonte de escritura. te robo, entonces, para que (me) escribas: El 14 de diciembre del 2022, *andaba(s) vacilando en ese archivo textual /amatorio- ¿sexual? / con algo de solemnidad*. en la carta me haces parte de ese presente y de la presencia de una letra que alguna vez escribí con el corazón roto. Decís: *Me encontré con dos archivos. Uno sobre amores y otro sobre memorias y yo me pregunto si habrá diferencias entre amor y memoria. Están ahí, en el mismo escritorio. Los archivos que no fueron convocados, los que no terminan de “hacerse públicos”, los que se agitan en las manos y en las bocas, los que incitan al ludismo serio de seguir escribiendo(nos), rompiendo(nos), des-haciéndonos, des-orientándonos y, aun así, paradójicamente, haciendo de soporte a la experiencia del ensayo.*

Se me ocurre traernos al presente esos archivos que no invitamos. Los *archivos de frontera*,⁶ diríamos nosotrxs, para agitarlos en las manos y las bocas.

de la escritura.

6 Archivo de frontera es una categoría en desarrollo en el proyecto “Gestos Torcidos. Hacia un archivo de frontera en torno a la punición en Córdoba (2020-2023)” (Proyecto Orientado y Acotado, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba). La entendemos como una *figuración* (Haraway), como un territorio vago e inde-

Tu archivo, flora, *casualmente tiene por título (viejo ya, decís) “invención de la memoria”*. Es una imagen del reflejo de un árbol sobre la superficie, aparentemente quieta, del río. El reflejo, una imagen invertida de corrientes subterráneas, que no se ven, pero son las que sostienen la materia orgánica, viva.

Hablabas de un fanzine y, al final, escribís: *el destino de los cuadernos y las imágenes no es definitivo*. No abrocho, pego, ni coso hoja alguna. Vos seguirás tus propias intuiciones.

Entonces, acelero el tiempo correspondido para hacerle un hueco a la trama de las cartas.

hoy es 10 de mayo del 2024 y son las doce y diez de un día de otoño. te escribo entre dos pasajes de la capital cordobesa. te llamo con urgencia mientras vas a visitar a tu abuela.

te llamo al juego para borronear la amistad y escribir un territorio de nuestros besos al mismo /distinto/ tiempo.

pienso en ese *borroneo* como tramas subterráneas -que a veces se olvidan-: nos encontramos *en medio* de la escritura. nos confesamos en tu cocina que *ese gesto*, escribir juntxs singularmente, es un placer compartido entre amantes amigxs. el deseo vuelto placer: escribir.

quiero *anudar* las escrituras, los placeres y temores. *des-encuentros* entre besantes de palabras que gozan del arte del balbuceo.

arrobo a Vir Cano (2024) y tuerzo un poco su lengua: *el deseo y la escritura como terreno común siempre en riesgo, y a veces ya perdido*.

no pierdo el recuerdo de las veces que nos encontramos escribiéndonos. esa intimidad entre cuerpo y escritura, entre fantasía y encantamiento. esta vez, la incitación: un gesto para pensar este *aquí* en el que nuestra escritura se parece más a un territorio precario de fragmentos comunes donde el río toma cuerpo en nuestras lenguas.

10/05/24

tur:

finido, trazado por vectores políticos. Un espacio de cruce, una intersección entre cuerpos, culturas y prácticas. Un territorio de relación temporal, espacial, material y simbólico. Una hibridación de imágenes, lenguajes y cuerpos, movimientos en tensión y (dis)continuidad.

desde la algarabía serrana a un hueco de silencio, todo se trama en la escritura. te leo y escribo en el ocaso, exactamente en ese punto donde el sol ya no toca este territorio. por acá nada se ve claro y, por momentos, los dedos me tiemblan del frío. tus palabras, tur, tienen un efecto caliente. como abrigar el cuerpo con el vapor que exudan nuestras bocas. un ejercicio de presencia, f(r)icción y respiración, como la escritura.

a veces, me imagino que, desde tu terraza en altura, de perspectiva amplia y enredada con los edificios y los bordes de las sierras, puedes verme a la distancia sentada bajo el aguaribay. tu miopía y mirar borroso insisten en las zonas opacas de nuestras existencias lesbianas. una fuga del mirar recto y distante.

para des/acomodar la focalidad tuvimos que fugarnos.

del bien ver, del mandato hacer, del buen escribir y del prolijo amor.

siento que mis manos también tiemblan por el miedo insidioso del presente. me caliento el pensamiento llamando a los paseos por el río. mi memoria inventa/evoca dos *figuraciones* (Haraway en Dahbar, 2021) polarizadas de esos ritos de encuentro: un sendero abierto en un cauce seco por una brutal sequía primaveral y la inmersión en un caudal copioso de enero descansando en la oquedad de una piedra. dos *aquí* para un nosotrxs.

no sería la primera vez que nos pregunto: *¿qué nos dicen las tramas que se descubren en la urgencia de la baja de un río?*

ante la ausencia de la corriente de superficie y su oscilante transparencia, aparece la *visión de un enredo vegetal-animal viscoso, baboso, húmedo y opaco en un desplazamiento sutil e imperfecto. maraña ahuecada para que insectos, renacuajos, algas -y nuestros dedos tanteando podredumbres- hagan de lo precario, las ruinas y los fragmentos un terreno común para el encuentro.*⁷

nuestra escritura se parece a la trama que descubre la urgencia de una sequía, *no sería entonces la estructura firme y sólida de*

⁷ La marca gráfica en *italicas*, en este párrafo y en el siguiente, representan fragmentos de una conversación que compartimos en el Ciclo Interpelaciones (22 de mayo de 2024), llamado "Citación situada. ¿Qué hay entre tu lengua y la mía?". Disponible en Spotify.

una lengua, sino la urdimbre que sostiene las variaciones de esta como cuerpos vivos.

cierro la invocación al río con otra memoria. una vez para sumergirte en el agua, en verano cuando es mucha y clara, te tuviste que sacar los anteojos. te pregunté si me podías ver. me respondiste que muy borroso, que quizá por los bordes.

me gustó *perder la cara*⁸ a través de tu mirada.

12/05/2024

trece y diez

flora:

te escribo entre las nubes. esta ciudad es tibia y fría a la vez y, hoy, tengo un hueco en el pecho por la crueldad del presente.⁹

ayer, te dije que muchas veces me siento sin familia entre las lesbianas. y vos, que siempre elegís las palabras de textura suave y que me hacen perder el surco, me escribiste por otro medio: Vos *acordate que no queremos familia, que queremos comunidad. Y seguimos ensayándola. Intentaremos trazar coordenadas de contacto más tarde.*

con ese gesto de torsión temporal, *más tarde*, me alivio, porque no es un *ahora*. porque nunca es ahora. la comunidad siempre está siendo un ensayo de trazos que vendrán *más tarde*.

8 Expresión tomada de Marie Bardet (2021). Lx autorx lo define como una manera de “captar la experiencia de ciertas prácticas gestuales que desteejen la hegemonía del mirar y de lo visual en nuestros cuerpos y nuestras relaciones en y con el mundo [...] apoyarse en las dinámicas gravitatorias y propioceptivas; tejer una relación intensificada y multidireccional con el espacio visual y no visual, pero también entrar en el hacer y decir por los bordes”. Asumiendo las articulaciones y la co-extensión de conceptos y gestos como modo de pensamiento.

9 Al momento de la escritura de estas cartas, la conmoción estaba instalada en/tre nuestros cuerpos. El 5 de mayo de 2024 cuatro lesbianas, Pamela Cobbas, Roxana Figueroa, Andrea Amarante y Sofía Castro Riglos fueron atacadas, mientras dormían, por Fernando Barrientos. El juez de la causa, Edmundo Rabione, no lo consideró un crimen de odio. Nuestros duelos son políticos y las calles vociferan “Nuestra venganza es la trama” (la marca con comillas en esta última cita, es un registro de memoria de la marcha 3J, Mendoza, 2024).

y te pienso en esa escena, la del aguaribay, como una figura de contacto. ese árbol es símbolo, para mí, *de lo que puede venir más tarde*. esa *utopía cuir*¹⁰ (Muñoz, 2020) de alguna comunidad está entre las ramas del árbol que llora. ese árbol también me recuerda a nuestra querida poeta rama: Macky Corbalán.

digo *poesía* (2021) para re-existirnos entre las oquedades de los versos que nos hacen un cuerpo íntimo, tímido, lesbiano, ardoroso, que borra un poco los bordes de la amistad torciendo la frontalidad de eso que llamas *el prolijo amor*. nuestros bordes se parecen más a los márgenes indistinguibles del río. y es tan generoso el río que deja las huellas de la suma de sus intensidades. cuando un río crece primero es cauteloso, lento, y *apenas más tarde* traza otros bordes, desbordándose. el peligro de la amistad, pienso, es la fuga de lo evidente, de lo que no vimos pero siempre está ahí. son huellas que *nos crecen* entre la piel de nuestros dedos, en la saliva de nuestras bocas; y, así, las palabras y los besos aparecen en ese mismo distinto tiempo donde las memorias son árbol, camino, gatos, terrazas, patios, plazas, ferias, fanzines. ríos, Agua.

siempre elijo verte por los bordes. para mí sos un lugar donde puedo mirar miope. justo ahí, donde los pies se acercan tímidos y entusiasmados por tocar el agua. justo ahí, donde el amor sucede entre las palabras.

10 Noción tomada de José Esteban Muñoz (2020). El autor revisita la idea de utopía y, a partir del estudio del arte activista y de su archivo personal, la reconstruye conceptualmente como “utopía queer”. Insiste en recuperar esta palabra para desmontar su cristalización histórico-conceptual e invocarla como un gesto crítico, tanto del presente como de la idea de un *no future* (Edelman). En un juego de desplazamientos de ciertas narrativas –hegemónicas y disidentes– que niegan la posibilidad de un futuro, particularmente para las personas queer, Muñoz introduce otro modo de imaginación, en el que algún futuro podría tener lugar. Lo queer/cuir no representa aquí una categoría de género, sino una modalidad molesta: haciendo huecos –desarticulando/descoyuntando– a la crononormatividad o tiempo heterolineal. Jack Halberstam llama tiempo “heterolineal” a la temporalidad normativa y derecha que entiende al tiempo en un ordenamiento de línea recta: pasado-presente-futuro. La “utopía queer” interrumpiría y desordenaría ese orden temporal que delimita, orienta, organiza, atraviesa, pero también, excede a las identidades. La “utopía queer” así, no resultará una imagen clara, concreta y definida, sino que se propone como una figuración del “allí y entonces”, es decir, como una potencia hacia el futuro.

12/05/2024

el mismo día, apenas más tarde.

tur

las conversaciones con vos son algo así como volver a pasar por el cuerpo. dicen las etimologías a la mano que conversación *tiene un sabor a compañerismo y pelea* y que sería algo así como la *acción y efecto de reunirse a dar vueltas, cambiar, girar*. yo agregó torcer, invocando nuestro borrador de palabras y gestos. digo que, para nosotrxs, las palabras saben, de sabor y de saber. que poesía es la glosa de nuestras historias. que fabulación es insistir en un ensayo de existir juntxs para ese apenas *más tarde*.

estas conversaciones son un ensayo de existencia entre pa-seos-palabras-escritura.

este ensayo es un *aquí* donde *inventar una relación aún sin forma*, una relación miope, *la amistad: la suma de todas las cosas a través de las cuales podemos darnos placer, saber, sabor. Relaciones de intensidades múltiples, colores variables, movimientos imperceptibles, formas que mutan. Metamorfosis. Volvernos más susceptibles de placeres y amores, pero también de dolores, de penas tímidas y furiosas rabias.*¹¹ Un *aquí* donde ensayar acciones para fabular otras memorias, otras miradas sobre nuestras historias lesbianas. Un *aquí*, espacio-tiempo, donde *articular un saber sobre nuestras vidas, sobre nuestro cuerpo como ficción política viva y avivar la carne de la fantasía*, dice val (flores, 2019) que dice Ann Cvetkovich robándole las palabras a Cherrie Moraga. un *aquí* para ensayar nuestros nombres, para arrobarlos y traerlos acá, cerca, entre, con nosotrxs.

entre la escritura po-ética, el cuerpo lesbiano y las (no) formas de la amistad se cuela el *zigzaguo, la fuga, el escapismo*. romper/barrar el nombre propio al tiempo que nos nombramos, dar cuenta de una comunidad o de lo común al tiempo que lo desbordamos, habitar una lengua al tiempo que la reinventamos.

entonces, al mismo/distinto tiempo, insistir en que toda *identidad es un tropo temporal, una narrativa de muchos tiempos super-*

11 Entre estas palabras hay un tejido en el que des-aparecen, entre otros textos, *Ética amatoria del deseo libertario...* (ludditas sexxxuales: 2013).

puestos, una yuxtaposición de escombros, ruinas, pérdidas, novedades, inventos, hallazgos (flores, 2019).

pienso en nuestro *apenas más tarde*. me quedo pivoteando en la expresión. encuentro que no decimos futuro. la futuridad pareciera ser el impulso y el mandato del hetero-cis capitalismo que devora los cuerpos, emproliza y orienta rectamente sus energías, sus placeres, sus lenguas, sus trabajos, sus descansos. nosotrxs no decimos futuro y deambulamos/zigzagüeamos por estos presentes anacrónicos, apenas ahora, apenas más tarde.

vuelvo a la figura del río, hace unos días leí en el diario que el río Marañón en Perú fue reconocido como sujeto de derechos. algo en esta expresión me resulta conflictivo. siempre me pareció curioso que para que “algo” pueda existir sin que las instituciones-individuos del poder lo devoren, lo desaparezcan o exploten, tiene que poder ser reconocido como sujeto. la historia de nuestras palabras está marcada a fuego y sangre. entreveo, lxs lesbianxs (asesinadx) no son reconocidxs como sujetos. lxs lesbianxs, tal vez, tampoco queramos ser reconocidxs como sujetos, como (algunxs) no quisimos ser mujeres. la fuga de ciertas territorializaciones semánticas son mucho más que palabras. y sus efectos están en nuestra carne. pienso, como una práctica material, en nosotrxs como lesbianxs río, lesbianxs fiesta, lesbianxs calle, lesbianxs terraza, lesbianxs abrigo, lesbianxs cama.

estas escrituras, borroneando la amistad son un intento por construir otro modo del conocimiento que implique otro modo de la política. La tarea de la política –teórica, de los cuerpos y sus intersecciones–, recupera val flores de Victoria Dahbar, “no tiene como lema algo así como “acéptennos, queremos ser sujetos” sino más bien “sus criterios de lo que es un sujeto aceptable son destructivos, queremos ofrecer otros, ser otros”.

estas escrituras están siendo una tarea de profunda implicancia, como decía apenas más arriba, de compañerismo y pelea. una disputa a las jerarquías, a la visibilidad, a la identidad, a la política y, desde aquí, a la teoría. De tu lengua me llega Mana Isla Muscarse (2019) y su/nuestra pregunta por la fiesta, lo lesbiano y la amistad. Tomo de sus palabras entramadas con las de Halberstam que solo es posible pensar lo lesbiano desde la “baja teoría” como un saber teórico que

opera en varios niveles a la vez, precisamente como una de esas formas de transmisión que se muestra en los desvíos, nudos y giros entre el saber y la confusión, y que no busca explicar sino implicar: un deambular por lo imprevisto, lo inesperado, lo improvisado y lo sorprendente.

llueve, mientras me llega un mensaje tuyo por otro medio, te abrazo vorazmente.

13/05/2024

querida polilla:

te invité a picar una correspondencia y ahí estás, te lanzas al juego intermitente de la lengua. una vez ya nos escribimos: *lascivia vocal – olfato azul – lenguas lapidarias – salivas perladas.*

*la lengua pulpo alimenta una lucidez animal, deslizando liturgias lesbianas, orillas lengua, vehículo de fluidos, lengua lunática lamedora de dedos.*¹²

me preguntaste, allá, en ese poema escrito a cuatro manos si llegaba a ver que había lesbianxs y flores y lenguas de colores, y te escribí que no, y que por eso te saco la lengua que se desliza para acariciar las flores. que no veo claro, que veo borroneado y que tanteo con estos mis ojos-lengua.

otra vez una criatura atenta deslumbrada por la imagen de un río escribió: *un río también hace pensamiento. el pensamiento río recorre hacia atrás y hacia adelante al mismo tiempo. se sabe parte de un flujo constante, de un movimiento, de una historia, de un discurrir casi sagrado que se curva y sube y baja y va sobre su cauce y a veces se desborda y toma todo alrededor*¹³. y esa imagen, creo, querida amiga, es constitutiva de nuestros pliegues lenguas. y en esta imagen que pinta las memorias-pensamiento, vuelvo a ese intento de un desgo-bierno, tocándonos con las impropias lenguas que nos prestan lxs que hablan más arriba y más abajo, más adelante y más atrás. donde nuestros paraísos ficcionales y genealogías lesbianas se crean con

12 Estas palabras son fragmentos de un poema escrito a cuatro manos que circula en un poster-fanzine (2022).

13 Estas palabras son un fragmento de un intercambio epistolar (2024) íntimo. Como gesto de cuidado de esa intimidad compartida, decidimos no referenciar remitente y destinatario.

estas palabras que (ar)robándolas muestran este *apenas ahora* donde hay un *apenas más tarde* como gesto comunal. porque como escribís, nosotrxs no decimos futuro sino que con la lengua ardiente de ternura demolemos el tiempo, ese mandato hetero-cis capitalista, porque nunca quisimos ser prolijsxs, ni decentes, ni sujetxs al futuro.

Mana Isla Muscarse dice que en la amistad opera el *discurso del amor* (2019) pero dejando que *se cuelen otras palabras*. pienso entonces que es ahí donde hay intermitencia y vuelo impredecible. la intermitencia como en la luz de las luciérnagas, los tuquitos del río en una noche serrana. son presencias-ausentes livianas y constantes, cada vez.

lo impredecible como en el vuelo de las polillas: esos bichitos desestabilizan e incomodan y, en sus movimientos que desconciertan, nos despejan un poco el camino para que lo atravesemos.

mientras nos correspondemos como gesto de ternura, la crueldad muestra el reverso. estos días volvemos a llorar de miedo y de furia. pero también, estos días, sabemos que tenemos la escritura. Apenas, por suerte, tenemos la escritura para escribirnos los paisajes de nuestros cuerpos, de nuestras camas, de nuestros ríos y árboles. solo nos quedan las lenguas y las manos para escribir estas pequeñas, escurridizas, filosas y húmedas palabras.

Y me pregunto cuántas palabras necesitamos para decir *amistad* entre lesbianxs.

Y entonces escribo que escribir esta amistad es, apenas, po-ético y político / es llovizna y es abrazo / es llanto, duelar y doler, es también ternura voraz. es un intento de comunidad e implicación. / es deambular por lo improvisado lo inesperado lo imprevisto y sorprendente / es teoría de la baja. de la más baja teoría / es tan urgente como la baja de un río, de cualquier río. / es desvío nudo y giro / es perdersnos del camino / y des-amarnos desarmándonos / es abrigo cama calma calle plaza terraza es fiesta / es río, curiosa risa y agua, es agua amiga, agua / es celebración fuego y sangre. es piel / escombro

ruina y pérdida / es novedad invento hallazgo / y fuego, es fuego y poesía. es rabia / rabia rabia y rabia / es rabia y amor / amor y paseos / es apenas penas tímidas / y furiosas / furiosas rabias /

es fugas también. escribiernos y fabular / fabular incansablemente y también cansadxs

esto es ensayo de existencia / porque no decimos futuro. / deambulamos zigzagueando por estos presentes anacrónicos. / apenas ahora, apenas más tarde.

te abrazo profundamente

13/05/2024

querida lombriz:

me quedo des-andando el centro de una pregunta

¿cuántas palabras necesitamos para decir amistad entre lesbianxs?

polilla lecho lombriz lobas lluvias libar circulación laberintos fabulación piel

la letra ele, inaugural de este ludismo afectivo, la letra ele de lesbianx, la letra ele de palabras.

tal vez, no sea la pregunta por las cuántas sino los cómo de esta amistad-correspondencia- lesbiana. Así, me encuentro una pista borroneando borradores de una fugitiva:

En virtud de todos los desplazamientos, deslizamientos y pérdidas de sentido que las palabras tienen tendencia a sufrir, llegó un momento en que no se referían ya a la o las realidades. Fue necesario entonces reactivarlas. No es una operación sencilla y puede adquirir toda clase de formas. La más extendida es la que practican las portadoras de fábulas que cambian continuamente de lugar. Cuentan, entre otras cosas, al ir de un lugar a otro, las metamorfosis de las palabras. Ellas mismas cambian las versiones de estas metamorfosis, no para volver las cosas más confusas, sino porque han registrado esos cambios. Tienen como consecuencia el evitar que las palabras fijen su sentido.

Existe un tributo que las amantes pagan a las palabras. Realizan asambleas donde leen todas juntas diversos diccionarios, se ponen de acuerdo acerca de las palabras de las cuales no tienen deseos de prescindir. Luego deciden, según los grupos, las comunidades, las islas, los continentes, el tributo posible de acuerdo a las palabras y lo pagan con su persona (o no lo pagan). Burlonamente lo llaman 'escribir su vida con sangre', lo cual, dicen ellas, es el menor de los males (Wittig y Zeig, 1981, p. 163).

decimos que este enredo vegetal-animal reactiva nuestra lengua

*Borroneando la amistad o cómo escribir el territorio de nuestros
besos al mismo / distinto / tiempo*

Intermitente, incómoda e impredecible, escapista del amor y las regulaciones del Estado, tal como el destino de esos cuadernos y sus imágenes.

La amistad, su forma, sus implicancias y efectos, aún, no es definitiva.

desde este apenas tiempo, apenas lugar, apenas teoría, apenas poesía, apenas ensayo esta lesbiana amistad

un tributo,

flora

Referencias

Bardet, Marie (2021). *Perder la cara* (Trad. Pablo Ires). Buenos Aires: Cactus.

Cano, Vir (2024). Prólogo. En Virginia Woolf y Vita Sackville West, *Correspondencia erótica*. Buenos Aires: Rara Avis.

Corbalán, Macky (2021). Entrevista. *Almacén Literario* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ElmK7d23C_A

Dahbar, Victoria (2021). *Otras Figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

flores, val (2019). Con luz propia. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional de Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina.

ludditas sexxxuales (2013). *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*. Buenos Aires: Milena Caserola.

Muscarsel Isla, Mana. (2019). Ser lesbiana no es suficiente: La fiesta de las amigas. Lecturas críticas sobre el amor y la amistad. Trabajo final integrador. Facultad de Humanidades y Ciencias de la

Educación, Universidad Nacional de La Plata. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1881/te.1881.pdf>—.

Paesani, Grazia (2023), “S/Cit(u)ación. Borrador para una citación situada”. *Cuadernos de Danza*. <https://cuadernosdedanza.com.ar/textosdanzacontemporanea/726/s-cit-u-acionborrador-para-una-citacion-situada>

Paesani, Grazia (2024), HS/Cit(u)ación: Citación Situada. Borradores erótico-teórico-poéticos de una escritura parergonal. *Cuadernos de danza*. <https://cuadernosdedanza.com.ar/textosdanzacontemporanea/757/s-cit-uacion-citacion-situada-borradores-erotico-teorico-poeticos-de-una-escrituraparergonal>

Paesani, Grazia y Ceballos, Florencia (2024). Citación situada. ¿Qué hay entre tu lengua y la mía? *Ciclo Interpelaciones* [Podcast] Spotify. <https://open.spotify.com/episode/35KvZg4dWkAZGwMC-CegyoF?si=7EQijZuGSD6uA-3bM3eFyg>

Wittig, Monique y Zeig, Sande (1981). *Borrador para un diccionario de las amantes* (Trad. Cristina Peri Rossi). Barcelona: Lumen.

HUELLAS, ARCHIVOS Y OLVIDOS





Deseo y archivo. Desvaríos sobre algunas intelectuales de principios del siglo XX

Por Laura A. Arnés¹

“Pronostico que me atacarán como feminista
y hasta insinuarán que soy sáfica [...].
Dudo que me importe demasiado”

(Ocampo, 1971, p. 6)

Estoy trabajando con lo que llamo *archivo Ocampo*. Una enorme cantidad de material que incluye toda la narrativa de Victoria Ocampo (1890-1990), su epistolario completo (que fue expurgado por ella misma, por lo que, si bien es cuantioso, tiene muy pocas cartas escritas por la misma Ocampo), algunas entrevistas que dio en vida y toda la revista *Sur*.

Este es un archivo central para la cultura literaria y política argentina y, por lo tanto, se puede decir que lo heredamos *sabido*. Lo que quiero decir es que la crítica hegemónica desde, por lo menos, los años sesenta tendió a cerrar sentidos sobre este archivo (para decirlo rápido: elitista, vende patria, anti peronista, oligárquico, espiritualista, reaccionario, cosmopolita). Pero creo que desde una perspectiva contemporánea feminista y sexualmente disidente, que tolere las ambivalencias afectivas que el pasado puede provocar, el archivo se reabre habilitando no solo nuevas narrativas sobre el pasado o descubriendo relatos que estaban “perdidos”, sino reinscribiendo la politicidad, en el presente, del objeto analizado. En este marco, mi intención es escribir algo, como propone la teórica Claire Hemmings, “que encienda [...] una conexión con la rebeldía del pasado que vive en el imaginativo presente” (2018, p. 18).² Mi interés no está en la construcción de identidades o en nombrar lo que no fue nombrado, sino justamente en pensar cómo algunas ficciones sexuales pueden (des)movilizar los archivos; cómo la aparición de

¹ IIEGE-FFyL, UBA/CONICET

² La traducción es mía.

la *diferencia* podría habilitar tradiciones que hasta el momento, por diferentes razones, se encuentran obturadas. Pienso, reformulando a Raúl Antelo, que el archivo no es el fin de una obra, sino la prueba de que nada ha terminado de ocurrir: “es el futuro del pasado, allí donde se abre el espacio de la ficción” (citado en Patiño, 2017, p. 45).

Mi modo de trabajo podría pensarse en términos de *atlas*, si entendemos este concepto como la puesta en contacto de una serie de escenas que en su relación narran una historia de la memoria cultural y literaria, personal pero también nacional. Así, el material seleccionado provee un pretexto para contar la historia argentina (nacional, literaria, sexual) de otro modo, en el cruce de experiencias íntimas, escrituras y hechos políticos. En ese nudo se vuelve evidente cómo ciertas experiencias afectivas pueden proporcionar la base para nuevas “culturas públicas” (Berlant y Warner, 1998).

En este marco es que leo lo que llamo *escenas lesbianas*: *locus* – lugar, espacio, tiempo– en el que se articulan y generan una serie de vínculos, afectos, deseos e identidades diferenciales; enclave donde se activan imaginaciones inesperadas y donde se desestabiliza la estructura canónica del deseo. Las escenas lesbianas se sitúan justo en el borde: entre lectura y escritura, entre texto y contexto o entre la literatura y la vida. Son, eso sí, escenas de mujeres juntas, de mujeres solas que no están solas.

Al indagar en el archivo “Victoria Ocampo”, una serie de nombres llama la atención. Mujeres de inscripciones políticas muy variadas, de la alta cultura y de la cultura popular. Todas feministas, la mayoría disidentes del género o de la sexualidad normativa. Diplomáticas, abogadas, actrices, fotógrafas, poetas, escritoras, libreras y ensayistas: María Elena Walsh, María Rosa Oliver, Mildred Adams, Gabriela Mistral, Palma Guillén, Doris Dana, Teresa de la Parra, Lydia Cabrera, María de Maeztu, Victoria Kent, Louise Crane, Elizabeth Bishop, Virginia Woolf, Marianne Moore, Vita Sackville-West, Marguerite Yourcenar, Gisèle Freund, Marguerite Moreno, Colette, Anita Loos, Sylvia Beach, Adrienne Monnier (por nombrar solo algunas). Una comunidad locuaz donde los tácitos son simplemente eso, no vergüenza ni secreto. Una comunidad que se despliega en palabras amorosas, en papeles de hotel y postales con trazo precipitado. Estas mujeres se reciben en sus casas –algunas, incluso, vacacionan juntas–,

se traducen, se publican (porque la amistad puede ser productiva); opinan sobre sus textos inéditos, intercambian contactos, discuten sobre política, se mandan cariños y se reprochan desencuentros. Se dedican textos, el afecto impregna tanto las elegías sobre las otras que publican en diversos medios como sus cartas: el dolor por conocidas muertas o la empatía cuando las enfermedades las aquejan se reiteran y también las opiniones sobre sus parejas, casi como chusmerío. Así, por ejemplo, mientras Gabriela Mistral le cuenta a Ocampo a principios de los años cincuenta que “nuestra Vic Kent se ha hallado una joya de niña que la aloja y la alimenta con una nobleza grande”, o que “Vivo con una profesora y escritora americana, Doris [...]. Es muy serena.” (1951); Kent le comenta a Ocampo, en esa misma década, luego de la muerte de la poeta chilena: “tengo la penosa convicción de que [Doris]”, ex pareja y ahora albacea de Mistral, “es una muchacha con muchas ambiciones literarias y no es nada capaz” (1958). También en las cartas leemos preocupaciones de índole más mundana. Así, por ejemplo, Ocampo le escribe a su hermana Angélica: “Yo no sé si es exceso de bebida (para mi toman las dos, sobre todo Louise, demasiado)” (12 de diciembre de 1975). El deseo de pasar tiempo juntas también aparece como una constante en la correspondencia; los besos de las parejas de algunas se cuelan en las epístolas, agregados a mano y con apuro; otras, como Adrienne Monnier siempre firman en plural: “Sylvia [Beach] y yo le enviamos nuestros mejores deseos y le mandamos un beso de corazón, querida y bella Victoria” (1936). En 1964, Victoria Kent le escribe a Ocampo, organizando un viaje a Buenos Aires que hará con su pareja Louise Crane: “Creemos que tu propuesta es la mejor, ir directamente al hotel y pasar contigo los fines de semana. Así pues tendrás que tomarte la molestia de reservar en el Alvear Palace dos habitaciones que se comuniquen, si es posible, o que no estén muy lejos una de la otra”. La sexualidad o el afecto disidente, el género desviado, está ahí, visible y presente: no se esconde, no se explica, no precisa salida del armario. María Moreno lo dice claramente: “no se deja escrito lo que una no quiere que se sepa. Sí se elige a los testigos” (2021).

Escena 1. La muerte y la torta

“Hemos sido desde el principio unos huérfanos y unos extranjeros”
(Carta de Mujica Láinez a Victoria Ocampo, 1978)

“ha amado con pasión [...], / que nunca cuenta y que si nos con-
tase / sería como el mapa de otra estrella. / Vivirá entre nosotros
ochenta años, / pero siempre será como si llega, / hablando lengua
que jadea y gime / y que le entienden solo bestezuelas. / Y va a
morirse en medio de nosotros, / en una noche en la que más pa-
dezca, / con solo su destino por almohada,
/ de una muerte callada y extranjera”
(Mistral, 1945)

La abogada española Victoria Kent y la poeta chilena Gabriela Mistral, entre otras de las intelectuales mencionadas, vivieron en el exilio. Todas ellas viajaron mucho y vivieron por largas temporadas en otros países, varias también se instalaron en casas alejadas de las ciudades. Hubo razones políticas para todo esto, y una de ellas, probablemente, fue su sexualidad. Porque las y los homosexuales latinoamericanos, sobretodo, pero también les españoles, en las primeras décadas del siglo XX, fueron grandes nómadas, y cuando seguimos sus recorridos, siempre encontramos familias contra-natura.

En este sentido, si los nacimientos y las muertes, sus celebraciones y sus duelos, son estrategias centrales a través de las cuales la hegemonía de la cultura heterosexual se asienta, y si la heterosexualidad (es decir, la pertenencia) adquiere su inteligibilidad en una serie de prácticas e instituciones de la intimidad ligadas a los relatos que constituyen la familia (Berlant y Warner, 1998) me interesa pensar ¿qué pasa cuando la escena se corre de la heteronorma?

Gabriela Mistral y Victoria Ocampo mantuvieron correspondencia por más de treinta años, pero solo se encontraron ocho veces. De estas ocho reuniones Ocampo dio cuenta en una elegía de fuerte impronta autobiográfica, publicada en 1957 (*Sur* 245), escrita como homenaje, ante la muerte de la poeta chilena. En ese texto, Ocampo

ubica y nombra públicamente a Doris Dana –pareja en ese momento de Mistral– como figura central junto al lecho de muerte de la poeta pero, además, da cuenta de una última visita en la que Victoria no estaba sola porque había ido con su pareja de amigas Louise Crane y Victoria Kent (que yacen enterradas juntas). Pero en una carta que le dirige Ocampo a su hermana Angélica (1956), un mes antes de la muerte de Mistral, relata también esa visita:

Ayer por la mañana fuimos con Victoria K. y Louise a Roslyn a ver a Gabriela. El lugar donde vive (donde se está muriendo), es precioso, lleno de árboles y de casitas. La suya –la de Doris que lleva junto a ella una vida de abnegación filial [...]– está sobre a hill [...]. Gabriela estaba con un camisón de una especie de franela rosada [...]. Todo lo indio se le ha acentuado con la enfermedad [...]. Me vio con placer, pero el tiempo ya no existe en su cabeza [...]. Ha guardado su hablar pinto-resco. [...]. Tenía entre las manos un paquete de cigarrillos, sacaba un cigarro tras otro [...] y caían después sobre la colcha. Y volvía a sacar otro [...] como si no se diera cuenta que ya había sacado varios [...]. No me preguntó por todo lo que había sucedido en la época de Perón. Ella que tanto quería saber cosas y que tanto pedía detalles... no hizo alusión a la cárcel [...]. Me pidió que me quitara los anteojos para verme los ojos [...]. Almorzamos allí. Con esto quiero decir que Louise y Doris fueron a comprar unos de esos *hamburgers* que detesto, un *cake* que parecía de perfumería [...] y queso [...]. Comimos sentadas en el cuarto de Gabriela [...]. Es realmente tristísimo que acabe así... un poco en la línea del sonambulismo de toda su vida, pero como en siniestra caricatura [...]. No quiere comer. No duerme. (Ocampo, 1997, pp. 101-102)

Una casita –la del concubinato en femenino– alejada, en la extranjería del territorio patrio, de la heterosexualidad y de la muerte. El tiempo dislocado es un presente continuo, marcado por el caer de un cigarrillo que se renueva como si fuera el mismo, en el cuarto más propio que se pueda tener. Lo indio –epítome de lo otro, de lo impropio, de lo excluido– en camisón rosa y sonámbulo, despojado de cualquier territorio, de cualquier memoria o historia, entre mundos, vaga *desorientado* en el cuerpo de una mujer. El desajuste en la figuración de la poeta Premio Nobel, madre de las infancias chilenas, ciudadana del mundo, es evidente. La comunidad femenina disidente, transnacional y literaria duela en privado, duele el comienzo del desmoronamiento de esa familia que no tiene alianzas biológicas ni institucionales. Lo que resulta interesante, además, es que la muer-

te cobra especial evidencia para Ocampo cuando se da cuenta de que lo político ya no es parte de la relación de amistad: lo personal sigue siendo político, pero ya lo político no es personal. La frase de Ocampo delinea una alianza afectiva que se construyó sobre y también construyó lo público. Y ahí el pedido de quitarse los anteojos: la mirada se invierte. El gesto íntimo trasluce el fin del entendimiento y advierte lo que está destinado a deshacerse.

Y a continuación el gesto de las amigas comiendo cerca de la cama de Mistral. El hambre, que la poeta ya no tiene, esa pasión que –justamente en esos términos, *hambre*– marcó su vida (y la de Ocampo), su curiosidad de conocimientos y de mundo, su ser latinoamericano es escenificado en un homenaje ambivalente: cuatro mujeres, que se quieren, cuatro compañeras (que comparten el pan) y que no cocinan, se entre-tienen en compañía de un espectro. Solo el lenguaje de Mistral persiste conocido en su desvío *pintoresco*, que es como decir: peculiar, raro, diferente.

Escena 2. Pasiones en la Escuela de señoritas

“¿Qué no daría yo, María, por llevarme a usted conmigo?”
(Carta de Victoria Ocampo a María de Maeztu, s/f)

No me conformo con estos abrazos de papel. Necesito verla, Victoria, necesito verla porque estos dos años han sido veinte para mí y me parece que la vida se acaba [...]”
(Carta de María de Maeztu a Victoria Ocampo, s/f)

Hay un caso especial en el epistolario: el de Ocampo y María de Maeztu, la pedagoga, sospechada de haber sido amante de Mistral, directora del Lyceum Club y de la Residencia de señoritas de Madrid. Digo que es un caso especial, porque contamos con cartas escritas por las dos (sobre todo por Victoria). Al leer la correspondencia, queda claro que entre ellas la amistad es, ante todo, un permiso para compartirse sentimientos polémicos, opiniones políticas fuertes y confidencias muy privadas, pero también queda claro que esta amistad es una pasión que por momentos las arrasa y que siempre impacta en sus conocimientos y en sus producciones intelectuales.

Me voy a detener brevemente en un intercambio epistolar que se desarrolla en cuatro cartas escritas en 1931, que da cuerpo a otra escena de despedida, pero de índole diferente a la anterior. Después de pasar algunos días en la Residencia de señoritas, en donde Ocampo dicta una conferencia y en donde conoce a Victoria Kent, llega la hora de irse. El día que Ocampo parte de España, se infiere, a partir de la correspondencia, que de Maeztu le habría hecho algún tipo de escena grandilocuente en el tren:

Victoria, perdóneme; perdóneme, se lo ruego. Quise volver a montar en el tren cuando ya estaba en marcha y no me fue posible. Me volví como quien ha perdido para siempre algo sin lo cual no puede vivir. Yo no sé bien por qué ni cómo, a veces, me acomete una furia frenética y digo lo que, de veras, ni pienso ni siento [...]. Lo único que lamento es que no me haya V. estrellado contra la pared [y] arrojado por la ventana, que es lo que de veras merecía. [...] A medida que se acercaba la hora de la despedida la emoción me ahogaba y me cegaba [...] y en vez de vaciar en ternura mi emoción salió, no se de donde, un maldito impulso de celos [...]. Yo había pasado una semana sin dormir, escribiéndole en la noche cartas absurdas de las que me avergonzaba con la luz del día. (Carta de María de Maeztu a Victoria Ocampo, 1931)

Los celos los provoca la otra Victoria: porque es más joven, porque es más moderna porque, sigue de Maeztu:

lo romántico y lo religioso resultan hoy formas reaccionarias y para mi ya es muy tarde para cambiar [...]. De ahí mi simpatía extraordinaria por Eduardo Mallea, que, siendo joven y nuevo, es todavía romántico y desinteresado y bueno (él también tiene celos, y con él no se enfada, Victoria). (Carta de María de Maeztu a Victoria Ocampo, 1931)

La carta termina diciendo que la amistad con Ocampo es lo que la habría sostenido durante los últimos cinco años: una amistad, dice con énfasis, teñida de esa cosa mágica llamada *ilusión*. Su miedo, ahora, es que esa ilusión se hubiese roto.

Pero lo cierto es que ni los celos, ni la envidia lograrán la ruptura de afectos que continúan, indisolubles, a lo largo de décadas –en todo caso, serán, más adelante, las desavenencias políticas las que fisuren la relación–. El afecto entre mujeres, en este caso, se presenta como un estado de necesidad, de impresión y saber (sobre la otra).

La respuesta de Ocampo no demora en llegar y empieza así:

Pasé mi vida amando y sufriendo horriblemente por amar seres que tenían pocas ideas en común conmigo. Que me anuncien la muerte de una amistad como la nuestra por las razones que usted conoce me parece monstruoso, pues sé hasta que punto el amor y la amistad [...] es la muerte más difícil [...]. Vos me hablás de Mallea. Pero sabés como soy de mala con él. (Carta de Victoria Ocampo a María de Maeztu, 2 de noviembre de 1931)

A continuación le relata cómo un día, en un ataque de odio, le arrancó la falange de un mordisco al citado amante. Y este es un punto clave. De Maeztu se había comparado con quien fuera, por un tiempo, pareja de Ocampo. Con este gesto, la economía sexual es puesta en suspenso para abrir la posibilidad a otra circulación del deseo; a un deseo más emancipado, tal vez; a una intimidad que se ofrece como acto de apertura fuera de las convenciones.

La pérdida o el miedo a la pérdida es la emoción que tiñe estas cartas: “salió no se de dónde un maldito impulso”, dice de Maeztu. Y es que la insuficiencia del discurso heteronormativo para aprehender la experiencia de quien escribe la condena a su propia ininteligibilidad. Hay un deseo que desborda, que aparece en la mención de lo que no es, conjuntamente con la utilización de retóricas propias del discurso amoroso. Ese es el desvío. En la apertura de la posibilidad reside el éxito de la escritura; y como efecto de ese excedente se develan nuevas posibilidades para la fantasía, la imaginación y la ilusión.

Así, como suele suceder en mis lecturas de las ficciones lesbianas, lo que se hace visible en estas escenas no es una forma específica de la sexualidad, sino un modo de producción de sentidos diferenciales que precisa de la construcción de miradas encantadas o hambrientas, como dirán tanto Ocampo como Mistral, que se fugan de la clasificación y construyen figuras que inventan otros afectos.

A partir de estas escenas, insisto en que hay que devolverle un estatus público a las relaciones entre mujeres porque la amistad provee un lugar en el mundo, configura un espacio personal y también uno político. Pero, además, estas escenas instalan espacios específicos que escapan a las leyes de lo cotidiano para sustituirlas por otras leyes. Y es quizás en ellas, justamente por esto, donde podamos imaginar no solo otros puntos de apoyo para la cultura argentina, sino

la posibilidad de armar otras historias para nuestras vidas y nuestros conocimientos.

Referencias

Berlant, Lauren y Warner, Michael (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*, 24(2), 547-566.

Hemmings, Claire (2018). *Considering Emma Goldman*. Durham: Duke University Press.

Mistral, Gabriela (1954). *Tala*. Buenos Aires: Ediciones Revista Sur.

Moreno, María. 2021. Las cartas de Gabriela Mistral: un clóset de cristal. *Penguin libros*. <https://www.penguinlibros.com/es/revista-lengua/literatura/cartas-gabriela-mistral-doris-dan-maria-moreno>.

Ocampo, Victoria (1971). La trastienda de la historia. *Sur*, 326-327-328, 5-21.

Ocampo, Victoria (1997). *Cartas a Angélica y otros*. Buenos Aires: Sudamericana.

Patiño, Roxana (2017). La crítica como escena de la acefalía: la “archi-filología” de Raúl Antelo. *Conversaciones del Cono Sur*, 3(2), 41-47.



Borrador para una genealogía del activismo lésbico cimarrona

Por *gabi herczeg*¹ y *fabi tron*²

Cimarronear las memorias

Como activistas/archivistas del Archivo documental digitalizado del activismo lésbico en Argentina “Potencia Tortillera”, nos reconocemos en un posicionamiento situado, parcial, subjetivo e interseccional, que descree tanto de las identidades trascendentes o esenciales como de las políticas de la representación que sacralizan la memoria en narrativas de una única historia y se hacen permeables a prácticas de borramiento e invisibilización.

En ese sentido, entendemos que estas prácticas se vinculan con operaciones ligadas a formas de la violencia epistémica que, según Marisa Belausteguigoitia, tienen que ver “con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo como de las formas concretas de representación y registro, memoria, de su experiencia” (citada en Stipo, 2017, p. 43). Estas operaciones se traducen en discursos que pretenden representar mejor las experiencias de lxs otrxs. Así, se adjudica a ciertas experiencias y acciones una carga de valor que las sitúa en una posición de privilegio con respecto a otras; hay una distribución desigual del reconocimiento a la visibilidad que produce borramientos, y obtura la circulación de conocimientos y la construcción de memorias y sentidos de visibilidad más múltiples y cimarrones.

Desde esas coordenadas, partimos de preguntarnos por qué unos cuerpos, vidas, recorridos, militancias importan más que otras dentro del activismo y las memorias lésbicas, y nos proponemos recuperar las huellas tortilleras de Ruth Mary Kelly, Elena Napolitano,

1 Archivo documental digitalizado del activismo lésbico en Argentina “Potencia Tortillera”

2 Archivo documental digitalizado del activismo lésbico en Argentina “Potencia Tortillera”

Teresa de Rito y “la Negra” Avendaño, que con gestos y acciones que se desplazan de la grandilocuencia y la masividad, habilitan que problematicemos qué “cuenta” como visibilidad y quién tiene autoridad para definirlo.

Ruth Mary Kelly, “trabajadora del sexo, feminista independiente, tortillera”

El libro *Memorial de los infiernos*, publicado en 1972, recoge el testimonio de casi 50 años de vida de Ruth Mary, “prostituta y lesbiana”, según su modo de nombrarse en los 70, “trabajadora del sexo, feminista independiente y tortillera” como se presentaba años después. Aquí relata el infierno de la familia, las instituciones psiquiátricas y el acoso policial, y la búsqueda constante de una libertad que encuentra en el puerto y el mundo del trabajo sexual; también, visibiliza sus primeras relaciones lésbicas:

Yo desde hacía tiempo me sentía atraída por esta mujer, no sabía por qué. Estábamos en la pieza planchando. De golpe ella deja de hacer lo que estaba haciendo y mirándome fijo me dice: “¿Vos nunca has hecho el amor con una mujer?”. Le contesté que no. Temblaba. Me había dado cuenta cuál era la atracción que sentía por mi vecina. Fuimos a la cama e hicimos el amor. Yo gocé tremendamente, como no había gozado nunca con mi hombre.³ (Ardiles Gray, 1972, pp. 67-68)

Además de la publicación de sus memorias, los primeros años de la década del 70 son el escenario en el que la figura de Ruth Mary aparece vinculada al casi mítico Grupo Safo, que formó parte del Frente de Liberación Homosexual (FLH). Las diferentes versiones que dan cuenta de la existencia del grupo mencionan un número variable de integrantes y, si bien coinciden en que el contexto político y la invisibilidad de las lesbianas en esa época habrían hecho que el grupo trabaje en la clandestinidad, el nombre de Ruth Mary es el único mencionado en los testimonios que refieren a la conformación del Frente. Entre las pocas huellas del grupo, podemos registrar la publicación en el tercer volumen de la revista *Somos* (1974) del artículo “La revolución sexual producirá los siguientes

3 Ver la entrada “Ruth Mary Kelly (18 de febrero 1972)” en <http://potenciator-tillera.blogspot.com/1972/02/ruth-mary-kelly.html>

cambios”, de Kate Millet.⁴ Débora Daich (2019) menciona también la existencia de otros tres textos inéditos: “Los roles sexuales”, de Ana Diaman; “Prostitución femenina” y extractos de “Confesiones de una prostituta”, de Julio Ardiles Gray –precisamente, quien publicó las memorias de Ruth Mary–; y un artículo acerca de la formación de grupos de concientización. Estas pistas refieren a su participación en el Grupo Safo y dan verosimilitud a la afirmación de Juan José Sebreli: “también surgió un grupo de mujeres lesbianas, Safo, donde militaba Ruth Mary Kelly, una prostituta lesbiana ya envejecida conocida por haber publicado sus memorias” (1997, p. 216).⁵

El registro de la existencia del Grupo Safo se inscribe en los medios gráficos de la época cuando el diario *Crónica*, en su 5º edición del 10 de octubre de 1973, en una nota titulada “Acude en defensa de lesbianas el Frente de Liberación Homosexual”, denuncia la agresión policial hacia una de las integrantes del grupo “mientras pintaba en una estación del subterráneo Bolívar-Avenida La Plata la leyenda ‘Lesbianas, no están solas’”. De acuerdo con el testimonio de Fuad Zahra, esa misma leyenda aparece en los volantes elaborados por Ruth para repartir en una actividad en la que confluyen el grupo Eros, del FLH, y la UFA, organización feminista, un domingo de octubre del 73. Según relata Zahra, él y Ruth volantean por Avenida Córdoba cuando escuchan sirenas y gritos que alertan sobre la cercanía policial. “Ruth, como siempre desafiante en situaciones como esta, decidió quedarse, repartiendo los volantes, dispuesta a enfrentar a la policía si era necesario” (Daich, 2019, p. 84).

En ese circular permanente por distintos espacios, la presencia disruptiva de Ruth pone palabras al silenciamiento que el feminismo de la época hacía sobre el lesbianismo. Los testimonios recabados por Debora Daich dan cuenta de esas tensiones:

Ruth, por su parte, no disimulaba sus relaciones con mujeres. En nuestra primera entrevista, Sara Torres me contó que, cierta vez, en un grupo chico de la UFA, Ruth dijo que “era lesbiana”. Eso nos hizo reflexionar muchas cosas, no habíamos hablado del lesbianismo y lo

4 Ver la entrada “Grupo Safo – Revista Somos (20 de mayo 1974)” en <http://potenciartortillera.blogspot.com/1974/05/grupo-safo-revista-somos.html>

5 Ver la entrada “Grupo Safo (1 de noviembre 1972)” en <http://potenciartortillera.blogspot.com/1972/11/grupo-safo.html>

que ella habló sirvió para hablar de eso [...]. “Ella decía públicamente que era prostituta y lesbiana, era muy petardista Ruth, era hiperpetardista”, me señaló Marta Miguelez. Ya entrados los años 80, según lo que cuenta Fernando Noy, Ruth no se decía gay ni lesbiana; reivindicaba y se reapropiaba, en cambio, de la palabra tortillera. (Daich, 2019, p. 91)

A partir de la década del 80, podemos ver a una Ruth moviéndose incansablemente en distintos espacios: participando en manifestaciones de derechos humanos, acercándose al movimiento punk, dando entrevistas, invitada a paneles y conferencias en las que reivindica activamente la necesidad de reconocimiento y sindicalización de las “trabajadoras del sexo” –según su propia definición–, como la conferencia reproducida en la revista *Shock* de octubre de 1984, en la que al mismo tiempo que manifiesta que “las prostitutas hacen un bien social”, expresa que es lesbiana.⁶

Ruth Mary fallece el 5 de marzo de 2000, poco antes de cumplir 76 años. Honrando su deseo, sus cenizas son esparcidas en el Río de la Plata desde el puerto de Buenos Aires.

Elena Napolitano, “Elena de Mataderos”

En 1982, Elena Napolitano, una joven de 23 años conocida por sus amigas como “Elena de Mataderos”, comienza a participar del Grupo Federativo Gay (GFG) –integrado también por Zelmar Acevedo y Marcelo Benítez, ambos ex integrantes del FLH–. Allí, realiza un intenso trabajo: publica historietas y poemas en la revista *Alternativa Feminista*; en *Postdata*, del GFG;⁷ y en *Sodoma*, del Grupo de Acción Gay.⁸

El 20 de agosto de 1983 los principales diarios del país informan el asesinato del psicólogo Marino Suarez, de 32 años, fundador del Grupo Eros, del FLH. Se trata del número 14 de la ola de asesinatos a homosexuales iniciada el año anterior. Este nuevo crimen funcio-

6 Ver la entrada “Ruth Mary Kelly (25 de octubre 1984)” en <http://potenciator-tortillera.blogspot.com/1984/10/ruth-mary-kelly.html>

7 Ver la entrada “Elena Napolitano (1 de marzo 1984)” en <http://potenciator-tortillera.blogspot.com/1984/03/elena-napolitano.html>

8 Ver la entrada “Elena Napolitano (15 de mayo 1984)” en <http://potenciator-tortillera.blogspot.com/1984/05/elena-napolitano.html>

na como detonante en los grupos que se estaban organizando en la clandestinidad (algunos conformaron el Movimiento Gay de Liberación, MGL) para avanzar y consolidar los procesos de organización. En ese contexto, Elena se aventura a redactar un documento de denuncia sobre la represión policial titulado “Carta de Persona a Persona”, en el que como militante lesbiana se dirige a otras mujeres.⁹ Con un coraje notable, ella misma reparte el escrito por las noches en las avenidas céntricas de Buenos Aires. En su carta, Elena comunica que están preparando un movimiento de liberación.

Junto con sus dos compañeros, realiza un gran trabajo de visibilidad, concediendo entrevistas a medios gráficos importantes, donde aparece siempre fotografiada. De esta serie de entrevistas nos interesa destacar la que, a raíz de declaraciones homofóbicas del ministro del interior Antonio Troccoli –quien afirmaba que la homosexualidad es “una enfermedad muy peligrosa que puede producir conductas sociales peligrosas”– les realizara el periodista Enrique Symms para la revista *Cerdos y Peces*, en junio de 1984. Ante estas expresiones, Elena, con claridad conceptual poco común, sostiene que:

No hay nada inconsciente en esto. La intención es mantener la estructura tal como está y para eso es necesario mantener los roles sexuales tales como están. Desde antes de nacer uno tiene un destino social marcado: si naciste hombre no vas a llorar, vas a usar escarpines celestes, te vas a unir a una mujer para reproducirte [...]. En la medida que las formas sexuales no reproductivas puedan ser avaladas o aprobadas esto puede atentar contra el sistema de producción. El sistema necesita mano de obra barata. La iglesia siente la sexualidad libre como un atentado al sistema de explotación liberal... La Iglesia ha llenado la vida del ser humano de leyes; de cosas que se pueden hacer y no hacer, el pecado, el mal [...]. La Iglesia defiende los intereses de las clases dominantes y custodia la moral burguesa.¹⁰

Hacia fines de 1984 o principios del 85, no podemos determinarlo con certeza, Elena se aleja del GFG –que para entonces formaba parte del MGL–, por considerar que la voz femenina tenía muy poca incidencia en las decisiones, y comienza un derrotero que la lleva a

9 Ver la entrada “Elena Napolitano (15 de agosto 1983)” en <http://potenciator-tillera.blogspot.com/1983/08/elena-napolitano.html>

10 Ver la entrada “Elena Napolitano (1 de junio 1984)” en <http://potenciator-tillera.blogspot.com/1984/06/elena-napolitano.html>

acercarse a organizaciones feministas y de lesbianas feministas. Ana Rubiolo, integrante del Grupo Autogestivo de Lesbianas, formado en 1986 que funcionaba en Lugar de Mujer, la recuerda de esta manera:

Ella se acercó al Grupo Autogestivo y tuvimos varias charlas de café después de las reuniones. Era muy observadora y me compartía su mirada sobre el grupo y las chicas que participaban. Nuestro espacio era abierto. Siempre llegaban nuevas lesbianas, algunas no asumidas y temerosas, y eso a Elena le molestaba, tenía una posición más expuesta, visible y extrema, era muy intensa. Me hacía sentir un poco “pichona” en muchas cosas. Era una mina muy viajada y que había pasado por muchas experiencias que me generaban una especie de admiración. Elena necesitaba otro tipo de grupo, más “de choque”, más jugado. Yo me sentía muy tironeada en el grupo autogestivo entre las que querían dar batalla, ser visibles y cuestionar el sistema patriarcal y las que venían de años de marginación y autocensura o sea, con la lesbofobia internalizada. (citada en Bellucci y Queiroz, 2020)

La última referencia de activismo de Elena nos llega del recuerdo de Adriana Carrasco, que la ubica en la famosa plaza del 8 de marzo de 1987:

Abrimos el colectivo de Cuadernos de Existencia Lesbiana a un grupo grande, donde había otras compañeras. Algunas firmábamos con nombre y apellido y otras no, porque no se sentían listas para hacerlo. Salimos a la calle a venderlos el 8 de marzo del 87 con un grupo. Aquellas ocho lesbianas [...] llevábamos unas cintitas violeta que llevó Elena Napolitano, con la leyenda “Apasionadamente lesbianas”.¹¹

Desconocemos los motivos del alejamiento de Elena del activismo lésbico y feminista, y poco sabemos de su vida a partir de 1987. Sí podemos ver algunos videos en Youtube, que muestran su faceta de música y cantante con la banda *Soul Shadows*.¹² Nacida el 31 de agosto de 1960, fallece el 23 de agosto del 2010, ocho días antes de cumplir 50 años, completamente olvidada por un movimiento al que dedicó tanta energía y pasión.

11 Ver la entrada “Adriana Carrasco (16 de febrero 2019)” en <http://potencia-tortillera.blogspot.com/2019/02/adriana-carrasco.html>

12 Ver la entrada “Elena Napolitano (7 de diciembre 2008)” en <http://potencia-tortillera.blogspot.com/2008/12/elena-napolitano.html>

Teresa de Rito, homosexual y peronista hasta la médula

Hacia mediados de la década del 80, comienzan a surgir organizaciones de lesbianas y/o mujeres gays, las primeras ligadas al movimiento feminista –como el Grupo Autogestivo de Lesbianas– y las segundas a grupos mixtos de “homosexuales”. Si bien no se desconocen, la relación entre las mujeres feministas y las mujeres lesbianas es cuando menos tensa, quizás por sus diferencias de clase e ideológicas. Según plantea la escritora y ensayista lesbiana Hilda Rais (1984), “vivimos una relación de suposiciones, atracciones y rechazos silenciados, omisiones”.¹³

Entre las que militan como “homosexuales”, queremos mencionar a Teresa de Rito. Nacida en Punta Alta en 1946 o 1947, peronista hasta la médula, trabaja en la Secretaría de Industria y Comercio desde 1977 y es “normalizadora” en el sindicato UPCN entre 1982 y 1984:

El riesgo era que muchos sindicalistas que actuaron conjuntamente con la intervención militar en todos los sindicatos quedaran al frente. Presionamos para que se nos reconociera como Comisión Normalizadora, que es aquella que decide tomar los lugares de conducción y, como la palabra lo indica, normaliza el sindicato para que luego los afiliados, por elecciones, elijan a sus representantes [...]. Esos dos años fueron muy duros, dejé de ir a dormir a mi casa, porque desde que empecé a ser normalizadora tenía todas las noches un Falcon parado en el frente.¹⁴

En una entrevista que le realiza fabi tron en 2004, Teresa señala:

Me hice visible a los 15 años y pude hablarlo tranquilamente con mis padres [...]. En 1986 comienza mi militancia en la CHA.¹⁵ Hacia tiempo que veía la necesidad de articular mi lucha en el gremio con un trabajo específico de reivindicaciones de las personas gays y lesbianas. Uno de mis amigos me invitó a sumarme a la organización para profundizar el trabajo con organizaciones de Derechos Humanos y sindicatos, y acepté. Tuvimos muchas dificultades para articular con los organismos de Derechos Humanos. [...] Todavía estaba muy asociada

¹³ Ver la entrada “Hilda Rais (8 de noviembre 1984)” en <http://potenciatiortillera.blogspot.com/1984/11/hilda-rais.html>

¹⁴ Ver tron (2005).

¹⁵ Una investigación exhaustiva sobre los orígenes del grupo de mujeres de la CHA puede encontrarse en Queiroz (2020).

la idea de Derechos Humanos y desaparecidos. Llevó algo de tiempo, pero finalmente lo logramos.

En diciembre de 1986, adhiere en nombre de la CHA a la marcha contra la Ley de Punto Final.

La primera aparición de Teresa en un medio gráfico que pudimos rastrear data del 12 de febrero de 1987, para la revista *Ahora*. En este artículo se reproduce la controversia política entre el Movimiento Gay Argentino, representado por Raúl Soria (Joel) y la CHA, en las voces de Carlos Jauregui (Presidente) y Teresa de Rito (Vice), acerca de la derogación de la Ley 5109 de la Provincia de Buenos Aires – sancionada en 1946 durante la gobernación del peronista Domingo Mercante–, que impedía votar a los “homosexuales y prostitutas” por razones de “indignidad”. En relación con su visibilidad pública, en la misma entrevista declara:

Las lesbianas estábamos totalmente invisibilizadas. Me pareció que no podíamos seguir ocultas, dejando que los varones hablaran por nosotras y bajo su sombra. Yo ya era Delegada Sindical de UPCN; es más, era miembro de la Comisión Gremial en la Secretaría de Industria y Comercio. La gente no mostró ningún tipo de prejuicios, para todos las/os compañeras/os (3.000 agentes) pesó más mi trabajo en el gremio que mi vida privada. La mayoría de las mujeres cumple una triple jornada laboral: el trabajo doméstico, el cuidado de los chicos y el empleo asalariado. Las compañeras que arrastraban todos esos problemas y ese dolor no iban a andar preocupándose por preguntar con quién me acostaba yo. Las mujeres en el sindicato fuimos muy resistentes y discriminadas. Esa discriminación sigue estando presente [...]. Yo creo que no tuve problemas porque estuve en todas las luchas, trabajando codo a codo en la recuperación del gremio. En ese camino de lucha que compartís con las/os compañeras/os aprendés que tu vida depende de ellas/os porque todas/os de alguna manera arriesgamos la vida. Esas experiencias tan intensas generan un juego de lealtades que permite que se supere cualquier diferencia [...].

El gremio apoyó mucho a las mujeres de la CHA. Por ejemplo, subsidiaba parte de los viajes para concurrir a los Encuentros Nacionales de Mujeres. Cuando el Encuentro se hizo en la provincia de Neuquén, la CHA, gracias a UPCN, pudo mandar 12 compañeras. La CHA en esos años nunca tenía plata para las mujeres. Tampoco debemos olvidar que las Obras Sociales Sindicales fueron las primeras en proveer a los portadores de VIH la medicación necesaria. Tengamos presente que a muchos gays en ese momento los echaban de las prestadoras de servicios médicos pre-pagas.

Luego de su alejamiento de la CHA, forma la Asociación Homosexuales de la República Argentina (Ahora) con el fin de abordar la problemática laboral de las personas LGTTB y en 2003 crea el Observatorio Sindical, integrado por profesionales y militantes sindicales LGTTB, con tres objetivos: realizar investigación sobre la discriminación laboral, recibir denuncias y organizar actividades de sensibilización e información. En 2005 influye para que en el Convenio Colectivo de UPCN se incluya un capítulo sobre erradicación de la violencia laboral en el que se reconocen el “acoso sexual, sexista u homofóbico”.

La Negra Avendaño, “lesbiana, feminista y piquetera”

Viviana “la Negra” Avendaño, que se presentaba como “lesbiana, feminista y piquetera”, nace en Córdoba el 29 de noviembre de 1958. A los 15 años, en el 74, se suma al grupo de Teatro Villa El Libertador y unos meses después inicia su militancia en la Juventud Guevarista del PRT-ERP. Como parte de su accionar en el partido, la detienen y trasladan al Pabellón 14 de presas políticas en la Unidad Penitenciaria N° 1. Así, llega a ser la presa política más joven de Córdoba. Un año después, ya en los primeros meses de la dictadura, la trasladan a la cárcel de Villa Devoto con otras presas políticas. En el 79 la justicia federal de Córdoba la condena a 5 años y medio de prisión y recupera la libertad en abril de 1981.

En la cárcel tiene su primera relación sexoafectiva con una compañera de celda o pabellón que también era militante de la Juventud Guevarista. Ellas le informan de su situación a la dirección del partido en la cárcel y el PRT las separa. Una va a un pabellón; otra, a otro; y no se vuelven a ver durante varios años (Oliva, 2015, p. 214).¹⁶ Una vez en libertad, comienza a participar en la Liga Argentina por los Derechos del Hombre y en Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas en Córdoba y, en el 84, se incorpora a la Federación Juvenil Comunista. Allí, en pareja con Marilén Benítez, realiza tareas territoriales en Villa El Libertador y otros barrios de Córdoba. No hacen explícita la relación, por la experiencia de la cárcel y la

¹⁶ Ver entrada “Todo lo que el poder odia (10 de octubre 2015)” en <http://potenciartortillera.blogspot.com/2015/10/todo-lo-que-el-poder-odia.html>

mirada conservadora del partido. Aunque viven juntas y “todos saben”, ellas también saben que son señaladas como “las tortilleras” al interior de la estructura partidaria. En el 87 se muda con Marilén Benítez a Buenos Aires para incorporarse al equipo nacional de propaganda de la FJC y queda a cargo de la imprenta de la sede nacional. Marilén viaja a la URSS en 1989 y, al volver, muere por un aneurisma cerebral. Meses más tarde, Viviana acepta ir a una fiesta de la Federación y conoce a María Alejandra Ferradás, con quien comienza una relación, y es allí cuando se acerca al activismo lésbico. “Tomó posiciones políticas que la impulsarían a la lucha por la liberación erótica y la identidad lésbica. Como no pudo sostenerla dentro del partido, se incorporó al movimiento de lesbianas feministas” (Oliva, 2015, p. 225).

En noviembre de 1990 participan del V Encuentro Feminista de Lationamérica y el Caribe en San Bernardo. Como desde la organización no habían previsto ningún espacio de lesbianismo, arman un taller en el garaje de un hotel, donde se juntan alrededor de quinientas lesbianas. María Alejandra Ferradas relata que a partir de ese encuentro se formó un grupo de lesbianas de izquierda, Las Sin Nombre:

No se ponían de acuerdo con el nombre y decidieron solucionarlo así. La CHA, Las Lunas y las Otras, y Las Sin Nombre formaron en los 90 el Frente de Lesbianas y escribieron un documento sobre la doble discriminación que sufrían como mujeres y lesbianas. Y participaron en las marchas del 8 de marzo y de la resistencia de las Madres el 24 de marzo [...]. La izquierda ha sido bastante homofóbica porque forma parte de una sociedad que también lo es. La homosexualidad estaba mal vista, muchos compañeros rondaban el tema, pero no entraban de lleno. Nosotras, cuando estuvimos juntas, no demostrábamos el afecto en público dentro del partido [...]. En el partido había un espacio de la mujer que se llamaba UMA (Unión de Mujeres Argentinas). Allí nunca tuvimos cabida. Ellas no se manifestaban feministas porque creían que era una identidad pequeño-burguesa. (Oliva, 2015, pp. 228-229)

En el 91 forma parte del comité editorial de la revista feminista *Chancletas* junto con Cristina García, Ana Rubiolo, Alejandra Ferradas y Vivi Portillo. Según recuerda Claudia Korol:

En el PC, ni feminismo ni lesbianismo: no entraba ninguno de los dos debates. Ella fue una de las primeras que dentro del PC se asumió como lesbiana. Esa fue otra transgresión hacia el interior de esa cultura todavía dogmática, a pesar de que se dijera que habían cambiado. Nadie te lo decía de frente, pero dentro del partido eso le generó costos. Porque una cosa era la transgresión política y otra tratar de justificar el debate político por la vida personal. Haber asumido públicamente su opción sexual le agrega valor porque la visibilizó cuando no estaba de moda hacerlo [...]. Cuando ella lo asumió, lo hizo contra la cultura oficial de las izquierdas, no solo contra la Iglesia y la reacción. Y lo asumió como definición política, no como una definición sexual o personal. Ser lesbiana y feminista amplió su batalla por la libertad. es decir, no solo contra la opresión y la dominación económica, sino también por todas las libertades. (Oliva, 2015, p. 216)

A fines de la década del 90, alterna su trabajo en la estructura del PC con la militancia territorial, la educación popular y el movimiento lésbico feminista. Se muda a San Marcos Sierras con su pareja Verónica Portillo y participa de la campaña de alfabetización con los campesinos Poriahú en el monte chaqueño. Más tarde comienza una relación con Laura Lucero, con quien participa del corte de ruta de desocupadxs de Cruz del Eje, que reclaman trabajo y ayuda social. En ese marco, el 8 de junio de 2000 la policía provincial reprime en la ruta 38. Hay heridxs y detenidxs. Al día siguiente, en una asamblea, Viviana es una de las que activa para volver a cortar la ruta, acción que llevan adelante alrededor de 4000 personas. Ante la continuidad del piquete, el gobierno ofrece 300 planes sociales, pero la asamblea también había exigido la liberación de lxs detenidxs. Viviana y un grupo marchan a la comisaría para reclamar. La policía, que ya las tenía marcadas a ella y a Laura, la amenaza, el jefe policial la trata de “infiltrada” y le hace una “advertencia”. El día 10 la camioneta en que viajan Viviana y Laura se sale sospechosamente de carril al subir una pendiente y choca de frente contra un camión. Viviana muere en el choque; Laura, dos días después. Sus compañerxs afirman que la mató la policía, que la venían persiguiendo, que el accidente fue un atentado, pero esto nunca se pudo probar.

Huellas “pioneras” para senderos cimarrones

Recorrer las entradas del Archivo nos invita a seguir las pistas, los trazos, los fragmentos de algunas de las que denominamos “pioneras” del activismo lésbico. Así, las huellas tortilleras de Elena Napolitano, Teresa de Rito, Ruth Mary Kelly y Viviana “la Negra” Avendaño, los rastros, las hilachas, los retazos de palabras que –gritando desde la pintada furtiva, habitando la esquina para volanteear o buscar clientes, sacudiendo el mandato cishétero del sindicato, resistiendo en la cárcel o ardiendo en el piquete– van componiendo sentidos de visibilidad que desafían mitologías y panteones.

Gestos como repartir un volante en plena dictadura, visibilizar una relación sexoafectiva ante la dirección del partido estando presa, o ser fotografiada y aparecer con nombre propio en un medio gráfico a principios de los 80 devienen apuestas por horadar los sedimentos oficiales de la memoria expandiendo las genealogías, desplazándolas de los “hitos de la visibilidad lésbica” y volviéndolas menos blancas, menos clasemedieras, menos respetables, más cimarronas.

Referencias

Archivo documental digitalizado del activismo lésbico en Argentina
Potencia Tortillera. <http://potenciatortillera.blogspot.com/>

Ardiles Gray, Julio (1972). *Memorial de los infiernos*. Ruth Mary: prostituta. Buenos Aires: La Bastilla.

Bellucci, Mabel y Queiroz, Juan (2020). Codo a codo. Visibilidad y empoderamiento lésbico. *Moléculas Malucas*. Archivos y memorias fuera del margen. <https://www.moleculasmalucas.com/post/codo-a-codo>

Daich, Débora (2019). *Tras las huellas de Ruth Mary Kelly. Feminismos y prostitución en la Buenos Aires del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

- Oliva, Alejandro (2015). *Todo lo que el poder odia. Una biografía de Viviana Avendaño (1958-2000)*. Córdoba: Recovecos.
- Queiroz, Juan (2020). Entrevista a Marta Paz. *Moléculas Malucas. Archivos y memorias fuera del margen*. <https://www.moleculas-malucas.com/post/nosotras-las-homosexuales>
- Rais, Hilda (1984). Lesbianismo. Apuntes para una discusión feminista. *Travesías*, 5, 137-142.
- Sebreli, Juan J. (1997). *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Stipo, Camila (2017). Violencia e injusticia epistémica en las relaciones discursivas dentro del feminismo. *Castalia*, 2(9), 42-58.
- tron, fabi (2005). Historia de vida: Teresa de Rito. En Ana Falú (ed.), *Lesbianas y discriminación laboral en América Latina, con énfasis especial en Colombia, Bolivia, Brasil, Honduras y México* (pp.125-130). Bogotá: ADEIM-Simbiosis.

» Archivos, lesbianismo y feminismo: Hilda Rais y el goce de la palabra

Por Lucía Santilli¹

En esta comunicación propongo recuperar algunas de las intervenciones políticas y poéticas de la activista feminista argentina Hilda Rais. En particular, su participación en algunos espacios del activismo feminista porteño y las preguntas que dejó planteadas alrededor de los encuentros y desencuentros entre feminismo y lesbianismo. Además, retomo algunas de sus estrategias de ruptura del sistema de dominación patriarcal mediante el uso del lenguaje, entendiendo a sus tareas literarias, de acuerdo con la conceptualización de Cano (2017), como una estrategia para disputar sentidos en el mundo y forjar comunidad. A su vez, se sugiere que la reconstrucción histórica de su recorrido como activista y escritora permite dar cuenta del vínculo dialógico entre el activismo y la academia.

Empecé a explorar el fondo de archivo Hilda Rais, que preserva sus papeles, en el marco del Programa de Memorias Políticas Feministas y Sexogenéricas del CeDInCI (Centro de Investigación y Documentación de la Cultura de Izquierdas),² en el marco de una investigación doctoral sobre el feminismo argentino de los ochenta. El fondo contiene correspondencia, documentación personal y familiar, borradores, recortes periodísticos, fotografías, informes, folletos, revistas y diarios literarios, entre otros. Algunos de estos documentos registran reuniones, congresos y encuentros, y dan cuenta de los modos de hacerse visible y formar comunidad del movimiento feminista de los setenta y ochenta en Argentina. Mientras que otros escritos, propios y ajenos, presentes en su archivo, permiten imagi-

¹ UBA/CeDInCI

² Pueden encontrarse documentos vinculados a los activismos lésbicos, gays, bisexuales, travestis y trans de Argentina, en un arco que va desde la década de 1960 hasta el presente, en el sitio web <https://sexoyrevolucion.cedinci.org> del “Programa de Memorias Políticas Feministas y Sexo-genéricas”, Sexo y Revolución, bajo la coordinación general de Laura Fernández Cordero y la coordinación técnica del equipo de trabajo a cargo de Eugenia Sik.

nar una búsqueda teórica, intelectual y profesional que anuda la producción poética y vital con el activismo feminista de la productora.

Es importante destacar la especificidad de las condiciones de producción y existencia de archivos que preservan parte de la memoria del movimiento lgbttiq+, ya que la activista María Luisa Peralta (2017) ha insistido en su inestabilidad. Su existencia se encuentra amenazada por la fragilidad de la vida, la disolución de organizaciones y complejas relaciones familiares, que hacen que muchas veces lxs militantes de estas memorias sean “sobrevivientes al olvido y al borramiento, que procuran hacer sobrevivir la historia política del movimiento y de la comunidad a ese mismo borramiento y olvido” (Peralta, 2017, p. 252).

La vida de Hilda Rais, poeta, lesbiana y militante feminista, atraviesa un amplio período de la historia de los feminismos en Argentina. Participó en la Unión Feminista Argentina (UFA), en 1970, y en el Grupo Política Sexual (GPS), que formaba parte del Frente de Liberación Homosexual (1973), junto a otro poeta, Nestor Perlongher (Belluci y Trebisacce, 2020). Rais formó parte de los primeros grupos de *concienciación* en el país, que hacían a la construcción y comprensión de las subjetividades en vista de la toma de conciencia colectiva, una “metodología para crear algo nuevo desde nosotras mismas” (Rais, 1996a, p. 24). En los ochenta, participó de Lugar de Mujer (1983) y de la Asociación de Estudio y Trabajo sobre la Mujer (ATEM), en numerosas jornadas y actividades, congresos, encuentros y acciones callejeras.

Feminismo y lesbianismo

En los setenta, la influencia de elaboraciones teóricas que llegaban de Europa y los Estados Unidos se combinó con necesidades locales iniciando un proceso de traducción de propuestas del norte global en experiencias propias. Se proponía crear una “nueva conciencia”, es decir, encontrar factores unificadores, más allá de las diferencias ideológicas, de clase o de edad (Vasallo, 2005).

Estos primeros grupos de *concienciación* se definían como espacios feministas y de intimidad. Sin embargo, Rais reconoció que en ese momento no existía allí la posibilidad de nombrarse lesbiana: “el

lesbianismo no se verbalizaba” (Soto, 2010). En un ensayo publicado en el icónico número 5 de la revista *Travesías* (1996), de Silvia Chetjer, “Feminismo por feministas. Fragmentos para una historia del feminismo argentino 1970-1996”, Rais señaló que a comienzos de la década de los setenta las lesbianas feministas se encontraban atravesadas por el miedo al rechazo y el deseo de ampliar el movimiento. Sostuvo así que “a las feministas que queríamos construir y ampliar el Movimiento se nos atragantaba una encrucijada”. De acuerdo con su conceptualización, aquella encrucijada que enfrentaban las lesbianas feministas tenía que ver con la conjunción de las distintas opresiones sobre un grupo social, en palabras de Rais “la opresión específica” (1996a, p. 23).

Así, se refiere a la existencia de las lesbianas dentro del feminismo como una situación compleja:

Éramos atacadas, descalificadas, desde la derecha, la izquierda y el centro con distintos y hasta opuestos argumentos. Sin embargo, todos coincidían en un anatema: feminista-lesbiana. Y sabíamos que la amenaza de ese estigma era el más eficaz para alejar a las mujeres, a las heterosexuales de las lesbianas. (Rais, 1996, p. 23)

El “Movimiento” empezaría a tomar fuerza y visibilidad institucional en la década de la transición a la democracia y arrastraría tensiones y polémicas. Las preguntas teórico-políticas acerca de la constitución identitaria del movimiento y las formas de opresión específicas ligadas a la posibilidad de constitución de una subjetividad feminista operaban en el seno mismo de los feminismos y su articulación como movimiento social. Como ha señalado Eduardo Mattio (2015), las divergencias y polémicas en el feminismo, más que un índice de debilidad política, constituyen una garantía de su vitalidad como movimiento social.

Quizá “feminista” era/es una mala palabra (Tarducci 2019), pero “feminista-lesbiana” era una imbricación aún más complicada de procesar. Milanésio (2020) ha documentado la ausencia notoria de representaciones culturales del lesbianismo en la Argentina durante el “destape”,³ “mientras que la heterosexualidad femenina ocupa-

3 Fenómeno mediático y proceso de transformación sociocultural que marcó el regreso a la democracia en el país, categoría acuñada por lxs actorxs de la

ba un lugar central en las publicaciones feministas, la ausencia de sexualidad lesbiana era notoria” (p. 207). Según Tarducci (2019), la presencia de lesbianas constituyó “un tema controversial” en Lugar de Mujer, aquel espacio de encuentro y reflexión de composición heterogénea, fundado el 12 de agosto de 1983. Hilda Rais formó parte de la Comisión directiva como presidenta según el acta fundacional y coordinó el Grupo de Reflexión sobre Feminismo entre 1983-1985.

A partir de 1986, un grupo de lesbianas, entre quíenes estaba Ana Rubiolo, psicóloga y precursora del movimiento lésbico, se empezó a reunir para reflexionar sobre su identidad y problemática. Tarducci (2019) revela que, para quienes lo conformaron, fue una experiencia difícil porque “había mujeres en la comisión directiva que no querían que se supiera que eran lesbianas y que las hacían reunirse en el fondo” (p. 109). Las actividades de este grupo, que se llamó GAL (Grupo Autogestivo de Lesbianas) no figuró por mucho tiempo en el programa de las actividades del Lugar, hasta que se incluyó como una nota al final (Tarducci, 2019, p. 116). La experiencia del GAL (1986-1989) fue referida también por Ana Rubiolo en una entrevista de la revista *Travesías* (Rubiolo 1996, pp. 57-59) y en otra entrevista reciente (Belluci y Queiroz, 2020). Rubiolo, quien integró ese grupo junto a su pareja de ese momento, secretaria de Lugar, sostuvo que el ensayo “Feminismo y Lesbianismo. Apuntes para una discusión feminista”, de Rais, fue una referencia ineludible para ellas (Belluci y Queiroz, 2020). Pero Rais, quien reconocía que dentro del feminismo no había verdadera aceptación del lesbianismo, sino solo una aceptación formal, se encontraba nuevamente con otra encrucijada, ya que entendía que “mujer” y “feminista” eran identidades políticas de transformación social, pero que “lesbiana” era un tema secundario al entender que la orientación sexual no era una cuestión política. En palabras de Hilda:

El otro lema es la cuestión de la elección nadie elige. En todo caso se elige continuar la vida con una determinada orientación sexual, se elige vivir mejor, se elige que no te pisoteen, se elige asumirlo, pero no se elige el deseo. (Rais, 1996b, p. 56)

Sin embargo, la postura de Rais era compleja porque en su ensayo de 1984 había dejado planteado que la conversación acerca de la época.

opresión específica de las mujeres homosexuales implicaba el abordaje de un problema político que el feminismo necesitaba enfrentar, independientemente de su composición identitaria. El ensayo “Feminismo y Lesbianismo. Apuntes para una discusión feminista” fue un trabajo presentado en el Encuentro Mujer y Violencia, organizado por ATEM (Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer) en Buenos Aires en noviembre de 1984, con el título “Lesbianismo: discriminación y represión”, y posteriormente publicado por Lugar de Mujer con un cambio de título.⁴ Allí, la escritora situaba al lesbianismo como una conducta sexual y una forma de vida con significación política. Aunque no se nombraba lesbiana, proponía la necesidad de dar cuenta de formas específicas de opresión enfrentadas en el contexto de la opresión patriarcal, para así “revisar pautas internalizadas” y buscar “nuevas formas de vida”. Es interesante cómo el deseo de transformación social aparece mediado por la toma de palabra, ya que el trabajo del feminismo estaría relacionado con una transformación del mundo. “Nuestro trabajo es ser sujetos de nuestra vida y luchar juntas hasta que ya no sea necesario enunciar una identidad en función de una preferencia sexual, hasta que ya no sea necesario el feminismo”, así terminaba su comunicación (Rais, 1984, p. 142).

En otro ensayo presentado en un simposio acerca de sexualidad, impreso con el membrete de Lugar de Mujer, con fecha de 1987, Rais señala con ironía que, cuando leyó que las veintiún mesas del simposio se titulaban “Sexualidad y...”, “creía que la homosexualidad estaba incluida dentro de los temas de la sexualidad humana” y que, si ese no fuera el caso, las mesas deberían llamarse “Heterosexualidad y...”, o bien incluir que “se está reproduciendo la ideología dominante al considerar que la sexualidad humana es heterosexual” (Rais, 1987). En esa comunicación, aborda una problemática que es necesario recordar: aunque muchos profesionales habían aceptado retirar formalmente a la homosexualidad de su listado de patologías –la Organización Mundial de la Salud (OMS) eliminó la homosexualidad de su lista de enfermedades el 17 de mayo de 1990–, aún se manejaban criterios que excluían a las personas homosexuales de las conside-

4 El discurso también ha sido publicado en la entrada “Hilda Rais (8 de noviembre 1984)” del Archivo documental digitalizado del activismo lésbico en Argentina *Potencia Tortillera*.

raciones médicas. Rais denunciaba que la homosexualidad estaba excluida de las reflexiones acerca de la salud y la sexualidad, y que el criterio de considerarla una enfermedad aún operaba en las ciencias de la salud y se filtraba a otras disciplinas: “El criterio de enfermedad sobrevive todavía, tiene amplio consenso en la mayoría de los que se ocupan del tema de la salud, se filtra en otras disciplinas, y su divulgación en los medios de comunicación impregna a la comunidad” (Rais, 1987). De este modo la consideración de la homosexualidad como algo no-natural, situado en el ámbito de lo diferente, encubre relaciones de poder. Ante esta situación, la acción que propone la poeta consiste en “disolver la división” a través de las “comunicaciones de persona a persona” (Rais, 1987).

En varias oportunidades Rais insistía en la necesidad de tener interlocutorxs, incluso en sus diarios íntimos: “Me llamo Hilda y tengo 12 años, mi concepto sobre un diario haría suponer que no hay ningún motivo especial para que lo escriba, pues tengo la enorme suerte de contar con una amiga [...]” (Hilda Rais, Diario personal, 1964/66). Aunque una x atraviesa casi toda la hoja y me sugiere que su pensamiento ya no es el mismo cuando volvió sobre las páginas que escribió, reaparece en sus proyectos la necesidad de comunicación. Esta necesidad de exteriorizarse y hablar acerca de la propia vida se relaciona con la constitución de espacios para discutir las formas de vincularse afectivamente y de estar en el mundo.

Pero existe una tensión en su escritura entre la necesidad de enunciar la especificidad y no enunciarla porque, aunque ella misma reconoce que la imposibilidad de nombrarse lesbiana estaba unida a una problemática específica de discriminación, expresa preocupaciones acerca de la conformación de un “grupo cerrado, aislado de la comunidad, constituido como forma de defensa [...] que elabora respuestas adaptativas a la violencia exterior sin luchar contra el sistema de dominación, legitimándolo [...]” (Rais, 1984). En 1996, reflexionando sobre la experiencia de los ochenta, dirá: “mi deseo, en el 84-85 era que no fuera necesario que se conformaran agrupaciones de lesbianas, mi expectativa era que dentro del feminismo estuviéramos todas, que el feminismo pudiera abarcar a todas” (1996b, p. 58). Desde el punto de vista teórico, Rais concebía una opresión común, compartida por mujeres lesbianas y mujeres heterosexuales:

Cabe pensar, entonces que el núcleo de la intolerancia es la existencia de un goce que prescinda del varón, o del modelo que él propone, o que escape a su control, y quizá deteriore el mito de los opuestos complementarios. Sucede que la posibilidad y la existencia de tal goce es algo común a todas las mujeres. (Rais, 1987, pp. 3-4)

Así, emerge como problema común la imposibilidad de ponerle palabras a experiencias de la propia vida que escapan al “control del varón” porque está monopolizada la palabra, parece imposible lograr conversaciones significativas y enunciar una sexualidad que no cuenta con aceptación ni visibilidad pública. En función de esto, la propuesta de Rais es la de crear grupos y abrir el diálogo, e “integrar el movimiento feminista mediante la confluencia de experiencias”. Años después, en la entrevista de 1996, ante la pregunta por la situación del activismo lésbico, menciona que ya se ha apartado del tema del “pensamiento de los grupos” y recuerda que en Lugar hubo una experiencia fallida de hacer un taller sobre sexualidad, que incluía la diversidad sexual, que el taller fracasó y tuvo una sola reunión (Rais, 1996b, p. 56). Sin embargo no menciona a las lesbianas de GAL que se reunían en la cocina. En una entrevista publicada en el mismo número de *Travesías*, Ana Rubiolo dice:

Resolvimos elevar una nota al colectivo para tratar de aclarar la situación. En el mes de junio de 1988 tuvo lugar una reunión en la que se discutió el problema. Si bien hubo acuerdos en considerar que el lugar de lucha para las lesbianas feministas está dentro del feminismo, el Colectivo cuestionó –entre otras cosas– nuestro planteo sobre la “libre elección sexual”, objetando el concepto de “elegir el objeto sexual”. (Rubiolo, 1996, p. 58)

Finalmente, aunque no fue posible incluir el lesbianismo en Lugar de Mujer como parte fundamental de un debate más general sobre la experiencia de ser mujer (Milanesio, 2020, p. 208), el grupo lésbico de Lugar funcionó durante más de tres años, y un año más por fuera de la institución, e impulsó a sus integrantes a insistir y buscar otros espacios de reflexión (Tarducci, 2019, p. 117).

Exploración y escritura

Mencioné una serie de textos de Hilda que podríamos llamar académicos, o bien porque retoman preguntas y construyen conocimiento alrededor de autorxs y lecturas de teoría feminista, o bien porque fueron presentados en espacios de discusión y producción de conocimiento como jornadas y simposios. Estos tienen la clara impronta de la participación de su productora en espacios políticos para los activismos feministas de Argentina y ponen en evidencia tensiones entre feminismo y lesbianismo.

Además de estos ensayos, Hilda publicó libros de poesía como *Indicios* (1984), *Belvedere* (1990) y *Ensayo y serenata* (2009), y fue colaboradora y editora de la sección “La casa del lenguaje” en la revista *Brujas*. La sección se proponía discutir cánones y recuperar autoras y obras desconocidas, “un viaje por habitaciones donde compartir la hospitalidad inquietante” (Rais, 2000, p. 66). En este sentido, la propuesta de la sección de la revista se imbrica en la discusión del canon de la literatura argentina, el sistema de inclusiones y exclusiones que determina qué obras se leen y se enseñan como imprescindibles. Ese movimiento estuvo en consonancia con ciertas visiones generadas por la crítica literaria posterior a la década de 1980, que adoptó “en-cuadros teóricos de la historiografía que permitieron nuevos acercamientos a las historias de la literatura argentina editadas hasta entonces” (Maradei, 2020, p. 42). Una crítica feminista se produjo en el contexto de una revisión de las condiciones de producción de la literatura: las reflexiones sobre la literatura del siglo XIX argentino en la revista *Feminaria*.

Otro libro escrito por María Inés Aldaburu, Inés Cano, Hilda Rais y Nené Reynoso fue *Diario colectivo* (1982). Allí, las autoras apostaron por una ampliación de lo político a la cotidianidad, partiendo de la premisa de que el “conflicto se origina en la familia, en las relaciones intersexo”. Esta premisa subraya la necesidad de reponer y poner en común las crianzas, las experiencias sexoafectivas, los vínculos familiares y de sociabilidad para así “constituir en política lo privado” (Aldaburu et al., 1982, p. 109). A lo largo de apartados breves, las circunstancias de vida de las autoras se hilan como conjunto de experiencias variadas, escenas que a veces se repiten en distintas voces a

la manera de un coro, pero que también discuten entre ellas y se responden, dejando ver su propio proceso de producción. A su vez, a lo largo de sus páginas se narra de manera transversal el contexto sociopolítico argentino: una escena de llanto durante un taller de lectura producido por el impacto del informe de la desaparición forzada y la existencia de los centros clandestinos de detención, elaborado por una Madre de Plaza de Mayo, los modos de vivir y experimentar su sexualidad, Los Beatles y una ruptura de amistad adolescente, escenas de violencia patriarcal y de amor entre mujeres. Escrito a la manera de un diario íntimo, recupera detalles específicos de la vida cotidiana, pero que nos despiertan recuerdos a personas que fuimos criadas bajo las mismas pautas hetero-normadas o circunstancias espaciotemporales similares. Estos son relatos que no sabemos a quién pertenecen porque se enuncian como una voz colectiva. El ocultamiento da a entender que la escritura comporta una peligrosa primera enunciación y un salto al vacío, manifestamente inseparable de la experiencia colectiva de quienes escriben y quienes leen. Esta experiencia también era, al mismo tiempo, un proceso de descubrimiento y de constitución de grupalidad: “Hemos logrado, entre nosotras, deshacer una parte del aislamiento impuesto para separar a las mujeres entre sí. Deseamos, al publicar este libro, ampliar la posibilidad de comunicarnos, conocernos, compartir, crear” (Aldaburu et al., 1982, p. 8). En *Diario colectivo*, la escritura como materialización de algo más opera en dos ejes: por un lado, la posibilidad de conformación de algo nuevo, un grupo y una experiencia colectiva a partir de la experiencia de escritura; por otro lado, la comprensión de que lo particular, específico e individual no es tal, rompiendo con la idea del sujeto autónomo, separado de sus circunstancias de vida.

Talleres de escritura para mujeres (que escriben y que no escriben)

Rais tenía talleres de escritura “para mujeres que no escriben” y “para la transformación del lenguaje académico en la escritura de mujeres profesionales” (*Fondo Hilda Rais*, s/f). Las propuestas de estos talleres articulaban hipótesis teóricas y preguntas surgidas en espacios del activismo feminista, pero además tenían un objetivo concreto:

operar sobre el silenciamiento de la palabra de las mujeres. En un documento de planificación presente en su fondo de archivo personal que está dedicado a uno de esos talleres sostiene: “Partí de una hipótesis política respecto a la escritura y al género mujer. Consideré que la imposibilidad (en mujeres de por lo menos nivel secundario incompleto) derivaba de una sacralización de la palabra escrita”. Este problema con la escritura o la simbolización tenía su base en la opresión sistemática de las mujeres y tenía como consecuencia su silenciamiento. En la fundamentación de la otra experiencia, destinada exclusivamente a mujeres que escriben trabajos teóricos en sus espacios profesionales, pero que no están conformes con el resultado, esa incomodidad era también producto de una desvinculación con el lenguaje, específicamente la de la escritura de su profesión con la posibilidad de “lo auto-referencial”. El prestigio, entonces, de esos espacios profesionales de literatura o escritura académica constituía una traba en la medida en que esas mujeres estaban “peleando por el derecho a la subjetividad”.

Las propuestas de los talleres estaban acompañadas por fotocopias de textos teóricos, presentes en el fondo de archivo personal. Uno de ellos es un texto mecanografiado con algunas correcciones en lapicera y el nombre Jeanne Hyvrard, titulado “Lo que la literatura de las mujeres puede aportar a las ciencias”. Los talleres son la puesta en práctica de esas preguntas: ¿Existe la literatura de mujeres? ¿Existe algo como una voz de las mujeres? ¿Existe la escritura de mujeres? En este mismo texto aparece la operación transformadora de la escritura: “La literatura es la libertad absoluta del pensamiento. El símbolo es el poeta que graba sus versos en los muros de la prisión”.⁵ La práctica de los talleres estaría asociada a una función liberadora de la creación literaria, que fuerza el lenguaje a una transformación, porque “¿hasta qué punto el mismo lenguaje que empleamos para hablar y para pensar no es otra cosa que una estructura

5 Según Arzoumanian (2018), la autora parisina viajó a Santiago en el año 1987, momento en que se aceleraba la caída de Augusto Pinochet. En esa oportunidad dictó dos conferencias en la capital: “Lo que la literatura femenina puede aportar a las Ciencias Sociales” y “De la literatura a la filosofía, ¿hay un pensar femenino?”.

embebida en los mismos prejuicios contra los cuales quisiéramos usarlo?” (Valdés, 1982, p. 2).

Cierro con una invitación a explorar el fondo de archivo personal de Hilda, a pensar en sus propios archivoslésbicos-tortilleros y disidentes, y en las generaciones futuras con las cuales establecer diálogos, ya que muchas veces las preguntas que nos atraviesan ya han sido pensadas por nuestrxs antecesors.

Referencias

Aldaburu, María I. et al. (1982). *Diario Colectivo*. Buenos Aires: La Campana.

Archivo documental digitalizado del activismolésbico en Argentina
Potencia Tortillera. <http://potenciatortillera.blogspot.com/>

Arzoumanian, Ana (2018). Jeanne Hyvrard, la seducción de los abismos y sus poemas acerca de Chile. *Cine y Literatura*. <https://www.cineyliteratura.cl/jeanne-hyvrard-la-seduccin-de-los-abismos-y-sus-poemas-acerca-de-chile/>

Bellucci, Mabel y Queiroz, Juan (2020). Codo a codo. Visibilidad y empoderamientolésbico. *Moléculas Malucas*. *Archivos y memorias fuera del margen*. <https://www.moleculasmalucas.com/post/codo-a-codo>

Belluci, Mabel y Trebisacce, Catalina (2020). Grupo Política Sexual. Un foco teórico-insurreccional de politización de la revolución sexual de los setenta. *Moléculas Malucas*. *Archivos y memorias fuera del margen*. <https://www.moleculasmalucas.com/post/grupo-de-politica->

Cano, Vir (2017). Políticas del archivo y memorias tortilleras: Una lectura de los *Cuadernos de existencia lesbiana* y *Potencia tortillera*. *Onteaiken*, 24, 11-39.

- Lugar de Mujer (1984). Acta N°1. Fondo Sara Torres. Centro de Investigación y Documentación de la Cultura de Izquierdas.
- Maradei, Guadalupe (2020). *Contiendas en torno al canon. Las historias de la literatura argentina posdictadura*. Buenos Aires: Corregidor.
- Mattio, Eduardo (2015). Cómo ser lesbiana(s): El legado de Monique Wittig en disputa. *Estudios*, 34, 227-243.
- Milanesio, Natalia (2020). *El Destape. La cultura sexual en la Argentina después de la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Peralta, María Luisa (2017). Los archivos de lxs militantes gltb: La historia del movimiento en su propia voz. *Políticas de la Memoria*, 17. <https://ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/69>
- Rais, Hilda (1984). Lesbianismo. Apuntes para una discusión feminista. *Travesías*, 5, 137-142.
- Rais, Hilda (1987). Mesa redonda: homosexualidad. Segundo simposio nacional multidisciplinario sobre sexualidad humana. Fondo Hilda Rais. Centro de Investigación y Documentación de la Cultura de Izquierdas.
- Rais, Hilda (1996a). Desde nosotras mismas. Un testimonio sobre los grupos de concientización 25 años después. *Travesías*, 5, 21-24.
- Rais, Hilda (1996b). Lesbianismo y feminismo. Entrevista a cargo de Silvia Chejter. *Travesías*, 5, 55-57.
- Rais, Hilda (2000). La casa del lenguaje. *Brujas*, 27. Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer (Atem). Buenos Aires.
- Rubiolo, Ana (1996). La lucha por la visibilidad. *Travesías*, 5, 57-59.

Soto, Moira (2010). Cuando las mujeres dijeron UFA. *Diario Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5425-2010-01-08.html>.

Tarducci, Mónica (2019). “Los ochenta”. En Mónica Tarducci, Catalina Trebisacce y Karin Grammático, *Cuando el feminismo era mala palabra: Algunas experiencias del feminismo porteño* (pp. 89-156). Buenos Aires: Espacio Editorial.

Valdés, Adriana (1982). Sobre mujer y lenguaje: una experiencia práctica. *Publicación del círculo de estudios de la mujer*, 9. Fondo Hilda Rais. Centro de Investigación y Documentación de la Cultura de Izquierdas.



Fugitivas del Desierto en la sinergia de los objetos

Por Lore Sastre¹

Introducción

El 8 de marzo del 2005, en el marco de la concentración feminista del día de las mujeres trabajadoras, el colectivo lésbico y feminista de la ciudad de Neuquén, Fugitivas del Desierto, convocó a explorar nuevas inventivas estéticas al interior de la concentración feminista del 8 de marzo. Días previos a la concentración, Fugitivas del Desierto invitó a llevar objetos que *hartan-atan* para construir una instalación colectiva callejera en un punto neurálgico de la ciudad, sobre la peatonal del Monumento San Martín. A la figura artística que montaron la llamaron *Objetos que (h)a(r)tan*, una acción política que logra ser disruptiva en los paisajes de las concentraciones feministas de la época y recrea otros relieves estéticos a la manifestación que cuestionan el modo de vida heteronormativo. En esa intervención, Fugitivas construye una figura artística colectiva, recalcando su aspecto material y plástico, donde las connotaciones sobre los objetos ponen en tensión significados culturales que involucran el cuerpo, la subjetividad y los deseos.

A fin de recuperar la intervención de Fugitivas del Desierto dentro de un plano de acción política que dialogue con narrativas de experiencias de vida junto a los objetos, el aspecto material que adquiere *Objetos que (h)a(r)tan* permite indagar qué sentidos estético-políticos busca construir el colectivo en la acción callejera performática y qué nos habilita a reflexionar esa intervención 19 años después. En ese sentido, la elección de los objetos, lejos de ser arbitraria, compone la posibilidad de pensar la irrupción de su materialidad en otras acciones callejeras lésbicas. Para ello, recupero uno de los últimos acontecimientos que sucedieron el 6 de mayo del 2024, semanas antes de estas Jornadas de Teorías Tortilleras, cuando un inquilino de una pensión de la localidad de Barracas, de la Ciudad de

¹ Activista lesbiana de la disidencia sexual

Buenos Aires, tiró una bomba molotov y prendió fuego, en esa misma pensión, a cuatro lesbianas que estaban durmiendo en una pequeña habitación, en la que solo una de ellas logró sobrevivir. Como un modo de construir nuevas narrativas lésbicas, buscaré orientar mi mirada hacia los objetos que sobrevivieron a esas llamas, de forma tal que el relato roce el vínculo intrínseco de la materialidad entre los objetos, lo comunitario y lo afectivo.

El despliegue de los objetos como acción política

Fugitivas del Desierto (2004-2008) fue un colectivo lésbico y feminista de la ciudad de Neuquén, que en sus inicios comienza a juntarse como un grupo de reflexión lésbica y a lo largo de sus experiencias activistas encuentra la complicidad de construir un grupo de acción político-lésbico, orientado a lesbianizar la vida cotidiana y el espacio público, y a cuestionar la política representativa y heteronormativa de las instituciones. Sus integrantes construyen en su práctica activista una sensibilidad de visibilidad como estrategia política de afectación e intervención lésbica. A partir del grupo de reflexión, comienzan a asimilar lenguajes, escrituras, lecturas en las que lo lúdico, la ironía y la vida común posibilitan diálogos de pensamiento que se entretajan en pensar lo lésbico como estrategia política y epistemológica basada en la experiencia de los cuerpos, los deseos y la desidentificación con el pensamiento heterosexual y colonial.

Durante la conformación de Fugitivas del Desierto, las activistas fueron traficando experiencias organizativas artístico-políticas que se corrían del canon de la época y difundían sus intervenciones, escritos y convocatorias participando de encuentros, actividades y lecturas que se organizaban no solo en la ciudad de Neuquén, sino también en distintas regiones del país. La radicalidad hacia el rechazo de las instituciones como la familia, la iglesia y el estado proporciona nuevas posibilidades interpretativas de explorar el universo político y subjetivo de la institucionalidad como rechazo a la visión racional, colonial y heteronormativa de los deseos. Situadas en la geografía patagónica, enclave de experiencias subversivas y luchas territoriales, componen una cartografía de sentidos político-eróticos inusuales.

En el 2005 Fugitivas del Desierto convoca a circular objetos por el espacio público. La convocatoria sucedió un 8 de marzo, Día Internacional de las Mujeres Trabajadoras, en el horizonte de una manifestación feminista, en el Monumento San Martín de la ciudad de Neuquén.

Imagen 1. Título: Objetos que (h)a(r)tan. 2005. Fuente: archivo Fugitivas del Desierto.



Sobre un nylon negro, propusieron dejar objetos junto con una breve descripción que daba cuenta de por qué estos las *ataban*, les

hartaban. En un punto neurálgico de la movilización feminista, la circulación de mujeres, lesbianas y sus objetos recorría gestos que acompañaban a explorar de qué manera pueden hacerse visibles las opresiones que históricamente han sido silenciadas. Los objetos que las personas acercaban estaban ligados a usos y prácticas vinculados con la imposición de una feminidad. Junto a la instalación convocada en el espacio público, dos integrantes del colectivo posaban con un cartel pegado al cuerpo cuya figura era un globo de diálogo que decía “soy lesbiana”.

A través de una imagen fotográfica que una de las integrantes del colectivo *Fugitivas del Desierto* me acerca para observar y buscar aquello que permanece poco recordado en la memoria personal de la activista, logro identificar algunos de los objetos que fueron acercando las personas. En esa imagen capturada con flash, densamente pixelada, logro visualizar lo que queda suspendido sobre el piso. Entre los objetos se visualiza una cartera, corpiños, un body, una tabla de planchar, prendas de ropa que representaban guardapolvos, imágenes de personas maquilladas, una imagen de mujeres limpiando el piso, una foto de un horno, un vestido, un rosario con una cruz blanca gigante, un libro cuyo título se desconoce, una olla y otros objetos que no se dejan descifrar en la imagen de archivo. Cada uno de ellos permanece sobre el nylon negro en la calle y está acompañado de una hoja escrita. Esos relatos escritos en primera persona no están capturados en la imagen, pero contienen la fuerza manuscrita de ser redactados en el mismo momento de la instalación; las letras de la escritura son grandes e incitan, al igual que los objetos, a la visibilidad. Son narrativas en primera persona que se vuelven colectivas y provocan a los objetos que están en la superficie de la calle. Esos objetos y sus narrativas condensan las figuras de la mujer de familia, la ama de casa, la trabajadora de casas, la madre y la hija, los mandatos religiosos con los cuales los guiones de género pretendieron modelarles. En esta interacción subjetiva entre los cuerpos, los deseos y los objetos coexiste un modo de hacer con esos objetos que configura una forma de deseabilidad heterocisnormada íntimamente ligada a la imposición de una feminidad que afecta las experiencias de vida, las maneras de habitar los espacios, las formas de desear, es decir, la organización de los modos de vida cotidianos. A

partir de esos objetos, no solo logramos interpretar la producción de prácticas sociales atribuidas a las feminidades, sino también, como Fugitivas del Desierto logra desmitificar en la materialidad misma de los objetos, la naturalización de prácticas que se sostienen junto a estos y reproducen un régimen de heterosexualidad obligatoria. Desde la estrategia política que construye Fugitivas del Desierto, la circulación de los objetos propone un juego semiótico de palabras con los objetos que *atan-hartan*, una disputa y contranarrativa feminista que construye un hilo de sentidos vinculado a la subjetividad, el deseo y los objetos.

La figura que logran construir junto a las personas que se acercaban a dejar sus objetos resalta la dimensión estético-política y el cruce con la noción de comunidad en la circulación de los objetos que (h)a(r)tan. Para Jacques Rancière:

La política consiste en reconfigurar la repartición de lo sensible que define lo común de una comunidad y que introduce los sujetos y los objetos nuevos, en hacer visible lo que no lo era y en hacer escuchar como hablantes a aquellos que solamente eran percibidos como animales ruidosos. (citado en Arcos Palma 2009, p. 146)

Para el autor, la política es inherente a la producción de experiencia artística y está vinculada a transformaciones estéticas que logran provocar un cambio en el campo de lo sensible para poder, de esa forma, generar una ruptura o fisuras en un orden social ya configurado. En la circulación de los objetos y las narrativas en primera persona, se producen nuevos relieves sobre lo sensible que se desplazan de la esfera privada hacia la pública, recorriendo el complejo sensorial que recubre los objetos y los cuerpos. En ese sentido, hay algo en común que permite la instalación colectiva y que tiene que ver con los significados que recorren los cuerpos-objetos que quedan orientados sobre un nylon negro. Estos están ligados a la imposición de prácticas diagramadas de una feminidad heteronormada que no se circunscribe únicamente sobre un sujeto “mujer”, sino que se despliega hacia otros sujetos que buscan despegarse de los modos de vida heterocisnormativos. Podemos pensar a esos otros sujetos que quedan excluidos categóricamente de la “norma” –como es el caso de lesbianas, lesbianas masculinas, no binarias, gays, trans,

travestis-, que interrumpen los significados culturales que circulan entre los objetos, y el lugar que tienen esos cuerpos dentro del mundo material en el que son impensables, no visibles y abyectos para el feminismo de la época. El desprenderse de los usos de esos objetos conlleva otras prácticas y relaciones vitales que presionan por abrirse caminos, liberando la relación de esos cuerpos con esos objetos de los cuales el diagrama de usos con los que han sido fijados se impone, y a su vez, propone visibilizar formas de vida posibles que tienen que ver con el despliegue de la dimensión colectiva en la acción política.

val flores, una de las integrantes del colectivo Fugitivas del Desierto, cuenta la puesta en escena de esa intervención en la marcha del 8 de marzo:

Llevar un objeto hacer una narrativa en primera persona para saber qué le pasaba a esa persona con ese objeto, por qué le hartaba-le ataba, a qué le ataba y todo eso se iba montando en el espacio. Era darle otro relieve estético a las intervenciones que se hacían para el 8 de marzo que solo eran un discurso o marchar. Poder poner en el espacio público ciertos objetos que están destinados al espacio doméstico. (val flores, comunicación personal, 17 de abril de 2024)

La propuesta de construir una instalación colectiva, recorre una constelación de experiencias subjetivas sentidas en los cuerpos-objetos que llevó a politizar la movilización del 8 de marzo y la necesidad de revisar la idea del dualismo público/privado. Sacar esos objetos, que estaban destinados al ámbito privado, a la calle, al espacio público, intenta desplegar una perspectiva sobre el lugar que estos ocupan, cuestionando los esquemas establecidos como la distinción tajante entre público/privado, y deconstruir la significación cultural que tienen en la esfera privada. La serie de objetos que posa sobre el nylon negro en la instalación colectiva construye otra narrativa posible, la cual propone pensar su aspecto material en relación con el espacio. Desde una perspectiva fenomenológica, la orientación hacia esos objetos que propone Fugitivas del Desierto implica “repensar la espacialidad de la orientación sexual” (Ahmed, 2019, p. 98), de modo que esa orientación se proyecte hacia la vivencia y experimentación corporal lésbica. De esta forma, proponen otros modos de aparecer, otras formas de protesta que dan un marco para dar cuenta de la

dimensión material que atraviesa los cuerpos, los afectos y los espacios como acción política.

Soy lesbiana (en) público

Había una foto donde estamos Macky y yo con un cartelito que decía “soy lesbiana”. En ese momento presentarse, un 8 de marzo, en Neuquén con esa palabra en el cuerpo era bastante disruptivo, no se te acercaba nadie. (val flores, comunicación personal, 17 de abril de 2024)

Como un impulso performático hacia nuevas posiciones relacionales, lo invisible aparece enunciado en el cuerpo con la frase “soy lesbiana”. Una estrategia estético-política que recorre desde los afectos negativos del rechazo y la exclusión, “no se te acercaba nadie”, a la necesidad de la visibilidad lésbica.

En el contexto de la manifestación feminista del 8 de marzo, enunciar “soy lesbiana” lleva a dar cuenta de la irrupción de un sujeto político impensable para el feminismo. La orientación hacia los objetos en el espacio público con la expresión en primera persona habilita a transformar los significados que acompañan la materialidad de los cuerpos-objetos, proponiendo conjurar, en la asimilación de la subjetividad-deseo-cuerpo, una desviación dentro de la lógica heteronormativa.

Sedgwick aborda la dimensión performática desde el afecto de la vergüenza que produce en los cuerpos y en las subjetividades en tanto que están moldeados por lo social. En su escrito “Performatividad queer” (1999), la autora aborda la noción de performatividad a partir de la expresión “qué vergüenza” y se pregunta “¿por qué la expresión ‘qué vergüenza’ podría ser una articulación del lenguaje útil para empezar a imaginar una performatividad queer?” (p. 202). Lo que me interesa en esta formulación tiene que ver no solo con que le da valor a los afectos desde los gestos corporales y la expresividad, sino también con lo que se produce a través del lenguaje en tanto “es una gramática transformacional” (p. 202) que repercute en los modos de aparecer el cuerpo en lo público.

El montaje de los cuerpos-objetos disgregados en el espacio público, junto a sus dos integrantes posando con un cartel, propone

una ficción sexual imaginada y experimental que atraviesa los límites impuestos por las expectativas de género. En ese sentido, el recurso de que dos de las activistas posen con un cartel con la expresión “soy lesbiana” en plena circulación de personas que van a marchar, permite desplegar un lenguaje político que proyecta algo nuevo, experimental e inventivo. Una nueva escena en un paisaje feminista, que busca asociar los afectos negativos a la materialidad de los cuerpos. La enunciación en el espacio público confiere una agencia que reviste la desestabilización de la monocromía heterosexual. El nombrar o decir “soy lesbiana” no produce el efecto mágico del reconocimiento o la visibilidad en sí misma, sino que eso depende más bien del contexto en el cual se enuncia, donde justamente falla ese reconocimiento, pero tiende un puente de comunicación interpersonal de reconstitución identitaria y subjetiva. Simplemente se está allí, en el espacio público, habitando un sitio, fijando en la espacialidad bifurcaciones que produce una mutación en la percepción desde donde se produce la subjetividad. Es un gesto político que, como mencionamos, desestabiliza las declaraciones culturales en una marcha feminista.

Transgredir los guiones de género y las expectativas de tipo normativo que producen en el espacio público implica marcos de reconocimiento vinculados a la visibilidad lésbica, en los que los cuerpos lesbianos en público, junto con la materialidad de los objetos, irrumpen el silencio que la palabra *lesbiana* provoca. Son nuevas las figuraciones que se proponen junto a los objetos, a los cuerpos lésbicos y a las narrativas que acompañan a los objetos que (h)a(r)tan, ya que invocan a desmontar las expectativas de género para poder pensar otras formas sexuales de acción política. En ese sentido, la orientación que Fugitivas del Desierto nos invita a indagar tiene que ver con habilitar experiencias artístico-políticas y disidentes que nos permitan pensar otros vínculos con los objetos que, al mismo tiempo, reivindiquen nuestros modos de enunciación lésbica.

El 13 de mayo del 2024, a una semana del ataque violento de la localidad de Barracas, donde un vecino de un hotel precario lanzo una bomba molotov a cuatro lesbianas que estaban durmiendo en la misma pensión, un grupo de personas marchó por la cuadra del precario hotel con carteles y cánticos al grito de “soy lesbiana”. Una

reivindicación que se vuelve urgente frente al daño y a las violencias que recaen sobre los cuerpos lésbicos que habitan comunitariamente. Prender fuego a lesbianas, quemarlas, calcinarlas con tanto odio y prejuicios, lleva a dar cuenta de las consecuencias que implica el nombrarse, el vivir y el aparecer en público. Volver al grito “soy lesbiana” marca en términos políticos e históricos una temporalidad no lineal, discontinua, interrumpida y muchas veces con frecuentes rupturas, daños y violencias. Una visibilidad que empuja y resiste a las violencias de aparecer en público, de vivir en comunidad con otras lesbianas e insistir en que nuestras vidas valen. El pequeño cuarto donde vivían las cuatro quedó desintegrado en cenizas, con paredes negras marcadas por el fuego y algo inesperado que sobrevivió: una mesa cuadrada repleta de elementos compartidos, como tenedores, cuchillos, vasos, una botella, un bowl que ocupa casi la totalidad de la mesa. Buscamos imaginar en esa mesa en horizontal una proyección de lo común que tiene que ver con los modos de vida que Pamela, Roxana, Sofía y Andrea nos dejaron para recrear el encuentro destinado a la comida, al descanso, al estar y a la potencia vital de otras formas de vida.

Imagen 2. Título: Mesa. 2024. Fuente: José Nicolini.



Conclusiones

En la figura de los *Objetos que (h)a(r)tan*, de *Fugitivas del Desierto*, busqué plegar la experiencia sensible del recuerdo y la memoria como apuesta político-afectiva para inscribirla dentro de una genealogía activista tortillera local. En esa memoria que vamos construyendo nos encontramos con intervenciones artísticas, con narrativas en primera persona y con el deseo de contar para volver a la piel las resistencias en el espacio público como lesbianxs. Es inevitable no recorrer los objetos, los espacios y los cuerpos lésbicos sin pensar en la masacre de Barracas. La amenaza, la violencia y el riesgo constante de lo que la visibilidad provoca en determinados contextos se vuelve parte de la monocromía heterosexual que logra encrudecerse en contextos de mayor derechización social.

Desde esta mirada lésbica, *Fugitivas del Desierto* nos habilitó otras estrategias de acción política en las que el modo de aparecer nos propone recrear nuevas inventivas de deseabilidad con los objetos. En esas nuevas inventivas se amplía la espacialidad para abrir camino a lo posible, a lo que nos queda como horizonte de supervivencia y esto entra en contacto con nuestras experiencias de vida. El uso de la mesa, de su superficie horizontal plegada de objetos en común, logra orientarnos hacia las tramas comunitarias lésbicas. En esos objetos buscamos encontrarnos y, desde la fenomenología de la percepción, nos reorientamos hacia lo común, desde donde imaginamos esos cuerpos lésbicos habitando ese espacio precario y también las prácticas cotidianas que se construían en esa habitación. La serie de objetos que propongo observar reviste la sensibilidad de los cuerpos lesbianos desde la potencia de nuestra capacidad inventiva de expandir los espacios y así crear afectos de solidaridad que permitan que lo común active la experiencia de los cuerpos.

Referencias

Ahmed, Sara (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.

Arcos Palma, Ricardo (2009). La estética y su dimensión política según Jacques Rancière. *Nómadas*, 31, 139-155.

Kosofsky Sedgwick, Eve (1999). Performatividad queer. *Nómadas*, 10, 198-214.



Asesinada por lesbiana. Ensayo sobre lo que deja una pasión

Por Lu(ciana) Almada¹ y Pam Ceccoli²

“Conmoverse como un gesto radical de ruptura de la inmunidad, de la cerrazón anestésica a la que nos somete la pedagogía sentimental neo-ego-liberal, como un ejercicio afectivo de libertad. Conmovernos como un modo de transformarnos ahí donde es posible la conmoción, el temblor, el abismo del yo. Conmovernos como un acto que nos arroja fuera de nosotrxs mismxs, y nos recuerda nuestra siempre a la vez mortífera y salvífica condición extática, abierta, expuesta, nuestro ser-en-común”.

Cano (2021)

Las narrativas (que) importan

El texto que sigue, en forma de collage de voces cruzadas, fue presentado en las Primeras jornadas de teorías tortilleras. Fue/ es la excusa para seguir pensando juntxs respecto de las memorias que nos interesan recuperar, recordar y visitar, y también desde nuestros activismos lésbicos y como parte del colectivo de la disidencia sexual, en un contexto de recrudescimiento de todo, desde lo material hasta lo afectivo (como si lo afectivo no fuera también material), como modo de resistencia y refugio colectivo ante la marca del olvido.

Iniciábamos esa conversación citando a Julia Crosa, que valiéndose de Donna Haraway nos leía en su poesía/texto: “las narraciones importan, interesan las historias que tejen otras historias y lo central de las teorías feministas, lo que está en juego es, precisamente, quién y qué está en este mundo, cuidar el relato y a quienes cuentan” (Haraway en Crosa, 2024). Lo volvemos a compartir porque creemos

1 CEA-FCS, FemGeS-CIFFYH, UNC/Red por el reconocimiento del trabajo sexual

2 CIFFYH, CEA-UNC/El Deleite de los cuerpos

que hay historias que importan/aportan, que son valiosas y debemos insistir en ellas para que no sean borradas, silenciadas, “blanqueadas”. Además, porque no nos interesa con este gesto aportar en una suerte de historia única y universal, verdadera, sino más bien ser desleales, apostar por las mitologías y los modos en que las sociedades construyen/construimos nuestros propios relatos de cómo fue que pasaron las cosas.

La Pepa Gaitán vivía en Barrio Liceo II Sección y trabajaba con su familia en el espacio comunitario que aún existe y que hoy lleva adelante su hermana Yamila, la Asociación Civil Lucía Pía (cuentan que en honor a su abuela paterna). Con 27 años, fue fusiladx de un escopetazo por razones lesbo-odiantes, por parte del padrastro de quien era su novia, y falleció en la madrugada del 7 de marzo del 2010. Si bien el disparo salió del arma de Daniel Torres, sabemos que hay, aún hoy, un sistema social que respalda, legitima y ejerce violencia y discriminación a quienes tienen/tenemos una identidad, expresión y/u orientación sexo-genérica (la masacre de Barracas no hace más que marcar a fuego cada una de estas palabras) que se aleja del régimen cis-heterosexual imperante. Por ello, cada 7 de marzo se torna una fecha clave para los movimientos socio-sexuales del país y la región, para exigir garantías al Estado y la sociedad civil de vidas libres y dignas, sin violencia ni discriminación por razones identitarias o de expresión u orientación sexo-générica-deseante.

Muchas formas tenemos de contarnos esta historia, cada unx de nosotrxs es también parte de los modos de duelo, celebración y/o memorialización de esa efeméride: qué estábamos haciendo en ese #7M, cómo nos impactó esa noticia, qué acciones hicimos allá en los primeros años de aniversario, qué nos interpela (aún) hoy. Estos y otros interrogantes también vuelven valioso el relato, la reescritura genealógica, el cuidado de quienes la cuentan/contamos.

Los modos de recordación

El paso del tiempo hace lo propio con los procesos, los contextos se transforman y las personas involucradas son las que *hacen* esas mutaciones. Nos interesa(ba) traer a este debate los vaivenes que sufrió un mural realizado en memoria de La Pepa por una invitación

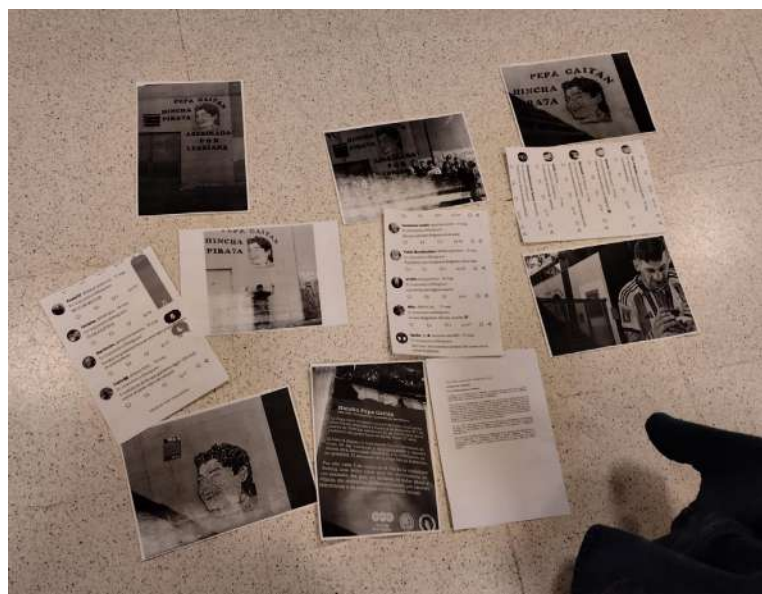
del grupo transfeminista *TransTocadas* y con la colaboración de numerososxs activistas y amigxs, mediante la técnica de mosaiquismo y estencil. Emplazado en marzo de 2015, en una jornada de lucha y visibilización, con la presencia y apoyo de sus familiares y con una amplia convocatoria de aliadxs, la cita en el lateral de El Gigante de Alberdi, sobre la vereda de la calle Arturo Orgaz, invitaba a traer esa vida al espacio público, a través de un objeto artístico, invirtiendo ese orden, volviéndolo sujetx. La técnica de mosaiquismo requiere de muchas manos, de la sutileza de los colores; ir acariciando, haciendo juntura de lo fragmentario. En ese ejercicio plástico, paciente, sostenido, se aparece un rostro con una materialidad propia, una historia que se cuenta en cada trazo, una confección colectiva que *hace* memoria. No es menor recordar la negociación por la elección del lugar, los sentidos que se juegan allí, el *mix* entre la técnica del mural y la combinación con el estencil. Nos asomaremos a algunas de estas definiciones en el apartado siguiente.

El devenir de un borramiento

Las disputas por la visibilidad de algunas memorias (más) hegemónicas por sobre otras que van quedando subterráneas es el común denominador que atraviesa los estudios de historia reciente y se evidencia en los diferentes sitios de memoria, en las disputas por las señaléticas y marcas que se han ido ganando un lugar en nuestra Córdoba, concretamente. En palabras de Héctor Schmucler (2019), hay lugares que nos inquietan, al tiempo que nos generan sensaciones encontradas que en su misma contradicción son potentes, nos obligan a pensar/nos, a conmovier/nos, tal como nos invita el epígrafe de Vir Cano con el que inicia este trabajo. También, sostiene Schmucler, es esa misma memoria la que *produce* el espacio y no al revés, puesto que por sí solos esos espacios no dicen nada. Sin embargo, nos preguntamos desde la incomodidad: ¿Puede una pared ser un sitio de memoria? ¿Qué sentido tiene ese espacio para recordar? O, como decía el autor, ¿es la memoria la que configura un lugar como significativo? Consideramos que si un espacio público puede movilizar diferentes pasiones y entrar en disputas por su conquista es porque algo (nos) interpela: ¿Tiene el mismo sen-

tido exhibirlo, montarlo, mostrarlo en una cancha de fútbol que en cualquier otro lugar? Podríamos anticipar, a modo de hipótesis, que se construye un diálogo particular, una articulación específica entre sentidos, contenidos y espacios, según se intersecten; y que esos sentidos, contenidos y espacios particulares van a configurar diferentes emergentes y contingencias.

Imagen 3. Título: Imágenes fotocopiasadas compartidas en las Primeras Jornadas de Teorías Tortilleras como parte de la intervención. Fuente: archivo personal.



Como gesto contra-epocal de lo lésbico contemporáneo y como modo de recuperación de otras materialidades, acudimos al papel, la fotocopia (mal) impresa de fotos que marcan las “etapas de borrado”, para mostrar ese devenir durante las Jornadas que desarrollaremos brevemente a continuación, en orden cronológico. Esas

fotocopias, además, vienen a arruinar un poco esas “evidencias” por “falta de tinta”.

El espacio público y sus disputas

El mural “original”, emplazado el 28 de marzo del 2015 en los costados de la cancha del Club Atlético Belgrano, en barrio Alberdi, muestra el rostro de La Pepa, mirando de costado, y en estencil negro una frase: PEPA GAITÁN HINCHA PIRA7A ASESINADA POR LESBIANA. Sin embargo, en una de las posteriores pintadas y/o blanqueos por parte del Club, allá por 2017, según pudimos relevar en conversaciones informales con trabajadores, con el objetivo de “renovar” los colores celestes que caracterizan al barrio y a varios grupos de artistas, como *Murales CAB*, la frase quedó “resumida” en: PEPA GAITÁN HINCHA PIRA7A. ¿Fue un hecho casual? ¿Qué se conmueve al leer LESBIANA en la pared de un estadio de fútbol? ¿Qué privilegia el club para el recuerdo? ¿Fue una decisión propia de procesos institucionales de “higienización”, en nombre de un blanqueo celeste? ¿Qué persiste? ¿Qué resiste?

Ese primer borramiento del ASESINADA POR LESBIANA puede ser leído desde varios frentes, tal como lo hemos discutido con colegas y amigxs con quienes compartimos intervenciones artísticas y activistas en los #7M y en otras fechas. La frase suelta, sin soporte o marco de contención, puede tener efectos inesperados. No solo convocar a reivindicar una identidad, una sexualidad u expresión, sino que también puede funcionar como advertencia, un modo de volver evidente el peligro de no ser heterosexual. Los efectos pueden ser inesperados, no se autoexplica(ba), pensamos, hoy a la distancia. ¿Qué se le adhiere a una pared? ¿Es un muro de lamentos o una celebración de un modo de vida?

Además, existe un valor agregado en ese espacio. Lo que para algunxs era sinónimo de celebración del día de la visibilidad lésbica, para algunxs de sus familiares era el recuerdo siempre presente de la ausencia. Así, el mural (y las diversas manifestaciones alusivas en plazas y otros espacios que el activismo tomó como referencia), tuvo/tiene significaciones y sentidos diferenciales; la cancha, la pared, el partido del Pirata Cordobés (como se conoce al equipo de fút-

bol), también. Ese rostro de mosaicos a la intemperie, ¿cómo dialoga con los restantes murales y pintadas de esas paredes?

La Pepa está enjaulada

Un segundo borramiento o intento de invisibilización ocurrió más cercano en el tiempo, hace poco más de un año (aunque la temporalidad ya no sea un dato relevante). Una salida de emergencia, una escalera sobre ese mismo lateral para facilitar el flujo de gente a la salida de los partidos de la platea alta, para favorecer el despeje por la fina calle que conduce a la Avenida Colón, atravesó las letras negras del estencil, de lo que quedaba. Una escalera cerrada con rejas de hierro y una cuadrícula bloqueada, a menos que haya partido. Adentro, y como si la metáfora ya no tuviera ningún sentido, solo dos personajes quedaron más inalcanzables a la vista de lxs transeúntes: Rosario Soria, recordada como una de las socias fundadoras y artífice del color celeste en las camisetas, y La Pepa Gaitán, la hinchita asesinada en el 2010, que se ganó un minuto de silencio en el partido que siguió a su muerte. Por fuera, y sobre el mismo lateral, la fiebre mundialista dejó al Cuti Romero besando la copa; al eterno pirata del cuarteto cordobés, el Potro Rodrigo; y a Pascual Delfín Ludeña Leyva, socio desaparecido. ¿Qué decir de este afuera/adentro generado por una infraestructura necesaria para la seguridad de hinchas, teniendo un Área de Géneros y Derechos Humanos en el Club hace también poco tiempo?

Por si la imagen de “enjaulamiento” no fuera suficiente, la escalera recortó la frase, quedando para la lectura de quien se acerca(ba) a las rejas: PEPA GAITÁN HINCHA RA7A. Para unx apasionadx de Belgrano, como lo era La Pepa, es también una (otra) forma de injusticia, ser nombradx por la pura desidia y descuido de la obra (¿o es que nadie lo vio antes que nosotrxs?), en la asociación rápida como (Pincha)rata, tal como se conoce a lxs hinchas de Estudiantes de La Plata, club además con grandes disputas y partidos memorables para los celestes de Alberdi.

Plaquetización y ghosteo

Alberdi, el Pueblo de La Toma o el Barrio Clínicas, todos juntos, solapados en territorio, barrio histórico, popular y lleno de leyendas combativas, desde el Cordobazo y hasta la resistencia por/en la Cervecería Córdoba, se encuentra cercano al centro de la ciudad. En el corazón de esas cuadras, atravesando el Pasaje Aguaducho, cruzando el Hospital Nacional de Clínicas y antes de llegar a la Costanera y la Isla de los Patos, se encuentra el estadio Julio César Villagra, el Gigante, donde además del fútbol existen proyectos sociales y barriales que dialogan con los centros vecinales de la zona, se practican deportes varios, se realizan ferias y eventos. En los alrededores hay pintadas celestes y negras principalmente, que decoran las calles, las casas, los portones. Además de los murales, que se van renovando o recuperando, según lxs protagonistas que van siendo lxs favoritxs de determinada época, existen placas que acompañan esa galería callejera del Primer Territorio Libre de América: desde el Museo de la Reforma hasta llegar por La Rioja a la cancha, las placas en las paredes nos cuentan historias, nos explican, nos enseñan, nos hacen apropiarnos de ese recuerdo que vale la pena conocer.

¿Adivinen qué mural no tenía placa, aunque resistía íntegro en su gigantografía de mosaicos y con las letras en negro rodeando su rostro? Nos preguntamos si las personas que pasaban sabían quién era, por qué estaba allí, si se detenían a sacarse fotos como con los demás murales. Fantaseamos muchas maneras de intervenir ese espacio inaccesible, imposible y, sin embargo, resistente y antiguo, como “parte natural” del paisaje urbano. Con un grupo de lesbis des-organizadxs, nos propusimos también pedirle a ese club que recordara a su hinch, que pusiera en valor (también) ese mural e iniciamos “negociaciones”. ¿No llegamos a un acuerdo? En las idas y vueltas de las gestiones, en conversaciones con gente del Área de Géneros y Derechos Humanos, y luego de mucha espera y ghosteo de mensajes y comunicaciones, el Club colocó en otra fecha clave para los movimientos sexiosexuales, el 17 de mayo, una placa con parte de un texto que nos pidieron que armáramos, pero que fue editado, vuelto a recortar “para que quede como los demás”, nos dijeron, y lógicamente apropiado por dicha institución, desconociendo el pe-

dido externo de ese reconocimiento, ya que justamente se eliminó la parte que contaba acerca del mural y los activismos que lo hicieron posible. De nuevo, un mero objeto a contemplar.

De esta última modificación de mural, de su plaquetización y de su difusión en las redes del club, en la cuenta de X, las repercusiones de lxs hinchas no se hicieron esperar. Y como todo este relato que venimos haciendo, como todo espacio que se disputa, está lleno de contradicciones y sentidos cruzados. Los comentarios van desde las reivindicaciones y celebraciones hasta los insultos a Talleres y las acusaciones de ideología. Van algunas citas de muestra: “Bien loco, de la vereda correcta. No como los re putos de talleres”, “Porque no ponemos foco en otro lado y nos dejamos de pelotudeces”, “No usen nuestro CAB para sus ideologías”, “¿Cuando es el día de la Refuerzo-fobia?”.

Imagen 4. Título: Collage de fotos que muestra las derivas del mural y sus alrededores. Fuente: archivo personal.



Reflexiones, preguntas y cuestionamientos

Entendemos que la memoria colectiva puede ser pensada como una suerte de tejido afectivo, pero nos preguntamos ¿para qué y quiénes recuerdan/nos? ¿Cuáles son las versiones que sobre-viven a la historia, a nuestro relato de la historia? ¿Qué insiste en seguir apareciendo, tras/en los muros, sobre las placas, debajo de las palabras que no pudieron ser impresas? ¿Es un ejercicio de recuperación o estamos santificando, glorificando, heroicizando como único modo de inmortalizar la memoria que empieza a fallar/nos, faltar/nos, fugarse/nos? En este ensayo a cuatro manos, pero a muchas bocas y voces y cuerpxs, nos propusimos detenernos en ese devenir material del mural en tanto nos permite hacernos preguntas respecto a esas marcas que, como estela, insisten en memori(ali)zar, a la par de inquietarnos con aquellos borramientos (¿casuales, espontáneos, premeditados?) y olvidos que operan silenciando esas memorias en pos de visibilizar otras. ¿Qué contenido vale más para ser mostrado, archivado y rescatado? ¿Qué pasiones valen más y respecto de cuáles existencias? ¿Qué efectos conlleva el fijar casi sacralizadamente, mediante una imagen, una referencia/referente movilizante de nuestros activismos, toda una historia de nuestros múltiples y cambiantes modos de ser lesbianx?

Volvemos a la voz de Julia Crosa en esa sala que compartimos en las Jornadas: “¿Cuáles son y cómo operan nuestras fantasías de orden y libertad? ¿Cómo relatamos nuestros propios terrores, nuestras propias vergüenzas y venganzas? ¿Qué nos hacen las cenizas de nuestras muertas, de nuestras rabias, de nuestras contradicciones a nuestras prácticas e imaginaciones sexuales? O dicho de otro modo, ¿qué relatos nos hacen teoría lésbica? ¿Quiénes cuentan?” (Crosa, 2024). Al menos sabemos que la importancia de volvernos a contar/nos las cosas es para no olvidarnos, para curarnos, para sostener/nos.

Propuesta a la/de ruínificación

Volvemos a contar cuando hay pasiones que en el espacio público parecieran valer más que otras, cuando “lo celeste” vale más que señalar un asesinato por razones de odio hacia las existencias sexuales diversas. Entonces, sí, emplazar un rostro que nos continúe interpelando en su mirar, en una pared del club de la pasión de su vida, tiene un sentido afectivo/político que mantiene viva no solo aquella historia, sino también la de esa violencia social que persiste. Como activistas, entonces, vamos a defender la intención de sostener ese diálogo, ese no olvidar que el lugar tiene de particular para ello.

Como ejercicio creativo, erótico y político, proponemos pensar la ruínificación, el arruinamiento como idea fuerza y sinérgica respecto a otra idea que emerge en las luchas por la memoria, la de la recuperación. ¿Puede pensarse como contraataque de esos embates y vandalizaciones/banalizaciones que vienen de “afuera”, como respuesta a esas agresiones y saqueos a las memorias, pero también como ese esfuerzo por quitarle el brillo a la pureza y reificación de ciertas memorias? ¿Puede ser una estrategia frente a lo serio y protocolar del memorializar, pero también frente a lo extractivista del blanqueo? ¿Sería una posibilidad para volver a la vida la insistencia en/de disputar las versiones que necesitamos que continúen? Una genealogía política que nos atravesase, que haga marcas y que se permita la inestabilidad, aún a riesgo del “mal contar” para con-movernos.

Referencias

Cano, Vir (2021). *Borrador para un abecedario del desacato*. Buenos Aires: Madreselva.

Crosa, Julia (2024). Materias de intimidad lésbica situada. Fantasías a la derecha, derecho a la fantasía. Actas de las Primeras Jornadas de Teorías Tortilleras, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Schmucler, Héctor (2019). *La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos (1979-2015)*. Buenos Aires: CLACSO.



Mis mentoras lesbianes

Por María Julieta Massacese¹

La palabra “mentora” es un término que no se escucha mucho en los pasillos universitarios (qué decir de la palabra “mentore”). Al menos, en mi experiencia como estudiante y en mi experiencia como docente. Hay razones, por supuesto, que podrían explicar este fenómeno. Por ejemplo, que muchas personas prefieren otras palabras (tanto más técnicas, como más informales). ¿Por qué escribir un texto sobre mentoría, entonces? Se explica por cierta inclinación propia por las palabras antiguas o en desuso, así como por la etiqueta, el trato cordial y cierto formalismo. Inclinación que admito y, en general, disfruto. Pero para argumentar no alcanza con declarar el gusto por decir palabras como “colega”, “muchacha”, “mentora”, “casa de estudios”, o por terminar discutiendo con Aristóteles tarde o temprano como si fuera el interlocutor más relevante de la conversación. Pero ahí vuelve a insistir el genial y misógino filósofo: me refiero, concretamente, al tema de la mentoría. Fuera del relato del mito, parece que el típicamente supuesto pionero-en-todo Aristóteles habría sido el primer mentor declarado como tal, al menos en muchas de las narrativas disponibles sobre la Antigüedad. Aristóteles, mentor de Alejandro Magno. La historia con mayúsculas está repleta de relatos de mentores y maestros, de discípulos y seguidores.

Muchas de las mujeres y, en general, personas que no encajaban en los estándares de lo que implicaba ser alguien que produce conocimiento en el momento que les tocó vivir no contaron con ningún tipo de asistencia. Qué decir de la pobre Olympe de Gouges, que directamente terminó ahorcada por la Contrarrevolución. Más cerca de nuestro contexto, una jornada sobre lesbianas y academia, las primeras mujeres universitarias de nuestro país –de fines de siglo XIX– tuvieron que abrirse paso con la posibilidad de una mentora excluida *a priori*. Esta situación no cambió radicalmente hacia la década de

1 UBA/CONICET

1970, en la cual la feminización era notoria, pero no así el acceso a cargos docentes o de gestión. Abundaron las mujeres que desarrollaron sus carreras con mentores o jefes (que muchas veces hubieron de soportar) porque no tuvieron opción, hasta lograr tener sus cátedras. Antes, la investigación se desarrollaba principalmente en universidades. El aumento de la financiación de CONICET permitió que, para personas de mi generación, y un poco más grandes también, se comenzara a investigar y a formar en investigación en conjunción con las universidades. Aquí es claro que muchas mujeres lograron no solamente ingresar, sino también promover distintos programas de investigación, que implicaron equipos, becaries, nuevos temas y perspectivas, etc. “Directora” es el término que se utiliza más frecuentemente en grupos de becarias/es, según dicta mi experiencia. Al consultarles a mis compañeras de la AAIHMEG sobre “mentora”, claramente me dijeron que era *vintage* y *anglo*, aunque tres compañeras declararon utilizarlo además de mí. La mayoría se inclinó por las palabras “maestra” y “referente”, un grupo más pequeño indicó tener emociones mezcladas y/o negativas con sus directoras/es. Luego les volví a preguntar si consideraban que tuvieron o tienen alguna maestra o referente, allí la respuesta fue unánime: todo mi universo de investigación por encuesta de Whatsapp (16 personas, en general mujeres) contestó que sí.

Recolecto estas variedades: “mentora”, “maestra”, “referente”, las agrego a otras que yo misma he utilizado como “sensei”. Habiendo aclarado esto, por motivos de síntesis y capricho personal, continuaré utilizando la palabra “mentora”. Más que un tema de denominación, me interesa reflexionar sobre este tipo de relación social, y concretamente, quisiera reflexionar sobre este tipo de relación en la actualidad, es decir, en un tiempo en el cual finalmente hemos conseguido, al menos en muchas disciplinas, que pudiera tener lugar. Esta situación se da a tal punto que supera la dirección masculina en muchas áreas, tanto en investigación como en docencia. Aunque no está logrado, el techo de cristal se está resquebrajando a altas velocidades. Habría maestras, mentoras, referentes, las hay lesbianas, también hay lesbianes, pero ¿qué supone una relación de mentoría?

El trabajo de la mentoría establece la relación solidaria entre una persona de mayor conocimiento y experiencia, y otra que se inicia

o que se desarrolla bajo su guía y consejo. Me da la sensación de que algo importante de la transmisión intergeneracional se juega allí, algo que precisamente está en crisis en nuestra época. En pueblos de todo el mundo, especialmente no euroestadounidenses, siempre ha estado claro que son las personas más mayores a quienes se debe una dirigir si quiere saber cómo proceder. Sin embargo, entre la colonialidad de nuestra educación y el culto a la juventud de nuestra cultura, ¿qué lugar tiene la mentoría en nuestra academia? Más específicamente, ¿qué significan las relaciones de mentoría para lesbianas y, en general, mujeres y/o personas LGBT+? Me hago esta pregunta como persona mentorizada y como recién estrenada directora de un humilde proyecto de investigación junto a una mentora-par, por lo que agrego, ¿qué tipo de mentorías, enseñanza o como queramos llamarle necesitamos? ¿De qué forma compartir experiencia de la manera más abierta, colaborativa y formativa?

Dado que no estoy en condiciones de hablar en nombre de nadie ni tampoco cuento con una rigurosa investigación empírica, me propongo comenzar una reflexión indagatoria mediante la exploración de mis intentos de conseguir mentoras, con sus éxitos, fracasos y matices. Tengo la suerte de haber conseguido increíbles mentoras, sin las cuales, al menos en mi caso, estaría completamente perdida. También he tenido una curiosa suerte: la de no haber conseguido algunas mentoras. Agradezco ciertos rechazos o apoyos limitados, que también me resultaron formativos. Un tercer golpe de suerte, golpe que, desde ya, una ha buscado explícitamente, ha hecho que todas mis jefas y directoras sean mujeres cis, la mayoría lesbianas o bisexuales cis, y/o personas no binarias. Una de mis más queridas mentoras, que había sido hétero toda su vida, continúa siéndolo, pero en una deriva algo *queer*. Es que, digamos todo, ¿quién es realmente hétero hoy en día? ¿Los hombres que tienen sexo con hombres? ¿Eran hétero todas mis profesoras que no tenían marido ni descendencia o que habían tenido marido, pero una vez separadas, jamás volvieron a la institución familia o matrimonio para dedicarse plenamente a la docencia y a la universidad? ¿Por qué presupondría que estas mujeres son hétero? Si me agarra un ataque de teoría lesbiana, es decir, si me toma el espíritu Wittig, podría incluso decir que materialmente estas mujeres ni siquiera eran mujeres porque

no dependían de varones, más allá de qué inclinación o preferencia sexual tuvieran. Si hay algo que tenían claro las mujeres de +50 años (y dudo que hoy esté tan claro) es que la familia y la pareja son un escollo absoluto para la vida profesional, un tema que ha variado y sobre el que me tienta explayarme, pero que excede los límites de este trabajo. Por ende, mantengámonos en tema.

Hablemos, en principio, de los rechazos o de las mentorías inconclusas. Hubo tres, cercanas dentro de todo en el tiempo. Para ese momento contaba ya con mi mentora estructural, de la cual hablaré más adelante, pero para el caso vale aclarar que siempre tuvo la expresa generosidad de incentivarme a buscar nuevas maestras o referentes, algo que de lo que no todo el mundo puede jactarse. Habilitada por estas condiciones, tenía la idea de encontrar una mentora con mucha experiencia, lo que, con perdón del anglicismo, se llama una mentora *senior*. En uno de los casos, una candidata a mentora me dijo que continúe trabajando con mi mentora estructural, un gran consejo. La segunda me dijo que lo que me interesaba hacer era muy difícil, que tendría que aprender inglés e irme del país (era otro el momento, sí, aunque fue algo dramática y de cualquier forma tenía razón: tenía que aprender inglés, cosa que hice). En ambos casos me formé con estas personas de forma temporal y resultaron muy importantes e influyentes. Finalmente, la tercera me recibió una tarde, me dijo que podía apoyarme con su firma para posgrado, pero nada más, y me dio grandes consejos sobre formación e investigación. En ese momento no tenía claro que estábamos, a nivel político, en las antípodas, por lo cual agradezco su rechazo.

Sigamos, pues, con el caso de mi mentora mujer no lesbiana. Esa mujer, que se llama María Inés la Greca y es una gran investigadora, no solo me ha influenciado a nivel intelectual, con un legado de lo mejor de la filosofía de la historia y precisas lecturas de Butler, sino que además ha estado de forma sostenida y decidida en colaborar con mi formación, iniciarme en la enseñanza, inventarme trabajos geniales, a tal punto que yo siento que, además de colega, mentora y amiga, es un hada madrina. No tenemos tantos lazos formales de docencia o investigación (quiero decir: no me dirige ni es mi jefa), aunque investigamos, vamos a congresos y publicamos en conjunto. La Dra. La Greca es, al igual que mi mentore estructural, alrededor de

una década mayor que yo. Esto es beneficioso sobre todo para poder guiarla a una en los sistemas de publicación e investigación estilo CONICET. Pero, además, hace que la mentoría, consejería o tutoría sea más cercana en términos de universo y lenguajes compartidos.

Gregorio Klimovsky, un importante epistemólogo argentino, escribió sobre su discípulo Félix Schuster un conmovedor texto titulado “Mi primer becario”, en el que destacaba “ese tipo tan especial de relación intelectual en la que una persona en cuya formación se pone mucha esperanza va pasando de discípulo a colega, para dar lugar luego a la creación de fuertes lazos de amistad”. Fui advertida de este cambio de estatus (de becaria a colega), en particular cuando una se gradúa del doctorado. Y sí, un poco se siente, aunque en mi caso de forma bastante ligera. El texto de Klimovsky es hermoso porque testimonia el amor por la producción de conocimiento, por la universidad y por la amistad en el trabajo compartido, cuyo fin siempre es y debe ser parte del interés común. No abundan, o yo no encuentro, este tipo de textos tan a menudo. Mi ponencia pretende aportar a dar testimonio de otras mentorías. Especialmente, de dos mentorías de lesbianas centrales en mi formación profesional e intelectual.

La primera es la de mi direttore, mi primera mentore estructural hace más de una década. Como se trata de una lesbiana visible, y bastante visible, intuyo que no le va a molestar. Me permito homenajear su figura, ya que se trata de una de las personas que organizó estas Jornadas que hoy nos reúnen en la ciudad de Córdoba. Hablo de Vir Cano, doctore en Filosofía. Cano tuvo la suerte de haber tenido una mentora, la Dra. Mónica Cragolini, la mejor especialista en Nietzsche del continente, con quien nos formamos muchas personas en la tradición continental francesa y alemana posestructural. Conocí a Cano en un práctico de Metafísica siendo una joven muchacha del interior y enseguida le pregunté si sabía de algún grupo de teoría *queer*. Había habido un espacio de formación pionero, ligado al Centro Cultural de la universidad, el Rojas, el Área de Estudios Queer, pero tanto Cano como yo llegamos al tema cuando eso ya no existía como tal. Enseguida integré el nuevo grupo de lectura de teoría *queer* y un PRIG (Proyecto de Reconocimiento Institucional) junto a muchas compañeras de distintas disciplinas, la mayoría alrededor

de una década mayores que yo, que fueron absolutamente cruciales en mi formación en teoría feminista, formación que no recibí en la currícula oficial de mi carrera de profesora, salvo por un seminario de grado. En el caso del grupo de teoría *queer*, no hubo ningún texto que ahora recuerde en las materias que cursé. Distinto fue el doctorado.

El caso es que me uní a Cano y dirigió mis becas de grado y posgrado. En efecto, con el tiempo nos convertimos en amigas y colegas, en particular tomé a Cano de confidente, ya que es una persona muy discreta a la cual contarle secretos. En este caso, la diferencia de edad es de alrededor de una década. No se trataba de una mentoría tradicional tipo *senior*, lo cual habilitó numerosos intercambios y formaciones conjuntas que alimentaron de forma enriquecedora el vínculo intelectual y existencial de mentoría. Su estilo de dirección siempre fue, a mi juicio, espontáneamente taoísta, es decir, el de alguien que enseña con el ejemplo, el acompañamiento y también con lo que *no-hace*. Es fácil pensar que es fácil no hacer. Sin embargo, cuando una escucha otras historias de dirección de tesis, agradece muchísimo cosas que no ha vivido, como sobrexplotación, maltrato, indiferencia, territorialidad, competencia, corsetería intelectual, etc. Cuando el tao habla del “no hacer”, no se trata de una oda a la falta de compromiso ni a la negligencia. Todo lo contrario y *precisamente lo contrario*. “No hacer” sería mejor definido como *no-forzar*. En mi caso, recupero el hecho de que Cano me haya brindado la posibilidad de tener una gran libertad temática, filosófica, teórica y estilística, la posibilidad de tener múltiples equipos y referentes, la tranquilidad de contar siempre con una interlocución y una conducción sutil, amable y rigurosa al propio camino que una ha trazado y continúa trazando, que siempre es colectivo y se enmarca en un proyecto mayor. Además, en el plano del hacer, agradezco haber tenido discusiones filosóficas, algo que una toma como obvio en el contexto de una tesis de doctorado con la persona que la dirige, pero que, lamentablemente, no se comprueba en los testimonios de muchas compañeras. Otro tanto podría decirse de la importancia para las personas LGBT+ de contar con modelos. Ya he mencionado a muchas profesoras de todas las épocas. Tener una directore lesbiana, habiendo escapado de mi pueblo en una época pre-matrimonio igualitario, era

un sueño que no hubiera esperado. No hay mucho que agregar aquí, me remito al Efecto Scully y los estudios que dan cuenta de la importancia de ver –aunque sea por la televisión– que una mujer podía ser forense, como en el caso del personaje de Gillian Anderson en *Los expedientes secretos X*, lo que favoreció que muchísimas mujeres estudiaran carreras universitarias. Tener un modelo de investigadora abiertamente lesbiana me resultó increíblemente habilitante a nivel subjetivo y profesional, y recupero no solo lo habilitante del vínculo, sino también mucho de su estilo al momento de pensarme a mí misma como directora de proyectos de investigación.

Mi segunda mentora lesbiana, en este caso, sí *senior*. La conocí en los últimos años de doctorado. Cano me había advertido que, dados mis intereses de investigación más ligados a la epistemología y los estudios de la ciencia, necesitaría sumar un marco de trabajo adecuado y relevante para desarrollarme. Conocí a mi segunda mentora gracias a una amiga. Enseguida mi radar lésbico entregó datos, pero la confirmación llegaría más tarde. Encontré en mi segunda mentora, que no es closetera, pero tampoco es una lesbiana que haga política de visibilidad personal, un marco de trabajo robusto para trabajar sobre temas de mi interés. Se trata de una persona muy formada y extraordinaria, docente e investigadora de la universidad, cuya generosidad, rigurosidad, modestia intelectual y pasión por los problemas filosóficos son características que reconocemos todas las personas que trabajamos con ella. A nivel formativo, me permite formarme, en general (aunque no únicamente) en la tradición analítica, en la filosofía e historia de la ciencia y sobre todo en los estudios sociales de la ciencia. A nivel intelectual, me está ayudando a clarificar qué tipo de compromisos filosóficos una adquiere al iniciar una investigación, entre otros innumerables temas y aspectos en los que siento que mejoro como profesional docente e investigadora. Me parecía muy divertida la contraposición entre mi mentora estructural con la que me llevo unos 12 años, hipervisible y de alto perfil, y mi mentora tardía con la que me llevo más de tres décadas, de marcado y personal perfil bajo, no invisible pero tampoco hipervisible.

Da para otro texto, pero creo que las estrategias de visibilidad y, permítanme llamarlas, de discreción, tienen ambas sus limitaciones y beneficios. Las lesbianas bien lo sabemos desde los matrimonios

bostonianos, al menos, en adelante. Asimismo, como una pregunta más colectiva, quisiera preguntarme por qué tipo de mentorías feministas y específicamente lesbianas necesitamos desarrollar –y podríamos imaginar– como personas que habitamos espacios académicos tales como la docencia, la investigación y la producción de conocimiento en general. Habiendo tímidamente comenzado, junto con una querida amiga, la Dra. Claudia Aguilar, con un equipo de investigación en Estudios de la Extinción, una se encuentra con numerosos dilemas. Sobre todo en estos tiempos de incertidumbre en los cuales resulta difícil recomendar seguir la carrera de investigación en nuestro país, sostener la universidad que quieren destruir, sumar textos a personas que ya están sobrepasadas en términos de trabajo remunerado/no remunerado, entre otras preguntas que nos hacemos. Hace poco y por primera vez me encontré en un curso con una estudiante trans. Ignoro sus preferencias sexuales. Yo no tuve el gusto de contar con el *a priori* de poder tener una mentora mujer trans. Casi tengo el honor de tener una intelectual trans de otro país en mi jurado de tesis, pero lamentablemente y por razones desconocidas, no se presentó, aunque me hubiera encantado. Volviendo a mi estudiante trans, enseguida charlamos con mi segunda mentora de la importancia de apoyar su trayectoria educativa.



La identidad sexo-genérica como tierra transfronteriza. O una pregunta acerca de cómo se reactualizan los legados lesbianos

Por carli prado¹

Introducción

En el año 2021 me otorgaron la beca doctoral de CONICET con un proyecto titulado “Identidad sexo-genérica como tierra transfronteriza. Intersecciones e interrupciones en torno a la producción de val flores (2005-2019)” y, si bien mis experiencias somático-identitarias han cambiado mucho desde entonces, hay algunas interrogaciones que aún me inquietan: cómo trabajar con los legados sin matar a lxs autores (vivxs o muertxs) para descansar sobre ellxs y cómo producir teoría viva, capaz de dar cuenta no solo de un recorrido teórico-académico-disciplinar, sino también de un vector de fuerzas en el tiempo-presente.

Con motivo de estas Jornadas, me interesa compartir un apartado de mi (borrador de) tesis en el cual se reactualizan algunas problemáticas: la relación entre “mujer” y “lesbiana”, la tensión de los legados lesbianos (Mattio, 2015) entre la “metafísica de la sustancia” (Butler, 2007) y las “prácticas cognitivas” (De Lauretis, 2014), el lugar de la “frontera” (Anzaldúa, 2016) en las tramas identitarias. También se reactualizan otros interrogantes: en qué pensamos cuando decimos “lesbiana” hoy en día en estos territorios, en qué genealogías ha quedado cristalizado ese imaginario; qué ha pasado, más allá o más acá de Butler, con los estudios de género como estudios “de mujeres” (cis), ¿y más allá (o más acá) de Preciado?; cómo se articulan los legados del lesbianismo materialista con los archivos de la memoria travesti-trans (¿se articulan?); cuál es la relación de “los trolos” con “lxs lesbianxs”; entre otros.

¹ IECH, UNR/CONICET

Por supuesto, la hipótesis de mi trabajo (además de somatizar la identidad sexo-genérica como tierra transfronteriza) propone cepillar a contrapelo algunas historias, ficciones que han quedado inmortalizadas en el tiempo (como la diferencia sexual) para lograr poner también en tela de juicio en qué medida el sistema moderno-colonial de sexo-género (Rubin, 1986; Lugones, 2008) y el “dispositivo de mestizaje” (Catelli, 2020), para el cual la heterosexualidad es condición *sine qua non*, sigue traccionando sobre los modos de (re)producir identidades. Y ello adscribiendo a un pensamiento foucaultiano, pero que también se permite incorporar el “dispositivo de sodomía” (Colectivo Ayllu, 2021) como un problema sexual, previo al pliegue victoriano y al desarrollo (sin duda importante) de la patologización médico-jurídica.

En este sentido, mi ponencia pretende explorar brevemente algunas tensiones ya clásicas de las teorizaciones wittigianas; proponer claves de lectura que intercepten dichas tensiones, propiciando nuevos interrogantes en torno a esos legados; situar la discusión en un contexto no solo de preocupación por el gobierno de turno, sino también por el horizonte que tejen las políticas identitarias de uno u otro gobierno en este territorio; abrir el debate y la construcción colectiva acerca de qué supone, aquí y ahora, decirse (o no decirse) lesbianx, contra la pretensión neo-liberal de que “cada quien es lo que quiere”, desconociendo la dimensión relacional que toda identidad implica.

Pensar la identidad sexo-genérica desde la identidad lesbiana

Mi tesis de doctorado está pensada desde el lesbianismo materialista de Monique Wittig, mediante el cual no solo es posible identificar a la heterosexualidad como régimen político, sino también (en consecuencia) advertir que las lesbianas no son mujeres. Más que como un criterio prescriptivo, esto es pensado aquí como una posibilidad de desestabilizar dicho régimen en favor de agencias emancipadoras que tienen a la/s categoría/s de sexo-género como un problema y no como un mero “dato” biológico.

Si bien en mi investigación me detengo bastante más en la cuestión de la “identidad-lesbiana”, en esta ponencia quisiera esbozar solo unas líneas de base para orientar el diálogo. Según la lectura que propongo, la *identidad* lesbiana (1) no podría ser nunca pensada unívocamente como una relación entre mujeres, pues las lesbianas no son mujeres, (2) ni puede pensarse sola y necesariamente como algo relacionado con la “orientación sexual”, pues implica un modo de vida en su totalidad y no solo la práctica del sexo. De este modo, lo consideraré también Teresa de Lauretis (2014), quien analizó las críticas lanzadas hacia esta forma de comprender la identidad lesbiana, advirtiendo que:

Estas críticas no pudieron ver que la “lesbiana” de Wittig no era solamente un individuo con una “preferencia sexual” personal, o un sujeto social con una prioridad simplemente “política”, sino que era el término o la figura conceptual que definía al sujeto de una práctica cognitiva y de una forma de conciencia que no son originarias, universales o coextensivas con el pensamiento humano, como hubiese dicho De Beauvoir, sino históricamente determinadas y asumidas subjetivamente; un sujeto excéntrico instituido en un proceso de lucha e interpretación; de traducción, detraducción y re-traducción (como podría decir Jean Laplanche); una reescritura del yo en relación con una nueva comprensión de la sociedad, la historia, la cultura.

Del mismo modo, sus críticas no entendieron que la “sociedad lesbiana” de Wittig no describía una colectividad de mujeres gay, sino que era el término que refería a un espacio conceptual y experiencial forjado en el campo social, un espacio de contradicciones, en el aquí y ahora, que requerían ser afirmadas y no resueltas. (De Lauretis, 2014, pp. 14-15)

Parte de esta disquisición remite explícitamente a Judith Butler, especialmente respecto de su lectura de una “metafísica de la sustancia” (2007) en el pensamiento wittigiano. En *El género en disputa*, Butler desarrolla esta noción como aquella dimensión que articula el concepto mismo de “sujeto” y es allí donde se distancia de Wittig, adjudicándole (a pesar de reconocer que hay variaciones en función de qué textos se analicen) que “no mantiene ningún pleito metafísico con las formas hegemónicas de significación o representación; de hecho, el sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la

rehabilitación del agente de la elección existencial bajo el nombre de ‘lesbiana’ (Butler, 2007, pp. 75-76). Esto la lleva a afirmar que:

Cuando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre “lesbiana” y “mujer”, lo hace mediante la defensa de la “persona” anterior al género, representada como libertad. Esto no solo confirma el carácter presocial de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo en sí. (Butler, 2007, p. 77)

Esto es retomado también por Edu Mattio (2015) al tensionar su lectura de Butler y de De Lauretis en torno a los legados wittigianos. No obstante, si bien estas posiciones están trabajadas de forma crítica en el texto, pareciera que Mattio tiende a acordar más bien con Butler. En este trabajo, sigo más bien la línea de De Lauretis, para quien no hay un problema de “metafísica de la sustancia”, sino una búsqueda por interpelar la agencia-política de “las lesbianas” como una práctica subjetiva y cognitiva (De Lauretis, 2014). Esto, por supuesto, no significa desatender las precisiones de Butler ni su teoría de la performatividad del género, sino que pone el énfasis en cómo desde/a través de Wittig (en relación con quien también leemos a val flores) podemos producir consideraciones respecto de la identidad sexo-genérica como “tierra transfronteriza”.

Por otro lado, en relación con los legados que tensiona Mattio (2015), si tenemos en cuenta el territorio nacional y las políticas públicas de –al menos– estos últimos 20 años, cabría postular críticamente que esta lesbiana fugitiva del régimen heterosexual que proponía la autora francesa no ha sido la más fuerte en términos discursivos, sino que conceptualmente se re/presenta como una identidad menos maleable y más heterosexualizada. Es decir, que el discurso acerca de qué “es” una lesbiana ha sido tomado por una mera orientación sexual, estipulada como “relación entre mujeres”. Esto no supone un problema en sí, es decir, en tanto práctica singular, sino en la medida que desvía el impulso emancipatorio hacia formas de asimilación estatal-nacional que normalizan los vínculos “entre mujeres” bajo un mismo paradigma heterosexual (léase: familiar/matrimonial/monogámico/reproductivista) como único destino posible. De ahí que el trabajo con este “legado de Monique Wittig”, tal

como lo enuncia Mattio (2015), resulte indispensable para articular estas lecturas con mi propia escritura/experiencia/práctica lésbica.

Lesbianxs de todos los tiempos, uníos

Siguiendo esta línea crítica, también es dable a pensar qué pasa con “las lesbianas” en/tre el tiempo y cómo/en qué sentido es problemático el uso de la noción “lesbiana” en/hacia el pasado (en función de los regímenes de verdad que dan asidero a su nombre), pero también cómo lo es en el presente (y en un presente proyectado hacia el futuro). Esto no solo figura una tensión geográfica-fronteriza en la cual se deslizan distintas apariciones locales de la noción (bollera, tortillera, torta, camionera, chonga, etc.), sino también una tensión temporal, donde justamente se sitúa el problema del “gesto contrae-pocal” (flores, 2021).

val nos invita con esta elucubración a pensar a lxs lesbianas como “salteadoras teóricas”. Y lo hace compartiendo el gesto benjaminiano de las citas e hincando el diente hasta el hueso al preguntar si “¿puede ser la lesbiana una anomalía cronológica en el tiempo lineal y progresivo que regula la producción institucionalizada de teoría?” (flores, 2021, p. 272). De ahí que trato de pensar la relación temporal que sostiene a las lesbianas entre los tiempos y los territorios en relación con la teoría y la identidad sexo-genérica, prestando atención a la crítica explícita a una política sexual identitaria que tiene como límite la institucionalidad gubernamental, pero sin ignorar, o queriendo no ignorar, el legado de las lesbianas como sodomitas (multiplicando, quizás, su pulsión anacrónica).

Se ensaya, entonces, una lesbiana como “un sujeto problemático, heterogéneo, abierto en su definición y auto-representación, y no un *a priori* ontológico o una evidencia establecida” (flores, 2021, p. 276). Este ensayo tiene, en esta trama en particular, distintos momentos y formatos: *Fugitivas del desierto*, *Potencia Tortillera* y los *Diálogos Críticos del Activismo Lésbico*, pero también *La celebración de las amantes* y la mesa “Desplazamientos epistemológicos, interpelaciones políticas, itinerarios subjetivos: jóvenes investigadoras lesbianas” (más adelante, estas mismas jornadas, por qué no), donde se comparte una problematización política más que identitaria en

sentido esencialista, y donde también se mantiene la tensión entre/de las lesbianas que no son mujeres.

Sin embargo, a la par de reconocer estos legados, no deja de invadirme la sensación de una distancia. Como si en el medio, entre “esas” lesbianas y “estas” (no) lesbianxs, no hubiese una herencia sino, apenas, un relato del pasado. Me pregunto, entonces, ¿son nuestras formas de hacer-historia las que matan el tejido común de la memoria? ¿Es la diferencia etaria la que traza las genealogías lesbianas como un espectro irreconocible, incluso para sí mismo? ¿Son las nuevas tecnologías (farmacopornográficas) del género? ¿Es la fantasía neoliberal (de identidad) la que hace parecer que la inscripción es voluntaria y elegible autónomamente? Pues, si toda identidad es relacional, ¿no habría, a la par de un deseo de (auto)inscripción, un legado (y un legajo, metáfora institucional) corporal que nos (des) ubica en el régimen escópico de la pos-modernidad?

¿Qué hay entre los legados lesbianos y los archivos travestis? ¿Qué mundos torna asequibles la fabulación de una sodomía lesbiana? ¿Qué órdenes del sexo-género colonial pone en juego? ¿Y si la historia de las lesbianas en estos territorios va más atrás que Ilse (como “hito”, no como persona)? ¿Y si las “desobediencias” sexuales (pecado, la sodomía) no ha dejado de ser el germen, la microbiota que nos conecta? ¿Y si lxs travestis y lxs lesbianas estuvieran más cerca (¿O acaso no somos, un poco, travestidxs (y travestis)?). ¿Y si las genealogías, en vez de sectorizarse para el abordaje disciplinar de cada-quien-su-área, fuesen el estallido de la vidriera neoliberal de las identidades “disidentes”? ¿Podemos, todavía, “golpear con las palabras” (Wittig, 2006), lamer con las palabras, arrancar pedazos con las palabras, aflojar un tornillo con las palabras, hacer la historia que queremos con las palabras, practicar los cuerpos que queremos con las palabras, hacernos un cuerpo de palabras? ¿Hacer de la palabra un/os cuerpo/s?

Referencias

Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands. La frontera*. Madrid: Capitán Swing.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. España: Paidós.

Catelli, Laura (2020). *Arqueología del mestizaje*. Temuco: UFRO/CLACSO.

Colectivo Ayllu (2021). *Fala Pública com o Coletivo Ayllu: Homens que andam e vestem como mulheres e mulheres que andam e vestem com homens* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=E4lXjTtXFSs>

De Lauretis, Teresa (2014). *Cuando las lesbianas no éramos mujeres*. s/l: Bocavulvaria.

flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo*. España: Continta me tienes.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mattio, Edu (2015). Cómo ser lesbiana(s). El legado de Monique Wittig en disputa. *Estudios*, 34, 227-243.

Prado, carli (2023). Afectos, efectos y modos de des/inscribir-se en las retóricas identitarias: atravesar el archivo. *Heterotopías*, 6 (11), 1-16.

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres. *Nueva Antropología*, 8 (30), 95-145.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.



Cruces, fronteras y estadias: ¿Dónde colocar las inscripciones afectivas y políticas? Acerca de posiciones subjetivas y colectivas en torno a expresiones comunes desde una perspectiva lesbiana

Por Laura M. González Foutel¹

Introducción

El trabajo intentará problematizar y tensionar dos dimensiones presentes en la vida social, colectiva y subjetiva, que son la afectiva y la política, desde una mirada microsociológica, procesual, situacional y lesbiana.² Entiendo que generalmente ambas dimensiones no están vinculadas, sino que prevalece una sobre otra, o una y otra. El escrito tiene la intencionalidad de articularlas a través de la perspectiva lesbiana porque esta inscripción es la que direcciona (en muchas ocasiones) los sentidos y las prácticas analíticas y reflexivas de las múltiples posiciones subjetivas y responsabilidades sociales en tanto docente, investigadora, madre, tutora, compañera, etc. La articulación produce cruces y entramados que favorecen la discusión de lo normado, lo proyectado y lo experimentado. Sostengo que la perspectiva lesbiana no es un dato de color, sino más bien un posicionamiento que viene configurándose como un espacio de fuga e intersticios para preguntarme sobre las distintas condiciones de posibilidad en torno a repensar y sentir otras existencias-resistencias desde posiciones sumamente institucionalizadas y/o en contextos y escenarios actuales tan hostiles y desgastantes. Las preguntas siempre vigentes son: ¿Hay otros modos de subjetivación, mediante qué

¹ FADyCC, UNNE/CONICET

² “Cuando me llamo lesbiana, es un intento de desplazar los límites no solo sexo-genéricos signados desde afuera, sino sobre todo desde adentro: digo lesbiana, y algo en mí respira a aire nuevo de liberación” porque “la primera militancia es en el lenguaje” (Macky Corbalán, 2011, p. 2).

estrategias y dispositivos? ¿Cuánta complejidad y contrariedad necesita soportar el/mi cuerpo?

Primera parte

La introducción propone un par de preguntas y es pertinente ensayar algunas respuestas. Ensayar como un acto de confianza en mis capacidades, pero sobre todo como una renovación de fe en las lecturas hechas en torno a ciertxs autorxs³ de distintas geografías, pero que componen entre sí una cartografía interesante. Lo primordial es ensayar fundamentaciones alrededor de la articulación de dos dimensiones que vengo trabajando con mayor énfasis y en distintos planos como ejes problematizadores de mis/las prácticas cotidianas: la dimensión afectiva y la dimensión política. La *dimensión política* está asociada con lo público mediante la circulación y distribución de sentidos y de matices, de prácticas y discursos vinculados con incomodarse y disputar órdenes sociales establecidos, problemáticas de existencias y exclusiones materiales y simbólicas, desigualdades, fragmentaciones, resistencias a formas de vida precarizadas. Junto con Haraway (1999) y con Butler (2017), comprendemos que, cuando hablamos de las vidas sociales, nos referimos a la manera en que lo social atraviesa lo individual, a cómo se establece la forma social de la individualidad. Esto es atender a la interdependencia entre lo social y lo individual como ese complejo conjunto de relaciones sin las cuales no existimos en absoluto. La *dimensión afectiva* es entendida como aquella capaz de crear, habilitar, sostener espacios y/o expresiones propias y colectivas. Los afectos son el modo de acercarse, adherirse, estrechar lazos para problematizar asuntos comunes. El enojo, la rabia, el odio, la injusticia, el hartazgo, la apatía, la esperanza, el alivio, el reconocimiento, el orgullo, la vergüenza son modos de habilitar conversaciones, encuentros, acciones compartidas creativas⁴ (González Foutel, 2020) que exceden el ámbito estricta-

3 Usamos el lenguaje inclusivo mediante la letra x como una manera de demarcarnos de la dicotomía –exclusiva y excluyente– del par femenino-masculino (Cano y Fernández Cordero, 2019).

4 Categoría emergente del trabajo de campo de la tesis doctoral que articula tres ámbitos –el público, el colectivo y el subjetivo– para comprender proce-

mente individual, mental o psicológico. Son formas de socializar, son prácticas culturales que permiten cuestionar e incomodar/se frente a órdenes dados (Ahmed, 2015). Los afectos vistos de esta manera aglutinan problemáticas cotidianas y visibles que, sin embargo, están cristalizadas como exclusivas o propias de cada unx. Apostamos a la articulación entre ambas dimensiones porque permite describir un posicionamiento, una localización, un modo de politicidad que se aleja de referencias institucionales tradicionales, produciendo efectos positivos en quienes adhieren, aceptan, colaboran y/o tienden hacia propuestas colectivas.

Entonces, ambas dimensiones no son presentadas por separado, sino como encruzamientos, límites y estadias; como metáforas de desplazamientos que posibilitan observar/pausar los supuestos, acoger las molestias, habilitar las discusiones y reorganizar las existencias posibles desde viejas o anacrónicas oposiciones tales como emociones y razones, prácticas cotidianas y teóricas conceptuales, afectos y políticas (Meloni, 2021).

Segunda parte: acerca de las metáforas

Elegí tres imágenes-metáforas tales como cruces, fronteras y estadias inspirada en las lecturas hechas de Gloria Anzaldúa. Esta autora chicana, lesbiana, académica y activista me posibilitó categorías que abarcan de manera más justa ciertas experiencias a la hora de posicionarme como docente, investigadora, compañera, madre, lesbiana. La enumeración de roles sociales no se agota en su enunciación, sino que intenta visibilizar, por un lado, las instituciones que están detrás y por debajo; por otro, las funciones y los mandatos implícitos y explícitos, es decir, las asignaciones que nos guionan, formatean, sujetan y soportan. Por lo tanto, del interjuego instituciones-roles/funciones asignadas, los modos de subjetivación se tornan fundamentales para inscribir las experiencias personales y colectivas, cuestionándolas y reconfigurándolas porque de alguna manera forman un repertorio de acciones, sentires y pensamientos otros y con otros.

... y momentos que se suceden y se interceptan, provocando otros modos de intervención.

En los modos de subjetivación se recuperan los momentos donde ciertas escenas quedan pausadas, donde se detienen los automatismos y las reproducciones cotidianas, y se reflexiona sobre el qué, el cómo, el para qué. Como ejemplo me surge la invitación de unx colega lesbianx y coterránex para estas Primeras jornadas, donde opté por detenerme, reposicionarme y escribirme desde una perspectiva lesbiana, otra vez. Una vez anterior y con un tinte institucional fue durante la pandemia, en el año 2020, cuando junto con muchxs colegas escribimos sobre cómo nos afectaba este fenómeno en tanto docentes de una facultad de una universidad pública de la región NEA de la Argentina. Si bien la consigna era registrar en primera persona el dispositivo, funcionó y se sostuvo grupalmente. Cabe destacar que ese texto también fue escrito desde una perspectiva lesbiana y no sin titubeos y temores. Por lo tanto, ha pasado un cúmulo de expresiones y experiencias, propias y ajenas, para que retome y conceptualice a través de las metáforas seleccionadas y mencionadas al principio. Esta marcada periferia geográfica también se traslada a la producción (o no) de redes materiales y simbólicas, a la producción y a la circulación (o no) de ciertas prácticas, performances y discursos.

En ese sentido, retomo la posición que Gloria Anzaldúa construye en siete etapas del conocimiento orgánico, situado en un entre y problematizando dimensiones identitarias, territoriales, institucionales y otras. En el texto *Luz en lo oscuro* recupera, describe y analiza siete espacios como una manera de saber orgánica y puntualmente porque el cuerpo, la imaginación, el lenguaje están inscriptos en varias direcciones y tensiones. Asimismo, propone que, en el mismo movimiento de consciencia de las distintas diferencias, opresiones, pertenencias están presentes las nuevas significaciones y apropiaciones. Es a través de la exhortación a la escritura, a una narrativa subjetiva, que invita/induce a considerar los extremos por los cuales transitamos. Propone observar la herida colonial para su resignificación, reapropiación y reconsideración de las experiencias en espacios intermedios como una posibilidad de práctica política diferente. Lo menciona de esta manera:

Nepantla es el lugar de transformación, el lugar donde distintas perspectivas entran en conflicto y donde cuestionás las ideas básicas, los principios y las identidades heredadas de tu familia, tu educación y

tus diferentes culturas. Nepantla es la zona entre cambios donde luchás por encontrar un equilibrio entre la expresión externa del cambio y tu relación interna con él. (Anzaldúa, 2021, p. 193)

Por lo tanto, creo que cada rol y función social nos trae una multiplicidad de invitaciones y lecturas donde las marcas subjetivas se corren, se desplazan hacia un entre, un cruce y una estadía. Es mediante esta mirada resituada de la perspectiva lesbiana donde se reubican las ignorancias, las dolencias, los rechazos, pero por sobre todo la encarnadura de un saber, de un hacer y un sentir. Dice Anzaldúa:

[s]omos los grupos raros, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. [...] No cuadramos porque somos una amenaza. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatía y nos identificamos con las opresiones de cada uno. (Anzaldúa, 1988, p. 68)

La consciencia del propio desconcierto me permitió comprender este desplazamiento entre esto y aquello, de pertenecer o estar desubicada, en tanto reparto de lo sensible siguiendo a Rancière (2014). Esta categoría es lo que me permitió entrelazar las variadas experiencias vitales asociadas con la maternidad, con los roles profesionales, con las militancias de causas afectivas, entre otros et céteras que busqué por años, por distintos medios y sobre todo mediante distintos interrogantes como qué leer, dónde están, quién más está atravesando estas situaciones, quiénes son lxs referentes del campo. Rancière menciona el reparto de lo sensible como un:

Sistema de evidencias sensibles que permiten ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas [...]. Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determinan la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto [...]. Revela quién puede tomar parte en lo común en función de lo que él hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce [...]. Esto define el hecho de ser o no visible en un espacio común, dotado de una palabra común, etc. (Rancière, 2014, p.20)

Dicha repartición determina quiénes son los que hablan y quiénes callan, quiénes son los que toman decisiones y quiénes obedecen, quiénes actúan y quiénes permanecen pasivos ante las acciones de los otros. Es decir, a través de esta repartición de lo sensible se construye un mundo fijado, determinado, pero por sobre todas las cosas desigual (Mentasti, 2015).

El reparto de lo sensible también está asociado con la perspectiva lesbiana porque prevalece una ausencia de sentidos públicos vinculados con este modo de existir. Entiendo que no se trata únicamente de una orientación sexual homogénea, sino de una estancia donde se multiplican escenas y experiencias propicias para revisar los modos de subjetivación. Tal como sugiere el primer pie de página en el que cito a Macky Corbalán, va más allá de una identificación sexual; por puntual que sea, desborda y permea a otras dimensiones. En ese sentido, es el lenguaje –como dimensión abierta, dinámica– el que me permitió reconsiderar lo propio y lo ajeno, los encuentros y los desacuerdos, las amistades, las afinidades y también los rechazos y las exclusiones. En todo caso desordenó, cuestionó, desjerarquizó lo dado y asignado y anclado en momentos vitales y profesionales. Asimismo, ordenó otro repertorio que empuja hacia instancias más coherentes, menos distantes entre lo que se cree, profesa y práctica. Val flores en sus numerosas prácticas escriturales discute con las instituciones formales y académicas, pero también con espacios informales y subjetivos.

Afectar y ser afectada por lxs autorxs que me impactan y me colaboran a reordenar los repertorios de existencia e imaginación. La importancia de la escritura y de la lectura no como meros actos de inteligibilidad, traducción y/o producción técnica-científica, sino como herramientas y prácticas hápticas escriturales dice Marie BarDET (2021). Y también val flores, cuando dice claramente escribir:

[C]omo práctica política que sostiene el lenguaje como campo de batalla de las luchas del deseo [...] que pasan por diversos cuestionamientos de la vida cotidiana y están asociadas al registro de la revolución molecular en tanto intensificación de múltiples vectores de mutación subjetiva. (flores, 2013, p. 63)

Los textos hallados no separan la vida académica, intelectual de las producciones que una realiza en estas y sus incidencias en lo cotidiano, lo que posibilita pensar en un otro repertorio aparte de aquello asignado. Es una marca, un mojón, pero no una determinación. Por lo tanto, es modificable y posible de torcer. En esa torcedura, en ese desvío, es posible encontrar lecturas, escrituras, textos, autorxs, compañerxs, situaciones y fenómenos que nos iluminen y nos acompañen en lo sombrío de la integración o la exclusión de las partes que nos configuran. La conformación de la subjetividad toma su tiempo como cualquier otro crecimiento o reconfiguración, toma espacios y recursos. En ese sentido val flores afirma:

[L]eer también es una tarea política que desafía a pensar los problemas en otras claves, a establecer una distancia crítica con los términos establecidos en fórmulas o convenciones, a subvertir la conformidad y autocomplacencia con los relatos que delimitan y circunscriben los territorios vitales de la imaginación política radical. (flores, 2013, p. 25)

Detenerse a mirar el círculo de creencias para cuestionar/se sobre la distribución de la que nos hacemos cargo, pero también de aquellas que queremos torcer. Hay ciertxs autorxs que me motivan, pero sobre todo me acompañan; gracias a su esfuerzo, poseo un repertorio de categorías analíticas y también de visiones de mundo que desbordan en imaginación y creatividad. En mi caso la perspectiva lésbica o lesbiana es la que se construye sobre bases epistemológicas críticas, agudas y poéticas.

Tercera parte

A modo de cierre entiendo que ensayé una posible respuesta a ciertas preguntas mediante la articulación de las dimensiones afectivas y políticas en el movimiento continuo de la formación, tanto en el campo de enseñanza como en el de la investigación. Me resulta fundamental integrar esferas y dimensiones, quebrar las falsas dicotomías y binarismos, alejar lo instrumental y frío de las categorías vacías y errantes de corporalidades excitantes, vibrantes, para

proponer metáforas más acordes a nuestros repertorios subjetivos y sociales.

Insistir en estas articulaciones e interdependencia como estrategia de aprendizaje para desplazar sentidos y reactualizar repertorios de problematizaciones y ejes temáticos. Insistir como forma efectiva de conocimiento, donde tejer escenarios en apariencia inconexos y fragmentados sea una práctica habitual, donde la escucha activa sea más que un método, sea una oportunidad de estar con otrxs sin necesidad de catalogarlo. Una estadia cargada de corporalidad, de disposición, de apertura hacia otras nuevas maneras de vincularnos en las aulas, en las prácticas investigativas, con pares e impares, pero sobre todo para ensayar con otrxs respuestas sin imposiciones ni guiones preestablecidos.

Leer, escribir y escuchar –en tanto actos políticos de poner el cuerpo– subvierten las temporalidades y los ritmos impuestos por una maquinaria de producir cantidades a costa de relaciones, vinculaciones y formaciones. Articular ambas dimensiones política y afectiva en el ámbito laboral implica cuestionar las posiciones instrumentales y técnicas de la formación, implica reactualizar los contratos pedagógicos con la idea de formar sensibilidades, además de transmitir contenidos específicos, bajarse la actitud soberbia de suponer que todxs estamos hablando con los mismos códigos, que hicimos las mismas lecturas y tenemos idénticas trayectorias y recorridos. En todo caso se presenta como puente para estar entre otras posibilidades y aperturas en tanto cruces y recorridos de trayectorias, inscribirlos como certezas dentro del continuo movimiento de incertidumbres presentes.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Anzaldúa, Gloria (2021). *Luz en lo oscuro*. Buenos Aires: Hekht.

- Bardet, Marie (2021). Prólogo: Leer un libro como se hace un hueco. En val flores, *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría* (pp. 3-10). Madrid: Continta Me Tienes.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Cano, Vir y Fernández Cordero, Laura (2019). *Vidas en lucha. Conversaciones*. Buenos Aires: Katz.
- Corbalán, Macky (2011). La primera militancia es en el lenguaje. Entrevista a cargo de Alfredo Giménez. *Tinta china*, 80, 2-3.
- val flores, (2013). *Interrupciones. Ensayos de poética activista, escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- González Foutel, Laura M. (2020). *El papel de las organizaciones de la sociedad civil en la (re) producción de cultura política democrática* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Entre Ríos].
- Haraway, Donna (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inadaptados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121-163.
- Meloni, Carolina (2021). *Feminismos fronterizos: mestizas, abyectas y perras*. Madrid: Kaótica.
- Mentasti, Judit (2015). Pensar entre Estética y Política, según Rancière. X Jornadas de Investigación en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Ensenada, Argentina.
- https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7619/ev.7619.pdf

Cruces, fronteras y estadias: ¿Dónde colocar las inscripciones afectivas y políticas? Acerca de posiciones subjetivas y colectivas en torno a expresiones comunes desde una perspectiva lesbiana

Morgara, Cherrie y Castillo, Ana (Eds.) (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.

» Una genealogía política del relevo. Construir un con__te/s/to lésbicx

Por 4z4h4r 1u¹ y carli prado²

¿cómo hacer una genealogía político-poética del relevo y lacerar al mismo tiempo la estética de la co/herencia? ¿cómo revitalizar un relato sin domarlo? ¿cómo tramar una memoria viva que revitalice los cuerpos en lugar de pasar una historia para su conservación? ¿cómo contar nuestra/s historia/s sin cultivar los personalismos tributarios de la identidad? ¿qué estética de la cooperación se despliega/es desplegada entre cuerpos fugitivos y torcidos? ¿qué variables climáticas pueden advertirse en los paisajes singulares donde tejemos nuestras memorias? ¿cómo fisura la contingencia del hambre curioso las disposiciones de lo normal? ¿cómo metabolizar las toxinas, las incomodidades, los ademanes interruptores en el ensayo de la/s contingencia/s? ¿cómo alojar, cómo acoger el daño, el tropiezo, el enchastre? ¿qué etología del relevo se despliega en la curiosidad domesticada por el punitivismo? ¿qué gestos sutiles se ofrecen para invocar la apertura de l*s cuerpo*s? ¿qué composiciones cultivan ternura en nuestras genealogías? ¿cómo nos posiciona esa ternura en los imaginables torcidos de la norma heterocisexual? ¿qué políticas del cuidado se despliegan en el temblor contra-neoliberal? ¿cómo es posible ensayar una estética torcida de la percepción como cultivo de ontologías relacionales? ¿cómo revitalizar la memoria para tensar un por/venir? ¿qué gestos arriesgar para devenir terrorista en las temporalidades del capital? ¿tal vez aprender a conversar con las plantas, las montañas y los ríos? ¿instaurar el acontecimiento de la fiesta como el despliegue de un común que es complejo? ¿es la fiesta territorio de una memoria multidimensional? ¿qué le hacemos como cuerpos torcidos a la fiesta? ¿cómo y de qué (se) vuelve capaz la celebración como (la) otra trama política?

entre el archivo y el recuerdo ¿qué caja de sentimientos prolongan o retuercen un legado? ¿qué nos mueve en los relevos? entre una

¹ DGE-MDZ

² IECH, UNR-CONICET/CIETP

curiosidad tecnológica y un tiempo fragmentado ¿qué relevos cyborgs traman nuestra ciencia-ficción? entre la identidad neoliberal y las ontologías relacionales ¿qué máquinas conectadas con qué otras? ¿qué nos hacemos hacer? ¿de qué nos volvemos capaces?

me narro que hay una memoria lesbiana y que es propio de ella ese caracter huidizo que se extravía en las liminalidades opacas de la/s historia/s. trazo coordenadas en el paisaje de mi devenir chongo y las pircas donde anudo los pasos por/venir habitualmente son gestos cooperantes entre manos lesbianas. estos tejidos tendidos me han ofrecido imaginales para prolongar un riesgo: expropiar territorio a la domesticación del hambre. traigo a la memoria y vitalizo, entonces, una palabra de aliento ante la visibilidad de una marcha compuesta por 20 pelagatas, gritando por la peatonal mendocina, allá por el 2009. esta cordillera guarda la memoria de un encuentro de lesbianas y bisexuales disidentes en medio de su territorio conserva. se filtra entonces una conversación intimista en la desesperación polidramática que torcía la monogamia heredada y dejaba este cuerpo a la intemperie... interperie de novelas traficadas entre la penumbra sombría de la heterosexualidad que reina la trama ficcional. se cuela ahora desde otro tiempo una convocatoria: recuperar la infancia chonga que entre placeres disputados a lo varonil reparaba algo de ese despojo, de esa insidiosa burla recordando los márgenes aceptables para la “feminidad”.

No recuerdo cuándo fue la primera vez que leí *Chonguitas*. No sé si fue haciendo el doctorado o antes. Sospecho que antes, pero no lo sé. Lo que sí recuerdo es haberme sorprendido de que no todas las chonguitas fueran –finalmente– lesbianas (“uso futuroológico del género” a la inversa). Yo mismo había sido una chonguita, mi mamá también lo era (y lo es, aunque hétera). No tenía en su momento con quién hablarlo. Mi novia era una chonguita y, aun así, no había algo que nos conectara en cuanto a la posibilidad de fabular otros mundos, sino quizás solo, a-penas, un dejo de encajar (más o menos, *love is love*) en el domingo familiar. La chonguez había pasado por mi vida irremediablemente visible y, a la vez, inaudita. Recién con el libro se materializó algo de esa posibilidad. Algo del traspas(ad)o. Algo que se tejía entre los kilómetros. Algo que me conectaba con una trama común y que no solo dependía de mi capacidad individual de acercar-

me o alejarme de un texto; ese movimiento que deja de hacer pasar por enfrente de los ojos la película de la vida y le retorna al cuerpo algo que este nunca había (del todo) perdido, la potencia de actuar.

Chonguitas fue eso, un tesoro de posibilidades que en mi biblioteca traía las tramas de un abrazo cómplice en la incansable disputa por la potestad de los gestos generizantes de los cuerpos. un libro/ amuleto que mudò de terruño cuando mi amigo torció los horizontes de lo posible y entró a conicet. él no sabe, tal vez no del todo, pero ese día el llanto abrió cauce con la alegría de un triunfo salvaje en la historia de un territorio que nos cultivó filosofía entre sotanas y fascistas. llorar una genealogía múltiple tal vez sea una de las formas de ternura que se despliega a la sombra de lo que llaman “bueno, noble, recto, normal”, casi como si hubiéramos aprendido a llorar-nos colectivamente en una ausencia anónima de la multiplicidad de nombres que guarda. a mi amigo, ese jovencito que tuve que esperar una década para encontrarlo entre las tramas de una academia que nos expulsa, el combate indómito, pero en compañía. porque nosotros, en el ejercicio salvaje de la singularidad, andamos cómplices como las arañas. no tejemos a solas... en medio de una memoria que se borrona constantemente, hemos aprendido a hacer del gesto la posibilidad antihigienista de una revitalización de los cuerpos para tensar un por/venir. no nos pasamos una historia solo para su conservación, jugamos a renarrar el mundo que fabulamos con la carne. nos alimentamos como otra forma del desafío. abrazarnos es azuzar el estímulo que despliegue los posibles y fisure los horizontes de lo normal. amigo, el día que te regalé ese libro, te regalé un amuleto: un crónica preñada de contingencias, como decía lemebel, para descansar en una memoria viva que traiga cada vez el gesto que fabulo en tu mirada y tus pelajes. ese gesto cómplice que siento geminado desde hace un rato: jugar a la curiosidad por la pura contingencia de ver qué pasa. y en el medio, juntas, aprender a cultivar otra estetica relacional, otras ontologías ecológicas que nos encuentren tejiendo otros mundos posibles. amuletos para fisurar el capitalismo, el colonialismo, la normalidad y su mortífera calma.

No recuerdo cuándo fue, y por cuándo no quiero decir “la fecha” (lo dice la dedicatoria, Mza. 19-05-2021), sino el momento. ¿Mayo de 2021? Yo apenas había empezado ese año, en abril, la beca de doc-

torado. Evidentemente, algo se había tejido desde antes. Pienso... 2018... yo recién mudado a Rosario. Días y días enteros hablando con Azahar. Horas y horas al día. Quien dice 18 dice 19. Un frenesí escritural, auditivo. Haber encontrado una compañía en el desierto no era poca cosa. Enamorarse un poco de ese trance, de esa forma animal de olerse los conceptos. 2017, pienso, en un taller de fabi tron en el edificio nuevo enfrente de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNCuyo. Ahí le escuché por primera vez y, en apenas unos años, la charla fue constante. “sin aspiración de coherencia aunque tal vez sí la intención de continuidad de las guaridas”. han pasado tres años de esa dedicatoria; “de mi biblioteca a la tuya”. con hartito afecto.

Un “archivo de sentimientos”, dice Cvetkovich: “una exploración de los textos culturales como depositarios de sentimientos y emociones, que están codificados no solo en el contenido de los textos, sino en las prácticas que rodean a su producción y su recepción” (2003, p. 22). Un archivo de sentimientos, así como también una “tecnología contranarrativa que supone una cierta deslealtad a los métodos académicos convencionales” (flores 2016), que no solo indaga un archivo ajeno, sino que teje también el suyo propio, propiciando otro cruce entre el “mal de archivo” y el “archivo del mal” (tron y flores 2017).

Un temblor que se llama Barracas

¿cómo volvemos a dormir lxs lesbianxs despues del 6 de mayo? en mendoza existen más de una decena de fallas geológicas, por lo que acá el suelo se mueve constantemente. guardamos la memoria de los temblores y terremotos, el soma lleva consigo lo que sucede cuando se raja la tierra. es lunes 6 de mayo y se raja la tierra, se abre el abismo mientras cuatro lesbianas reposan en su habitación.

Marina Garces, en su artículo Dormir para resistir, afirma: “un mundo común no es un mundo feliz, armónico y reconciliado. Es un mundo donde el sufrimiento puede dormir dentro de nosotros. Donde el miedo puede tumbarse también, como una sombra que nos envuelve. Un mundo donde los cuerpos que duermen no dejan de estar separados pero se saben, de algún modo, entrelazados por

una respiración que los acompasa”. ¿Cómo volvemos a dormir lxs lesbianxs despues del 6 de mayo?

Llevamos unas semanas y una genealogía entera conversando sobre el relevo. Estamos tejiéndonos una memoria viva para infundirnos de alguna ancestralidad que no cesa de diluirse entre la prosa del mundo. escribimos junt*s, fabulamos junt*s, jugamos en medio de este desierto afectivo. nosotr*s, creaturas del desierto telúrico, sabemos que en este paisaje la vida se infunde en altas dosis, al mismo tiempo que acontece subterránea, imperceptible, invisible al ojo urbano. somos memoria de supervivencia en condiciones extremas y, además, conocemos la mano que hace secanos despojando al territorio de sí mismo. la heterocisnorma es un secano colonial.

Nos escucho, dos animales lastimados, pero en movimiento. Cuidadosxs de dónde pisan, pero pisando. ¿Cómo seguir escribiendo sobre el relevo lesbiano si no es con el presente respirándonos en la nuca, si no es con la presencia de un tiempo que, por no ser lineal, nos envuelve una y otra vez en viejas y nuevas preguntas? Lxs muertxs también nos lxs pasamos, los relevos de la muerte. ¿Cómo se hereda una peligrosidad, como la heredamos?

amanecemos a territorios donde traen el combate a nuestras camas, con la crueldad de toda guerra. pero ¿quiénes pueden hacer la guerra? mientras tanto nos volvemos táctic*s, estrategas. nos engatusan con sus falsas promesas de domesticidad y seguridad. aullamos para ser visibles y capturan nuestro vitalismo, nos ofrecen sus leyes y una justicia punitiva a cambio, con gusto a trampa. conspiramos a la sombra de crepúsculos con aliento a licor en nuestras bocas babosas. tramamos entre mates y conversaciones que no cesan de prolongarse. nos encontramos entre miradas cómplices y anónimas en las calles. somos chongas, trolos, travestis, somos lo monstruoso salvaje que no puede ni quiere domar el relato. desplegamos estéticas del asombro para elogiar la fragilidad, la torpeza, el ensayo y la errancia. nos compartimos nombres, acontecimientos, libros; los prohibidos, los flujos y los imaginarios. nos pasamos el relevo y entre el cauce pasa estruendoso y sísmico el mensaje: “no debían sobrevivir”... junto con esto las otras memorias. a mi me germinó lesbiana una caribeña preguntándose donde estaban enterradas sus hermanas. apostar entonces por cultivar un cuerpo donde entre todo, por-

que acá aprendimos a oler la trampa, el timo ladino, sus promesas con tufo a muerte. mientras lloro a cuatro desconocidas como si fueran un fractal de mi cuerpo, se despliega un conjuro contradictorio: ahí donde se cultiva una pena arde también la furia. no hay sentido ulterior que aplaque, justifique, propicie ni romantice. no lloro la desidia de un sistema asesino –solamente–. las lloro a ellas y a sus sabores de helado favorito. las lloro a ellas y a sus orgasmos, a sus flujos, a sus picardías y a sus cuentos. las lloro a ellas y a su lesbianismo singularísimo del que no puedo decir nada porque nunca escuche sus voces próximas, sin embargo, hay fractales de contacto. en algún lugar, mi pelaje, el de mi amigo y el de ellas se tocan.

Heredar la peligrosidad del cuerpo lesbiano toma aquí dos dimensiones: ser peligrosx para el sistema y, como consecuencia, estar en peligro ante él. Pero ¿se puede renunciar a la consecuencia sin haber combatido la causa? ¿Se puede estar indefenso bajo la marca (externa) de la peligrosidad? No hablo de voluntad, de querer-ser y/o estar indefenso, de tener la culpa de no defendernos, estoy pensando (y, como tal, dudando) acerca de bajo qué discursos se nos despoja sistemáticamente de nuestra posibilidad de acción (aunque se nos permita, siempre y cuando sea pacifista, la re-acción).

ser un* fugitiv* y un* exiliad* de la heterocisnorma colonial y capitalista me enseñó esto: no vengo a negociar una parcela de mundo, vengo a prolongar una memoria viva, una memoria torcida y preñada de contingencias. no vengo a llorar ideales ni a pedir favores. no hay lugar seguro para nosotr*s, más tarde o más temprano lo aprendemos.

yo lesbianx no es una promesa de felicidad, a veces ni siquiera de libertad. yo lesbianx es un acá y ¿dónde es acá? en esa tu cama, que es esta la mía, la de tus amigxs, la de lxs mixs, lxs nuestrxs, la de es*s anónim*s desobedientes que no venimos a negociar. nadie sabe lo que puede una cama.

¿Es el gobierno de turno? ¿Es toda una política sobre las vidas que importan? ¿Es solo el recrudecimiento de los “discursos de odio”? ¿O es también la (aparentemente) incansable apelación al Estado como (supuesto) “lugar seguro”?

Pienso insistentemente en nuestrxs muertxs, están en mi cuerpo. les siento cuando gimo, cuando lloro, cuando grito y aprieto los

puños. no es identificación, es prolongación. yo nací chonga y trav* en medio de la furia, en un mar de ternura y deseo salvaje. no debíamos sobrevivir, no van a dejar de recordárnoslo. no lo olvidemos, no olvidemos que sobrevivimos de todos modos, sobrevivimos de todos modos, sobrevivimos de todos modos y hacemos muchísimo más que sobrevivir.

Cuando nos pasamos el relevo nos pasamos nuestr*s muert*s y también nuestr*s sobrevivientes, nuestr*s guerriller*s. no solo heredamos el peligro de esta vida torcida, precisamos volver a recordar que podemos ser también peligrosxs además de estar en peligro.

Pamela, Roxana, Andrea, Sofía; La Pepa; Nicole Saavedra; Tehuel; Higui; una lista es siempre insuficiente. Pero esta no es una lista, es un vector de fuerza. Es la tensión espinal de la genealogía que se trama entre las lesbianas y los travos, no por la desprotección ante el asesinato, sino por la apropiación de un peligro. ¿Qué es “organizarse” si no? ¿Qué es pedir justicia?

¿Qué le pasa a la rabia cuando se le pide que pase por Mesa de entrada? ¿Qué nos pasa a lxs vivxs en memoria de lxs muertxs? ¿Son legados de mártires o herencias políticas: de ciertas políticas como modos de hacer(nos) la guerra? ¿Nosotrxs también nos defenderíamos (“como Higui”)? ¿Podemos pensar la herencia en términos defensivos, contraofensivos y ofensivos: una genealogía política del relevo?

Referencias

Cvetkovich, Ann (2003). *Un archivo de sentimientos*. Barcelona: Bellaterra.

flores, val (2016). Saberes desbiografiados para una ars disidentis. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales*, 14 (2). http://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs_v14_n2_02.htm

tron, fabi y flores, val (2017). *Chonguitas*. Córdoba: La mondonga dark.

ESCRITURAS, YIRES Y TRADUCCIONES





María Elena Walsh: *Dame el amor, dame la mano*

Por Luciana Sofía Pino¹

En 1965, la multifacética artista María Elena Walsh publicó *Hecho a mano*, un poemario editado por Luis Fariña Editor. A pesar de que tuvo muchísimo éxito en su momento de publicación, logrando incluso una segunda reedición a un año de su primera tirada, es un texto que no se ha vuelto a reeditar luego de la década del '60. A lo largo de la obra, podemos encontrar que el poemario está atravesado por una tensión entre el trabajo y el ocio, entre las características de la vida moderna y la nostalgia de un pasado mejor, perdido. Los poemas, en su mayoría, se anclan en un escenario reconocible: la ciudad de Buenos Aires, que se esgrime como un espacio, lingüístico e histórico, represivo, oscuro y hostil. Ante este escenario opresivo, el yo poético propondrá la ternura del encuentro íntimo como una de las pocas prácticas capaces de auspiciar refugio. Así, como en pocos libros de María Elena Walsh, podemos encontrar presentes marcas de un erotismo entre mujeres latente. Para adentrarnos en *Hecho a mano*, a más de cincuenta años de su primera edición, nos propondremos rastrear estas líneas que se tensan, presentes en la producción poética de esta autora disruptiva.

Para cuando el libro se publica, María Elena era ya una autora consagrada, mayormente por su obra para el público infantil. Después de un gran éxito en su paso por Europa con el dúo folclórico que mantuvo durante una década con su entonces compañera Leda Valladares; después de escribir guiones para el súper premiado programa televisivo *Buenos días Pinky*, alentada y contratada por María Herminia Avellaneda –primero, joven amor y después inmensa amistad que mantiene durante toda su vida–; después del famosísimo disco *Canciones para mirar*, que incluía canciones que hoy continúan siendo parte de la cultura latinoamericana; en medio de todo este frenesí de productividad y éxito, María Elena publicó *Hecho a mano*. Con respecto a su estructura, el libro está dividido en cuatro

¹ UBA

partes o secciones. La primera, sin ningún título que la englobe a diferencia de las restantes, presenta quince poemas: “Prólogo”, “Canto liso”, “De mis tiempos”, “Vidalita”, “Objetos en soledad”, “Arte poética”, “Comportamiento de guitarras”, “Hotel du Grand Balcon”, “Sala de madrugar”, “Con tambor”, “Asunción de la poesía”, “I”, “II”, “III” y “Monumento al trabajo”. La segunda sección consiste en “Cuatro fábulas urbanas”, poemas que, en consonancia con el título que los reúne, presentan seres inanimados personificados y en los que se suceden los eventos más fantásticos que encontraremos en el poemario. En la tercera sección, “Correspondencia”, se encuentran ocho poemas que se construyen sobre una base dialógica que toda correspondencia, en tanto propuesta discursiva o respuesta a otro discurso, posee: “Carta de recomendación”, “Solicitud de empleo”, “Telegrama”, “Expresión de condolencia”, “Postal detenida”, “Rechazando una invitación a ir al cine o a participar en cualquier otra actividad mundana”, “Invitación al vals” y “Borrador de testamento”. Finalmente, quien llega a las últimas páginas del poemario se encuentra con la “Sección bronca”, que presenta los seis poemas con la carga política más evidente del libro: “Oración a la propaganda”, “Las que cantan”, “Oda a la burocracia”, “Canción de cuna”, “Oda doméstica” y “Canción dócil”. Es decir, se plantean diferentes secciones y, a pesar de su diversidad, los poemas que componen cada sección forman un conjunto coherente con lo que el título de cada sección propone.

El libro está tejido por la presencia de una voz poética sensible y perceptiva del mundo y las problemáticas que la rodean. El espacio que construyen los poemas de *Hecho a mano* parece dialogar de forma estrecha con su referente, aquella Buenos Aires donde la turbulencia política de la época, ocasionada por las encadenadas dictaduras militares, se hacía presente también en el clima social. Poder de observación, resistencia y valentía caracterizan a este yo poético frente a una Buenos Aires que se delinea como una ciudad triste, intranquila, desolada en ciertos poemas. “Vidalita” es un excelente ejemplo de cómo aparece retratada una Buenos Aires opresiva, en un otoño que, más que estación pasajera, se instala como estado de ánimo y de naturaleza: “Me da una tristeza / este olor a nadie, / tan antiguamente, / pobre Buenos Aires. // Modestos silencios / suben de la calle / y son parecidos / a los hospitales” (Walsh, 1966, p. 22).

La voz poética se declara triste al contemplar una ciudad que transmite pena y vacío, y el escenario citadino se va armando mediante la mención de palabras propias del campo semántico de la urbe, en un gesto metonímico: calles, hospitales, cárceles, ventanas, paredes representan esa ya mencionada Buenos Aires. Los ciudadanos no habitan las calles, tampoco se animan a intervenir en lo que pasa allá afuera: “Ante una ventana / se vuelven cobardes / bastantes humanos / y hasta algunos ángeles”. Las imágenes relativas al otoño abundan: “Parece mentira, / pero qué desastre / es ver que las hojas / se van de los árboles. // Estas cosas pasan, / cualquiera lo sabe. / Los otoños son / unos criminales” (Walsh, 1966, p. 23). Se entremezcla con los sentidos de melancolía y tristeza, tradicionalmente asociados al otoño, la idea de la criminalidad: hay crímenes sucediendo, y todos lo saben. El robo de las hojas que son despojadas de los árboles convierte a los otoños en unos criminales, en una ciudad en la que “por ejemplo, un peine / representa cárcel” (Walsh, 1966, p. 22). Cabría preguntarnos si estas últimas estrofas dialogan con el clima violento que impregnaba las calles de aquella Buenos Aires de referencia y con la falta de implicancia política que algunos ciudadanos mantuvieron en épocas de militares en el poder. “Estas cosas pasan” es un verso en el cual podríamos encontrar la resonancia de un discurso social que circulaba en la época, valiéndonos de la terminología teórica que planteó el lingüista Mijael Bajtín. Aquí, como pensaba el autor, podemos encontrar la manifestación discursiva de la relación entre literatura y sociedad, y esta obra sin duda mantiene un carácter dialógico con los discursos de su época, del pasado, pero también actualizables en el presente. En los siguientes versos, la voz poética sostiene que “aquí no hubo guerra, / solo un homenaje / a frecuentes víctimas / del tango y el aire. // Hasta las paredes / se sienten culpables. / Nadie se imagina / lo que es Buenos Aires” (Walsh, 1966, p. 23). Mediante el deíctico *aquí*, la voz poética se planta en ese escenario que se termina de unificar y construir en el poema como una ciudad reconocible, imaginable, pero también *inimaginable*, con características bien delimitadas, y que plantea, en el mismo gesto, un *allí*, posiblemente Europa, donde la Segunda Guerra Mundial efectivamente estaba teniendo lugar. Por otro lado, la repetición de la ciudad de Buenos Aires, con su nombre completo,

que enmarca el poema (se la menciona en la primera estrofa y en la última) no puede ser ingenua. Sin duda, esta repetición arma un escenario que veremos funcionar también en otros poemas.

Desbordante de ausencia y silencio, habitada por la violencia y la desesperanza, la construcción de esta misma Buenos Aires se alimenta en otros poemas como "Objetos en soledad": "Entrar en una casa, comer frío. / La ternura dejó sus zapatillas / debajo de una sombra. Desconfío / del sigilo de lámparas y sillas / y de algunas conductas amarillas" (Walsh, 1966, p. 25). El frío, la falta de ternura y la desconfianza hasta de los objetos teje con el poema anterior un mismo escenario. En esta ciudad "uno gana modales de sospecha, / envejece de tanto desconcierto" y, si en el poema anterior se volvían cobardes algunos humanos, en este también aparecerá la falta de reacción de la sociedad a la que la voz poética pertenece, "sociedad bien anónima, por cierto" (Walsh, 1966, p. 26). Para cerrar, siempre manteniéndose dentro de las formas cerradas y la rima bien pronunciada, la voz poética concluirá "que en tales noches nunca hay que decir: / de esta desolación no he de morir" (Walsh, 1966, p. 26). La aparición de la noche como tiempo de desolación y de muerte nutren la construcción de una ciudad en donde lo mortífero y lo oscuro predominan.

Todo y todos se convierten en motivo de sospecha y de vacilación, ya no hay lugar para la calidez, la ternura, la tranquilidad en esta Buenos Aires peligrosa, como era antes, como se recuerda en "De mis tiempos", donde "quizás el tiempo era como las frutas, / se regalaba a los vecinos / después de verlo madurar" (Walsh, 1966, p. 15). Así, el yo poético expresa que la sociedad ha cambiado y los peligros que merodean ahora nada tienen que ver con el apacible recuerdo del ayer, el único lugar donde quedó el buen vivir. Esta Buenos Aires en la que el yo poético se mueve funciona como reimaginación de esa capital real de referencia que fue armario o cárcel para las subjetividades libres. Solo basta con leer ciertos poemas como "Con tambor" o los reunidos en la "Sección bronca". En el primero, el yo poético declara: "De mujer / tengo las intenciones / y el no poder. // Yo soy mansa, / pero cansa. // [...] No me ven. Así es el aire / y yo también. // [...] No digo nada. / Desde mi abuela / que estoy callada" (Walsh, 1966, pp. 43-46). Con una gran carga política, la voz

poética declara las características propias de las mujeres en su sociedad, el no poder, el no ser vistas, escuchadas ni tenidas en cuenta, y en el mismo gesto se identifica como una. Como otros poemas de “Sección bronca”, las imágenes poéticas cargadas de acidez, de indignación, de canto contra la injusticia provocan esa “apertura de visión” o “ensanchamiento” de todo saber aceptado de la época, de todo *status quo* entendido como cierto sin interrogantes, tal como lo plantea Alicia Genovese en su ensayo *Sobre la emoción en el poema* (2019, p. 10). En esta misma línea, la obra puede ser analizada a partir de aparato crítico ligado a los estudios de género que nos permite enriquecer la lectura de fenómenos literarios,² abordando el poemario desde una matriz feminista en un tipo de lectura que indague, en términos de Sylvia Molloy, la *cuestión del género*, es decir, cómo ciertas identidades “hacen entrar en crisis representaciones de género convencionales, cuestionando su binarismo utilitario” (2000, p. 817), como lo hace el yo poético de este poemario.

Si bien el yo declara “yo soy mansa”, también dice “pero cansa” y se rebela: “¿Sabes qué? / Te lo escribo en el suelo, / con el pie”. La aparición de una segunda persona irrumpe: ¿a quién le habla este yo poético? Los versos se construyen desde una voz con carácter rebelde, con una fuerte impronta feminista dada por su alusión a la histórica opresión de las mujeres, muy parecida a la que sostendrá en el próximo poema, “Asunción de la poesía”: “Yo me nazco, yo misma me levanto / organizo mi forma y determino / mi cantidad, mi número divino, / mi régimen de paz, mi azar de llanto” (Walsh, 1966, p. 47). Tal vez este último verso podría ayudarnos a responder la pregunta que planteamos más arriba: ¿ante quién se revela este yo poético? Mientras que el yo determina su “régimen de paz”, parece declararse en contra de otro régimen, uno que impone ciertos valores y roles de género, y ante una sociedad que los acata y que reproduce códigos culturales que el yo no piensa como positivos y que tampoco quiere padecer. Mediante estos versos podemos rastrear no solo una protesta contra el sistema establecido en el que la mujer debe obediencia y mansedumbre, sino también una voluntad de transformación

2 Actualmente se encuentran diversos y ricos estudios del campo realizados por autoras como Laura Arnés, Karina Bidaseca o Dora Barrancos, entre muchas otras y otros.

de esa realidad hacia otra en donde las mujeres sean capaces de expresarse libremente y ocupar otros espacios dentro de la sociedad.

Como vemos, para este yo poético no todo está perdido: “Con tambor / y a la intemperie / es mejor. // Cuando canto / padecer es lo mismo / pero no tanto” (Walsh, 1966, p. 47). La actividad del canto, la apuesta por la palabra y la música aparece como una opción que, si bien no salva de la opresión, ayuda a sobrellevar las penas. Esta idea del canto estará presente en otros poemas, por ejemplo, el que inaugura el libro, llamado “Prólogo”: “Se me había perdido la *canCIÓN* / adentro de un amargo desaliento. / Alguien me socorrió con la intención / de que recuperara el *instrumento*. // No tuve tiempo de pedir permiso / a autoridad plumífera ilustrada / que quizá opine que este *canto* es liso, / tan liso que no sirve para nada” (Walsh, 1966, pp. 7-9) (el destacado es nuestro). La misma propuesta aparecerá en “Asunción de la poesía”: “Soy lo que se me ocurre cuando canto” (Walsh, 1966, p. 42). El yo poético piensa su identidad en tanto construcción autónoma, independiente y también aún en desarrollo: “Establezco mi origen y termino / porque sí, para nunca, por lo tanto. / Soy lo que se me ocurre cuando canto. / No tengo ganas de tener destino” (Walsh, 1966, p. 42). Jugando con el título del poema, la poesía sería aquel espacio donde el yo poético puede habitar una identidad que se sale de la norma, que es irreverente y autosuficiente. Inaugura así en el texto una nueva posibilidad de pensar el mundo y de auto-pensarse. Nos encontramos ante un yo poético que cuestiona las fronteras de la legitimidad artística y su canon, que trabaja con la cotidianeidad, que denuncia las injusticias del mundo y reivindica la voz de la mujer como una voz posible dentro del arte. Lo hace tanto lingüística como temáticamente, evitando hermetismos propios de los modelos autorales consagrados y, por supuesto, masculinos. Desde un primer momento, entonces, frente al desaliento, esta voz poética estrechará la escritura con el canto y el mundo de la música. Probablemente es esta cercanía con el mundo de la canción la que inspirará las formas cerradas, la fuerte métrica y las rimas pronunciadas que se sostienen a lo largo de los poemas. Así, lo político se erige con fuerza en la construcción de la voz poética y le permite alimentar una posición enunciativa de protesta y vigor, cantando contra las injusticias y pudiendo dejar atrás, aunque sea

por ciertos momentos, una actitud nostálgica. Toda esta conciencia política, de impronta feminista, está delineada desde el valor de la rebeldía y la declaración a viva voz de aquello que intenta ser callado, pero también desde una revolución que nace de la ternura y la timidez. Estas posiciones enunciativas que en primer lugar podrían pensarse como contrapuestas se unen en una poética que desafía los modelos autorales ilustrados, culturalmente asociados a figuras masculinas, y también las expectativas de lo que se esperaba de una mujer: recordemos que desde el principio, en el poema “Prólogo”, la poeta se posiciona como una voz anónima, alejada de los cánones literarios, que nos viene a traer un canto ajeno a toda “autoridad plumífera ilustrada” (Walsh, 1966, p. 9). Reivindicando estas posiciones enunciativas, se sitúa en la cotidianidad y en el espacio público, a la *intemperie*, para hacerse eco de los reclamos populares. La apropiación del espacio público, histórica y culturalmente relegado al cis-varón, y el carácter que demuestra el yo poético para plantarse ante las injusticias que la rodean nos hablan de un yo poético sensible que trae una propuesta rebelde, oponiéndose a un sistema que con frecuencia asociaba la feminidad con aquello frágil, sentimental y que tenía lugar únicamente puertas adentro, en el espacio privado.

Volviendo a los versos de “Con tambor”, frente a muchas estrofas que mastican la bronca y el desasosiego, en otras aparece: “Amor mío, / ya no queda / ni rocío. // Sin arrimo / no me animo. // (...) ¿Viste? / Con florcitas / no es tan triste.” (Walsh, 1966, pp. 43-46). Así como el cantar ofrece un refugio, un momento de reparo, también aparece la ternura como sentimiento transformador. El diminutivo “florcitas”, junto a la imagen que propone, evoca ese momento de ternura posible. Asimismo, la segunda persona a la que se dirige en estos versos es muy diferente a la anterior: “Amor mío” es el vocativo que ahora convoca. Si bien no desaparecen los miedos, el vacío ni la tristeza, así como con el canto, con la aparición de lo amoroso la situación parece mejorar. En esta misma dirección, en “Cuatro fábulas urbanas”, sección de cuatro poemas con una impronta marcadamente fantástica, todo comienza a descolocarse y el espacio, junto con la identidad de la voz poética, va sufriendo modificaciones. En el poema I, una mañana en una oficina “el viento, de repente, / traspapeló las hojas hacia arriba” (Walsh, 1966, p. 59), los lápices se fueron

con las palomas a la cornisa, las máquinas de escribir garabatearon poesías y cartas de amor, los tinteros derramaron azules mariposas y las tijeras cortaron guirnaldas, corazones y florcitas (Walsh, 1966, pp. 60-61). Vuelve a aparecer este diminutivo anteriormente ligado al amor, junto con los corazones como un típico símbolo amoroso, y el clima que se sostiene a través de estas historias es festivo, despreocupado, alegre. Así, partiendo de la fantasía, es que Buenos Aires deja de ser un espacio habitado como opresivo para convertirse en un escenario donde la subversión es posible. Esto implica la aparición de lo liberador y lo amoroso. Toda la angustia y la nostalgia que habitaban el yo se ven trastocadas por el disparate, lo maravilloso y lo tierno que irrumpe en la ciudad, en sus oficinas y sus calles. Conjugando naturaleza, fantasía y declaraciones de una extrema ternura, aparecen al fin ciertos espacios de libertad y alegría. Entonces, ante una ciudad que se retrataba desolada, silenciosa e inhabitable, empiezan a aparecer momentos de esperanza, siempre ligados a la libertad, la lucha, la ternura y la fantasía.

El erotismo romántico, la velada intimidad con otras mujeres, tiene una carga transformadora a lo largo del poemario. En el poema “Hotel du grand Balcon”, que hace referencia al homónimo hotel ubicado en París –capital de la libertad sexual hasta ese momento y donde María Elena sostiene que se vive una “libertad sintomática” (Massuh, 2017, p. 153) –, junto con la infancia como momento feliz al cual volver, se configuran otras posibilidades de subvertir el mundo de las injusticias. Aparecen piezas poéticas que plantean relaciones de afecto e intimidad como “Carta de recomendación” o “Invitación al vals”. En el primero, el yo poético declara: “Estuve muchos años dando vueltas y vueltas / alrededor de un puño, viendo pasar herrumbre / oscuridad, hormigas, alarma clandestina. / No te imaginas cuánta vacilación contraje” (Walsh, 1966, p. 77). Con este comienzo, la voz poética retoma la imagen de la oscuridad y la criminalidad que ya habíamos visto como propias de la ciudad que se habita, esta vez también asociadas a la clandestinidad, es decir, a aquello que permanece oculto por su naturaleza ilegal o que atenta contra la moral establecida. Y continúa diciendo: “Me refiero a la época en que no aparecías / [...] Hoy que por fin sucedes / es justo que te colme de recomendaciones” (Walsh, 1966, p. 78). A partir de aquí, el tono

amoroso del poema se hará explícito con pedidos y declaraciones del mismo tenor: “no me dejes sola”, “cuando te vas padezco”, “me gusta que llegues cuando llegas porque el dolor se muda”, “todo esto no pretende más que tu compañía”. Nos encontramos ante fórmulas de una extrema expresión amorosa, sin embargo, sin marcaciones de género. De hecho, en la última estrofa del poema, llama la atención un requerimiento en particular: “Por último te pido que guardes el secreto” (Walsh, 1966, p. 79). Este verso podría comprenderse tanto en la dirección de la construcción de carácter tímido del yo que hemos visto en otros poemas, en relación también con la naturaleza íntima del vínculo, pero, sin duda, no puede dejar de relacionarse con aquella clandestinidad mencionada, pues no deja de ser un yo que declara “no hace falta decir que me da miedo / considerar las noches en este vecindario. Hay olor a peligro de rachas y blancura” (Walsh, 1966, p. 79). Como vemos, el escenario continúa siendo hostil, a pesar de que el momento amoroso ofrece un reparo, pero debe ser guardado en una silenciosa intimidad. En “Invitación al vals”, en relación con lo amoroso, se sostiene la ausencia de marcación de género y, ante la pregunta de “qué pasa con la muerte”, es decir, con aquello oscuro y peligroso que vimos rondar por la ciudad, el mismo yo poético responde: “no sé, dame el amor, dame la mano” (Walsh, 1966, p. 99). En definitiva, el espacio del romance es una pequeña escapatoria ante aquello hostil que aqueja.

Estos poemas a modo de cartas de amor se encuadran, justamente, dentro de la sección “Correspondencia”. En el poema que sigue a “Invitación al vals”, llamado “Borrador de testamento”, nos encontraremos con una construcción del escenario y del yo coherente con las características que venimos observando. Frente a una ciudad peligrosa y que no es posible habitar con tranquilidad, “Me ocurres por amor, en Buenos Aires / precisamente y a la edad oscura / en que uno desconfía porque ha visto / garabatear pizarras a la muerte” (Walsh, 1966, p. 101), el encuentro amoroso se plantea como sutil refugio de un exterior hostil: “y de pronto me ocupas, desbaratas / peligros, soledad, desasosiego, / promueves hábito de la alegría / y desnudas inocentemente / hilos de tal desorden compartido / que yo me empiezo y canto porque estás. // [...] de veras ya no tengo nada / más que la intimidad que nos ocurre” (Walsh, 1966, p. 102). Es

*María Elena Walsh:
Dame el amor, dame la mano*

evidente que los géneros de las personas involucradas en sus poemas de amor se evaden, no hay marcas de identidades masculinas ni femeninas. Sería pertinente, por un momento, poner en diálogo la ausencia en estos poemas de marcas de género de la voz poética y de esa segunda persona que aparece como destinataria de las palabras de amor con la voz de origen de la autora. Sobre esto, la propia María Elena sostuvo:

En mi caso particular hay algo que yo evidentemente mantenía en secreto para que permaneciera ileso e incorruptible, para que nadie me lo usurpara, para mantenerme íntegra yo misma. Ahora que lo cuento compruebo que, al esconderlo, estaba defendiendo mi personalidad, con todo el dolor que eso implica. Por eso tampoco figuró en mi poesía. Yo he vivido en el mundo de lo prohibido, de lo secreto (Massuh, 2017, p. 137).

Sin embargo, en sus entrevistas más íntimas ha llegado a hablar de las dedicatorias personales que se escondían detrás de esos “tú” que aparecían en los poemas. De hecho, su primer libro, el premiado *Otoño imperdonable*, abre con su poema “Dedicatoria”, dirigido a Elba Frábegas, uno de sus primeros amores en la escuela de Bellas Artes: “Dame la mano y vamos a algún lado, / con los pinceles como pasaporte. / Las dos con una brújula sin norte. / Las dos con un reloj equivocado”. Esta impronta de poesía lesbiana, que parte del reconocimiento del amor y el erotismo entre “las dos”, pluralidad femenina, no aparece de la misma manera en *Hecho a mano*, pero de todos modos nos encontramos con poemas con una gran carga de intimidad que tiene que ser escondida por el clima represivo que se respira en aquella Buenos Aires. En esta misma dirección, el poema II de la primera sección sin título cierra con una oposición dialéctica que condensa lo mencionado: “Vivo la ira de los hombres, puedo / amar con el amor de las mujeres” (Walsh, 1966, p. 50). Es interesante el corte versal que se produce aquí y que hace que el verbo poder funcione en dos sentidos: el yo poético vive la ira de los hombres porque puede y, además, puede amar con el amor de las mujeres. No deja de ser interesante cómo en estas construcciones la ira queda asociada a un carácter masculino y el amor, al femenino, haciéndose eco de ese binarismo normado de los roles que en otros poemas parece querer destruir. Sin embargo, la ambigüedad que habilita el corte de verso

y el hecho de que la voz poética sea una mujer que dice poder habitar características de ambas identidades también trae aparejada una propuesta identitaria disruptiva y disidente.

Como vimos, este poemario de fuerte impronta feminista y antimilitarista deja en claro que la identidad es, también, un campo de batalla, y que no hay identidad sin cuerpo. Leer este libro de María Elena es, en definitiva, una invitación a vislumbrar una versión posible de la relación entre la identidad y los espacios in/habitables. La posición crítica que se amasa a lo largo de los poemas, profundamente revolucionaria, no solo hizo que *Hecho a mano* fuera un gran éxito editorial dentro de la comunidad lectora de la época, sino también que se pueda resignificar hoy como un manifiesto, una declaración de principios, un grito que hace eco y retumba en nuestro contexto actual. Esta voz poética que reúne arte y artesanía, como muchos de nosotros hoy desde nuestros más diversos rincones, pone palabra y apunta contra lo injusto, y nos invita a poner “un ramito de flores populares sobre sus suaves tumbas”, con tambor y a la intemperie, con desobediente ternura.

Referencias

Genovese, Alicia (2019). *Sobre la emoción en el poema*. Buenos Aires: Cuadro de tiza.

Massuh, Gabriela (2017). *Nací para ser breve*. María Elena Walsh. *El arte, la pasión, la historia, el amor*. Buenos Aires: Sudamericana.

Molloy, Sylvia (2000). La cuestión del género: propuestas olvidadas y desafíos críticos. *Revista Iberoamericana*, 66(193), 815-819.

Walsh, María Elena (1966). *Hecho a mano*. Buenos Aires: Luis Fariña Editor.



La semiología política de Monique Wittig

Por Rocío Stefanazzi Kondolf¹ y Victoria Sfriso²

En este trabajo abordamos las concepciones del lenguaje que aparecen en diferentes artículos de *El pensamiento heterosexual*, de Monique Wittig, aunque también recurrimos a otras obras de la autora. A modo de resumen, consideramos que aparecen principalmente tres nociones de lenguaje: 1) como ontologización de mitos heterosexuales, 2) como primer contrato social y definitivo, 3) como materia prima para la escritura.

El lenguaje y la ontologización de mitos heterosexuales

El objetivo de este apartado es reflexionar sobre la imbricación entre lo que Wittig llama “pensamiento heterosexual” y el uso de la lingüística por parte del estructuralismo, en particular, el francés. En el artículo *El pensamiento heterosexual*, Wittig critica la hegemonía del lenguaje en la producción teórica: “Estos últimos años, en París, la cuestión del lenguaje como fenómeno ha dominado los sistemas teóricos modernos, las ciencias llamadas humanas, y ha penetrado en las discusiones políticas de los movimientos de lesbianas y de liberación de las mujeres” (Wittig, 2017a, p. 41). Pero la crítica al dominio del lenguaje es acompañada del reconocimiento de su relevancia: “Se trata de un campo político importante en el que lo que se juega es el poder” (Wittig, 2017a, p. 47). Esta tensión entre una mirada negativa y otra positiva sobre el lugar atribuido al lenguaje atravesará su propuesta.

El uso de la estructura del lenguaje como modelo operativo de las ciencias humanas no es ingenuo: “hay una multiplicidad de lenguajes que producen constantemente un efecto en la realidad social” (Wittig, 2017a, p. 41).³ La autora vislumbra la siguiente interrelación: el

¹ FFyL-UBA

² Investigador independiente

³ Eco señala que en Lévi-Strauss hay un paso de una concepción operativa

uso de la lingüística en las ciencias humanas ha tenido un carácter metodológico relevante a la hora de explicar los fenómenos humanos y ha servido para establecer ciertas formas de comunicación que se presentan como naturales.

La crítica entrevé en el discurso lingüístico y semiológico un modo de justificar posiciones que conducen a una opresión material de los cuerpos. Por ejemplo, el uso de la lingüística estructural que hace Lévi-Strauss (1987) traslada la noción de estructura del lenguaje a la estructura del mito. El mito ahora puede ser pensado como un sistema de signos. Pero en la descripción formal del mito como lenguaje se *crystalizan* lo que Wittig concibe como conceptos que funcionan como primitivos en las teorías: la dicotomía hombre-mujer, por ejemplo. Wittig señala que *el intercambio de mujeres* de Lévi-Strauss (1969) es uno de esos mitos.⁴

Así, la heterosexualidad aparece como un supuesto en la constitución del mito y se vuelve un mito: “Este conjunto de mitos heterosexuales es un sistema de signos que utiliza figuras de discurso” (Wittig, 2017a, p. 54). La estrategia de otorgarle estructura al mito, a través de su concepción semiológica, es la que le permite a Lévi-Strauss postular la universalidad del mito que sostendría y trascendería a cualquier cultura. En un sentido semejante a la operación lógica (universal-particular) que el antropólogo establece cuando concibe la prohibición del incesto como la regla que constituye la cultura.⁵

a una sustancialista de la lingüística estructural cuando se la piensa como modelo de las ciencias humanas (Lévi-Strauss, 1986, p. 315, 317). La lógica combinatoria del lenguaje nos daría “modelos ‘auténticos’ de la realidad” (Lévi-Strauss, 1986, p. 337).

4 Para Lévi-Strauss, el intercambio de mujeres tenía una estructura comunicativa-semiológica en la que las mujeres funcionaban como signos de intercambio. Este intercambio garantizaba la exogamia. A través del intercambio de mujeres las unidades mínimas vinculadas se relacionaban entre sí, lo que posibilitaba la constitución de una comunidad. Quienes llevaban a cambio este intercambio eran los hombres.

5 Rubin (2018) ha hecho una crítica muy semejante a la de Wittig, que apunta a poner de manifiesto a la heterosexualidad como la regla que constituye la cultura.

Contra la metáfora de *el-nombre-del-padre* de Lacan (1999), Wittig apunta de manera semejante. Nos dice que: “el psicoanálisis [...], particularmente después de Lacan, ha llevado a cabo una rígida mitificación de sus conceptos: la Diferencia, el Deseo, el Nombre-del-Padre, etc.”. La metáfora de *el-nombre-del-padre* de Lacan conceptualiza la constitución de la ley que se produce a través de la función paterna en el momento de resolución del Edipo. Ahora bien, aunque no se trata de un padre empírico, sino de uno en tanto función, ¿por qué hablar de padre? Wittig señala que Lacan incluso ha “sobremitificado” los mitos” (Wittig, 2017a, p. 53). Si la función de la metáfora *el-nombre-del-padre* aparece como una producción de sujetos junto a otras estructuras del inconsciente es porque Lacan “se había encargado de ponerlas allí con anterioridad” (Wittig, 2017a, p. 44).

Wittig quiere evidenciar que ese lenguaje que otorga estatus de cientificidad se sostiene sobre presupuestos no justificados, “restos de naturaleza” en la cultura. Es decir, eso que aparece como lo universal adquiere un estatus de naturaleza que convive con (y sostiene a) la cultura. Esa naturaleza no es nada más y nada menos que la heterosexualidad que supone la relación entre un hombre y una mujer. Y es por la producción de esa naturaleza a través del lenguaje que la ciencia (o la teoría en general) tiene el poder de “actuar material y realmente sobre nuestros cuerpos y mentes” (Wittig, 2017a, p. 46).

En su crítica a “todo es lenguaje”, Wittig enfatiza la relación del lenguaje con los cuerpos, cómo este los marca y produce. Hablar de una lucha material y hablar de lenguaje se vuelven, de alguna manera, lo mismo y se disuelve así la dicotomía real-imaginario. En palabras de la autora: “El lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social marcándolo y dándole forma violentamente”, es decir, “hay una plasticidad de lo real frente al lenguaje” (Wittig, 2017a, p. 66). Es así que ve la necesidad de una semiología política que piense los sistemas de signos sin negar los mitos heterosexuales:

Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje, un orden que está trabajado de arriba abajo por estos conceptos estratégicos. (Wittig, 2017a, p. 51)

Para ello, ve necesario escapar al dominio de la lingüística y pensar en los sistemas de signos desde un punto de vista semiológico.⁶ Una independencia de la semiología respecto a la lingüística posibilitaría pensar los sistemas de signos en su autonomía y pondría de manifiesto su no naturalidad. De este modo, se podría discernir que los mitos políticos que circulan en los lenguajes se constituyen como lenguajes y producen, de este modo, “efectos de realidad”. Se “olvida” su carácter de lenguaje y circulan como si fueran “realidades”: “‘Hombre’ y ‘mujer’ son conceptos políticos de oposición [...]. No hay nada ontológico en el concepto de diferencia” (Wittig, 2017a, p. 50). No hay nada de ontológico en el concepto de diferencia porque no hay nada de ontológico en el lenguaje. Entonces, si la heterosexualidad fue construida a través de sistemas de signos, por su propia constitución, puede ser disuelta. Si hay algo que pone de manifiesto el lenguaje es la contractualidad, la convencionalidad de la vida social y, por tanto, su contingencia. Una permanencia que puede no serlo.

El lenguaje como primer contrato

Dar cuenta de este carácter político del lenguaje en la constitución de la sociedad heterosexual implica también una idea contractual del lenguaje: “el primer contrato social, permanente, definitivo es lenguaje” (Wittig, 2017a, p. 59). El lenguaje como primer contrato le servirá de modelo para pensar el contrato heterosexual. De este modo, con la reflexión sobre el lenguaje, no solo lleva a cabo una crítica, sino que también imagina la posibilidad de romper el contrato heterosexual: “Y porque hablamos, como dice Lévi-Strauss, digamos que rompemos el contrato heterosexual” (Wittig, 2017a, p. 55).

La idea de contrato es recuperada por Wittig a través de la mirada crítica que hicieron Marx y Engels de la teorización del contractualismo. Sin embargo, Wittig se distancia de Marx y Engels, quienes señalaron que se trataba de un concepto que podría servir para pensar la situación de los siervos de la gleba, pero no la de los obreros

6 La lingüística saussureana que recepciona el estructuralismo francés tiene como “el modelo” de lenguaje a la lengua como sistema del habla. La lingüística estudiaría los sistemas de signos que tienen como origen la circulación comunicativa a través del órgano de la voz.

en una economía capitalista. La noción de contrato suponía una idea de acción política individual por lo que, debido a que los obreros podrían liberarse en masa, pero no individualmente, esta noción no sería de utilidad política en el esquema marxista. En dicha imaginación de la lucha de clases la asociación tiene que ser previa a la ruptura revolucionaria.

Por ello, Wittig considera que es una noción importante para pensar la situación de las mujeres. La posibilidad de terminar con la opresión de las mujeres es, para Wittig, una fuga de la heterosexualidad: una ruptura de ese contrato que aparece con la figura de la lesbiana como desertora de la clase de las mujeres. No hay en la política wittigiana una idea de transformación a futuro, sino que hay un “aquí y ahora”. En este sentido, recurre a la noción de contrato rousseauiana: “sea cual sea su origen, existe aquí y ahora y, como tal, es susceptible [...] de que actuemos sobre él. Cada firmante del contrato tiene que reafirmarlo en nuevos términos para que siga existiendo” (Wittig, 2017a, p. 63).

Si bien por momentos Wittig imagina que la heterosexualidad y el contrato social mismo coinciden, “vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad” (Wittig, 2017a, p. 65), también en otros momentos nos dice que podemos romper el contrato heterosexual, pero no el contrato social: “No entiendo sin embargo por ello que haya que romper el contrato social en cuanto tal porque sería absurdo. Lo que debe romperse es el contrato en cuanto heterosexual” (Wittig, 2017a, p. 60).

Esta aparente tensión insalvable se debe al mismo carácter holográfico de la heterosexualidad que, como una cinta de Moebius, aparece y desaparece, pero cuyo efecto óptico heterosexualizante predomina. Entonces, podemos pensar que es en la tensión misma que puede producirse el cambio de punto de vista. En la actualidad, las nociones de contrato social y contrato heterosexual se superponen, coinciden históricamente, pero esto no es algo del orden necesario. Es posible que se establezca otro tipo de sociabilidad que no esté signada por la heterosexualidad. El mismo carácter de lenguaje del contrato es el que posibilita imaginar ese cambio político. Por ello, Wittig concibe a la escritura como una tarea estratégica en la que disputar políticamente.

El lenguaje como materia prima para la escritura

En este apartado nos aproximaremos a la noción de lenguaje como materia prima en el pensamiento y obra de Wittig desde una mirada traductológica.⁷ En *El punto de vista: ¿universal o particular?*, Wittig critica la diferenciación entre letra y sentido. Afirma que la oposición entre letra y sentido no tiene razón de ser sino como una descripción anatómica del lenguaje. Para Wittig, solo el sentido es abstracto en el lenguaje (Wittig, 2017a, p. 96). Señala que, si las obras presentan una experimentación formal y hay un trabajo con las palabras, la forma y el contenido no pueden ser separados (Wittig, 2017a, p. 105). En Wittig la literatura es un artefacto material que funciona como un caballo de Troya, una máquina de guerra que permite que los puntos de vista minoritarios disputen la universalidad que impone la heterosexualidad como sistema político (Wittig, 2017a, p. 107). Piensa que el lenguaje es un material especial porque es el lugar, el medio, donde se esclarece el sentido; pero el sentido esconde el lenguaje fuera de nuestra visión.

Para Wittig, el lenguaje es letra, y las obras literarias importantes son las que proponen una nueva forma y entonces funcionan como un caballo de Troya (Wittig, 2017a, pp. 97-99). Las obras producidas por escritores minoritarios son eficaces cuando consiguen universalizar su punto de vista (Wittig, 2017a, pp. 93-94) y no quedan reducidas a un tema, por ejemplo, “literatura para lesbianas”. De esta manera, disputan la constitución del sujeto que se da al interior del campo literario, lo que es posible si hay un trabajo en el nivel de la letra. Esto implica reactivar las palabras en su disposición para así intervenir también en el plano del sentido, produciendo polisemias: más que un sentido (Wittig, 2017a, p. 98). Esta posición teórica de la autora se expresa en su obra literaria mediante la fuerte presencia de sentidos figurados, del lenguaje duplicándose a sí mismo, y de figuras del discurso. Por ejemplo, en *París-la-política*, nos encontra-

7 Las reflexiones aquí recogidas formaron parte del estudio preliminar de la traducción *París-la-política*, de Monique Wittig. La traductología, según Berman (2014), tiene por tarea, entre otras, explicitar el trabajo sobre la letra en el ejercicio de traducir. Para Berman, es preciso traducir la letra y no solo restituir el sentido.

mos con un texto compuesto por viñetas que presentan un carnaval hecho de cuerpos. Las viñetas se construyen a partir del uso de un conjunto de metáforas que, a su vez, se apoyan en palabras polisémicas y se duplican así los sentidos figurados del texto. Así, en la primera viñeta, se presenta un carnaval hecho de cuerpos fragmentados y la escena se centra en la manera en que las *baudruche*, que son globos y tripas a la vez, explotan.

Wittig afirma que:

Si se quiere construir una perfecta máquina de guerra, se debe uno liberar de la ilusión de que los hechos, las acciones, las ideas pueden dictar su forma directamente a las palabras. Hay que dar un rodeo, y la sorpresa de las palabras se produce por su asociación, su disposición, su orden. (Wittig, 2017a, p. 104)

En *París-la-política* esto se expresa en la presencia de movimientos abruptos del registro, saltos de la formalidad a la informalidad e intervenciones a nivel gramatical, entre otras estrategias. El efecto es un dislocamiento de la lectura, que se ve interrumpida por la aparición de marcas que al principio parecen incongruentes, pero que poco a poco construyen un contexto. Estos gestos escriturales rompen con la claridad y linealidad de la narración no solo en términos analepsis y prolepsis, sino en la imposibilidad de establecer una linealidad temporal del relato. Para comprender esta apuesta, sirve recuperar la mirada de Teresa De Lauretis respecto de la obra de Wittig:

Es preciso mantener la alerta ante la suposición de que la “sociedad lesbiana” es una colectividad de mujeres homosexuales cuando, más bien al contrario, hace referencia a un espacio conceptual y experiencial extraído de lo social, un espacio de contradicciones “aquí y ahora”. (De Lauretis, 2014)

La obra de Wittig gira en torno a la pregunta por los pronombres. Experimenta en torno a los pronombres creando contextos literarios que posibilitan la enunciación. Para la autora, los pronombres personales “activan el género por medio del lenguaje” (Wittig, 2017a, p. 116) y es por este motivo que permiten operar sobre la constitución del sujeto sexuado en el campo de la literatura, son una herramienta

política en el lenguaje. Para poder intervenir el género en el lenguaje a través de los pronombres, es preciso diseñar las diferentes partes, crear la forma (Wittig, 2017a, p. 116). Por ejemplo, en *Las guerrilleras*, publicada en 1969, la experimentación gira en torno al pronombre “ellas”, “en un afán de universalización del punto de vista, como nos hemos acostumbrado a hacerlo con el pronombre ellos” (Wittig, 2017b), una estrategia que también implementó en *París-la-política* (Wittig, 2021). El objetivo de esa estrategia no era feminizar el mundo, sino utilizar el “ellas” para lograr que las categorías de sexo resulten obsoletas en el lenguaje. Pero para que ese pronombre pudiera operar políticamente, tuvo que crear una forma épica, donde “ellas” no fuera solo el sujeto del mundo, sino su conquistador (Wittig, 2017a, p. 98). Esto es así porque universalizar desde el pronombre “ellas” no funcionaba sin un contexto que lo hiciera posible. La marca del género tiene una fuerza tal que, ni bien se nombra “ellas”, la experiencia queda particularizada, por lo que fue necesario crear una épica donde universalizar desde “ellas” fuera posible.

Conclusión

Hemos visto que en la obra de Wittig aparecen tres concepciones del lenguaje que están interrelacionadas. En primer lugar, aparece una mirada crítica de la tradición que usó la lingüística estructural como modelo para las ciencias humanas. Esta tradición concibió a las relaciones humanas como sistemas de signos en los que la heterosexualidad se supuso como algo natural y no contractual. En segundo lugar, Wittig afirma el carácter contractual de la heterosexualidad apelando a la constitución lingüística de dicho contrato. En tanto contrato sostenido en un lenguaje, puede ser modificado. En tercer lugar, el lenguaje aparece en el marco de la crítica literaria como materia de la escritura. Wittig considera que la literatura es un campo de constitución del sujeto, por lo que es un gesto político crear obras literarias con formas que permitan experimentar contratos alternativos al heterosexual. Si bien aquí recupera algunas nociones de la tradición estructuralista, como las de sentido y letra, o forma y contenido, aboga por la ruptura con esas mismas nociones a partir del juego con su propia tensión. Con el programa de universalización

del punto de vista, no estamos frente a la misma universalidad de Lévi-Strauss. La universalidad de Wittig se construye desde un punto de vista minoritario.

Referencias

- Berman, Antoine (2014). *La traducción y la letra o el albergue de lo lejano* (Trad. Ignacio Rodríguez). Buenos Aires: Dedalus.
- De Lauretis, Teresa (2014). *Cuando las lesbianas no éramos mujeres* (Trad. gaby herczeg). Santa Fe: Bocavulvaria ediciones.
- Eco, Umberto (1986). *La estructura ausente. Una introducción a la semiótica* (Trad. Francisco Serra Cantarell). Barcelona: Lumen.
- Lacan, Jacques (1999). 5. *El Seminario. Las formaciones del inconsciente* (Trad. Enric Berenguer). Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1969). *Las estructuras elementales de parentesco* (Trad. Mane Therese Cevasco). Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1987). *Antropología estructural* (Trad. Eliseo Verón). Buenos Aires: Paidós.
- Rubin, Gale (2018). *El crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica* (Trad. Stella Mastrangelo). Santa Fe: Bocavulvaria.
- Wittig, Monique (2017a). *El pensamiento heterocentrado y otros ensayos* (Trad. Javier Sáez y Paco Vidarte). Santa Fe: Bocavulvaria.
- Wittig, Monique (2017b). *Las guerrilleras* (Trad. Javier Sáez). Santa Fe: Bocavulvaria.
- Wittig, Monique (2021). *París-la-política* (Trad. Vic Sfriso). Córdoba: Asentamiento Fernseh.



El deseo de Safo

Por Mariana Gardella¹

Conozco un único libro con una página en blanco. Es el *Borrador para un diccionario de las amantes*. La página en blanco es para Safo, esa poeta nacida en la isla de Lesbos hace dos mil seiscientos años de la que se sabe tan poco, pero se dijo tanto. A diferencia de todas las amantes que Monique Wittig y Sande Zeig mencionan en su libro, Safo es la única de la que no escriben nada. ¿Es porque no saben? ¿Es porque no pueden? Yo creo que es porque no quieren. Renunciar a escribir es un gesto que deja ver, con la claridad de lo que se muestra, pero no se dice, que Safo no es más que palabras, un cuerpo textual hecho de los restos de sus poemas, de los testimonios sobre su vida y de la recepción de su obra a lo largo de los siglos.

En una de sus cartas, Horacio, el poeta latino, llama a Safo masculina: “Safo, masculina, modera en su verso a la Musa de Arquíloco” (testimonio 260a).² En un comentario a esta carta, se explica que Horacio pudo haber dicho esto por dos motivos: “o bien porque es famosa en el ámbito de la poesía, en el que a menudo se destacan los varones, o bien porque la difamaron acusándola de ser tríbada (*tribas*)” (testimonio 260b). Tribas es una palabra de origen latino que se relaciona con el verbo griego *tribo* que significa frotar. Las *tribades* eran entonces las mujeres que se frotaban unas con otras. Hoy diríamos lesbianas, pero antiguamente esta palabra tenía otro sentido. Una *lesbiás* era una mujer oriunda de Lesbos. El verbo *lesbíazein* (o *lesbízein*) era utilizado por los escritores de comedias para referir a la práctica de la felación en un encuentro sexual entre dos varones o entre una mujer y un varón (Boehringer, 2007, pp. 61-63). Es recién a partir del siglo XVI que el término lesbiana comienza a ser utilizado como sinónimo de tríbada (Halperin, 2002, pp. 229-234). En su tiempo, Safo era llamada lesbiana por las coordenadas de su geografía. Luego, fue llamada así por las coordenadas de su deseo.

¹ FFyL, UBA/CONICET

² Cito los testimonios y fragmentos de Safo siguiendo la edición y numeración de Neri (2021). Todas las traducciones son de mi autoría.

Existe una gran cantidad de trabajo erudito sobre poesía lírica y, en especial, sobre la poesía de Safo. Ediciones de sus fragmentos, traducciones en distintas lenguas, libros que coleccionan precisiones de todo tipo, artículos que desmenuzan cada uno de sus versos. En este tipo de trabajos se vuelve una y otra vez sobre la misma pregunta: ¿Era o no era lesbiana?

Me cuesta tomar partido en esta discusión porque soy lesbiana, pero no tengo la menor idea de qué significa eso. Hay quienes dicen rotundamente que no, que esto es imposible porque Safo era una “mujer noble, esposa y madre” (Wilamowitz, 1913, citado en Parker, 1993, p. 310). Hay quienes, en cambio, se permiten dudar y advierten que no es pertinente hablar de lesbianismo en una época en la que no existía el concepto de sexualidad (Halperin, 1990, pp. 15-40; Boehringer, 2014, p. 150): “Es imposible evaluar si la palabra [sc. lesbiana] se aplica a la propia Safo, a su vida privada. En realidad, es una pregunta sinsentido. Incluso si según los estándares modernos Safo fuera considerada lesbiana, su experiencia debe haber sido muy diferente” (Lardinois, 1989, p. 30). También existen quienes reconocen que nombrar es un acto político y que, como lesbiana, Safo representa “a todas las mujeres de gran genio perdidas en la historia de la literatura, especialmente a todas las artistas lesbianas cuyo trabajo ha sido destruido, saneado o heterosexualizado (Gubar, 1984, p. 46). Es cierto que no podemos saber con quiénes y de qué manera gozaba Safo. Sus orgasmos se escucharon hace mucho tiempo. No obstante, en sus fragmentos se escucha el eco de un deseo fugitivo que no puede ser llamado de otro modo que tríbado o, de manera fecundamente anacrónica, lesbiano.

A continuación, me gustaría revisar algunos fragmentos de Safo para poder recuperar ciertas marcas del deseo como tema de su poesía y como experiencia de su cuerpo, que no son otra cosa que el mismo deseo frente al espejo. Antes de continuar, algunas aclaraciones. En primer lugar, Safo no escribió sobre el amor (*philía*), sino sobre el deseo (*éros*). El amor refiere a una alianza afectiva estable y previsible que implica cuidado, confianza y complicidad. El término *éros* alude no solo al deseo sexual, sino de modo general a cualquier deseo cuya intensidad resulta invasiva y demanda una satisfacción. El deseo es conflicto. Implica rivalidad, desconfianza e incertidum-

bre. Amar y desear son experiencias distintas, incluso opuestas (Abadi, 2024, pp. 91-94). En segundo lugar, los fragmentos de Safo no son los restos de un tratado metafísico, sino lo que ha quedado de las canciones que ella cantaba frente a una audiencia en la que había otras mujeres escuchándola. Si en esos restos hay alguna teoría sobre eros, es esa que se construye a través del registro poético de una experiencia singular. La expresión con la que he titulado este trabajo, *el deseo de Safo*, es lo suficientemente ambigua para dar cuenta de esto. Safo no pretende desarrollar una teoría general e impersonal sobre eros, sino que se dedica a la descripción poética de una experiencia singular, la del deseo lesbiano que atraviesa a ese yo que en los fragmentos lleva su nombre y que se ha transformado en un horizonte de sentido para la expresión y comprensión de otras experiencias eróticas.

Safo desea a Atis y a muchas otras a las que llama con nombre propio:

yo te deseaba, Atis, hace tiempo

(Safo, fragmento 49)

El deseo es siempre deseo de alguien o de algo, y este hecho modifica la sintaxis erótica. Como muchos otros idiomas, el griego es una lengua de casos. El caso es la parte final de un nombre que se modifica en relación con la función sintáctica que este cumple en la oración. En griego los verbos pueden llevar complementos en caso acusativo, genitivo y dativo. El verbo “desear” (*erân*) suele ir acompañado de un complemento en genitivo. El genitivo tiene dos grandes valores: expresa el punto de partida de una acción y la parte de un todo. Que el objeto del deseo se exprese en caso genitivo quiere decir que el deseo nace del movimiento de atracción que genera aquello que es deseado, movimiento que se parece a la fuerza magnética del imán, y que el deseo se aproxima a su objeto solo en parte. O también se podría decir a una parte de su objeto, un escorzo, un fragmento de una totalidad que se escabulle. Exterioridad y fragmentación son las primeras marcas de eros:

algunos dicen que es una tropa de jinetes otros de soldados
 otros una escuadra de barcos lo más bello que existe
 sobre la tierra oscura yo digo en cambio
 que es aquello que alguien desea

es muy fácil hacer que cualquiera
entienda esto porque la que superaba
en belleza a los mortales, Helena, abandonó a su esposo
que era el mejor

partió navegando hacia Troya
y no se acordó ni por un momento de su hija ni de sus padres
adorados
sino que se la llevó

porque
ya sin tristeza
me acuerdo ahora de Anactoria
que no está cerca

preferiría ver la hermosa manera en que camina
y el destello luminoso de su rostro
antes que los carros de los lidios y soldados
que luchan con sus armas

no es posible que ocurra
para los mortales pedir una parte

hacia

inesperadamente
(Safo, fragmento 16)

En los primeros versos de este fragmento, Safo hace una declaración erótica que es, al mismo tiempo, estética. No hay ninguna relación entre el deseo y la fealdad. No se desea lo que es feo, sino lo que es bello. Ahora bien, la belleza no está ahí en eso que se desea, sino que nace de la atención de quien desea (Zellner, 2007, p. 261). Se equivocan todos los que creen que lo más hermoso que existe sobre la tierra son los soldados, los jinetes o los barcos con los que se hace la guerra. Lo más hermoso es lo que se desea. Y lo que Safo desea es a Anactoria, su manera de caminar, la luz de su rostro. Ella se ha ido lejos y Safo la recuerda. El deseo es, además, el motivo que la lleva a

decir “yo pienso”, a escribir en contra de una tradición que ha dicho sobre eros otra cosa (“algunos dicen”).

El deseo tiene un sabor. Para describirlo, Safo inventó un adjetivo:

Eros el que afloja el cuerpo otra vez me sacude

bestia dulceamarga indomable

(Safo, fragmento 130)

Glykypikros es un término inventado por Safo, que se compone de los adjetivos *glykys* (“dulce”) y *pikrós* (“amargo”). El orden de los términos no refleja ninguna cronología. La amargura no aparece después de la dulzura, como una coda. Tampoco antes, como un preludio. Amargura y dulzura existen de manera concomitante, se fusionan dándole forma al corazón de esa bestia que la lengua no puede entender, mucho menos dominar. Como dice Carson, eros es “un ser ambivalente, amigo y enemigo a la vez, que carga a la experiencia erótica de una paradoja emocional” (2015, p. 16).

Además de ser dulceamargo, el deseo es *lysiméles*. Literalmente, este adjetivo significa “que afloja los miembros”, es decir, que relaja o debilita los brazos y las piernas. Se parece a la expresión que usamos en castellano: “La vi y se me aflojaron las piernas”. Eros es capaz de aflojar lo que somos en un sentido radical. Es una fuerza invasiva que rompe y reconfigura los límites del cuerpo, como hace el viento que desarma los árboles cada vez que sopla contra ellos:

Eros agita mi

pecho como el viento que en la montaña se arroja sobre los árboles

(Safo, fragmento 47)

El deseo descompone también la mente, ahogándola en un mar de dudas. Desear es una experiencia de cuestionamiento y vacilación. Quien desea no sabe bien quién es ni qué hacer:

no sé qué hacer

para mí dos ideas

(Safo, fragmento 51)

Para referir al deseo, Safo no solo emplea el término eros, sino también los sustantivos *himeros* y *póthos*. Es difícil establecer una distinción entre ellos. Platón dice que *himeros* es el deseo que nace de algo presente, mientras que *póthos* es el deseo que se siente por algo o alguien que está ausente, de ahí que pueda traducirse como

“anhelo” o incluso “nostalgia” (Crátilo 420a-b). En el mismo diálogo, se aclara que *hímeros* y *éros* son palabras que en griego están relacionadas con la idea de una corriente que arrastra todo a su paso. El deseo es un movimiento que tiene la potencia de un río caudaloso. Ese movimiento tiene una tendencia que consiste en la búsqueda de algo:

y deseo y estoy buscando

(Safo, fragmento 36)

El deseo desata una búsqueda o, más bien, es esa búsqueda. Para Safo, la que busca encuentra:

llegaste lo hiciste yo te deseaba

y refrescaste mi corazón que ardía de deseo

(Safo, fragmento 48)

Y la que encuentra pierde:

Atis, te resultaba odioso pensar en mí

y volaste hacia Andrómeda

(Safo, fragmento 131)

La pérdida es una de las marcas más propias del deseo. Quien desea puede acercarse a lo que quiere, tenerlo por un rato, pero no puede conservarlo para siempre. El deseo no es una experiencia de contención y acumulación, sino de disgregación y derroche que nos lleva a la ruina. Safo es una gran perdedora. Pierde a las mujeres que desea, como Anactoria y Atis, y se pierde a sí misma. La pérdida es una experiencia erótica de transformación que se asemeja a la muerte:

me parece que aquel es igual a los dioses

ese hombre cualquiera que se sienta frente a vos

y de cerca cuando hablás dulcemente

te escucha

y cuando te reís de manera encantadora algo que de verdad

me agita el corazón en el pecho

porque cada vez que te miro apenas un instante

ya no puedo decir nada

mi lengua se quiebra

y en seguida un fuego ligero corre por debajo de mi piel

con los ojos no veo nada, me zumban

los oídos

me cae un sudor frío un temblor
me atrapa toda soy más verde que la hierba
y me falta poco para morir
parece

pero se puede soportar todo ya que
(Safo, fragmento 31)

En este fragmento, aparecen tres personas que miran en distintas direcciones. Hay un hombre que está sentado y que escucha de cerca a una mujer que habla con dulzura y se ríe de un modo que resulta encantador. Una segunda mujer mira la escena. No dice su nombre, pero podemos llamarla Safo. La distancia es la marca clave de su posición. Como se encuentra lejos, no está segura de lo que ve. Por eso no intenta decir cómo son las cosas, sino cómo cree que son.

Se ha pensado que este poema describía un triángulo amoroso: Safo y el hombre que aparece mencionado en el primer verso compiten por el amor de la mujer que ríe. La poeta lo envidia porque él puede sentarse cerca de ella y escucharla, tiene celos de la intimidad que existe entre ambos (Sinos, 1982, pp. 25-32). La envidia es la emoción que se puede sentir ante una persona que tiene y goza de aquello que alguien más desea. Los celos, en cambio, surgen cuando un rival arrebató o amenaza con arrebatar lo que alguien siente como propio. La persona envidiosa sufre porque se enoja frente a la satisfacción ajena. La persona celosa sufre porque se siente amenazada, por temor a perder lo que tiene. Ahora bien, en este poema nadie tiene nada. Por eso no hay celos ni envidia. El hombre que se menciona al inicio no logró conquistar a la mujer que ríe, incluso es posible que no le interese en absoluto. Ese hombre no tiene nombre ni espacio en el poema. Aparece en los primeros versos y rápidamente se esfuma. No es alguien especial, sino cualquiera que pueda ocupar esa posición, acercarse a la mujer y resistir el encanto de su voz sin desmoronarse por completo. Su indiferencia contrasta con las emociones que experimenta Safo. Ella desea intensamente a esa mujer y su cuerpo se desarma: su corazón se agita, tiembla, no puede

hablar, transpira, no ve, no escucha. La descripción de los efectos del deseo es dinámica, su intensidad va en aumento, como la intensidad orgásmica, y el clímax se identifica con la muerte. No creo que haya que interpretar esta identificación de modo literal. Safo no quiere decir que los orgasmos nos vayan a matar, sino que el deseo tiene un poder transformador tan profundo que trae aparejada la descomposición de lo que somos o de lo que éramos antes de desear. El deseo trastorna el cuerpo, lo desarma, lo dispersa y esa dispersión para Safo tiene nombre de muerte.

Entonces, exterioridad, fragmentación, paradoja, descomposición, reconfiguración, vacilación, búsqueda y pérdida son algunas de las marcas del deseo. Para terminar, escuchemos cómo nos habla:

hacia ustedes hermosas mi pensamiento no cambia

(Safo, fragmento 41)

Referencias

Abadi, Florencia (2024). *El nacimiento del deseo*. Santiago de Chile: Pólvora.

Boehringer, Sandra (2007). *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*. París: Belles Lettres.

Boehringer, Sandra (2014). Female Homoeroticism. En Thomas K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities* (pp. 150-163). Malden-West Sussex: Blackwell.

Campbell, David A. (1990). *Greek Lyric* (Vol. I). Londres: Harvard University Press.

Gubar, Susan (1984). Sapphistries. *Signs*, 10(1), 43-62.

Halperin, David M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Nueva York-Londres: Routledge.

- Halperin, David M. (2002). The First Homosexuality? En Martha C. Nussbaum y Juha Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (pp. 229-269). Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Lardinois, André (1989). Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos. En Jan Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality* (pp. 15-35). Nueva York-Londres: Routledge.
- Neri, Camillo (2021). *Saffo, testimonianze e frammenti*. Berlín: De Gruyter.
- Parker, Holt N. (1993). Sappho Schoolmistress. *Transactions of the American Philological Association*, 123, pp. 309-351.
- Sinos, Dale S. (1982). Sappho, fr. 31 LP: Structure and Context. *Aevum*, 56(1), 25-32.
- Wilamowitz, Ulrich von (1913). *Sappho und Semonides*. Berlín: Weidmann.
- Wittig, Monique y Zeig, Sande (1981). *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona: Lumen.
- Zellner, Harold (2007). Sappho's Alleged Proof of Aesthetic Relativity. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 47, 257-270.



La presencia de éros en la poesía de Safo de Lesbos y *La intensidad*, de Marta Dillon

Por Giuliana Del Gallo¹

Las recepciones de Safo de Lesbos en la poesía lesbiana del siglo XXI

El objetivo del presente trabajo deviene en un análisis filológico-literario sobre el fragmento dieciséis de Safo de Lesbos y su recepción en el poemario *La intensidad*, de Marta Dillon. Nos hemos propuesto pensar qué es lo que leen lxs lesbianxs en Safo, para encontrar en las letras clásicas su representación y también una identidad política.

Planteamos la existencia de una recepción lésbica que, a partir de la lectura de las metáforas presentes en la poesía de Safo de Lesbos, crea una red textual. La teoría de la recepción parte de la noción de tres agentes: el autor, la obra y el público.

Un proceso dialéctico, que según Jauss (1981), el movimiento entre producto y receptorx pasa por intermediación de la comunicación literaria. Mediante las metáforas de éros en Safo, podemos trazar una continuidad que forja la poética lésbica a través del tiempo y de las fronteras.² Ella emerge desde el vértice de la lírica y provoca posteriores lecturas que devienen en nuevas producciones ficcionales.

La representación del deseo asociado a un tú poético femenino y a un yo poético que remite a un yo personal, autobiográfico, nos permite observar el desdoblamiento de esta representación en sus

¹ FaHCE, UNLP

² En la isla de Lesbos, frente a las costas de Asia Menor, de donde data la primera referencia al nacimiento de Safo en el papiro de Oxirrínco. Se define a la ciudad de Mitilene como la ciudad natal de la poetisa, aunque Heródoto y Diáscorides lo atribuyen a las costas de Ereso. Al día de hoy, las costas de Ereso son habitadas por lesbianxs de todas partes del mundo y todos los septiembrés se realizan procesiones para reivindicar la figura mítica de Safo en su tierra.

propios versos y, debido a su posición en el mundo griego como mujer que porta un éros hacia sus alumnas, lleva a cabo una fuga poética hacia los márgenes.³

En este caso analizaremos la presencia de éros a través de las metáforas cognitivas, en un poema de Safo de Lesbos, asociadas a la guerra. Estas metáforas configuran un yo poético y un cuerpo fragmentado, que se encuentra en la conjunción de estos elementos.

A manera de hipótesis podemos afirmar que las metáforas mencionadas, que luego recepciona Dillon, demuestran lo inefable, una fisura entre el nombrar y el experimentar. Agamben (2000) lleva a cabo la teoría del testigo, testimonio y poeta. Afirma que existe una imposibilidad de testimoniar la experiencia, en nuestro caso el deseo. Existen dos formas de dar testimonio: una se origina en el acontecimiento sin testigos, es decir, desde el interior de la muerte, y otra desde el *outsider* que, como tal, queda excluido por definición.

Para Bataille (1957) la experiencia del clímax no es más que la muerte y advierte que el fundamento de la efusión sexual es la negación del aislamiento del yo, que solo conoce la pérdida de los sentidos excediéndose. Tanto si se trata de erotismo puro (amor-pasión) como de sensualidad de los cuerpos, la intensidad es mayor en la medida en que se vislumbra la destrucción, la muerte del ser.

En la poesía clásica la guerra es lo más bello y en Safo el tema sobre “la guerra del amor” se encuentra presente.⁴ Pero, también, pueden asociarse otros elementos a la escena bélica, como el fuego que representa lo ígneo; sentimientos como la ira, la pasión, el dolor o la lujuria; y la presencia de lo líquido (lo acuoso), que no solo nos figura la distancia y la inestabilidad como resabio del mismo exilio físico, sino también el clímax propio de la relación sexual.

No olvidemos, como señala Grimal (1965), que en el mito de Eros se encuentra la idea del amor como una herida, ya que el dios lanza flechas de dos especies: unas tenían punta de oro para conceder el

3 Aunque no podemos afirmar la sexualidad de Safo en términos contemporáneos, podemos asegurar que posee una mirada lesbiana. Es decir, que existe un erotismo en la observación, un concepto que Rich (1980) llama *continuum lesbiano*. Estas mismas intensidades eran y son un acto de resistencia por el cual la poetisa habita ese exilio interior en el hetero-cis-patriarcado.

4 Por ejemplo, en el fragmento 1, conocido como “Himno a Afrodita”.

amor, mientras que otras las tenían de plomo para sembrar el olvido y la ingratitud en los corazones. Es fácil hacer un paralelismo con las batallas que se realizaban con arcos y flechas que provocaban heridas o causaban la muerte.

En esta oportunidad vamos a analizar el fragmento dieciséis de Safo de Lesbos.⁵ Dicho poema deviene un símil del éros representado en la figura mítica de la guerra de Troya, por ende, la figura de Helena. En la poesía homérica, ella representó la complejidad de la experiencia de la sexualidad.

La composición plantea un desarrollo anular con estrofas conservadas. En la primera estrofa nos encontramos con la presencia de la infantería y la marina como el sumun de la belleza para la cosmovisión clásica griega:

Algunos, un ejército a caballo; otros, de infantes,
y otros, de naves, dicen que, sobre la negra tierra,
es lo más bello; en cambio yo,
lo que se ama.⁶

(Safo, fragmento 16, vv. 1-4)

Caballería y marina devienen no solo una metáfora impura de lo que se ama, si no que, aun así, no es suficientemente tal comparación para la belleza de la persona deseada. Safo como sujeto poético del fragmento declara su contraposición a la norma griega, a diferencia de otros poemas de ella, en lo que parece que la voz de la poeta tiende a desdibujarse bajo la sombra del deseo. Aquí reafirma su posición y pensamiento a través del pronombre (*egó*) “yo” y remite a la figura mítica de Helena.

La aparición de los participantes de la guerra deviene sin dudas una dosis de la sensación del yo ante el retorno al periodo antiguo e intensifica la sensación primitiva del amor visceral por éros.

El concepto de “lo más bello”, que aquí se debate, enfrenta a Safo y Homero. La poetisa de Lesbos, al utilizar “lo más bello” (*kálliston*) como cualidad apta para calificar al ejército, está asociando la fuerza bélica a un término que tradicionalmente estaba asimilado con el erotismo:

Y es muy fácil hacerles comprensible

⁵ Este poema nos ha llegado en el papiro de Oxirrincos 1231.1 (s.II d.c.).

⁶ Seguimos la edición de Page (1995). La traducción nos pertenece.

a todos esto, pues quien mucho destacábase
en hermosura entre todos los humanos, Helena,
a su hombre, el mejor,
dejando, marchó a Troya en una nave,
y de su hija y sus padres ni siquiera
se acordó en lo más mínimo, sino que la condujo...⁷
(Safo, fragmento 16, vv. 5-12)

La figura de Helena deviene la representación de la belleza, muchas veces relacionada con un *téras* ("monstruo"), ya que el concepto de lo monstruoso se relaciona con el exceso o defecto de atribuciones físicas que lo caracterizan. Ella es monstruosa por el exceso de belleza.

Aunque Safo pone en cuestión el tema de la guerra, se distancia de la forma homérica y opera en el plano de los sentimientos.

El yo poético advierte que Helena "ni siquiera se acordó en lo más mínimo" de aquellxs que debería amar según su posición de mujer, es decir, su hija y sus padres, debido al destino que le impone Afrodita, aquí entendida como la representación del éros. Esa incapacidad de la mujer de Troya para controlar su mente movida por el deseo deviene la fuerza de éros que desata la guerra más famosa de todos los tiempos. Pero, aun así, aquella comparación a la poetisa le es insuficiente.

El yo poético se encuentra en aquella frontera lingüística entre lo que puede ser narrado y lo que no. En la guerra, al igual que en el deseo, se encuentra un hiato que no puede ser representado. El éros lesbiano se encuentra en el plano de lo inefable porque solo es posible experimentarlo:

... flexible, en efecto...
... levemente...
y ahora trajo a Anacnoria a mi recuerdo
no estando ella presente.
(Safo, fragmento 16, vv. 13-16)

⁷ El texto va complejizando su lectura, como señala Ingberg (1998), ya que se encuentra corrupto. Existen letras que no alcanzan a leerse y que fueron conjeturadas en la edición *princeps*. Además, hay otras que directamente no alcanzan a leerse.

En estos versos obtenemos el nombre de Anactoria. Mucho se dice de esta destinataria de la poesía de Safo, pero, como afirman Schadewaldt (1950) y Voigt (1971), no existe con seguridad ninguna hipótesis que nos la presente. Aquí, Anactoria es comparada con Helena de Troya y es quien, a través del recuerdo, emerge en el plano de la poética sáfica.

Traducimos *ou pareoísas* (“no estando ella presente”) de manera literal. Aquí existe una imposibilidad en la comunicación entre el yo poético y la destinataria. A partir de esto, hay un desencadenante de síntomas que intentan expresar el éros.

Según Agamben (2000), el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él. El poema no contribuye a aclarar el testimonio, sino que, al revés, gracias al testimonio resulta posible el poema. Aun así, sobreviene una pulsión del poema a testimoniar incesantemente, en este caso, el éros hacia una feminidad.

En el esquema de símiles, ahora encontramos la figura de Anactoria, proyectada a través de la figura de Helena:

De ella quisiera ver el andar amable
y el resplandor brillante de su rostro
más que los carros lidios y cubiertos
de armas los infantes.

(Safo, fragmento 16, vv. 17-20)

Nuevamente, según la estructura anular, podemos observar la aparición del yo poético en el plano presente de la composición. Luego de realizar un exilio hacia el pasado mítico para traer a su memoria a quien representaba el éros en su recuerdo, Safo ha quedado como sujeto único y define su opinión. Ella afirma que preferiría ver al movimiento y brillo de su amiga/amante Anactoria antes que los carros e infantes con armas.

Respecto al verbo *bolloíman* (“quisiera ver”): el primero se formula en el estilo aseverativo (por el uso atemporal del presente y del infinitivo, forma sustantiva del verbo “ser”); el último en el modo irreal del deseo (por el uso del optativo desiderativo y del verbo “querer”) y su inmediato objeto es ver. Entonces, aquí obtenemos la expresión particularizada de un deseo en los sentidos (“querer ver”). El poema reivindica su propósito de creación: el deseo y el erotismo de la mirada.

La poética deviene una experiencia de la memoria, como testigo de la belleza de Anactoria, pero que no puede describirse fácilmente. Para ello, debe recurrir al mito, a la raíz. Debido a esto, el poema siempre insiste sobre el hiato, el espacio entre las metáforas y la experiencia lésbica.

A partir de las metáforas de la guerra presentes en el fragmento, nos interesa pensar su recepción en la poesía lésbica contemporánea. La continuidad deviene de la instauración de una poética de Safo a través de sus procedimientos de composición artística.

En *La intensidad*, de Marta Dillon (2023), podemos observar la posibilidad de representación de un éros lesbiano a través de las metáforas constituidas por la poetisa de Lesbos. En el primer fragmento observamos la presencia de un yo poético, que encuentra en los vértices de la poesía una funcionalidad para avalar el estado de acción en el que comienza la obra. Al igual que en el fragmento dieciséis, la figura de la guerra se encuentra intervenida por la figura de la caballería. En este caso, a través del verbo “montar” y la palabra “yegua”.

Como una amazona monté
a horcajadas de mi yegua
el pelo suelto, mi arco tenso
(Dillon, 2023, p. 12)

De la misma manera que Safo encuentra en el recuerdo mítico de la guerra (por la belleza de los jinetes) la posibilidad de describir el éros que la arremete cuando piensa en Anactoria, Dillon comienza su poema con la acción de los caballos. Dichos animales pertenecen al campo semántico de la guerra por excelencia y, a su vez, representan la acción erótica sexual.

La costura radiante en el pecho
(Dillon, 2023, p. 12)

Este verso nos permite percibir el rostro radiante que desea ver el yo en Anactoria. El adjetivo “radiante” que acompaña a “costura” también se encuentra en el fragmento de Safo, al describir el rostro del tú poético. Ambos sustantivos pueden ser comparados, a su vez, con la armadura usada en los momentos bélicos. Esta protege el pecho y es fundamental para el reconocimiento del guerrero en el campo de lucha:

Arremetí y no dañé

mi filo era de goma
el galope de paja
la cicatriz una herida
escupió agua
(Dillon, 2023, p. 12)

En estos versos, el yo poético sigue en un tiempo verbal perfecto y activo. Este es parte de la acción de la guerra, en la que priman la inestabilidad emocional y, a su vez, la efervescencia del encuentro sexual. Dentro del campo de batalla, encontramos diversos elementos que entran en juego en el plano de la escena, por ejemplo, el fuego, la sangre y lo líquido. Estos tienen una relación con las metáforas presentes, también, en el encuentro sexual. Estas características escapan a la economía libidinal del encuentro sexual patriarcal y heterosexual:

esto es lo desgastante de la guerra
se hace de episodios
que nunca te sacan
de la boca el gusto a tierra
justo cuando creías
ser la enterradora.
(Dillon, 2023, p. 12)

La presencia de dos o más elementos, como la sangre y el líquido, en este caso el agua, devienen una metáfora del clímax provocado por la guerra. A partir de la sinestesia experimentada por el yo poético a través de las metáforas, se produce un desmembramiento del cuerpo que se consume en la experiencia del éros.

Con la aparición de la palabra guerra se cierra la estructura del poema. El éros aquí prima en su cualidad absoluta de irrefrenable. El yo poético experimenta lo que no puede ser controlado, al igual que Safo en sus recuerdos. El poema, a través del testimonio del éros lésbico, busca fundar su textualidad. Por ende, coloca el verbo creer en pretérito, ahora, imperfecto: “creías”. Aquí podemos observar un matiz verbal propio de la indefinición del sujeto, la percepción de la inestabilidad y lo incontrolable.

Para concluir, entendemos que ambos poemas presentan un cuerpo que se exilia en el ápice poético del erotismo. Aquellos que reaccionan a la mera presencia de unx otrx y devienen, en el deseo,

fuerza y potencia de escritura. La poética de Marta Dillon es también una propuesta política y es indisoluble de ella. Construye un cuerpo nuevo asociado a las metáforas bélicas que destruye un cuerpo otro normativizado. La presencia del éros lésbico está en aquello que se pierde en el vértice de la lengua y solo puede ser experimentado: la imposibilidad de poetizar el deseo. Pensar la antigüedad en clave contemporánea nos permite rastrear en la poesía una raíz sáfica propia que se verifica, por un lado, en el nombre de Safo de Lesbos, dando origen a una comunidad social dentro del movimiento LGTBIQ+, y por el otro, en la creación de una literatura lésbica. Los versos de Safo y la erótica de su mirada han plantado una semilla que hoy nos regala los brotes de una poesía lesbiana y disidente.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2000). *Homo Sacer* III. Valencia: Pre-Textos.
- Bataille, Georges (1957). *La Literatura y el mal*. Buenos Aires: El Aleph.
- Dillon, Marta (2023). *La intensidad*. Buenos Aires: Salta el pez.
- Grimal, Pierre (1965). *Diccionario de mitología griega y romana* Buenos Aires: Paidós.
- Ingberg, Pablo (1998). *Safo. Antología*. Buenos Aires: Losada.
- Jauss, Hans Robert (1981). Estética de la recepción y comunicación literaria. *Punto de Vista*, 12, 34-40.
- Page, Denys (1995). *Sappho and Alcaeus*. London: Clarendon Press.

Rich, Adrienne (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Blood, Bread, and Poetry* (pp. 23-75). Nueva York y Londres: Norton.

Schadewaldt, Wolfgang (1950). *Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor*. Buenos Aires: Eudeba.

Voigt, Eva Maria (1971). *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Ámsterdam: Polak & Van Gennep.



La indecisión en Safo de Lesbos: Retraducciones del fragmento 51

Por Maxi Riedel¹

Safo de Lesbos es una poetisa griega nacida aproximadamente en el 650 a. C. Sus poemas tratan sobre el Eros, la virginidad y las bodas, entre muchas otras cosas. Se cree que nació en la ciudad de Mitilene, en la Isla de Lesbos, y que vivía en una comunidad cultural/religiosa con otras mujeres (Gardella, 2022, pp. 47-51). Safo, como muchos y muchas otras autoras de la Grecia antigua, es difícil de traducir por una variedad de problemas que surgen al adentrarnos en los textos. Hay diversos problemas, algunos que son generales a todas las traducciones, algunos que surgen al traducir del griego antiguo, algunos que son específicos a Safo y, por último, algunos que son particulares al fragmento 51, elegido para este trabajo. Procedo a analizar en profundidad este fragmento y sus traducciones existentes, y finalizo con un ejercicio de retraducción que busca indagar en la multiplicidad de sentidos que se pueden encontrar en la lírica de Safo.

Los problemas generales que surgen en todas las traducciones se pueden sintetizar en que nos vemos obligades, por los métodos y técnicas de traducción empleados en traducciones académicas clásicas, a tomar una única decisión frente a cada problema que se presenta. Esto tiene sentido desde una mirada editorial, ya que se busca que los textos no sean confusos para los potenciales lectores. Sucede que, al introducirnos en el mundo de las traducciones, encontramos muchos problemas: ¿Qué acepción, qué significado de cada palabra utilizar? Si hay problemas en la sintaxis (que probablemente los haya), ¿cómo solucionarlos?, es decir, ¿cómo sé que estoy tomando las decisiones correctas?

En los textos escritos en griego antiguo surgen otros problemas además de los que son comunes a todas las traducciones: ¿Qué texto fuente usar? ¿En qué dialecto está escrito y cómo traduzco ese dialecto? ¿Qué hago con las partes perdidas o inentendibles?

¹ FFyL, UBA

La mayoría de las respuestas a las preguntas que se presentan al traducir se disipan, usualmente, consultando el contexto: ¿Por qué se escribió esto? es la pregunta que parece solucionar las otras mil y un preguntas que aparecen al traducir. Entonces, ¿qué sucede cuando no se encuentra el contexto? Cuando se trata de Safo, hay muchos fragmentos que no tienen un contexto que podamos consultar. Este, como muchos otros problemas, aparece al intentar traducir el fragmento escogido para este trabajo, el fragmento 51.

Con Safo también surgen problemas que son específicos a ella. Son muchos los factores que tienen un peso importante al intentar traducir a esta poetisa. En primer lugar, ella era una poetisa de la isla de Lesbos, por lo que escribía desde fuera de la ciudad que acaparaba el foco de Grecia, es decir, Atenas. Por esto, la obra de Safo no debería traducirse de la misma manera en que se traducen las obras de escritores atenienses. Es también por esta distancia geográfica que Safo escribe en un dialecto del griego diferente: el eólico. El griego antiguo tiene muchos dialectos dependiendo de la zona de Grecia; aquel del que tenemos más herramientas es el ático, el dialecto de Atenas. Si bien los dialectos no difieren enormemente entre sí, las diferencias son, en principio, un impedimento para quienes no están del todo familiarizados con las distinciones. También surge otro problema en relación con la zona desde la que escribe Safo: al haber un dialecto especial, una lejanía de la centralidad de Atenas que se percibe en el texto original en la puntuación y en las expresiones diferentes, se presenta la dificultad de cómo traducir esa lejanía que usualmente se pierde.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que Safo era una poetisa lírica. Sus poemas estaban pensados para ser cantados con una lira y, como tales, tenían una cierta estética, una rima particular y una métrica específica que es conocida como métrica sáfica. Esta estética específica de Safo también tiene un rol importante en la traducción, ya que es importante intentar no perderse en las encrucijadas del significado al punto de perder completamente la estética propia de Safo.

El fragmento 51 dice lo siguiente: οὐκ οἶδ' ὅττι θέω· δύο μοι τὰ νοήμματα (Campbell, 1990). Es un fragmento muy breve y contiene muchas dificultades cuando se analiza en profundidad. Hay proble-

mas en relación con su contexto, su sintaxis, su semántica y su temporalidad. Un primer problema, como acabamos de mencionar, es que no disponemos de una fuente confiable que nos permita conocer su contexto. Solo podemos conocer este fragmento de manera parcial, ya que tenemos acceso a él únicamente por medio de un texto de Crisipo que, a su vez, fue recuperado de manera incompleta. Ocurre entonces que no tenemos acceso ni al contexto del texto de Safo ni al contexto del texto de Crisipo, entonces, nos encontramos ante dos niveles de fragmentación.

Por otro lado, este fragmento también tiene muchos problemas en relación con la sintaxis que son un tanto difíciles de explicar y por eso no ahondaré demasiado en ellos, sino que haré una simple mención. El principal problema es cómo se entiende *ótti*, palabra que significa “que”. Se puede entender como “que” sin tilde o “qué” con tilde, lo que puede generar una proposición subordinada en el primer caso (sin tilde) o una proposición interrogativa indirecta en el segundo caso (con tilde). Otro problema sintáctico que tomará importancia en la traducción es la falta de un verbo en la segunda parte de la oración, luego de lo que se llama punto alto. Ingber repone esta elisión con el verbo “ser” y traduce el fragmento como “No sé qué hacer; son dos mis pensamientos” (2009).

Además, se puede ver un gran problema en este fragmento en el nivel semántico, ya que las acepciones de cada una de las palabras pueden variar enormemente, más que nada en uno de los verbos, el cual Ingberg (y muchos otros) traducen como “hacer”. Este verbo es *théo*, que es una de las formas de la primera persona del verbo *títhemi*. Este verbo puede tener acepciones que varían desde “depositar” hasta “poner en un cierto estado”. La mayoría de las traducciones suelen tomar la acepción “hacer”. ¿Por qué? Si no hay un contexto en el cual basarnos, ¿cómo sabemos que esa acepción es la más adecuada? Para entender más en profundidad por qué sucede esto, se puede analizar otro fenómeno, el de las traducciones prestigiosas. Las traducciones que hacen las universidades más importantes o prestigiosas se suelen tomar como guías, como un faro para orientar las traducciones que hacemos desde lugares más marginados, como lo es Argentina, como lo son las universidades más pequeñas, como lo son los estudiantes que recién indagan en el mundo de la

traducción y avanzan con mucha cautela y mucho miedo. Sucede, entonces, que estas traducciones se instalan de forma canónica y, en consecuencia, impregnan al resto de las traducciones y fijan una única interpretación del fragmento. Y puede suceder que, como en este fragmento, no haya un contexto para sustentar plenamente la decisión que toma la academia como la correcta entre el mundo de posibilidades que hay en un proceso de traducción.

Otro de los problemas semánticos que encontramos en este fragmento está relacionado con la palabra *noémata*. Si bien todas sus acepciones están dentro de un mismo ámbito del pensamiento, varían enormemente. Esta palabra tiene acepciones que se refieren más bien al futuro, como “plan” o “propósito”, y algunas que se refieren más bien a algo presente, como “idea” o “pensamiento”. Como sucede con *noémata*, hay muchas palabras del fragmento que representan tiempos verbales distintos en una misma forma, lo cual genera en el texto un ida y vuelta en cuanto al tiempo, que se manifiesta en la estructura verbal y en la semántica. Por ejemplo, esto se ve en el verbo *eído*, que en el fragmento aparece en su forma perfectiva *oída* que Ingberg (2009) traduce como “sé”. Este verbo en presente de indicativo significa “ver” u “observar”, pero en perfecto significa “saber” o “entender”. Esto, en principio, muestra la diferencia de significados según el tiempo en que esté conjugado el verbo, pero además muestra un aspecto importante de la cultura griega que se refleja en su lengua: la conexión entre la vista y el conocimiento. Teniendo esto en cuenta, es erróneo interpretar el verbo *oída* simplemente como “entender”, ya que abarca dentro de su significado la idea de “vi algo y por eso lo conozco, lo entiendo, lo sé”. Podríamos decir que sucede algo similar a lo que ocurre con el verbo “jurar” del lunfardo rioplatense, entre cuyas acepciones encontramos tanto “conocer” como “ver” (Conde, 2004, p. 192). La multiplicidad de sentidos que permiten los tiempos verbales del griego también se pierde en la traducción del verbo *théo*. Ingberg (2009) traduce este verbo como “hacer”, pero, de esta forma, se pierde el sentido de continuidad que se representa mejor como “estoy haciendo”.

Ahora bien, una vez mencionados todos estos problemas, propongo un ejercicio de retraducción del fragmento 51 para revisar y reentender la traducción que nos impone lo académico clásico. Hay

dos maneras en las que se puede entender el concepto de retraducción. Por un lado, se puede usar para nombrar a las traducciones que se hacen con base en una lengua que no es la original del texto, por ejemplo, si algune traductore tradujera a Safo al inglés y yo tomase esa traducción al inglés como fuente para una traducción al español entonces estaríamos frente a una retraducción o traducción indirecta. El otro sentido que se le puede dar, y que es el que quiero tomar para este ejercicio, es el que refiere a traducciones sucesivas de un mismo texto fuente a una misma lengua meta (Koskinen y Paloposki, 2010, p. 294). Puede ser el caso de distintas traducciones hechas por la misma persona o por distintos traductores. Para esta tarea de retraducción, en primer lugar, hice un trabajo de compilación y análisis de las traducciones al español existentes y, posteriormente, hice mis propias traducciones alternativas del fragmento.

Este ejercicio intenta dejar las preguntas como foco central y que las decisiones que nos vemos forzadas a tomar en relación con esas preguntas queden en un segundo plano. Es imposible hacer traducciones sin tomar decisiones, pero lo que permite el ejercicio de las retraducciones es explorar el mundo de posibilidades que se abre a partir de las preguntas que surgen en el proceso de traducción, lo cual, a su vez, permite no solo hacerse nuevas preguntas, sino también investigar nuevas interpretaciones, profundizar y concentrarse en el proceso de traducción más que en el resultado de este proceso (Holmes, 2006 pp. 180-193).

No es casual la elección de este fragmento para este ejercicio, dado que es un fragmento muy corto y, como tal, es fácil de retraducir muchas veces; no sé qué tan posible sería esta práctica con un diálogo de Platón. Además, este fragmento pone el foco decididamente en la duda; podemos ver cómo la indecisión paraliza a Safo frente a dos opciones, dos pensamientos, dos ideas, dos *noémata*. Este ejercicio nos abre la posibilidad no solo de hacerle nuevas preguntas al texto, sino también de reflejar sobre el proceso de traducción esa indecisión presente en el fragmento. Asimismo, enfrentarse a muchas traducciones de un mismo fragmento al mismo tiempo lleva a los lectores a habitar esa indecisión.

Todas las traducciones que propongo a continuación emplean acepciones válidas. Tomé como referencia los textos de Homero,

que son más antiguos que Safo, para tomar acepciones que no fuesen posteriores a ella y que, por lo tanto, fuese imposible que haya tenido en cuenta al escribir. Lo que sucede con las retraducciones, y lo que resulta más enriquecedor, es que ninguna traducción es “la correcta” o “más correcta” que otra; toda esta multiplicidad de significados, y muchos más, se aloja dentro del fragmento original. Ninguna es la traducción más fiel, todas contienen significados que en el griego están contempladas. Como resultado del trabajo de retraducción presento las siguientes traducciones hechas por mí:

“No sé qué hacer: mis pensamientos, dos”. Esta traducción se apega a la mayoría de las traducciones publicadas, aún así, se diferencia de ellas en la respuesta que da al problema sintáctico de la falta de verbo en la segunda parte de la oración. En esta traducción busco mostrar la posibilidad de reproducir la elisión del verbo presente en el texto fuente.

“No sé qué decidir: tengo dos planes”. Esta traducción responde a la cuestión de la temporalidad. Se enfoca en el sentido de futuro presente en las acepciones de “plan” o “propósito” que posee *nóemma*.

“No sé qué asumir: tengo dos percepciones”. Esta traducción se enfoca en un aspecto filosófico interesantísimo: el no poder definir una única realidad. Que la percepción de Safo esté dividida en dos resulta una fértil temática a explorar en la filosofía. Además, esta traducción incorpora las acepciones de *nóemma* como “percepción” o “entendimiento” y las acepciones de *théo* como “considerar” o “asumir”.

“No sé en qué estado ponerme: mis pensamientos son dos”. Esta retraducción busca resaltar un lado de la interioridad de Safo. Se pone en juego no solo las indecisiones ya mencionadas, sino también cómo estas le afectan.

“No sé qué hago: mis ideas son dobles”. Lo que se puede ver acá no es una traducción que varíe mucho en relación con las anteriores, pero es crucial aclarar que en el cambio de “dos” a “doble” se evidencia en un cambio de texto fuente. En el texto fuente que yo tomé aparece la palabra *dúo*, que solo puede ser traducida como “dos”, pero hay otra edición de este fragmento en griego que usa la palabra *díxa*, que sí se puede traducir como “doble”.

Como estas, hay gran variedad de posibles traducciones que reflejan diferentes aspectos del mismo fragmento. Lo interesante para los lectores es poder ver la polisemia de la lengua explicitada en un mismo espacio. Si bien la retraducción no es el ejercicio más práctico, pues requiere mucho tiempo y mucha duda, es un ejercicio que nos permite explorar nuevos ámbitos de los que solemos estar alejados en los trabajos de traducción y acercarnos a la traducción entendida como proceso y no como medio o herramienta necesaria para un fin.

Traducir a Safo de Lesbos es una tarea difícil. Se presentan muchos problemas hasta en los fragmentos más breves, como lo es el 51. Aún así, tiene un peso y una significancia enorme poder acceder a la lengua de Safo y poder, por lo tanto, traducir a la poetisa históricamente más importante de la comunidad lésbica. Safo, una y otra vez, nos recuerda que, sin importar cuántos años pasen, el amor entre mujeres existe hace miles de años. Es precisamente esa distancia en el tiempo lo que la retraducción nos permite salvar. Este ejercicio nos facilita un acercamiento a la poetisa que, no importa cuán lejana en el tiempo, mantiene su relevancia al día de hoy y nos permite, por sobre todo, adentrarnos en sus fragmentos de una nueva manera, con nuevos aprendizajes y nuevas miradas.

Referencias

- Campbell, David A. (1990). *Greek Lyric* (Vol. I). Londres: Harvard University Press.
- Conde, Oscar (2004). *Diccionario etimológico del lunfardo*. Madrid: Taurus.
- Gardella, Mariana (2022). *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*. Buenos Aires: Galerna.
- Holmes, James. (2006). The Name and Nature of Translation Studies. En Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader* (pp. 180-193). Londres: Routledge.

Ingberg, Pablo (2009). *Safo. Antología*. Buenos Aires: Losada.

Koskinen, Kaisa y Paloposki, Outi (2010). Retranslation. En Luc van Doorslaer e Yves

Gambier (eds.), *Handbook of Translation Studies* (Vol. I, pp. 294-298).
Ámsterdam-Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.

FANTASÍAS Y FRICCIONES





Autobiografías infelices, picardía y reparación en el documental autobiográfico *Susana* de Susana Blaustein Muñoz

Por Agustina Gállico Wetzel¹

Susana (1980, 23'), la primera película de Susana Blaustein Muñoz, es considerada una rareza poco conocida dentro del audiovisual argentino. El documental fue realizado antes de *La Ofrenda: The Days Of The Dead* (1989), film que dirigió junto a su entonces pareja, la cineasta mexicana Lourdes Portillo; y cinco años antes de ser nominada al Oscar por el largometraje documental *Las Madres: The Mothers of Plaza de Mayo* (1985), documental que co-dirigieron y co-produjeron también con Portillo, tratándose de uno de los primeros registros filmicos de las Madres de Plaza de Mayo.

En Estados Unidos la película *Susana* se hace lugar en un contexto políticamente cargado para los activismos feministas y lésbicos. A solo 10 años del Second Congress to Unite Women (Jay, 2000), un evento inaugural para el movimiento de lesbianas durante el cual un grupo de Radicalesbians respondió con una acción a los dichos de Betty Friedan, quien dijo que, para el movimiento de liberación de las mujeres, las lesbianas eran como una “amenaza lavanda” [lavender menace] en el New York Times Magazine. Ante los dichos de Friedan, las Radicalesbians cortan la luz y el sonido del Congreso y, cuando vuelven a prenderlas, exhiben remeras de distintas tonalidades de púrpura con las palabras *Lavender Menace* escritas en el pecho. En 1977, un grupo de lesbianas negras, marronas, latinas, chicanas y obreras, entre quienes están Cherrie L. Moraga, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Cheryl Clark, escriben la declaración del Combahee River Collective's *Black Feminist Statement*, basándose en los movimientos revolucionarios que se inspiraron en el feminismo, el poder negro y los movimientos socialistas de las décadas anteriores. La declaración abre un momento histórico nuevo dentro del feminismo a partir de

¹IGHI/NEDIM/CONICET

la publicación de una serie de obras fundacionales del feminismo negro y de las mujeres de color, como *This Bridge Called My Back, But Some of Us Are Brave* y *Home Girls* (Hemmings, 2011; Aanerud, 2002). En 1980, tiene lugar un evento llamado Scholar and Feminist Conference (también conocida como Barnard Conference on Sexuality), contexto en el cual surgen las llamadas “sex wars” [guerras sexuales] que pusieron en veredas opuestas al movimiento Woman Against Pornography y los crecientes grupos de lesbianas S/M y prosexo. A su vez, las “sex wars” alcanzan su apogeo con el telón de fondo de los primeros días de la crisis del SIDA en Estados Unidos. Durante esos años en esas geografías, las lesbianas prosexo se implican en grupos en respuesta a la crisis del sida, en organizaciones como Queer Nation y Act Up; mientras que el feminismo dominante se centró principalmente en cuestiones de violencia doméstica, violaciones y acceso al aborto.

Es en este conflictivo contexto que tiene lugar el film *Susana*, en principio como trabajo de fin de curso de un Máster en Cine que cursó Susana Blaustein Muñoz en el San Francisco Art Institute (SFAI), luego de conseguir un grado en arte en la Academia Bezalel de Jerusalem.

La película se inscribe en un extensivo diálogo con los activismos lésbicos y feministas cercanos a su vida universitaria, así como en cercanía al marco del documental feminista de la época, cuyo epicentro de exposición había tenido lugar solo un año atrás, en la Segunda Semana de Feminismo y Cine del Festival de Edimburgo (1979), evento donde un importante número de cineastas y teóricas compartieron sus reflexiones.

El documental *Susana* se configura en cercanía a la lógica estructural de los primeros documentales feministas internacionales de esa época que, según Sophie Mayer (2011, p. 14), se caracterizaron por “el empleo (y, en concreto, la reconfiguración) de las películas domésticas como elemento de la práctica autobiográfica [...] y el uso de la voz en primera persona”. Que *Susana* resulte una película pionera del documental experimental tal vez se deba al vínculo de la directora con los movimientos de vanguardia artística y con el cine experimental estadounidense de fines de los sesenta. Tal como sugiere Pablo Piedras (2012), el film se estructura en un territorio

intermedio entre la autobiografía y el autorretrato, en la medida en que organiza su discurso a partir de una narración retrospectiva de la vida de la propia directora, aunque esta narración no sea centralmente el eje del relato sino uno de los trazos que lo componen, junto a otros, donde se van introduciendo relatos de algunos integrantes de su familia, amantes y amigxs, en diálogo fotografías de archivo de su niñez y materiales en Súper 8 registrados por Susana Blaustein y también por su hermana Graciela, a quien dedica el film en una placa inicial.

Hacia una epistemología del closet en Susana

A partir de narraciones en *off*, fotografías del archivo familiar, un fragmento de Blancanieves de Disney, el propio trabajo fotográfico de la directora, entrevistas filmadas a su hermana, a dos antiguas amantes (Karen Stern y Talia Shafir), y a sí misma, se construye el modo que Susana Blaustein elige para confrontar con las ideas de su familia (especialmente las de su hermana Graciela) sobre su identidad lésbica, y así termina convirtiendo su documental biográfico en un hito de la historia del cine lésbico gracias a su desestabilizadora y adelantada política de autoexposición (Piedras, 2012).

Con una desafiante operación estructural de montaje, el documental comienza con la voz en *off* de su madre que introduce y describe a Susana como “una niña muy obstinada que decidió irse de Mendoza buscando otros horizontes”, tratándose de una decisión que le produjo gran sufrimiento. En la narración, su madre construye una especie de búsqueda genealógica del problema que no nombra, pero deja entrever: el lesbianismo de su hija mayor. Dice que le cuesta encontrar respuestas en el pasado que den indicios de que “algo estaba mal en esa niña brillante que siempre ganaba premios, a la que tanto habían alentado para que se convierta en la mejor hija”. En la siguiente escena, Susana Blaustein responde a su madre diciendo que se fue de Mendoza porque era una ciudad demasiado chica y conservadora, que durante toda la adolescencia se habría esforzado en imitar “el papel de una niña agradable” para poder encajar en esa sociedad pero que, realmente, lo que hacía en las fiestas a las que iba era “mirar libros en vez de chicos”. Es interesante cómo en esta

primera escena, a partir de su respuesta, la cineasta se desmarca de la voluntad materna en la medida en que, siguiendo a Ahmed (2019, p. 97), esa voluntad oculta en el fondo un acto coercitivo a partir del “direccionamiento generoso” (Ahmed, 2019, p. 97) de la vida de su hija, una forma sutil de reencaminar a su hija a lo que ella considera “la buena senda”:

A menudo se suele considerar que alentar es una acción generosa, algo así como un modo de vigorizar a alguien, de potenciar sus capacidades. Sin duda, alentar puede ser dar fuerzas. Pero también puede ser forzar. Cuando nos alientan a algo, esto puede significar que se nos direcciona hacia lo que otra persona quiere. (Ahmed, 2019, p. 100)

La secuencia de declaración-respuesta se repite a lo largo del film. En la escena siguiente, el padre se presenta como pediatra y dice que, durante su infancia, su hija Susana tenía “los típicos miedos de niños relacionados a la oscuridad, así como enfermedades que la hacían infeliz”. Cuando Susana Blaustein responde a este testimonio en la siguiente escena, dice que esos miedos no se han ido y que la acompañaron hasta su adolescencia convirtiéndose en grandes monstruos, dice también que enfermarse era un mecanismo que usaba para llamar la atención de su madre y su padre, siendo este último un personaje que aparece con una clara función disciplinadora sobre su vida y la de su familia. Es en su respuesta a los testimonios del padre donde Susana se autodefine por primera vez como lesbiana en el cortometraje: “Al mismo tiempo yo descubro mi vocación por el arte y las mujeres. Incluso cuando en ese momento no conocía las palabras lesbiana u homosexual. Pero vos sabías mejor que yo” (Blaustein Muñoz, 1980). Es interesante cómo a partir de esa declaración Susana Blaustein da cuenta de la función que durante su infancia tuvo ese “saber sobre sí”, como si hubiera por parte de su padre un saber respecto a su sexualidad al que ella aún no había accedido, siendo posterior el momento en que ella se percibe y nombra como lesbiana. Sedwick (1998) advierte sobre esto en *Epistemología del closet*, afirmando que, en muchas relaciones, el descubrirse como homosexual es una cuestión de intuiciones y convicciones que cristalizan pero que ya habían estado en el aire durante un tiempo, habiendo establecido sus propios circuitos de poder a base de un

desdén silencioso, de chantaje silencioso, de glamorización y complicidad silenciosa (Sedwick, 1998, p. 106). La situación de quienes creen que saben algo sobre unx mismx, que unx mismx puede que no sepa, es de entusiasmo y poder, tanto si lo que piensan es que unx no sabe que es homosexual o simplemente que conocen el supuesto secreto de unx.

De este modo, el film avanza construyendo lo que, siguiendo a Sedwick, llamaremos *una epistemología del closet* que Susana Blaustein va construyendo y atravesando a lo largo del documental, a partir de su introducción como protagonista y directora en distintas escenas en las que convive y confronta con las consecuencias de su salida y/o permanencia en el closet. Las llamo consecuencias porque cuando las personas homosexuales de una sociedad pretendidamente homofóbica se descubren, sobre todo a padres y cónyuges, es con la consciencia de un daño potencialmente grave y esto se debe especialmente a que, cuando unx sale del closet, es posible que otrx deba entrar: el ejemplo que pone Sedwick para ilustrar esta situación es la de una madre que dice que la salida del closet de su hijo adulto la ha asumido, a su vez, en el closet de su comunidad conservadora ante la cual ahora ha quedado frágilmente expuesta. Esto también se descifra al dar cuenta que salir del closet nunca es un momento único e irrepetible, sino que, para quienes tienen que revelarse como homosexuales socialmente, la salida del closet implica, a su vez, el desencadenamiento de varias otras salidas. En ese sentido Sedwick sugiere que:

Cada encuentro con una nueva clase de estudiantes, y no digamos ya con un nuevo jefe, un trabajador social, un prestamista, un arrendador o un médico, levanta nuevos armarios, cuyas tirantes y características leyes ópticas y físicas imponen, al menos sobre las personas gays, nuevos análisis, nuevos cálculos, nuevas dosis y requerimientos de secretismo o destape. Incluso una persona gay que haya salido del armario trata diariamente con interlocutores sobre quienes no sabe si saben o no; asimismo, es igual de difícil adivinar frente a cualquier interlocutor dado si, en caso de saberlo, ese dato le parecerá importante. (Sedwick, 1998, p. 92)

En el caso de *Susana*, lo que vemos es la construcción de una epistemología del closet, esto es, la construcción de un saber acer-

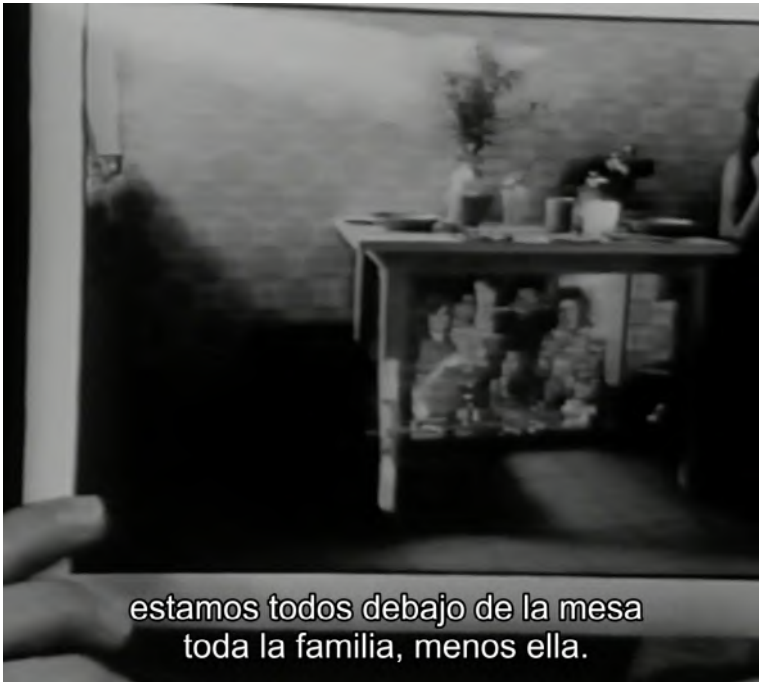
ca de su sexualidad en connivencia con una serie de interlocutorxs que, dentro y fuera de campo, intervienen en la construcción de una cadena de montaje a partir de la cual Susana Blaustein se desplaza del silencio a la revelación, moviéndose por distintos circuitos de rechazo y aceptación, lo que sin dudas configura un espacio epistemológico de gran peso y carga de significados para el lenguaje visual.

En *Susana*, la paroxística de la primera persona presenta un desvío en su estructura convencional; y esto se debe a que la directora, en varios fragmentos del cortometraje, se inscribe detrás de cámara como alguien que no está presente o que no está vivo. Cuando Susana Blaustein graba lxs testimonios que sus amigxs y amantes enuncian sobre ella, la sensación como espectadorxs es que la directora no está presente. Por un momento pareciera que estamos frente a un homenaje en vida o una forma de rememorar a una persona muerta. De ese modo, en estos pasajes que se balancean entre la primera y la tercera persona, Susana Blaustein pareciera también deslizarse entre la vida y la muerte, entre el homenaje y la presencia, entre la espectralidad y la extranjería. Respecto a estos deslizamientos que inscriben su trayectoria vital entre la vida y la muerte, entre la presencia y la ausencia, el uso preponderante de imágenes de archivo sin dudas configura una materialidad que refuerza esta idea, tal vez por la inherente condición fantasmal que tienen las imágenes. Tal como sugiere Piedras (2012), en el documental casi todxs lxs interlocutores hablan de Susana Blaustein en términos de imágenes, o de fotografía en particular. Karen Stern repara en cómo Susana definía las etapas de su relación afectiva creando o destruyendo imágenes fotográficas de ella. Tania Shafir describe a Susana como alguien que no se ha aceptado a sí misma y que termina, por eso, siendo “una imagen de alguien”. Lo vemos también en una inquietante escena donde Graciela Blaustein muestra a cámara una de las fotografías artísticas tomadas por Susana Blaustein, su hermana mayor. En la foto, la directora aparece sentada en un extremo de una mesa armada para dos, debajo de la cual vemos (en una superposición) al resto de su familia:

A mí me gustan sus dibujos y también sus fotos, a pesar de que no entiendo la mayoría de ellas. Ahora miro esta foto, estamos todos debajo de la mesa, toda la familia, menos ella. Mi padre, mi madre, Lilly, Adri

y yo. Ella puso sobre la mesa dos platos ¿a quién espera? No lo sé, no puedo entenderla. (Blaustein Muñoz, G. 1980)

Imagen 5. Título: Blaustein Muñoz, S. (Dir.) (1980). *Susana* [cortometraje]. Argentina



estamos todos debajo de la mesa
toda la familia, menos ella.

En este gesto, el lugar de la familia se enuncia como un lugar que, por la superposición de dos imágenes (una dentro de otra), se evidencia como fantasmático y como un lugar del cual la cineasta se aparta, ubicándose fuera de campo, esperando a alguien que no sabemos quién es o si va a llegar. Como señala Ahmed, la familia feliz es un objeto y, además, circula por medio de objetos. El álbum familiar vendría a ser uno de estos objetos: el retrato de la familia feliz es un modo con que la familia se reproduce como objeto feliz. Si lo que permite que la familia sea un objeto feliz es todo el trabajo que hay que hacer para mantenerla unida, mantenerse unidos significa en-

tonces tener un lugar en la mesa o bien ocuparla de la misma forma que el resto de lxs integrantes. La mesa se constituye entonces como una materialidad que aparece en el plano como un objeto feliz en sí mismo, en la medida en que asegura la deseada forma de la familia a lo largo del tiempo. Lo que sabemos como espectadorxs es que, en la fotografía que muestra Graciela Blaustein a cámara, la mesa está servida para dos y la familia aparece en el plano dentro de una fotografía incrustada bajo la mesa servida, inscribiendo un intermedio fantasmagórico entre cualquier posible relación de la cineasta. El álbum familiar es entonces puesto en exhibición por la directora que lo hace visible como fantasía de la buena vida a la que ella decididamente prefiere no adscribir. “¿A quién espera?”, pregunta Graciela, su hermana, a cámara. Cabe aquí preguntarse, ¿qué pasaría si en lugar de una mesa servida para dos, hubiese una mesa servida entre muchxs? ¿O una mesa servida para “más-que-dos”, para quienes, con dificultad y tardíamente, tienen que construir a base de retazos una comunidad, una herencia utilizable y una política de supervivencia?

Los planteos recientes de Mairead Sullivan en *Lesbian Death. Desire and Danger between Feminist and Queer* pueden arrojar luz sobre el estatuto fantasmal sobre el que se inscribe Susana Blaustein durante su documental *Susana*. Si la directora bordea los límites entre la vida y la muerte, poniendo en escena discursividades que la homenajean en vida, utilizando archivos fotográficos como materialidades fronterizas, posiblemente se deba a que el documental fue producido en un escenario de debates candentes que, en el contexto estadounidense, tuvieron especial efectividad en su intento por ubicar lo lésbico en gramáticas conflictivas en torno al movimiento feminista blanco, escenario donde lo lésbico estaba en conflicto con las líneas espacio temporales que marcaron los inicios de una ruptura al interior de los feminismos, en pos de una mayor representatividad para las feministas negras, las lesbianas, las obreras y muchxs otras que los movimientos trans excluyentes de los setenta intentaron socavar. Por lo que, si bien advertimos que Sullivan está refiriéndose a la extinción de la identidad lésbica en términos que refieren a la pérdida no solo de una identidad sino también de un proyecto político, aquí intentaremos seguir a Sullivan allí donde propone la recuperación de la lesbiana como identidad política y re-

clama lo lesbiano por fuera de sus identificaciones con la clase media blanca sino, más bien, por su potencia política como disrupción en la historia de los feminismos anglosajones. Al analizar lo lesbiano como disrupción, Sullivan se ubica cerca a la noción de feminista aguafiestas de Sara Ahmed (2019), tomando la emblemática figura de la lesbiana como aguafiestas dentro de la historia de los activismos feministas. La figura de la aguafiestas, es la que permite a Ahmed pensar en la feminista como el problema, a partir de su desmarcación del imperativo social de la felicidad. La aguafiestas disrumpe los espacios comunes y cómodos, felices, de las cosas. Y, de ese modo, como aguafiestas, la figura de la lesbiana emerge como un acto de resistencia (Clarke, 2002) en una sociedad de supremacía masculina, capitalista, misógina, racista y homofóbica.

Aguafiestas

Los testimonios de Talia Shafir, una ex amante de Susana Blaustein, son los únicos que reparan en el film sobre el vínculo entre Susana y su hermana Graciela. Talia problematiza la visita de Graciela a Susana en San Francisco, visita cuya intención –Graciela lo hace explícito en el documental–, es “cambiar” a Susana, ocupando un lugar de portavoz de los fantasmas familiares y reubicando el lesbianismo de Susana como foco de dolor y frustración en las relaciones con su familia. Shafir sostiene que la aparición de Graciela desestabilizó un proceso escasamente logrado por Susana de construir y reparar su autonomía, inscribiendo su vida por fuera de las expectativas filiales. Sin duda, la visita de su hermana Graciela y sus dichos durante el film configuran el corte dramático más severo. Graciela es portavoz del conflicto familiar en torno al lesbianismo de Susana Blaustein y encarna, a la vez, una corporalidad y una discursividad estereotípica de la época, anclada en el modelo de la ama de casa feliz. Un modelo que se alinea con gran eficacia a aquellas “promesas de felicidad” consideradas por Ahmed (2020): Graciela cree que Susana va a ser feliz en la medida en que desee ser madre, casarse y tener hijxs, lo que para ella es “el sueño de todas las mujeres”. Graciela habla de sus deseos de ser profesional e infantiliza a su hermana, la directora del

documental, refiriéndose a ella como *Susy is little woman*, señalando la diferencia entre ambas. Graciela no titubea frente a la cámara al decir que, para sus padres, Susana es una depravada sexual y que debe cuidarse de Susana porque es peligrosa. De ese modo, Graciela nos ofrece un poderoso manual de pedagogía de la crueldad que mixtura con patetismo nomenclaturas psicopatológicas ligadas a la homosexualidad como desviación e instala una amenaza sobre la diferencia sexual de su hermana, haciendo uso de un sentido común epocal en torno a las disidencias sexuales como otredad y construyendo una narración cuyo objetivo es explícitamente la corrección y el redireccionamiento de su hermana hacia la vía “sana” de la heteronormatividad:

Fue mi misión personal que cambiaras, Susana, pero fue imposible. Pronto volví a Argentina y supongo que nos escribimos las dos. Ella sobre nuevas novias y yo sobre nuevos novios. Pero yo no le respondí. Ya era demasiado para mí escucharla todo el tiempo hablar de mujeres. Traté de odiar a sus novias, pero fue imposible. Porque yo siempre me mentía a mi misma y me decía: es una broma, no es verdad, Susy es una mujercita, ¿no es así? (Blaustein Muñoz, G. 1980)

Con una mirada de extrañamiento infantilizante en el rostro, Graciela observa a Susana como “una niña que está en un proceso” y ancla el motivo de su visita en una intención explícita de cambiarla, de restituir la supuesta heterosexualidad perdida y reconducir a Susana por los caminos de la supuesta promesa de felicidad. En sus declaraciones ante la cámara subyacen una serie de preguntas claves en torno a la “revelación lésbica” (Sedwick, 1998) que, a partir de cuestiones de autoridad y evidencia, van construyendo interrogantes del tipo: “¿Cómo sabés que sos lesbiana? ¿Por qué precipitarse a sacar conclusiones? ¿No sería mejor ir al psicólogo?” (Sedwick, 1998, p. 105). De ese modo, los “no” de Graciela durante el film actúan enunciativamente como si estuviera frente a una niña, diseñando un siniestro plan de disciplinamiento y corrección. Sus “no” construyen significantes cuya finalidad es que Susana deje de comportarse como lo hace, y es en ese sentido que analizamos la puesta en escena de su visita como contenedora de un pedido subyacente que Graciela eleva a Susana: reproducir eso que ha heredado y que es la familia como un objeto feliz. Siguiendo a Ahmed (2019), heredar la familia supone

heredar la demanda de reproducir su forma. La felicidad implica así la comodidad de la repetición, de seguir los lineamientos que ya han sido planteados. A juicio de Graciela, ese camino es el camino recto y la felicidad implica seguir ese camino. Cuando Susana “se desvía”, su mundo se derrumba: pierde su lugar en la mesa familiar, se desorienta, pierde su lugar en el mundo y, al desviarse, causa perturbación convirtiéndose en una extraña al afecto, esto es, una persona que convierte en malos los buenos sentimientos y que “arruina” la felicidad de la familia, ubicándose como extranjera del retrato familiar.

La vocación confrontativa de la directora que prevalece a lo largo del film, se transforma en el montaje de la escena final de *Susana*. En esa escena, ella se ubica por primera vez en el film junto a su hermana en el cuadro, intentando abrir un espacio para el diálogo y la aceptación mutua de las diferencias. Podríamos pensar siguiendo a Piedras (2012) que, de esta forma, tras la crítica y la ironía, se apuesta por la tolerancia, pero también se efectúa un pedido urgente y angustiante de reconocimiento filial. También podemos seguir la pregunta por el futuro que tiene lugar en el contexto de este diálogo final: “¿Cuál futuro?”, se pregunta Susana mirando a su hermana. Con ese gesto, la directora se inscribe en una lógica del tiempo que va en clara oposición a la crononormatividad (Freeman, 2010) que su hermana intenta forzosamente instalar por medio de una discursividad que defiende, ya ridículamente, la maternidad obligatoria y la constitución de una familia. Susana termina la entrevista saliendo del plano, dejando que la cámara enfoque a su hermana, que permanece sentada, expuesta en su inactividad. De ese modo, la praxis documental se convierte en un método a partir del cual Susana Blaustein Muñoz repara, al menos en el campo de las representaciones culturales, su condición de subalternidad y “recupera” (Sullivan, 2022) a esa lesbiana cuyo sentido político de resistencia está en la disrupción.

Referencias

Aanerud, Rebecca (2002). Thinking Again: This Bridge Called My Back and the Challenge to Whiteness. En Gloria Anzaldúa y Ana Louise

Keating, This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation (pp. 69-77). Nueva York: Routledge.

Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.

Anzaldúa, Gloria, y Moraga Cherrie (1981). *This Bridge Called My Back*. Nueva York: Kitchen Table.

Blaustein Muñoz, Susana (1980) *Susana* [cortometraje] Argentina.

Clarke, Cheryl (1986). *Living as a Lesbian*. Ithaca: Firebrand Books.

Collective Combahee River (2017). *The Combahee River Collective Statement*. México: Gato Negro.

Freeman, Elizabeth (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press.

Friedan, Betty (2017). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.

Hemmings, Clare (2011). *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham: Duke University Press.

Jay, Karla (2000). *Tales of the Lavender Menace: A Memoir of Liberation*. Nueva York: Basic Books.

Kosofsky Sedwick, Eve (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

Mayer, Sophie (2011). *Cambiar el mundo film a film*. En Sophie Mayer y Elena Oroz (eds.), *Lo personal es político: feminismo y documental* (pp. 12-41). Festival Punto de Vista, Gobierno de Navarra, Pamplona.

Piedras, Pablo (2012). *Las formas de la primera persona en el cine documental argentino contemporáneo*. Tesis doctoral inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sullivan, Mairead (2022). *Lesbian Death: Desire and Danger between Feminist and Queer*. Minnesota: University of Minnesota Press.



La fantasía de ser objeto: Una posibilidad para un* sujet* otr* del feminismo

Por Florencia Ravarotto Kohler¹ y Ana Sofía Gerber²

Elogio a la dulzura

La miel me hace acordar a los amantes:
es dulce y trabajosa de conseguir

fumar porro
comer de gula nueces con miel y
tener sexo
los mañaneros,
desayunos con miel y galletitas
tés con miel y limón para el dolor de garganta

la miel es como el minuto
después del orgasmo

¿Es posible un sujet* otr* del feminismo?

Una discusión dentro de los feminismos que genera disputas constantes y no deja de tener vigencia es la que gira en torno a la pregunta respecto a quién es l* sujet* del feminismo. Sea cual sea la respuesta que podamos esbozar, tendrá un impacto directo en los discursos que circulan y con ello en las acciones políticas, como también en las políticas sexuales de cada época. Siguiendo a Kate Millet (1969), entendemos a estas últimas como un conjunto de relaciones entre personas marcadas como hombres y personas marcadas como mujeres, donde se establecen determinados vínculos de poder y dominación que se anudan en y desde las relaciones sexua-

¹ CIFFyH, UNC

² CIFFyH, UNC

les. Millett plantea una revisión de la descripción y circulación de dicho conjunto de relaciones para poder plantear políticas sexuales menos sexistas.

Luego del denominado “Ni una menos” (NUM) se estableció una agenda política compleja y conflictiva dentro de los movimientos feministas nacionales, sobre todo respecto a determinadas políticas sexuales que pasaron a tener una fuerte presencia.³ Estas políticas, entre otras cosas, ponían el foco en la posibilidad de daño que podía haber por parte de personas marcadas como hombres hacia personas marcadas como mujeres a la hora de construir vínculos sexo-afectivos. Así, se propició un contexto de vigilancia dentro de un marco dicotómico que plantea de antemano víctimas/victimarios, que no termina de ser útil a la hora de tratar con violencias (Moretti Basso y Dahbar, 2023; Balski, 2022). Por otro lado, ciertas consignas provenientes del NUM como “Mi cuerpo mi decisión”, ancladas en una posición de supuesta autonomía, nos dan ciertos indicios respecto a quién puede llegar a ser es* sujet* del feminismo y quién no. Afirmaciones como esta acentúan una posición del sujeto que lo despoja de su condición socio-cultural intrínseca que indica que el sujeto es por y gracias a otr*s. La figura del sujeto liberal aparece bajo una política específica en relación a cómo leer los cuerpos y a cómo se los piensa en el espacio,⁴ por lo que mantener una mirada crítica y constante de ello puede posibilitar a ampliar nuestros horizontes feministas.

En pos de disputar la asociación del feminismo a un sujeto liberal, el presente escrito se propone analizar cómo se construye la relación sujeto/objeto frente a la fantasía de ser objeto sexual, más específicamente entre personas que se reúnen en torno a una práctica sexual determinada, como es *la bandeja humana*. En Córdoba,

3 Este movimiento surge en Argentina en el año 2015, a partir del reclamo en contra de la violencia hacia la mujer y, principalmente, el femicidio. Para mayor información consultar: <http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/carta-organica/>.

4 El sujeto liberal puede ser entendido como un sujeto efectivamente independiente de las voluntades ajenas. Esto implica la libertad en relación a cualquier vínculo que se pueda establecer para con otro ser humano, exceptuando aquellas relaciones en las cuales el individuo entra voluntariamente y en vistas de su propio interés. Cf. Canseco (2017).

en el 2018, el festival *Deleite de los Cuerpos* organizó junto al Club de Gordxs una actividad en el teatro La Luna, llamada “La luna está rellena”. Al entrar al lugar te encontrabas con que había una mesa entre las gradas y una pantalla. Sobre la mesa estaba recostada una persona gord*, desnud* y con diferentes trozos de frutas, tomates cherrys y golosinas por encima de su cuerpo. Esa performance era nombrada, por quien la llevaba a cabo, como *La bandeja humana* e invitaba a las personas allí presentes a comer todo lo que había sobre su cuerpo, quienes lo iban haciendo no sin algo de pudor, excitación y nerviosismo.

Podemos pensar que esta práctica sexual nos invita a tensionar una noción del feminismo en la que opera un sujeto liberal –en la medida que es un sujeto que “todo lo puede”–. En ese sentido, nuestra hipótesis plantea que en *la bandeja humana* el sujeto se dispone a ser sujeto/objeto mediante un juego erótico con otr*s, evidenciando su vulnerabilidad, pero no por ello su falta de agencia. En el juego se dispone un contexto de consenso que posibilita el cuidado y el placer de l*s participantes que no recae en el lugar de víctima/victimario que pervive en el feminismo hegemónico.

Reflexionando en torno a un posible sujet* otr* del feminismo

Plantear un* sujet* polític* es plantear también una determinada relación entre sujet*/objeto. Una de las razones por las que nos interesa indagar en relación al sujeto/objeto frente a la fantasía de ser objeto sexual, es la tensión que se genera entre agencia e impotencia a la hora de pensar e imaginar al sujet* como un objeto. Tal como lo menciona Moretti Basso, “junto a la pregunta butleriana ‘¿Soy sujeto u objeto o siempre ambos?’, el énfasis en la proximidad puede significar un aporte en la comprensión de la agencia afectiva, en cuanto permite considerar tanto su valencia activa como la pasiva-receptiva. El binomio sujeto/objeto se devela y enrarece en la tensión que marca esta simultaneidad” (2023). Pensar en relación a tal binomio nos posibilita cierto entendimiento respecto a cómo nos alejamos o distanciamos de determinadas cosas que circulan tanto dentro de

una matriz heterosexual (Butler, 2007) como de un contexto histórico-político específico.

El uso sexual de los objetos, siguiendo a song (2021), da cuenta de la dificultad para diferenciar entre objeto/sujeto. Al mismo tiempo, esta dificultad pone en evidencia la presuposición que deposita poder en el sujeto, en otros términos, tensionar el binomio sujeto/objeto permite dar cuenta de la vulnerabilidad intrínseca a cualquier vínculo para con otro. En esta línea, nos interesa pensar en los modos en cómo se crean espacios de placer y riesgo en donde no se generen de antemano dinámicas de víctimas/victimarios, sino por el contrario, que se habilite al juego del placer en un entorno contenido y consensuado. El uso de los objetos/sujetos permite no presuponer la falta de agencia por parte de los participantes, ni tampoco el libre ejercicio de la violencia. Como menciona song, pensar en la posibilidad de utilizar así a las personas implica justamente disputar una “articulación normativa de cómo pensamos y somos críticas con respecto a la singularidad de los cuerpos y las existencias bajo la política del sujeto liberal” (song, 2021). Aquí, disputar puede pensarse como la posibilidad de hacer y habitar espacios que no se sostengan por la dicotomía normativa entre objeto/sujeto que no solo señala y reifica la capacidad de daño que tiene el sujeto sobre el objeto sino también la posibilidad en sí misma de una capacidad de daño, y el pánico inmovilizador frente a ello que se le asocia como respuesta afectiva (song, 2021).

A su vez, como menciona Canseco (2021), “si estamos inevitablemente ligad*s a redes de interdependencia también puede suceder no solo que nos hieran, sino que esos vínculos con el mundo se eroticen” (p. 50).⁵ Pensar junto a song respecto a utilizar a las personas, desde un uso que dispute la articulación normativa sobre cómo se dispone el sujeto no solo para con el objeto sino también para consigo mismo y su entorno, no implica considerar el uso de los objetos

⁵ La eroticidad, siguiendo a Canseco (2017), da cuenta de una distribución diferencial de lo erótico en articulaciones normativas específicas. Esto genera determinadas disputas de sentidos respecto a lo que se toma como (no) erótico, posibilitando una interpelación a lo considerado socialmente como predominantemente erótico, exponiendo así continuidades, matices, superposiciones y contradicciones entre diferentes grupos sociales respecto a lo que puede (o no) afectar sexualmente (p. 192).

sexuales desde términos negativos o positivos de antemano. Más bien puede comprenderse desde “una ética sexual del placer sexual como y en uso” (song, 2021), del placer como una invitación a un juego en donde ambas partes se encuentran vulnerables, pero con agencia, como una vinculación consensuada entre quienes ocupan/quieren ocupar el lugar de objeto y quienes el de sujeto.

Utilizar a las personas desde esta “ética sexual” es una manera de poner en tensión la capacidad de daño que articula la política del sujeto liberal, como también los cuidados. Es un frente político discursivo que el NUM ha ido constituyendo, difundiendo y legitimando de una forma muy determinada. Buscando interpelar a tales políticas feministas del cuidado, Crosa y song (2020) plantean que tienen un revés de control y normalización de las contingencias que potencian la sujeción a estándares muy rígidos de lo que hay que cuidar y de lo que debemos cuidarnos. Así, el peligro deviene en la trama del cuidado no solo por la obviedad de lo que debemos proteger, sino también porque el peligro hace posible sostener el cuidado, sostener una imaginación específica del peligro para el cuidado correspondiente: “cuidar los imaginarios del peligro” (p. 114). Siguiendo a las autoras en su inquietud respecto “a quiénes cuidamos cuando cuidamos” (Crosa y song, 2020, p. 114), nos podemos preguntar ¿quiénes cuidan y a qué sujet*s cuida el feminismo? ¿Qué efectos materiales concretos puede tener eso en nuestros activismos al igual que en nuestras políticas sexuales? ¿Que otr* sujet* del feminismo podemos construir?

Pensar estas preguntas junto a la fantasía puede ser una manera de repensarnos, desde lugares que pueden escapar a estas lógicas de corte más liberal. Como menciona Berlant:

Sin fantasía [...] no habría forma de atravesar el campo desigual de nuestros apogos ambivalentes a los objetos que nos sostienen, que nos poseen y, por lo tanto, nos despojan de nuestra capacidad para idealizar a nosotras mismas o a otr*s como simplicidades consistentes y benignas. Sin reparar las grietas, la fantasía hace posible que todo esto no nos destruya [...] La fantasía es el lugar donde el sujeto se encuentra ya negociando lo social. (Berlant, 2021, pp. 23-25)

En dicha negociación, la capacidad de daño de la que hablábamos al comienzo no deja de estar presente. Sin embargo, abordarla desde

una perspectiva que contemple la justicia erótica puede tensionar la lógica de la política del sujeto liberal, al articular el derecho al placer sexual y el derecho a la protección contra la violencia sexual (Canseco, 2017). Se trata de considerar una ética del placer sexual que dé cuenta de las condiciones sociales necesarias tanto para que sea posible habitar variedades de vínculos y experiencias sexuales, como para proporcionar una reducción en los daños que también puede implicar.

Pensar todo lo planteado hasta aquí junto a personas que se reúnen en torno a *la bandeja humana* puede permitirnos analizar otras maneras de comprender la relación sujeto/objeto. Es decir, maneras que no sean en el sentido de las políticas del sujeto liberal, siendo que en *la bandeja humana* el lugar tanto del sujeto como del objeto se va desdibujando y erotizándose. A su vez, al ser una práctica donde lo erótico no necesariamente pasa por los juegos de poder y sumisión, nos permite correr la discusión del eje del daño.

Carol Munter⁶ en su texto “La gordura y la fantasía de la perfección” cuenta que “Era gorda. Todas se la pasaban rechazando lo que llaman cosificación. Con culpa, yo añoraba que llegara el día en que yo despertara esa reacción que las otras parecían condenar” (2023). Munter nos relata la complejidad de la gordura en relación al deseo que otras personas generaban en ella pero que ella aparentemente no generaba en las demás. Podemos entenderla a ella como un objeto con voz, un objeto señalando la propia fantasía de ser objeto sexual. Aunando esta frase con lo que planteaban Berlant y Canseco anteriormente, la posibilidad o no de ser erotizable articula la propia negociación de lo social, en el sentido de la interrelación y dependencia para con los otros. Lo erótico se constuye como una característica importante a la hora de entablar vínculos sexo-afectivo para con los demás y he ahí el deseo de querer generarlo. Comprender esta condición es lo que posibilitaría el corrimiento de un sujeto-liberal como autosuficiente e independiente, por lo que quizás ten-

6 Este texto de Carol Munter fue publicado originalmente como “Fat and the Fantasy of Perfection” en Vance, Carole (ed). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. Boston, Londres, Melbourne y Henley: Routledge y Kegan Paul, 1985, p. 225-231.

gamos que acercarnos más a los objetos para entender cuánto los necesitamos.

Lo que Munter narra en su texto no solo son las fantasías que se depositan en los cuerpos gordos considerados muchas veces como objetos que pueden transformarse y perfeccionarse, sino también las propias fantasías que tienen esos cuerpos gordos. En otros términos, al objeto se le depositan determinadas fantasías y la agencia del objeto pasa, justamente, por el dislocar esas fantasías. Si ese cuerpo se transformará, a partir de tales fantasías que se le depositan, en un cuerpo flaco, ya no sería el mismo. Sí, como mencionaba Berlant, es en la fantasía que el sujeto va acordando lo social, si transformamos al objeto corremos el riesgo de destruirlo y con ello también al sujeto y al mundo social con el que se sostiene. La fantasía de ser objeto juega con la posibilidad de destrucción, nos recuerda que podemos fagocitarnos. Como en la *bandeja humana*, el cuerpo que tenemos está arrojado al resto sobre la mesa e invita a probar devorarlo. Quienes comen de él lo hacen con pudor, excitación y nerviosismo, pero lo hacen, lo desean. A su vez, quien está sobre la mesa necesita a es*s otr*s para que jueguen con él a devorarlo.

Referencias

- Balski, Vito (2022). *Cortar cebollas. Un relato para pensar el maltrato entre lesbianas*. Buenos Aires: Madreselva.
- Berlant, Lauren (2021). *Deseo/Amor*. México: UNAM.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cabral, Mauro (2009). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés.
- Canseco, Alberto Beto (2017). *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

*La fantasía de ser objeto: Una posibilidad para un
* sujet* otr* del feminismo*

Canseco, Alberto Beto (2021). *Marica temblorosa: sexo, discapacidad e interdependencia*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

Crosa, Julia y song, emma (2020). Narrativas de desencanto. *Pensar los límites de las políticas del cuidado*. *Heterotopías*, 3(5), 104-118.

Gerber, Ana S. y Ravarotto Kohler, Florencia (2021). Alguien, alguna vez, amó a un* trabajador* sexual. *Polémicas Feministas*, 5, 1-13.

Millett, Kate (1969). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

Moretti Basso, Ianina (2023). Archivar, imaginar futuros. Ensayos de proximidad. VI Simposio *Pensar los afectos*, Seminario sobre género, afectos y política, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Moretti Basso, Ianina y Dahbar, Victoria (2023). El presente después del daño. En Marta Carvallo de la Riva (coord.), *Resistencias colectivas ante las violencias. Propuestas feministas de la teoría a la praxis* (pp.13-25). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Rubin, Gayle (2018). *El crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Santa Fe: Bocavulvaria.

» **Materias de intimidad lésbica situada. Fantasías a la derecha, derecho a la fantasía**

Por Ana Julia Crosa¹

Sobrevivir es lo que menos deseo

En este trabajo me propongo releer “Sobrevivir es lo que menos deseo”, un ensayo de Dorothy Allison (2020), en lengua lésbica, es decir, en comunidad con otras escrituras tortas y desde mi propia lengua erótica. Mirar nuestras trayectorias corporales, nuestras imaginaciones sexuales, nuestras propias materias eróticas nos acercan al potencial político de los afectos alienados del sexo como plataformas posibles desde las cuales transformar la realidad y los modos de imaginación política (sexual) lésbica. val flores (2017) nos recuerda que decir prosexo es también crear una epistemología micropolítica de las prácticas de resistencia que desarticula e interrumpe las estructuras de comprensión, las orientaciones prácticas, el lenguaje habitual y los logros ideales de la sexualización normativa de la decencia pública, la que rige lo que se puede hacer a la vista de tod_s, lo deseado y lo deseable, lo placentero, lo que se puede decir, lo permitido y lo prohibido, incluso en el ámbito de nuestras fantasías. La escritura lesbiana ha rehecho mundos, al menos los nuestros. Pensar teorías tortilleras, rastrear huellas de pensamiento lésbico y subrayarlo no puede estar alejado de saborear, disputar y practicar la lengua lésbica volcada, traducida y traicionada. Ni de buscar en nuestros propios trazos eróticos compartidos los milagros, las historias duras y los relatos completos que puedan dar cuenta de las ruinas de nuestras intimidades menores. Desde las teorías feministas, no resulta extraño pensar política e intimidad como conceptos no antagonísticos. Habiendo puesto en cuestión los binarios público-privado, la intimidad no refiere a ese ámbito donde el alcance de la discusión pública no llega. La cuestión está en que este esfuerzo se diluye precisamente cuando la intimidad transgrede lo que se es-

¹ CIFFyH, UNC

pera de ella, haciéndose muchas veces ininteligible, ininteligibilidad que, de ser demasiado amenazadora a la intimidad con mayúscula, la heterosexual, pasa a ser públicamente discutida, problematizada, incluso perseguida –asesinada–. Berlant (2020) analiza críticamente las diversas formas de la intimidad, cuyo modo más reconocido y reconocible está vinculado a la intimidad pública. Es decir, por un lado, se establecen las modalidades de intimidad institucionalizadas en el marco de un sistema familiar, heterosexual, clasista, blanco, etc, –la narrativa que implica tener una vida–; y por otro, se encuentran las formas menores e invisibilizadas de construir intimidades, los encuentros fuera de canon, señalados como resto o residuo. La autora problematiza la intimidad y sus instituciones, identificando también los fallidos o ruinas que han dejado los intentos por “tener una vida” en cuerpos que resultan amenazantes al sistema sexo género íntimo y heterosexual. Muchas veces estas políticas de intimidad consiguen soterrar las ruinas de nuestras intimidades menores.

A catorce años del asesinato de la Pepa Gaitán y veintiún días después del ataque y masacre en Barracas, la ruina como materialidad nos interpela y tiene la potencia de crear mundos. Puede provocar la imaginación del gemido vital que evoca, establecer lazos otros, componer *entres* borrados que, si no se hicieran presentes en ese resto, persistirían en el borramiento.

Las políticas heterosexuales de borramiento implican modos de “violencias como el menosprecio, la subordinación de la experiencia y el olvido, traen como consecuencia silencios que se vuelven el vívido testimonio de una abyección o borradura” (flores, 2017, p. 19). Y en algunos casos conlleva el riesgo de la propia muerte, del fuego, del acoso y la violación, de la cárcel, de la pobreza, de la soledad y del trauma.

En ese sentido, el sistema sexo género marca jerarquías de valor sexual que funcionan en diversos ámbitos sociales: bio-médico, psi, religioso y también popular; dejando en los márgenes de la moralidad a actos/prácticas que se alejen de un modo heterosexual, monógamo, de paridad etárea y reproductivo. “Este tipo de moralidad sexual tiene más en común con las ideologías racistas que con la verdadera ética” (Rubin, 2018, p. 97), plantea Gayle Rubin. Ahora bien, ¿cuáles son y cómo operan nuestras fantasías de orden y liber-

tad? ¿Cómo relatamos nuestros propios terrores, nuestras propias vergüenzas y venganzas? ¿Qué nos hacen las cenizas de nuestras muertas, de nuestras rabias, de nuestras contradicciones a nuestras prácticas e imaginaciones sexuales? ¿Qué teorías son posibles desde nuestras materias sexuales? O dicho de otro modo, ¿qué relatos nos hacen teoría lésbica? ¿Quiénes cuentan?

Narrarnos con las cosas

“Esa es, creo yo, la importancia de decir la verdad, cada unx de nosotrxs escribe a partir de la visión única que nuestras vidas nos han dado”
Allison (2020, p. 35)

Dorothy Allison invita a escribir con verdad, a rehacer el mundo a partir de narrarnos: “Me parece que el único modo en el que he perdonado algo, en el que he entendido algo, es a través del proceso de abrimme a mi propio terror y dolor para reexaminarlo, recrearlo en el relato, y volverlo otra cosa, hacerlo significativo –incluso si el significado reside solo en el acto de narrar” (2020, p. 34).

Dice Donna Haraway que las narraciones importan, interesan las historias que tejen otras historias. Y que lo central de las teorías feministas, lo que está en juego, es precisamente quién y qué está en el mundo, cuidar el relato y a quiénes cuentan (Haraway, 2016).

Nací en 1985 en un pueblo al sur de la provincia de Córdoba. Por varias razones, es un milagro que esté sentada hoy acá escribiendo (leyendo) sobre la verdad que nos narra. Aprendí a hablar casi a los tres años. Y, desde los ocho, supe que lo mejor era escribir. “Mi edad, el origen de mi familia, la región y la clase en que me crié, y sí, mis tiempos –las eras políticas y morales por las que he pasado– han dado forma a lo que soy”, relata Allison.

La primera vez que me sentí linda fue cuando una lesbiana me miró. Nunca antes me había sentido deseable de ese modo. Ella y yo trabajábamos en una iglesia y todo era complicado, sin embargo, ahí aparecí con mi deseo y todo era tan verdadero que casi nada importaba. Pero en realidad sí me importa. Durante mucho tiempo viví mi sexualidad tapada, prohibida, exclusivamente de manera íntima, adentrada y aún hoy estoy aprendiendo a ser cariñosa con mis

amantes en la calle. Eso me da vergüenza. En parte por mi origen de clase y mi educación fría, en parte porque aún sueño con caras de asco y desprecio de religiosas y curas que me expulsan de su mirada y de su paraíso, todo lo contrario a ese día en que me supe mirada por ella:

Debo reconocer los milagros de mi vida [...]. Milagros, quiero decir prodigios, maravillas, y accidentes asombrosos, yuxtaposiciones afortunadas, y encuentros felices, algunos resultantes del trabajo y el azar, pero muchos otros inexplicados e inexplicables. (Allison, 2020, p. 29)

Si hoy estoy acá es en gran medida por las lesbianas, amigxs y amantes, con quienes he compartido mi cama y mi mesa. En general no compartimos la clase social y eso fue haciendo que me contamine de un mundo ajeno a mi horizonte de sentido, a mi narración posible.

Como Allison, “siempre he escrito una vez que he terminado de hacer todo lo demás” (2020, p. 26) y, últimamente, lo demás es tanto que he dejado la tarea de escribir, salvo por el consultorio donde tomo nota, junto a Ruben, mi gato de 10 años, de lo que traen mis pacientes y por las actas y resoluciones que redacto en el centro de investigaciones de la universidad pública donde trabajo como secretaria, la escritura se me esfuma en quehaceres, a veces se vuelve ceniza. Sin embargo, escribir para mí es tan vital o más que coger. Escribir ha sido lo único que me ha consolado. Creo que me gusta coger, pero más me gusta escribir sobre eso, y muchas veces escribo en la cama. Tomo medicaciones diarias porque a veces no me puedo levantar, porque a veces me ahogo, porque a veces el llanto no cesa, porque a veces aparece la nada y me interpela el cuerpo. Atiendo personas que quizás pasan por algo parecido y eso también me ayuda a correrme de mi dolor. O a narrarme con esos otros relatos:

No se espera que hablemos de nuestra sexualidad, no más que en los términos más generales y degradados, nuestras pasiones reducidas a adicciones o el objeto de teorías pobremente pensadas de la desviación y la compulsión, nuestras relaciones amorosas más legendarias reescritas como las interacciones insulsas de mejorex amigxs o sistemas de dependencia obturados y soluciones económicas necesarias. (Allison, 2020, p. 31)

La tristeza y la ansiedad, sin embargo, no han hecho que deje de coger, aunque a veces no tenga ganas, eso no se ha esfumado del todo. Hay un punto en común entre mi orgasmo y mi llanto que algunas de mis amantes conocen. A veces cojo triste y lloro ajenizada de mi propio cuerpo... “A veces [...] mi boca sabe a cenizas” (Allison, 2020). “Si estamos obligadas a hablar acerca de nuestras vidas, de nuestra sexualidad y de nuestro trabajo únicamente en el lenguaje [...] de una sociedad que nos desprecia, en última instancia seremos incapaces de hablar más allá de nuestras aflicciones” (Allison, 2020, p. 28).

Ruinas de intimidad

“Una vida debería dejar / profundas huellas: / surcos en el sitio / en que ella salía y volvía / para buscar el correo / o mover la manguera / en el jardín; / pararse ante el fregadero, / un lugar desgastado; / bajo su mano, / los tiradores de porcelana / frotados hasta convertirse / en pastillas blancas; / el interruptor que solía / buscar tanteando / a oscuras / casi borrado. / Sus cosas tendrían / que conservar sus marcas. / El paso de una vida / debería verse; / mostrar su erosión. / Y cuando la vida se interrumpe, / un cierto espacio / –por pequeño que sea– / tendría que exhibir las cicatrices / de ese tránsito / grandioso y dañino. / Las cosas no tendrían que ser tan duras”

Kay Ryan

“Necesito que cuenten historias crueles. Necesito que honren a nuestrxs muertxs, que ayuden a que sobrevivan [...] hacer más que sobrevivir, eso es lo que necesitamos”
(Allison, 2020, p. 37)

En las primeras horas del 7 marzo de 2010, la Pepa Gaitán murió como resultado de un disparo a quemarropa, recibido la tarde anterior. Tenía 27 años. Su asesino, quién portaba una escopeta calibre 16, y le disparó a no más de un metro de distancia es Daniel Torres, el padrastro de la que fue su novia.

La Pepa y su novia habían decidido irse a vivir juntas hacía unos meses, para ello acondicionaron un pequeño cuarto en el gran salón de la Asociación Civil María Pía, donde la Pepa trabajaba junto a toda su familia en un comedor comunitario que, además, ofrece guardería, da ayuda escolar y varios talleres a cientos de niñas del barrio Liceo 2da sección, una barriada popular ubicada en la periferia de la ciudad de Córdoba (tron, 2015, pp. 1-2)

Cuatro mujeres que compartían habitación en Buenos Aires fueron víctimas de un ataque con una bomba molotov y solo una sobrevivió. “Las mataron por lesbianas”; suena una y otra vez de parte de integrantes del colectivo LGBTI+ que exigen justicia. No hay antecedentes en la historia nacional de un ataque de esta dimensión. Según testimonios de los vecinos a organizaciones feministas que están acompañando la causa y también al medio Agencia Presentes, Justo Barrientos, el autor de la masacre, las había amenazado en Navidad y las discusiones eran frecuentes. Le molestaba su orientación sexual y las llamaba “engendros”, “torta” o “gorda sucia”. Entre la comunidad LGBTIQ+ hay un cierto resurgimiento del miedo. Las muertes de Andrea Amarante, Pamela Cobas y Roxana Figueroa constituyen el ataque de odio más grave registrado en nuestro país y no es un crimen aislado. (Digón y Sosa, 2024).

Hace una semana el diario local *La Voz del Interior* publicaba una breve nota con las claves del triple crimen de odio. La primera de las claves es el abandono y la vulnerabilidad.

Dijo val flores que:

lo que resta, eso que falta, tal vez sea el excedente no de algo que alguna vez se cumplirá, sino aquello que opera como campo de abyección para que lo otro haya sido posible. En otros términos, todo “logro” supone una política del descarte. (flores, 2016, p. 4)

La foto de los restos de una cama lésbica hecha ceniza entre los contenedores de basura dos días después del ataque promete la fantasía social de orden y olvido.

Voy a pensar la materialidad afectiva del resto o residuo como huella material entre las cosas, en el escenario que sobrevive. Una pared levantada por Daniel Torres, la misma persona que gatilló el arma contra el cuerpo de la Pepa, una pared torcida que sirve aún

como puente para el alimento, que se muestra en el Documental “Viva la Pepa” (2023) exhibe “las cicatrices / de ese tránsito / grandioso y dañino”, como reza el poema de Kay Ryan. Parecen ser las cosas las que evocan, principalmente, la vida y post vida de la Pepa: “me crió ella hasta los seis años. Me llevaba a la cancha, al colegio, a jugar al fútbol. Siempre estuvo presente”, cuenta su ahijado con la voz quebrada. Los tatuajes evocan un nombre y unas cosas que lo hicieron posible; la venta del teléfono, de la play, un día de trabajo.

Las cosas dan testimonio público y colectivo, disputan objetividad fuerte. Una molotov, una cama, una escopeta, una pared, un diario con la palabra lesbiana, un mural, una camiseta, unas colchas que cuidan, una mesa.

¿Cuáles paradojas nos devuelven las cosas narradas? ¿Qué fantasías de consenso y orden se vuelven narrativa? Las cosas a veces nos contradicen, nos enfrentan a otras preguntas, nos hacen recuerdos, nos arruinan relatos. Es que “entonces también una vive con las presas, con las muertas, con las despistadas, y no solo, o no necesariamente, con quienes parecen compartir el mismo ahora” (Dahbar, 2020, p. 17). Unx también vive, muere, y sobrevive con las cosas que nos narran.

Dice Barad que la materia, las cosas que hacen mundo, pueden pensarse en intimidad: “Cada fragmento de materia se constituye en responsabilidad, cada uno está constituido como responsable de otro, como estando en contacto con el otro. La materia es un asunto de intimidad intempestiva e insólita, condensaciones de ser y de tiempos” (Barad, 2023, pp. 28-29). Allison finaliza el ensayo con un poema que escribió diez años antes de ese presente, dedicado a una lesbiana que fue rociada con combustible y quemada en las calles de un barrio en las márgenes de San Francisco, sin ayuda, “abandonada, en llamas en las calles”. El poema finaliza así:

Nos volvemos nuestras muertes.

Nuestros nombres desaparecen y nuestras amantes dejan la ciudad,
Corazones rotos, locas,

Pero nosotras somos las que morimos.

[...] A veces

Cuando amo a mi amante

Mi boca sabe a
Cenizas.

Es un milagro que hoy esté sentada acá escribiendo (leyendo) sobre la ceniza que nos narra. “Esa fue la narración que pude escribir entonces, y es tan verdadera como lo pude lograr” (Allison, 2020, p. 33).

Referencias

Allison, Dorothy (2020). *El sexo y la escritura*. Neuquén: Ediciones Precarias.

Barad, Karen (2023). *Tocando al extrañx interior. La alteridad que entonces soy*. Buenos Aires: Cactus.

Berlant, Laurent (2020). Intimidad. *Revista Transas*. <https://revista-transas.unsam.edu.ar/intimidad/>

Dahbar, Victoria (2021). *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

Digón, Virginia y Sosa Tillard, Nicolás (2024). Triple crimen en Barracas. Las claves para analizar el ataque de odio más grave de la historia argentina. *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/triple-crimen-en-barracas-las-claves-para-analizar-el-ataque-de-odio-mas-grave-de-la-historia-de-argentina/>

flores, val (2017). *Interrupciones*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo*. Madrid: Continta Me Tienes.

Haraway, Donna (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Santa Fe: Bocavulvaria.

Rubin, Gayle (2018). *El crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Santa Fe: Bocavulvaria.

tron, fabi (2015). *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán? Crónicas del juicio a Daniel Torres*. Santa Fe: Bocavulvaria.



Críticas al humanismo desde el imaginario poético-literario de las disidencias sexuales latinoamericanas

Por Anahí Gabriela González¹ y

María Belén Ballardo²

Posthumanismo, animalidad y literatura

Nos gustaría comenzar afirmando que el proyecto humanista, como fundamento que legitima la distribución jerárquica de los cuerpos, tiene un futuro demasiado problemático. Si algo nos han mostrado las alianzas que se han entretelado entre los antiespecismos, la decolonialidad, los movimientos de la disidencia sexual y los anticapacitismos, es la urgencia de desplazar el ideal moderno del Hombre, es decir, cuestionar profundamente su operatoria como dispositivo jerárquico y opresivo. Y si algo también nos han enseñado es a traicionar la exaltación del hombre blanco, cisgénero, adulto, heterosexual, sano, productivo y propietario. Porque la cuestión que une a estas luchas es, justamente, su denuncia de los parámetros humanistas que insisten compulsivamente en establecer qué vidas merecen ser vividas, potenciadas y afirmadas, en detrimento de otras existencias que son arrojadas sistemáticamente a la exclusión, la explotación o la muerte. Ahora bien, nosotras creemos, ubicándonos en la senda de los animalismos disidentes, que la dicotomía “humano-animal” ha sido y sigue siendo el núcleo de múltiples operaciones de subordinación.

Teniendo en cuenta lo anterior, en esta oportunidad querríamos hablar de la corriente del pensamiento posthumanista, ya que consideramos que es un marco teórico fundamental para pensar las críticas que pueden hacerse al humanismo y que, en cierta medida, pueden rastrearse en otros movimientos y teorías. El posthumanismo es una corriente de pensamiento heterogénea que implica una diversidad de posturas. Su genealogía se puede trazar a partir de dos

¹ UNSJ/CONICET

² UBA

aristas: la primera oleada del posmodernismo y la teoría literaria, sobre todo por las feministas de los 90 (que más tarde se definirá como posthumanismo crítico) (Ferrando, 2023, p. 22). Todas sus vertientes (cultural, crítico y filosófico, el antihumanismo, los transhumanismos, los Nuevos Materialismos, la ontología orientada a objetos, los metahumanismos) van a tomar como necesaria la redefinición de lo humano a partir de los desarrollos ontológicos, epistemológicos y tecnológicos que se dan pasada la mitad del siglo XX y que continúan hasta nuestros días (2023, p. 59).

Este trabajo va a estar enmarcado dentro de las posiciones posthumanistas que tienen una visión crítica del humano –como es el posthumanismo crítico y el filosófico– en su versión normativa y antropocéntrica: la noción de “Hombre” del humanismo clásico o europeo (Braidotti, 2022). La noción de lo humano en términos occidentales se juega alrededor de la idea de Hombre como “Hombre racional” (Lloyd, 1984). La razón es “la unidad de referencia de todo lo que cuenta como humano” (Hayles, 1999; Penchansky, 2022). Esta idea, además de la razón, también implica caracteres como el ser varón, capacitado, blanco, cisheterosexual, propietario o de clase acomodada. Dicho humanismo se sostiene, siguiendo a Braidotti (2022, p. 17), sobre la dialéctica yo-otro y sobre el concepto de diferencia como inferioridad.

A partir de este ideal normativo de lo humano, se establecen jerarquías sobre las múltiples formas de vida en torno a la dicotomía humano/animal-no humano y su lugar en ella va a depender de cuanto se acerquen o se alejen de dicho ideal. Todos los cuerpos que no respondan al mismo serán marcados como diferentes y esto legitimará su dominación. La idea de yo en tanto humano, pensado en términos hegemónicos, conlleva la distinción con aquellas existencias y corporalidades marcadas como otras de su norma, siendo excluidas de diversos modos de reconocimiento (Braidotti, 2022, p. 88). Como sostiene Butler (2002), estas vidas se tornan ininteligibles dentro de una comunidad política por oponerse a la figura hegemónica de Hombre, y en esa ininteligibilidad dejan de importar como tales, es decir, se tornan vidas desechables, sacrificables (lo que va desde consecuencias simbólicas y materiales como ser discriminadas hasta su mismo exterminio, como es el caso reciente del triple

lesbicidio de Andrea, Pamela y Roxana en Barracas y que tiene efectos irremediables para la vida Sofía, la única sobreviviente de este ataque lesbodiantante).

El humanismo es, entonces, un dispositivo que se articula a partir de lo humano como ficción normativa e implica, necesariamente, la opresión de los cuerpos tanto animales como animalizados o deshumanizados. Como es evidente, no todos los que forman parte de la especie humana van a ser reconocidos como humanos, sino solo –los pocos– que respondan a dicha idea con todos sus presupuestos.

Pero el supremacismo humano también debe comprenderse como una norma especista, puesto que de igual modo quedan fuera los cuerpos no humanos, incluidos los demás animales. El humanismo termina siendo, a su vez, un antropocentrismo en la medida en que se sostiene sobre una ontología que se articula a partir de la idea de Hombre como especie superior en tanto se autoasigna y reserva la capacidad de razonar. La especie humana posee un privilegio ontológico por sobre todo lo que es a partir de la idea de logos y, en este sentido, se considera excepcional.

Esta estructuración jerárquica de lo existente, que implica el humanismo y el antropocentrismo en el pensamiento occidental, se sostiene sobre dualismos que se constituyen a partir de pares de opuestos donde uno es superior al otro, uno sería positivo y otro negativo; como, por ejemplo, humano/animal, varón/mujer, blanco/negro, capacitado/discapacitado, etc. Estas divisiones dicotómicas y jerárquicas se han empleado para definir identidades fijas y subordinar diferencias.

Por otro lado, una de las críticas imprescindibles a la idea normativa de Hombre la han realizado feministas y teóricas del género, pero también indígenas, ecologistas, decoloniales, y críticas de la raza, en tanto que esta idea no es universal ni neutral, sino que tiene una historia y acarrea una serie de presupuestos que surgen a partir de relaciones de poder (nos referimos a diferentes códigos de dominación como la raza, el género, la especie, etc.), que terminan distribuyendo privilegios y derechos (Braidotti, 2019; 2022, p. 14). De manera que es un modo de ser humano el que se convierte en un modelo generalizado, que no tiene que ver con una taxonomía bio-

lógica, sino que surge en un momento social particular –la modernidad– y respondiendo a ciertos caracteres.

Lo complejo, como planea Braidotti (2022, p. 49), es que el humanismo ha sido la columna vertebral del proyecto de emancipación del feminismo, en tanto y en cuanto sostuvo la igualdad de las cis-mujeres. Sin embargo, bajo esta interpretación, quedó sin cuestionar la validez del modelo humano, que, como planteábamos al comienzo, es sumamente cuestionable. Buena parte del feminismo occidental ha sido humanista y, por tanto, antropocéntrico y dualista. Sin embargo, a partir del siglo pasado surgieron resistencias de corte teórico-activista que visibilizaron dicha cuestión, inspirando ideas cruciales en torno a lo posthumano en términos críticos y filosóficos: los antiespecismos, la teoría queer, los feminismos y teorías de género, el antirracismo, los movimientos decoloniales y los anti-capacitismos.

En este horizonte de pensamiento posthumano, Rafael Arce afirma que los estudios literarios han tenido un rol ineludible en la reconfiguración “de los intereses y lineamientos teóricos del mismo, partiendo de la hipótesis de que la escritura literaria implica formas de producción de conocimiento y de sentido que enriquecen y complejizan la reflexión en torno de lo viviente” (2022). Además, para el autor, el llamado posthumanismo no solo tiene su origen en diferentes líneas de pensamiento filosófico –como habíamos dicho, el posmodernismo en su primera etapa– sino también en la literatura de ese periodo. Más aún, la literatura latinoamericana, en virtud de su relación conflictiva con el proyecto modernizador occidental, “constituye un vasto campo de exploración en el que las experiencias no humanas encuentran una articulación ficcional y/o poética que escapa a la reducción conceptual racionalista” (Arce, 2022). Siguiendo estas coordenadas y desde nuestra perspectiva, quisiéramos mostrar cómo las narrativas y poesías de diversos escritores tortilleros y no binarios de América Latina –desde nuestra perspectiva– contribuyen a poner en cuestión el proyecto humanista y sus supuestos cisheterosexistas, antropocéntricos, coloniales, racistas y capacitistas. Por otro lado, quisiéramos mostrar también como estas mismas narrativas y poéticas permiten pensar y establecer posibles

alianzas ético-políticas entre humanos y no humanos que vayan más allá de dicho proyecto.

Las teorías tortilleras son animales

Ante todo, sostenemos, parafraseando a Paul B. Preciado, que el lesbianismo no es un humanismo, sino un animalismo (2019). Dicha afirmación presenta una serie de desafíos. Primero, porque, como mencionábamos antes, diversas producciones teóricas y activistas han señalado lo humano como una ficción política que ha distribuido a los cuerpos en zonas diferenciales de precariedad. Tal como se indicó en otro lugar, “no se nace humano, se llega (o no se llega) a serlo” (González, 2019, p. 5). No obstante, muchas veces los activismos lesbianos y de la disidencia sexual, aunque constituyen potentes críticas al proyecto humanista, se han dedicado a extenderlo sin cuestionar los privilegios especistas de la noción de “humano”. Estas críticas pocas veces viraron a esos otros, a los cuerpos de aquellos que también sufren el proceso de devenir ‘vida precaria’, al costo que sea” (González, 2019, p. 9). Sí, nos referimos a los demás animales.

Segundo, el otro desafío al que nos enfrentamos es que los feminismos antiespecistas hegemónicos han tendido a reproducir la matriz cisheterosexual al estudiar la conexión entre las opresiones desde una perspectiva binaria del género. Si bien han señalado la complicidad entre sexismo y especismo, al centrarse solamente en los modos en que las mujeres cisheterosexuales son animalizadas y en el modo que los animales son feminizados, invisibilizan el hecho de que existen otros modos de habitar el género que también han sido históricamente animalizados para su inferiorización: mujeres trans, lesbianes, cuerpos no binarios, masculinidades no hegemónicas, entre otras (González, 2023, p. 7).

Ahora bien, también existen activismos y reivindicaciones animalistas disidentes que han explorado el potencial tortillero de la animalidad o el potencial animal de les tortilleras. En sus intervenciones encontramos un fuerte rechazo a las categorizaciones heterocissexistas del humanismo, así como una reivindicación de la noción de animalidad como lugar de resistencia frente a la máquina especista (González, 2023, pp. 12-13).

En este punto, quisiéramos referimos particularmente al activismo de Martina Davidson, activista y escritore de Brasil, quien se presenta a sí misma como lesbiana no binaria, anarquista, militante en pro de la liberación animal y transfeminista decolonial. En uno de sus poemas, deja entrever a las existencias tortilleras como formas de vida que no responden a las dualidades del humanismo:

Ser lesbiana no puede tener que ver con la dualidad
con lo binario
la lesbianidad es justamente
ni hombre ni mujer
pero sí, torta
es el no lugar
y no hay nada menos binario que no poder existir en ningún extremo.

[...]

No reduzcan la lesbianidad
al feminismo radical lesbiano
Acá estoy
feminista, lesbiana
entendiendo los pasos que dimos y damos juntas
trans, locxs, gordes, nosotres
tortas T testosterona
géneros sudando juntas
cuerpos inconformados con las normas
‘¿qué sos vos? hombre o mujer?’
algunos tendrán respuesta binaria
yo tengo, apenas, una respuesta tan llena como vacía:
soy lesbiana.

(Davidson 2023)

Si la masculinidad y la feminidad operan como los principios de inteligibilidad que fijan las fronteras del ser humano, entonces las lesbianas no solo no son mujeres, sino que no son humanas, al menos no como se entiende en términos normativos. Recordemos que para Judith Butler los “géneros inteligibles”, en los que hay coherencia entre género/sexo/deseo/práctica sexual, es decir, hombres y mujeres cishéteros, son aquellos que entran en el campo de los cuerpos legibles e identificables. Aquellos que no se ajustan a las normas de género (por ejemplo, a la división naturalizada y binaria de los cuer-

pos en hombres o mujeres) pueden sufrir diferentes formas de violencia. En términos de Butler: “Si yo soy de un cierto género, ¿seré todavía considerado como parte de lo humano?” (2006, p. 15).

Para quienes desafiamos los deseos, los cuerpos y las sexualidades no-normativas, es bastante claro que hemos sido ubicados históricamente en el reverso de lo humano. Fuimos capturados bajo la gramática de un desvío contranatural, al tiempo que se nos ha estigmatizado por, supuestamente, no poder controlar instintos animales desbordantes. Nos referimos a que, en la matriz moderno-colonial, los deseos, identidades, expresiones de género y prácticas sexuales disidentes y no-normativas han sido animalizadas y, paradójicamente, codificadas como “desviadas”; siendo estigmatizadas por desobedecer a un orden supuestamente natural, a saber, el de cisheterosexualidad. Así, de un lado, los demás animales se han instrumentalizado para representar las conductas humanas normales, pero, del otro lado, la transgresión a las normas cisheterosexuales, en la medida que implica desobedecer al orden de lo humano, ha supuesto que las identidades y cuerpos no-normativos queden del lado de la animalidad.

Al enunciar el lesbianismo como un no-lugar que desarma la dicotomía entre hombre-mujer, la escritura de Martina produce un encuentro entre teorías tortilleras y estudios críticos animales que, lejos de reafirmar las fronteras de las especies (diciendo, por ejemplo, que las lesbianas son humanas), lo que produce es la disolución (antropocéntrica de la) la identidad misma. ¿En este movimiento, podríamos decir que el lesbianismo deja inactiva también la dicotomía humano-animal? Tal vez, las teorías tortilleras son animales en la medida en que deconstruyen los proyectos de delimitación del humanismo. Quizás, en el encuentro entre lo tortillero y lo animal se refuerza la noción de que “nunca hemos sido humanos” (2004, p. 2), como lo expresa Donna Haraway, y que la identidad y la subjetividad no se constituyen contra lo animal sino siempre en interdependencia.

Lo tortillero, a partir de lo dicho, tiene una clara postura poshumanista en la medida en que rechaza dicotomías tradicionales que han estructurado el pensamiento occidental –como es la de varón-mujer, pero también la de humano/animal–, asumiendo una

impronta postdualista. Esto permite pensar la cuestión lesbiana ya no como una especie de identidad esencial –tal como la conciben las feministas radicales lesbianas, mujeres cis que se vinculan con otras mujeres cis– sino como una forma de coalición-afinidad (Haraway, 1989, pp. 196-97) que implica y está en contacto con otras luchas antiopresión como las de les trans, les gordes, les loques y de todos aquellos cuerpos que no encajan en las normas de lo humano. Lo lesbiano, desde este prisma, desarticula la estrategia tradicional de formación de identidades rígidas basadas en dicotomías simbólicas que no llevan más que a formas de discriminación y aniquilación de múltiples cuerpos.

Devenir tortillero del veganismo

En un tercer movimiento, nos interesa sostener que estas narrativas despliegan lo que llamaremos un devenir tortillero del veganismo. No se trata de una adición de identidades, es decir, la suma de ser lesbianx + vegane, sino de que, desde sus existencias disruptivas, incentivan a pensar la importancia de las alianzas entre diferentes luchas contra la maquinaria especista y cisheterosexual. Nuevamente, Martina Davidson (2020), nos dice:

Quizás tendríamos que explicar mejor
que veganismo es la gente
o no es nada
que veganismo es hablar de racismo
o no es nada
que veganismo es hablar de feminismo
o no es nada
que veganismo es hablar de homotransfobia
o no es nada
[...]

Quizás tendríamos que hacer todo eso
y mucho más
para proteger a la vida de los animales
de sus miles asesinatos
metafóricos subjetivos literales

de sus explotaciones de tantos
tipos y tiempos
con máquinas que se adaptan
a acelerar todo
porque mientras el especismo gana plata,
los animales pierden vida.

Quizás tendríamos que entender
que no existe veganismo
sin revolución
así que a armar barricadas, chiques
porque es todo o nada
juntas
lesbianes gordes negres indígenas
minas monas gays trans
todes
a quemar a los mataderos [...].

En estos poemas encontramos un cuestionamiento al veganismo entendido como una identidad o estilo de vida asociado al no-consumo de productos de origen animal. Dicha forma de entender al veganismo es problemática porque desconoce las desigualdades estructurales y desplaza la responsabilidad ética hacia el individuo. Por eso, lejos de pensar al veganismo como un imperativo moral, aquí los veganismos (en plural),³ son entendidos como conjunto de prácticas, multisituadas y heterogéneas, orientadas a la configuración de formas de vida alternativas y antagónicas al especismo, entendido como un orden de poder estructural (Ávila, 2022). El devenir tortillero de los veganismos pone de relieve las conexiones sistémicas entre opresiones que, al pluralizarlo y no concebirlo como una identidad basada en una ética de consumo, abre nuevas posibilidades para la liberación animal. Desde un lugar de enunciación subalterno, plantean un compromiso y una responsabilidad con los demás animales, al tiempo que cuestionan los procesos de animalización de múltiples cuerpos que no cumplen con el patrón de humanidad propuesto por

3 Para la idea de los veganismos como prácticas de reexistencia heterogéneas remito a “Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión” (González; Ávila, 2013).

el humanismo europeo. En estas narrativas el veganismo no aparece como una acción ejercida por seres humanos, sino que, en su conexión con lo viviente, provocan la confluencia de prácticas y alianzas multiespecies, capaces de alterar y deshacer la máquina especista.

Este movimiento también lo encontramos en las intervenciones de *Tortilleras por la extinción*.⁴ Se trata de una acción gráfica callejera realizada por dos activistas lesbianas antiespecistas, Lu Carrera y Fer Guaglianone, que parten de un lugar de enunciación animalista, disidente y desde el Sur. La intervención se realizó en el 2020, sobre los muros de la Facultad de Artes de La Plata, bajo la consigna “No me importa tu virus. Me importan los cerdos”. El 2020 es un año que marca la organización y resistencia colectivas frente al neoextractivismo, debido a que el gobierno argentino buscaba establecer un acuerdo con China para instalar mega-factorías de cerdos, en un contexto que no solo estaba signado por la pandemia de COVID19, sino también por la irrupción de incendios forestales en diversos puntos del país (los cuales, por otro lado, no han parado de multiplicarse). Nos dicen:

¿Hasta cuándo las economías parasitarán los sures? [...] ¿Qué cuerpos y vidas (nos) importan? [...] ¿Cuál es el tiempo del cuidado de una salud que firma garantías de futuras pandemias? [...] ¿Cómo fugarnos de la especie? ¿Cuántos animales te comiste antes de twittear: ¡Ley de humedales ya!/? ¿Y después? ¿Cómo hacernos un cuerpo tortillero para la extinción? ¿Cuál es la economía de la extinción? Que el fin del mundo nos encuentre fuera de esta especie. (Guaglianone, 2021, pp. 316-317)

Por un lado, las activistas indican que el proyecto para crear mega-factorías porcinas responde a una matriz colonial que, a raíz de la presencia de capitales extranjeros, profundiza los niveles de pobreza, desigualdad y precarización en países periféricos como es el caso de Argentina. Por otro lado, las activistas, al afirmar que los cerdos son vidas que importan, toman una explícita postura posatropocéntrica, esto es, descentran el excepcionalismo humano, la idea de humano como especie superior al resto de los existentes. Frente a las lógicas necropolíticas que trazan líneas divisorias entre los cuerpos

4 Las reflexiones escritas a continuación sobre *Tortilleras por la extinción* fueron publicadas originalmente en González (2023).

que importan y los que no, *Tortilleras por la extinción* apuesta por una fuga de la especie a partir de un devenir tortillero:

Hacernos un cuerpo tortillero para la extinción es arrebatar poéticamente la idea de extinción, es volver a pensar cómo y con quiénes queremos vivir y morir. Hacernos un cuerpo tortillero como identidad inestable, como una multiplicidad de organismos en conexión y desidentificación finita y sensible, un entre que nos haga más cerdxs y menos mujeres. Es extinguir la idea de humanidad como proyecto futuro de reproductibilidad de la especie. Pretende abrir camino a la reificación del futuro impuesto por la verdad del capital, que obtura la invención de políticas sensibles de las desobediencias por venir. (Guaglianone, 2021, p. 320)

La propuesta de devenir un cuerpo tortillero no implica ampliar el proyecto humanista, sino desplazar las normas de lo humano que definen el campo de los sujetos legítimos. En el cruce entre disidencia sexual y antiespecismo, el acto de reivindicarse como cerdes, en lugar de mujeres, es una forma de hacer temblar su pertenencia a la especie humana. Al devenir irreconocibles según las normas cisheterosexuales, estos cuerpos resisten al principio de reproducción de la especie, eje de los proyectos políticos nacionales. Como diría Gabriel Giorgi, “salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie” (2013, p. 7). Además, al proponer inventar políticas sensibles desobedientes, *Tortilleras por la extinción* nos exhorta a imaginar otras formas de tejer el espacio de lo común, a la configuración de otros mundos, donde lo que importa es la afirmación de los cuerpos en su singularidad, heterogeneidad y variabilidad.

Conclusiones: narrativas tortilleras fuera de la especie

A partir de los aportes de la teoría feminista lésbica, negra y decolonial, pero también la teoría queer y travesti-trans, entendemos que la lucha por los cuerpos oprimidos en términos de género no puede restringirse únicamente a las mujeres cisgénero, heterosexuales, blancas y de clase acomodada, puesto que las normas de género –que implica, entre otras cuestiones, el dimorfismo sexual y la heterosexualidad obligatoria– se entrecruzan con otros ejes de opresión como son la raza, la clase, la orientación sexual, la identi-

dad de género, recayendo sobre corporalidades, expresiones y comportamientos que no responden a dichas características.

Múltiples corporalidades e identidades han sido inferiorizadas por el dispositivo humanista y se las ha identificado con lo animal, puesto que, a partir de la modernidad en Occidente, cuanto menos, el animal se ha postulado como el reverso del Hombre. En ese sentido, sostenemos que ningún cuerpo tortillero, pero tampoco travesti-trans, racializado, pobre, del Sur Global y/o neurodivergente, puede enmarcarse dentro del proyecto humanista clásico, puesto que este mismo proyecto implica la exclusión de estos cuerpos, históricamente deshumanizados y animalizados. Es necesario, entonces, rechazar dicho humanismo y las categorizaciones que este conlleva y apostar por la animalidad como un lugar de resistencia frente a este.

A partir de este recorrido por las narrativas tortilleras antiespecistas y posthumanas, afirmamos que las alianzas que se tejen desde nuestras animalidades pueden ser un punto de inicio que conduzca la configuración de redes de solidaridad que cuestionen el presupuesto de la especie como marco de reconocimiento. Tal como se señaló en otro lado en el cruce entre lo tortillero y lo animal se puede abrir un espacio “para habilitar otras formas de lo común y del lazo político: túneles, manadas, jaurías, madrigueras y cuevas, en los que nos refugiemos juntos, experimentando los roces de la piel, resonando con los miedos y dolores de lxs demás como propios” (González, 2023, p. 16). Las alianzas tortilleras-animales “son un punto posible de arranque para resistir a los efectos de la precarización en los recuerdos de la piel, un lugar donde nuestras vulnerabilidades pueden encontrar formas nuevas de devenir una potencia de encuentro afirmativa” (González, 2023, p. 16). Enunciarnos como animales salvajes, tal como afirma Analú Lateral, activista travesti vegana antiespecista de Colombia, es nuestra estrategia, allí donde lo importante es el sentimiento de furia que nos acomuna frente al orden binario.

Referencias

- Ávila, Iván (2022). Las ocho inflexiones de los animalismos situados. *Fractal* 91. <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>
- Braidotti, Rosi (2022). *Feminismo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Davidson, Martina (2021). *Repensando o Veganismo: o feminismo e o projeto decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista*. Río de Janeiro: Ape’Ku.
- Davidson, Martina (2023). *Llamadas lésbicas*. Inédito.
- Ferrando, Francesca (2023). *Posthumanismo filosófico*. Segovia: Materia Oscura.
- Giorgi, Gabriel (2013). La lección animal: pedagogías queer. *Boletín*, 17, 1-40.
- González, Anahí Gabriela (2019). “Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos”. *Question, Periodismo / Comunicación*, 1(64), 1-12.
- González, Anahí Gabriela (2023). “Interrupciones furiosas. Una aproximación a los transfeminismos antiespecistas y poshumanistas en Argentina”. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 4(7), 1-20.
- González, Anahí Gabriela; Ávila, Iván (2014) “Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión” *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*; Año I vol I 35-50.

Guaglianone, Fer (2021). "No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica viral callejera". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(2), 314-325.

Haraway, Donna (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna (2004). *The Haraway Reader*. Nueva York: Routledge.

Hayles, N. Katherine. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Lloyd, Genevieve (1996). *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and The Ethics*. Londres: Routledge.

Penchansky, María Cecilia (2022). El posthumanismo feminista como crítica al transhumanismo. *El banquete de los dioses*, 11, 95-130.

Preciado, Paul B. (2019). *Un apartamento en Urano*. Barcelona: Anagrama.



T0rtulias para afectarse: Conversaciones cordilleranas sobre encuentros y celebraciones como escenarios situados en la construcción de las teorías tortilleras

*Por Mar Vilchez Aruani, Camila Millán,
Azahar y Gian Ferrari Slukich*

Venimos acá como portadorxs de esta fábula. Una fábula no cristalizada, sino una que se hace a sí misma en este encuentro. Venimos como gesto de celebración. El motivo: habernos encontrado. A pesar de todo, habernos encontrado. Nuestro antecedente para esta conspiración son las t0rtulias:

Celebración para el encuentro y la conspiración lesbiano-travo-marica, en una casa que se hace célula de fricciones teórico-prácticas/político-afectivas, donde se conjuran lecturas, conversaciones, bebidas, alimentos, canciones y producciones. A quienes participamos, nos mueve el deseo de afectarnos en colectivo, poner en común, infectarnos y “romper el corazón del mundo”. (flores, 2018)

Las t0rtulias nos han encontrado. Desde que esa celebración nos afecta y conmueve, nos hemos propuesto explorar y narrar(nos) cuáles son o han sido para nosotrxs, las formas posibles de (de)generar conocimientos tortilleros, y los espacios/encuentros en los que estos se gestan y cultivan. En el instante en el que nos abismamos a la reflexión sobre nuestras existencias lésbicas, vislumbramos las interacciones con otrxs lesbianas como hitos en una genealogía que hoy podemos contar. Son fosforescencias, imposibles de pasar por alto. Por esto nos atrevemos a nombrarlas a priori como instancias productoras de saberes, e invitaciones a la construcción habitable y celebrable de nuestra(s) identidad(es) lesbiana(s).

Sobremontamos relatos: capas sobre texturas, tejidos sobre pliegues. Nos contamos nuestras historias, descubrimos los puntos de contacto, los recorridos comunes, las referencias afectivas, políticas,

históricas, que nos conmueven y nos convocan. Damos cuenta, en nuestras narraciones superpuestas, de los espacios lesbianos, que no son algo que hayamos podido dar por sentado en nuestras existencias en este territorio. Hemos tenido que poner el cuerpo para que estos espacios existan. El encuentro, los espacios donde este se hace posible, donde celebramos, donde conversamos con otras identidades lesbianas, son esas fosforescencias que nos permiten trazar/narrar nuestra genealogía, nuestra historia, nuestra existencia.

Hablan cuerpos andinos, desde un territorio del entre-oasis donde se tocan cordillera- ciudad-pueblo-monte-humedal. Desde aquí nombramos a nuestros espacios de encuentro como los lugares donde se produce conocimiento. Un conocimiento situado y particular, no necesariamente disponible de manera evidente o con la visibilidad de las capitales. Desde acá conversamos sobre la importancia del encuentro, desplegando un trazado genealógico-territorial-paisajístico, un mapeo somático-político-afectivo.

En estos trazos salteados, fallados, leemos un desafío, pero también, una potencia. Hay una no continuidad mecánica que de alguna manera parece tener un correlato con las fallas geológicas de nuestro territorio. En este sentido, los gestos de composición y de activación de nuevos espacios hoy, se configuran como una revitalización que posibilita una actualización de modos, discursos, estrategias y espacios. Un trazado que, lejos de ser lineal en el tiempo y en el espacio, se construye a sí mismo de manera fallida, sinuosa, con capa sobre capa de memoria somática.

Es aquí, justamente en este accidente geográfico-afectivo, que tomamos la idea de lo cordillerano en términos de falla. En clave de fractura. Las fallas geológicas son fracturas que ocurren en la corteza de la tierra, a lo largo de las cuales se produce un desplazamiento apreciable. Es decir, un corrimiento que es visible, que se puede notar en la textura. Aunque generalmente a una falla geológica se la representa como un plano único, es en verdad un conjunto de fracturas que afecta a las rocas o suelos, y que por esto, en conjunto, puede tener varios kilómetros de largo y de ancho e incluso interconectarse, en un entramado de capas, con otras superficies falladas.

La fractura permite ver la genealogía, cuando se abre la tierra observamos las capas de sedimentación. Desde hace diez años, hemos visto circular a los cuerpos tortilleros por caminos asociados al socorrismo y a otros movimientos, como las asambleas por el agua y la protección-cuidado de los territorios. Un hito en este andar es el mendoaguazo de diciembre de 2019, cuando el dispositivo represivo estatal en connivencia con las corporaciones tiraron la ley 7722, escrita por las asambleas que frena la irrupción de la megaminería, la apropiación del agua y la depredación de nuestras energías vitales. En este contexto caluroso, atravesando otro verano de crisis hídrica y neoliberal, la marea subió a cielo abierto, en calles y rutas se desplegaron estrategias condensadas por los feminismos y los ecologismos, en su cotidiana defensa de lo común. Trolos y tortilleras asistimos en cuerpo presente cómo el generar parientes, el devenir-con simbiogenético (Haraway, 2019), tan propio e íntimo de nuestras existencias maricas, hizo río en el parientazo que inauguró el valle de uco sancarlino y amaneció caminando desde los cuatro puntos cardinales para devolvernos la utopía.¹

La hipótesis de desarticulación lésbica por la aparente disolución de los espacios de encuentro y activismos es contrastada con la conceptualización de la fagocitación. Nos preguntamos si desde una práctica que podría pensarse como antropofágica, es tomada la fuerza contraria del contexto adverso para desplegar praxis marica y fagocitar espacios con modos labrados desde nuestro estar siendo ahí. Identificamos durante ese período, marea verde-pandemia-post pandemia, varias estrategias de articulación transfeministas asamblearias para apañar situaciones de vulnerabilidad que se agudizaron con la emergencia sociosanitaria y el recrudescimiento neoliberal del presente.

Desde estas arenas, somos lesbianaxs que estamos desplegadoxs en pircas² por todo el paisaje pero ralean los espacios de encuentro

1 Recomendamos el documental “La historia del agua de Mendoza” (2023). Disponible en: [historiadelaaguademendoza](#) | Instagram, Facebook | Linktree

2 La noción de pirca proviene del quechua (“hablar del valle”) y significa “pared de piedras”. Son marcas de territorio deliberadas para poner atención al andar y sus límites. También, pueden señalar la apertura de bocas en la pachamama.

propios, con la complejidad que despliega lo propio, desde hace unos meses pica la urgencia de la celebración y el encuentro, de recuperar aquel ludismo propio de lo fugitivo en conversación.

¿Y si nuestro trazo fallado fuera nuestra potencia?

Nuestro imaginario forjado en el desierto nos presenta, sorpresivamente, a la oscuridad como una manera para poder mirar mejor a veces. Pensamos cómo nos movemos en el territorio árido durante un mediodía caliente de sol abrumador, traemos imágenes de lo subterráneo, los túneles, las napas freáticas, líquidos internos, las sombras que van por debajo. Mirando con ojos extranjeros, suele pensarse que no hay vida en este paisaje que narramos. Ecosistemas de vida homeostática, en constante movimiento y colaboración, política microbiana del bajo opaco acontecer.

Las memorias desviadas incomodan la pretendida quietud del pasado porque tensionan las expectativas en torno a múltiples aspectos de la racialización y patriarcalización. Nuestras memorias, bordadas en telas baratas, a menudo cuentan historias de faltas, roturas y fracasos, cuentos que distan de la narrativa mítica y todopoderosa del héroe. En vez de una serie de acontecimientos ordenados desde la lógica del progreso y la resolución de conflictos, encontramos discontinuidades, pérdidas, ausencias, muerte, fracasos e incertidumbres que insisten en una especie de relato sutil e indomable.

Nos paramos al borde de la falla y miramos hacia adentro. Hay algo que sucede en el entre abismos, en el entre cuerpos, que no es individualizable y que posibilita una enunciación somática que escapa a la palabra. En el entre encontramos el acceso a esos saberes que no hemos hallado con facilidad. También allí hemos encontrado esa referencia afectiva escurridiza o inexistente. El entre en el que nos encontramos es la manera que tenemos de hacer circular la información que es importante para nosotrxx.

Entonces, ¿dónde es *acá*? Nuestro paisaje no solo es un lugar que se mira, sino que es un cómo se mira. Es un cómo se huele, cómo se saborea, cómo se vuelve singular en las formas de producción tortillera, de producción de saberes localizados. Es un cómo que requiere otro ordenamiento de la percepción para poder ser vislumbrado.

Incluso es, para nosotrxs, una opacidad que toma cierta distancia de las opacidades ya descritas y cristalizadas, en nombre de lo marica, de lo gay, de lo lesbiano, de la noche en megacentros urbanos.

Cuando recorremos nuestra historia activista-visible y notamos el borramiento, las desarticulaciones, las fallas geológico-político-afectivas, la imagen de la invisibilización de los cuerpos lesbianos dentro de los mecanismos de masificación de ciertos reclamos políticos históricos, es lo primero que aparece. No podemos dejar de notar que son muchos (muchísimos) cuerpos lesbianos los que han sostenido luchas como la legalización del aborto, y que hay algo que, a priori, pareciera perderse en la masividad. Algo que, podríamos decir, se *invisibiliza*. Pensamos la visibilidad en términos tácticos y estratégicos, no solamente en términos de invisibilización, sino más bien en términos de complejización.

Conspiramos alrededor de la imagen de un cuerpo múltiple que fagocita a otro cuerpo múltiple. Fagocitar es la posibilidad de absorción y fusión a través de prácticas colaborativas que constituyen simbiosis para crear nuevas formas de vida. Este mecanismo no trae aparejada la desaparición de lo previo. Lo previamente existente no es *invisible*, está integrado. Dista de la noción de asimilacionismo o aculturación, en el sentido que lo analiza Rodolfo Kusch (2007) para las culturas andinas. Desde el punto de vista indígena, la fagocitación es un proceso natural que remite a la posibilidad de mutación. La gran historia del estar engulle a la pequeña historia del ser: el ser es transitorio y circunstancial frente a un estar ahí, que es permanente y estático, no en el sentido de ausencia de movimiento sino en el sentido de estar haciendo refugio para la contemplación del acaecer del mundo.

Desde este estar aquí, nos preguntamos dónde se producen nuestros imaginarios tortilleros, que gestan procesos y enlaces para la construcción de conocimientos. Navegamos desde la idea de celebración, con su genealogía wittigiana y su manera particular de inscribirse en un cuerpo lesbiano, hasta llegar directamente a hablar del “yire” de las maricas, como praxis vinculada al disfrute y a la gestión del propio deseo. En comparación, notamos que el “yire” para nosotrxs, es un yire colectivo a modo espacio celebratorio. También notamos, no sin cierta resistencia y cuestionamiento, que aparece

un vínculo muy fuerte con el amor. Sin embargo, dentro de nuestra misma opacidad, trazamos la enunciación de un amor que tiene que ver, no solamente con lo amorio y lo romántico, sino principalmente con la amistad. Aquí toma fuerza esta otra idea de lo colectivo, porque pensamos en esta amistad como quien se acompaña en la vida. Y con la misma intención de recuperar algo viejo que no aprendimos, pero que de alguna manera está ahí, decimos: amiga que es comadre, como quienes se juntan a tejer. Es una amistad compleja también, porque es una amistad que se confunde, que confunde, que molesta, que infecta. Es una amistad que conspira.

Conspirare significa *unirse para hacer planes en contra de una autoridad* del prefijo *con-* y el verbo *spirare* *exhalar aire del cuerpo, respirar, dar signo de vida*. Conspiramos para disputar las fronteras de lo posible y esto es un lugar de combate, un lugar guerrillero del deseo, de la estética de los placeres y, también, de las ficciones que lo narran. Esta amistad infecciosa, funciona como simulacro vivo, un espacio donde ensayar los cuerpos del terremoto y la fractura.

Las t0rtulias son nuestro gesto torcido de resistencia, surgen en enero de 2024, como búsqueda de otros cursos posibles a algunas preguntas que nos hemos hecho y nos seguimos haciendo. Son respuesta en tanto reacción a la necesidad de volver a construir espacios de conspiración en un contexto socio-político facista. Un espacio no instituido ni institucionalizado, donde nosotrxs construimos nuestras teorías, que son teorías somáticas, son teorías del cotidiano y de un cotidiano que no tiene que ver esto con solo sobrevivir, sino que tiene que ver con tensionar un porvenir.

Las t0rtulias son un dispositivo, una narrativa, un cuento que se repite, que aparece, que se cuenta a sí mismo y se hace visible con los movimientos telúricos del territorio.

No en vano hablamos de reacción. Usamos la palabra para nombrar el gesto de pasar a la acción, por un contexto que nos convoca a organizarnos, a estar, saber quiénes estamos, estar cerca.

En las t0rtulias investigamos, ponemos a prueba, fallamos, nos avergonzamos, nos animamos al abismo, volvemos praxis una búsqueda corrida de las experiencias anteriores que tenemos como referencia. Nos damos un espacio para darle curso al deseo de romper las lógicas asamblearias, las de taller, las de organización social. Bu-

ceamos en la celebración y en sus potencias, navegamos una historia vieja, más vieja que nosotrxs, para recuperar formas del encuentro y de la construcción de saberes a partir de este encuentro, que no hemos aprendido directamente de quienes nos criaron, pero que sabemos que son posibles, que existieron, que existen, y que se nos presentan como una posibilidad erótica-ética-afectiva-política deseable y encantadora.

¿Cómo se inscribe la celebración como gesto de insurgencia?

Somos un acá infeccioso e infectado, algo en la existencia lesbiana viaja a contrapelo del mundo heterosexual. Vivir una vida de “no mujer” tiene que ver con nuestro linaje tortillero de la fuga. Desde el lesbicidio de Barracas (nombrando, intencionalmente nombrando a Pamela, Roxana, Andrea y Sofia), nos proponemos torcer esto que nos está pasando, que es que en primer plano esta afectación, estamos en peligro, y poder ponerle a la par esta otra afectación que es, somos peligrosxs. El encuentro tiene la intención de recuperar la vitalidad de esa peligrosidad, de recuperar la memoria, la genealogía del lugar de disputa, del lugar guerrillero del deseo.

La celebración disputa los límites de lo posible. Lo que se prende fuego es esa torsión indomesticable. Esta desobediencia es lo peligroso y lo que nos pone en peligro. Esta dimensión de lo salvaje no es asimilable y por tanto no puede capitalizarse. En ese sentido tampoco es evidentemente visible, entonces una teoría tortillera tiene que buscar la manera de narrar la opacidad que escapa a su representación. Imaginamos una praxis oblicua, contradictoria, no cristalizada, que posibilite la conversación con un territorio vivo.

En el orden de lo salvaje, se presenta también el material que hemos generado en las t0rtulias, con quienes asisten al encuentro y hacen cuerpo la celebración. Lo generado en los encuentros tiene textura, es tridimensional, incluso es del orden del acontecimiento imposible de registrar. En la última t0rtulia propusimos una experiencia de mapeo de nuestro paisaje lesbiano-travo-marica. Y el despliegue de experiencias cartográficas empezó a romper las dos dimensiones del plano horizontal y a extender material por toda la

casa. Colectivamente se compuso una complejidad que fue imposible de separar de la casa que la contenía.

Parece que hablamos de nuestras configuraciones de existencia cuando narramos esta experiencia. Lo tridimensional, lo complejo, lo imposible de registrar más allá del acontecimiento, aquello que traspasa la frontera de lo íntimo y se mezcla, se borrona. No en vano hemos insistido en la idea de una casa como espacio donde se gesta este encuentro. La idea de la casa viene a dar cuenta de que es en nuestros espacios de intimidad también donde construimos lo que es importante para nosotrxs en términos políticos. Esta frontera indistinguible entre lo habitual y lo cotidiano de nuestro hogar y lo que se tramó en el encuentro es, fabulamos, lo que te pasa cuando te encontrás con una lesbiana. Tu hogar se vuelve otro.

Sin embargo, poner el cuerpo a disposición del encuentro, no es simplemente una respuesta al avance del fascismo coyuntural. Es también una apuesta que tiene que ver con lo que sostiene nuestras existencias lesbianas, esa tensión de las fronteras, ese deseo de arrebatarle al fascismo la manera que tiene de domesticar, reducir, encasillar, esencializar y cristalizar(nos). Es ese el que nos atrevemos a nombrar como gesto facista. Al nombrarlo de esta manera damos cuenta de un gesto que se cuela en nuestras prácticas. Este problema es est/ético. La ética, en este sentido, es un arte de la composición y es experimental, es empírico, jamás es *a priori*, es *a posteriori*, un ensayo, experimentación en un acá.

Como ese entramado vital del desierto que existe, y que vive, aunque no se vea a simple vista. Nuestro gesto tiene que ver con despertar para después revitalizar. Despertar con la intención de convocar, llamar, aullar. Es la posibilidad de recuperar otra sensibilidad, rozar con la punta de los dedos eso que se escapa y atreverse a una localización como potencia. En nuestro paisaje podemos ver el frío en el horizonte, podemos ver el zonda en la cordillera. Fenómenos opacos que podemos ver aunque no estén directamente asociados con lo visible.

Cuando hablamos de nuestro tejido afectivo (las comadres tejedoras, o tejetortas), y en este trazado sutil del que venimos dando cuenta, se nos dibuja con claridad en medio de la opacidad de los márgenes, como la composición la configuramos en tanto afinidad.

La etimología de la palabra afinidad nos conmueve, nos afecta, y nos hace sentido en relación a la importancia del encuentro: *Afin* viene de la palabra latina *affinis*, que significa *vecino*. Está compuesta por el prefijo *ad*, que significa *cercano*, y *finis*, que significa *fin*. Es decir, *cercano a la frontera*. *Unx vecinx con el cual encontrarse en la frontera*.

Cuando nos preguntamos sobre los modos de validación de nuestras producciones, más que encontrar una respuesta sobre quiénes validan, o sobre aquello que nos hace sentirnos validadxs, ensayamos la afinidad como (contra)propuesta de validación. Elucubramos una afinidad territorial, climática, no identitaria, sino como aproximación a las fronteras. Una afinidad en términos de conversación.

Nos *convocamos a conversar en la frontera*. La frontera nos encuentra sin resolver el abismo. Hace del abismo el territorio posible del encuentro. Es una paradoja de lo más hermosa, una falla geológica como frontera, que posibilita el encuentro afín desde la diferencia. Un encuentro donde celebrar el amanecer, la puesta de sol y el consentimiento de estar junt*s (Wittig y Zeig, 1981, p. 47). Si por *consentir* fabulamos *con* (junto, todo), y *sentire* (experimentar una sensación que te llega por los sentidos y a la vez el sentimiento, reflexión o acto de decisión que esta decisión conlleva o provoca), podemos aventurar que donde sea que tramemos y revitalicemos nuestros diccionarios, con mayor o menor pericia, más o menos sistemáticamente, producimos una praxis encarnada, preñada de genealogías –a veces perdidas– y de narrativas que van asociando nuestras disputas y luchas a determinados momentos históricos. Somos producción teórica inscrita en un cuerpo, una teoría fronteriza entre la domesticación de nuestras socializaciones y el ejercicio vitalista de conspirar un por/venir.

Nuestra memoria somática revitaliza el gesto por el cual transformamos los mundos posibles, buscamos espacios de acogida donde leer junt*s diversos diccionarios y ponernos de acuerdo acerca de las palabras de las cuales no tenemos deseos de prescindir. Estos son nuestros paisajes donde conversamos el tributo posible de acuerdo a las palabras. Construimos celebraciones donde –con burla y picardía, entre peligrosa seriedad– escribimos nuestra vida con sangre,

como versa el Borrador para un diccionario de las amantes (Wittig y Zeig, 1981).

Referencias

flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo*. Madrid: Continta me tienes.

Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Kusch, Rodolfo (2007). *Rodolfo Kusch: obras completas*. Rosario: Fundación A. Ross.

Wittig, Monique y Zeig, Sande (1981). *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona: Lumen.

