

Compilación de
PASCUAL SCARPINO
ORNELLA MARITANO
PAOLA BONAVITTA

Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América



Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América

Compilación de

Pascual Scarpino

Ornella Maritano

Paola Bonavitta

**Colecciones
del CIFYH**



Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América / Adriana Amparo Guzmán Arroyo... [et al.]; compilación de Paola Bonavitta; Ornella Maritano; Pascual Scarpino; prólogo de Eli Bartra; Mariana Palmero. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1645-0

1. Feminismo. I. Guzmán Arroyo, Adriana Amparo. II. Bonavitta, Paola, comp. III. Maritano, Ornella, comp. IV. Scarpino, Pascual, comp. V. Bartra, Eli, prolog. VI. Palmero, Mariana, prolog. CDD 305.4201

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: *Collage* realizado por María Cecilia Johnson

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



¿Necesitamos de una ética? Interrupciones feministas, decoloniales y sexo-disidentes

Sofía Soria*

Pascual Scarpino**

Lucía Bertona*

Exequiel Torres**

*Ya es tarde... el agua está contaminada.
Quédese a mi lado... y esperemos juntos la muerte.
Desajuste su barbijo, el aire está asfixiado.
Ya no queda el sol ni gente en la ciudad.
Tuvimos la culpa y más también.
Plantamos una lágrima en los ojos más hermosos.
El verde ahora es ceniza
y bueno... que se venga la muerte.
Solo quedarán canillas de donde saldrá nada y silencios que harán eco.
Compramos el ocaso del mundo disfrazado de diamante
cotizamos en alza pero matamos las ideas, los sueños, el amor.
Pero por lo menos nos queda la muerte.*

Camilo Blajaquis

¿Una ética?

La pregunta por una ética nos exige, antes que respuestas o claridades definitivas, transitar opacidades, zonas poco certeras, intrincados recovecos y la siempre difícil tarea de abordar algunos problemas: ¿Quién se pregunta por una ética? ¿Para qué? ¿Desde dónde? Responder a estos interrogantes implica, para nosotros, situarnos en un terreno que excede

* CONICET. Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.
a.sofia.soria@gmail.com

** Instituto de Humanidades, Consejo Nacional de Ciencia y Técnica de Argentina; Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
pascual.scarpino@unc.edu.ar

* CONICET. Instituto de Humanidades. UNC.
luciabertona@gmail.com

** Facultad de Ciencias Sociales. UNC.
exequieltorres04mas@gmail.com

la ética como cuestión moral, es decir, recurrir a ese lugar seguro e inmovible donde encontrar normas que distinguen lo bueno de lo malo. Antes bien, el nudo problemático pasa por despojarnos de esas normas para arrojarlos al terreno de lo inquietante, ese lugar de lo incierto donde no podemos saberlo todo y, sin embargo, pide de nosotros la mayor implicación, para hacer algo frente a escenas de injusticia que nos afectan y por las cuales nos sentimos responsables.

La pregunta por la ética supone, entonces, ir más allá del discurso del Sujeto, aunque sabemos que en ese transitar tendremos que tensionar(nos) una y otra vez, porque nunca resulta fácil disponernos a una experiencia que nos conduzca a *otra cosa*. De alguna manera, este es un camino que está siempre expuesto al fracaso o, al menos, cargado de contradicciones que necesariamente devienen del reconocimiento de nuestra precariedad constitutiva. Se trata, en los términos de Butler (2009), de disponernos al desmoronamiento, la exposición y la desposesión. Es el cuerpo -que experimentamos como constitutivamente incompleto y fragmentado, ahogado por y, al mismo tiempo, resistiendo los ideales regulatorios de completud y unidad -el que se sumerge en el proceso hiriente de la interrogación, el que se deja tocar, el que se deja inundar por una sensibilidad como instancia necesaria de apertura, con todo lo doloroso que eso puede ser-. Porque ¿qué es lo que se pregunta, se inquieta, se siente responsable, si no un cuerpo? Un cuerpo como registro que huye del orden del ser -de la ontología del Sujeto- para dar una respuesta:

La respuesta que es responsabilidad [...] resuena en esta pasividad, en este desinterés de la subjetividad, en esta *sensibilidad*. Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia [...] *sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento*. (Levinas, 2002, p. 60-61, el subrayado es nuestro)

Sabemos que la idea de Otro, y nuestra responsabilidad ante lo que esa instancia reclama, ya tampoco puede ser sostenida en los mismos términos que organizaron muchos debates sobre la relación entre ética y alteridad, pues las dislocaciones posestructuralistas, feministas, pos y decoloniales supieron mostrarnos las figuras bajo las cuales seguía operando el Sujeto, lo Uno, lo Mismo. Sin embargo, queremos continuar el pulso que sigue insistiendo en ese problema, no para reproducirlo sino para re-habitarlo, para detenernos en aquello que puede con-mover-nos,

ex-poner-nos y empujar-nos a la búsqueda de vínculos y gestos que nos sostengan y contengan en una común resistencia. De eso trata, para nosotros, la pregunta por una ética: aprender a mirar de otro modo, hacer historias de otro modo, co-construir relatos que permitan imaginar un lugar-otro, todo esto como ejercicio de una crítica que pueda mostrar que “las cosas podrían ser de otra manera” (Haraway, 2019, p. 192).

Des-poseernos, por otros posibles

Si ya no podemos seguir enunciando-nos desde la ficción del Sujeto, tendremos que soportar la angustia y el desconcierto del descentramiento. Como dice John Berger (2006): “El grito arrastra al que lo oye en dirección de quien lo emite. Sitúa al que grita en el centro” (p. 33). Dejarnos arrastrar, dejarnos lastimar por la aspereza de la tierra por donde se desplaza nuestro cuerpo una vez que ha sido sacudido por el grito, por su vibración, incluso por su insoportabilidad. Dejar de ser el centro de las preguntas, de las soluciones, de las imágenes emancipatorias, para escuchar, aun ahí donde parece no haber nada, aun ahí donde el silencio demarca un *hay*. ¿Qué hay? Primero, nuestra ficción de Sujeto Unitario; luego, *otra cosa* que no podremos enmarcar fácilmente en las ficciones de la identidad y la diferencia, siempre un *hay* que nos invita a componer otros posibles:

El dilema de ser conmovido por lo que uno siente, ve y entiende es siempre uno en el que se encuentra a sí mismo transportado hacia *cualquier lado*, hacia *otra escena* o hacia un mundo social donde uno ya no es el centro. Y esa forma de desposesión es constituida como una forma de receptividad que da lugar a la acción y a la resistencia, a ese aparecer uno con otro, con otros [*con otra cosa*, agregamos nosotros], en un esfuerzo que demanda el fin de la injusticia (Butler y Athanasiou, 2017, p. 13, el subrayado es nuestro).

¿Qué queda después del grito? ¿Qué hacer con ese ardor que produce el arrastre? ¿Cómo transitar la angustia que provoca la desposesión? *Hacer algo con eso* como gesto ético. No crear nuevas verdades, ni salvarnos con nuevas certezas, mucho menos inventar reglas morales, sino simplemente arrojarnos a otras historias, aprender a saber “cómo ayudar a construir relatos *en marcha*, más que historias *cerradas*” (Haraway, 2019, p. 16). Des-poseernos para tramar resistencias frente a las configuracio-

nes de poder y de desposesión que el capitalismo racista, hetero/cis/patriarcal, antropocéntrico, logocéntrico y capacitista nos ofrece como las únicas “buenas historias” posibles; des-poseernos y hacer de nuestra ira el soporte de la imaginación de otros posibles. La ira no es odio, es lo que nutre la resistencia, es lo que permite las alianzas entre quienes nos encontramos en diversas posiciones, es lo que después del grito, el dolor y el ardor habilita una escucha, una posibilidad que busca la transformación de los supuestos que sostienen nuestras vidas, como nos recuerda Audre Lorde (1984):

La ira está cargada de información y energía. Cuando hablo de mujeres de Color no me refiero exclusivamente a las mujeres Negras. La mujer de Color que no es Negra y que me acusa de volverla invisible al presuponer que su lucha contra el racismo es idéntica a la mía tiene muchas cosas que decirme y que yo debo escuchar, pues de otro modo ambas desperdiciaríamos nuestras energías batallando entre nosotras por imponer nuestra verdad [...] Todo debate sobre el racismo mantenido entre mujeres debe dar cuenta de la existencia de la ira y sus usos [...] El odio es la furia de aquellos que no comparten nuestros objetivos, y su fin es la muerte y la destrucción. *La ira es el dolor motivado por las distorsiones que nos afectan a todas, y su objetivo es el cambio* (p. 46, el subrayado es nuestro).

Un cuerpo, nuestras corporalidades alteradas, alterantes y plurales, que pueden ser sacudidas ante un grito, verse arrastradas hasta el ardor, que no pueden ser indiferentes ante la injusticia, corporalidades irascibles que no pueden dejar de desesperarse ante una precariedad compartida. Como se pregunta val flores (2017): “¿Podrán detener el ritmo de esta polución de dolores atmosféricos?” (p. 41). Sospechamos que no, y frente a ello sostenemos que la des-poseción, nuestra des-poseción, es lo que habilita el gesto ético entendido como disposición a otra cosa, un estar-siendo en la escucha y en la ira compartida, una disposición de componer otras historias, otros posibles. Una ética, u otras éticas que no puedan pensarse por fuera de las afectaciones reales, del inmiscuirse en el delirio de intentar agenciamientos pluriversales, desde nuestras múltiples abyecciones. Para entrar al delirio -sin ingresar en pluralismos disfrazados donde se imponen hegemonías de lo alternativo- es necesario afectarnos y poner nuestras corporalidades a disposición.

Poner nuestras corporalidades a disposición para abrir la imaginación a otras éticas no significa, sin embargo, abonar una cultura sacrificial, sino

la posibilidad de pensarnos desde las sensorialidades o potencias arrasadas por las normas del sistema capacitista, racista, hetero/cis/patriarcal y capitalista. Nos hace preguntarnos por las certezas del cuerpo íntegro, entero y saludable, como efecto de la ficción de integridad que nos ofrece un aparato biopolítico que expresa la alianza entre el discurso médico y legal. Pasar la incomodidad de bando, si de eso se tratara: ¿Qué elegiríamos hacer con nuestras incomodidades -en un mundo regido por ideología de la normalidad- para volvernos carnes dolientes que dejan al desnudo los propios límites que se suponen reservados solamente para esos otros que son fijados en el “déficit” o la “falta” en este régimen de opresión?



Figura N° 1. Título: Rastros.
Autor de la obra: Iván Brailovsky.

El cuerpo habitado, afectación y pulso viviente

La des-posesión da lugar al reconocimiento del cuerpo como materia viviente, o mejor: a nuestro reconocimiento como parte del mundo en tanto materia viviente. El Sujeto ya no es posible allí, o al menos su ficción fracasa en ese instante de apertura a la experiencia del mundo como *otra cosa*, el mundo como alteridad radical:

Y esa experiencia tiene que ver con entender el mundo en su dimensión de cuerpo viviente. En la biosfera hay muchos elementos entre los cuales están los humanos, como están las cucarachas o las palmeras. En esta experiencia aprendemos la alteridad del mundo no como conjunto de formas sino como un conjunto de fuerzas vivas en disputa formando distintas composiciones que nos producen efectos, como si nos fecundaran. Para entenderlo uso la imagen guaraní para la garganta, que se dice “nido de palabras alma”. Y si es un nido es porque tiene embriones y si tiene embriones es porque ha sido fecundado. ¿Por qué? Por el aire de los tiempos. No lo ves, pero es eso, esa imagen del mundo como cuerpo vivo que produce en tu cuerpo estados muy fuertes, muy precisos, pero que no tienen palabra, no tienen imagen ni tienen texto. No tienen nada. No es que no sean reales, son absolutamente reales. Cuando los guaraníes dicen que son semillas de las palabras alma, es porque saben que esos efectos del mundo vivo, esos estados se producen ahí, generan afectos, no en el sentido de cariño o amor, si no en el sentido de estar afectado, son como embriones de otros mundos, de otros futuros, porque son situaciones del vivo, que permiten que la vida se afirme, porque la vida quiere seguir perseverando. Yo digo que esta experiencia es una experiencia fuera del sujeto (Rolnik, en Babiker, 2019, párr. 4 y 5).

El mundo, en sus múltiples composiciones -ya no sólo humanas-, grita, llora y suplica, pero también germina en su devenir tumultuoso. Nos reclama luego de la des-posesión o, en otras palabras, ese reclamo puede ser oído en la medida que estamos transitando algún tipo de des-posesión. La experiencia del mundo como materia viviente, de un mundo desgajado y que sin embargo tiene la potencialidad de un reclamo, es lo que abre la posibilidad de mundos éticos. Se trata de la experiencia de *ser tocades por la vida* frente al ocaso del mundo (Blajaquis, 2011) y es allí donde surge la posibilidad de un cuerpo habitado por un saber que no es del orden del conocimiento o la cognición, sino de la vibración de la vida que insiste, que nos roza con su yema ininteligible pero lo suficientemente consistente como para hacernos sentir su tibieza, una vida que pulsa para sacarnos de la asfixia, que germina futuros otros. Abrirnos, disponernos, dejarnos abrazar por esa posibilidad, constituye un saber porque, como escribe Clarice Lispector (2014): “También sé de las cosas por estar viviendo. Quien vive sabe, aún sin saber que sabe” (p. 10). *Sabemos de las cosas porque estamos viviendo*.

Siguiendo a Blajaquis (2011), hemos comprado el ocaso del mundo disfrazado de diamante, pues el aniquilamiento de la vida por sobre su

defensa es y ha sido una constante planetaria. Sin embargo, contra una interpretación fragmentaria, en su prosa se aloja el señalamiento de una posible acción, para nosotros, ética. *Esperar la muerte*, podría implicarnos su reverso, como práctica insistente por sostenernos en la lucha por la sostenibilidad de la vida, una vida en común. *Esperar junto a otros*, hacerlo desde ese sentido del saber como pulsación de vida, y en ese mientras tanto fecundar futuridades otras, recrear los semilleros de la vida que Rolnik propone, afectarnos, y en ese acto afirmar la vida junto a muchos.

Decimos entonces que el cuerpo habitado es el cuerpo que sabe. Un cuerpo que desarma y desajusta la construcción ficcional encarnada en subjetividades producidas por el hetero/capitalismo/racismo/capacitismo. Cuerpo que se deja mirar, tocar, oír, chupar, oler, desgajar sin esperanzas, sin miedos, sin prejuicios ni indignación. El cuerpo habitado intenta salirse de los efectos de poder del “cuerpo paciente” (Silvestri, 2016) que se asienta en el supuesto de relación diádica donde un cuerpo frente a otro parece estar siempre a disposición del control, a la espera, dependiente y desexualizado, que encarna la norma de los Unos y la sutilizan bajo nombres de “cuidado”, “sanidad”, “protección”, “salvación”. No se trata de pensarnos como un cuerpo entero y saludable frente a otros cuerpos -incluso otros entes o materias vivientes del mundo- que funcionarían como “coartada para que los supuestos sanos no se sientan enfermos” (Silvestri, 2016, p. 24). El cuerpo que se deja habitar es el cuerpo como territorio de afectación, es pulso viviente en movimiento que da lugar al deseo de una transformación, que aloja una vida, otra vida, que no es la que ofrecen las promesas de felicidad del capitalismo (Ahmed, 2019). Una vida vivible, donde muchos podamos transitar sin miedo, donde perdemos el temor de traspasar la frontera que se ha edificado como un muro ante nosotros, un muro que no nos permite ver que *somos otra existencia en potencia*. El miedo de hablar, de hacernos una voz, no nos conduce a una vida más vivible, porque como nos recuerda Audre Lorde (1984) los silencios no nos protegen, jamás nos han protegido. Entonces, mejor hablar, mejor perder el miedo, mejor transformar nuestra ira colectiva en un pluriverso, acompañarnos en la demarcación de una voz propia, de un cuerpo colectivo otro, de una mejor historia:

[...]

y cuando hablamos tenemos miedo
de que nuestras palabras no se escuchen
ni sean bienvenidas
pero cuando estamos calladas
todavía tenemos miedo
así que es mejor hablar
recordando
no se suponía que íbamos a sobrevivir
(Lorde, 2019, p. 95)

Audre Lorde nos regala una lengua, nos deja el legado de una lengua sin miedo. En este sentido, ¿cómo pensamos al lenguaje, a las lenguas como constitutivas de esa des-posesión, de ese dejarse habitar? Lengua que es cuerpo, carne que abre posibilidades, ya no de inclusión de lo particular en lo total, sino de la singularidad radical en expansión. Estar y vivir esa carne de la lengua, para devenir vulnerable, para devenir piedra que rompe espejos de las ficciones del reinado de lo normal, de lo invulnerable, de lo más y mejor. Desafíos para los cuerpos: volvernos lenguas, tiempos de devenir y sobre todo tiempo de no hacer.

¿Cómo hacer surgir una reterritorialización de la vida, de las fuerzas vitales de cuerpos tullidos, racializados, feminizados, empobrecidos, desechables, abyectos y descartables? No pretender la tan vendible potencia de la universalidad, simplemente no se puede abrir frentes ni flancos por todos lados. El Aleph (Borges, 2011) simplemente es imposible de hacer surgir, ese punto ficcional de todos los actos, de todos los tiempos, de todas las cosas, de todos los seres. Existimos en opacidades, parcialidades rotas y experiencias singulares. Ahí está la posibilidad real de traernos a nosotros mismos hacia nuestros propios pies, ese sustrato vibrante desde donde, como dice Clarice Lispector (2020), escribimos con el cuerpo:

Al escribir no puedo fabricar como en la pintura, cuando fabrico artesanalmente un color. Pero estoy intentando escribirte con todo el cuerpo, enviando una flecha que se clava en el punto blanco y neurálgico de la palabra. Mi cuerpo incógnito te dice: dinosaurios, ictiosaurios, plesiosaurios, con sentido solo auditivo, sin que por ello se conviertan en paja seca, sino húmeda. No pinto ideas, pinto lo más inalcanzable 'para siempre'. O 'para nunca', es lo mismo. Antes, pinto pintura. Y antes de eso te escribo

dura escritura. Quiero poder tomar las palabras con las manos ¿La palabra es objeto? Y a los instantes yo les arrojo el jugo de una fruta. Tengo que destituirme para alcanzar el centro y la simiente de la vida. El instante es simiente viva. (p. 20)

En singular, dislocar lo particular

Como parte de un proceso de desposesión y apertura a una existencia otra desde el cuerpo viviente, la ética solo puede ser en singular y en términos situados, es decir, componerse en cada escena, con ciertos problemas, con determinades otros, en relación de complicidad con la alteridad radical del mundo, sin universalismos ni particularismos disfrazados. Tomando la imposibilidad de los universales, transitar hacia otra ética posible requiere de dislocaciones que, al tiempo que reconozcan el problema de los particularismos, puedan situarse en el marco conviviente junto a otros modos y prácticas que, como decíamos al comienzo, contengan *una resistencia común por otros comunes*. Para avanzar en ello, necesitamos implicarnos en un primer movimiento de dislocación en torno a la hetero/cis/generidad que hegemoniza el mundo de las ideas, de las relaciones sociales, de los mundos éticos. Como señala Paco Vidarte (2007):

Nuestro código de valores, nuestras pautas de conducta, todo lo que hacemos y pensamos, lo queramos o no, siempre lo medimos a la luz de planteamientos y propuestas éticas heteronormativas, procedentes de ámbitos tan homofóbicos como la iglesia, la religión, la filosofía, la escuela, la universidad, la política, los partidos, la cultura, el cine y todos los discursos morales que las instituciones proclaman a los cuatro vientos para impregnar poco a poco a las masas desde pequeños. (p. 15)

Vidarte nos propone comprender que toda ética que se jacte de universal es, en verdad, profundamente particular, comprendiendo por ello una construcción clasista, heterocentrada, masculinista, que se presume como mayoritaria y busca imponerse. Esto implica que cualquier declaración sobre una ética particular es en sí misma un ejercicio de poder, salvo que la misma responda a las necesidades de minorías históricamente oprimidas; en cuyo caso, podremos considerarla como “una ética de emancipación, una ética revolucionaria, una ética libertaria, una ética de lucha contra una situación de marginación y de privilegios ajenos” (p. 22). Vidarte nos propone pensar una Ética Marica como necesidad de cons-

truir “una ética que sea realmente autónoma y no deudora de valores, situaciones, contextos que no son nuestros” (p. 15). Por ello erige su planteo desde la singularidad de su lugar de enunciación particular como marica. Un ejercicio productivo si consideramos que, en un campo poblado de interpretaciones del mundo y sus problemas, quizás la salida más estratégica tenga que ver con el reconocimiento de los múltiples lugares singulares de producción del mundo y no la invisibilización de lo diferente a lo propio.

Esto último nos conduce de lleno a un segundo dislocamiento: abordar el problema de la interdependencia como condición de posibilidad para el reconocimiento de nuestra(s) propia(s) vulnerabilidad(es) en el terreno del despliegue de un gesto ético que nos vincule de manera diferente con otros, con otra cosa, con la alteridad del mundo. Tender nuestros cuerpos hacia múltiples alteridades y, al mismo tiempo, tener disposición para recibirlos: “apoyo mutuo”, que podría traducirse en gestión de vulnerabilidades compartidas y que no reducimos sólo al mundo de lo humano. Si algo claro hay en esto -y, a la vez, insistentemente opaco- es que no existe una sola forma de afectarnos, las recetas ofrecen la ficción de certeza y previsibilidad, algo que escasea en estos tiempos, que es hambre para nuestros cuerpos. Ponerle fichas a esa sorpresa impensada que desestabiliza desde la singularidad, fuera de toda expectativa de la norma social implícita, es parte del movimiento de reconocernos en una interdependencia como posibilidad de una ética-otra.

En ese marco de común interdependencia, se hace necesario un “trabajo de disección de nuestros puntos de vista”, tal como nos propone val flores (2017) al pensar la pregunta de Haraway: “¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?” (p. 330). Examinar los pliegues y la recreación de los poderes es también tarea de una ética de la singularidad, hacer de las rearticulaciones de cuerpos y fronteras un nuevo horizonte político. Es en este sentido que la interdependencia se vuelve urgente para imaginar una ética que reconozca los cuerpos como territorios de afectaciones y afectividades, donde las múltiples manifestaciones de la alteridad nos devuelvan preguntas históricamente mal dirigidas. Una ética como oportunidad de sorpresa, conmoción e inquietud, desde donde se trama *en singular con singulares*, sin pretensión de incluir esas singularidades en el campo de las políticas de representación de la identidad y la diferencia. Aquí los discursos de la diversidad y el pluralismo cultural son el mayor riesgo para la propuesta de una ética de la des-posesión, pues aún sabiendo que no

estamos por fuera de sus trampas en tanto pueden obturar la escritura de un texto y estética decolonial, feminista y sexo-disidente de sostenibilidad de la vida, apostamos por la composición trabajosa de un modo de vida vivible, cuyas notas sean el relevo de cuerpos otros, rostros otros, voces otras, materias vivientes otras, lugares otros.

En este sentido, nos rehusamos a ser cómplices de las mutaciones coloniales de los dispositivos neoliberales en pos de ampliar sus propios márgenes de integración al sistema, que ofrecen productos pretendidamente plurales funcionales al mercado y sus instituciones reproductoras. Queremos embarrarnos en una ética que se anime a introducir registros de ruptura e interrupción respecto de lo que Skliar (2005) denomina el “lenguaje de la designación”, entendida como:

Una de las típicas estrategias coloniales para mantener intactos los modos de ver y de representar a los otros, y así seguir siendo, nosotros, *impunes* en esa designación e *inmunes* a la relación con la alteridad. La cuestión de los cambios de nombres no produce necesariamente ningún embate, ningún conflicto, ni inaugura nuevas miradas en nuestras propias ideas acerca de quién es el otro, de cuál es su experiencia, de qué tipo de relaciones construimos en torno de la alteridad y cómo la alteridad se relaciona consigo misma. Por el contrario: perpetúa hasta el hartazgo el poder de nombrar, el poder de designar y la distancia con el otro. Digamos, por un lado, que es un esfuerzo para matar la ambigüedad y la ambivalencia que la alteridad suele provocarnos. Y por otro, que asume esa función ilusoria de que algo está cambiando. (p. 14)

No renegamos del lenguaje ni de la potencia de crear otras historias a partir de una política del lenguaje, sino en todo caso, y continuando con lo que propone Skliar, nos resistimos a quedarnos en los terrenos de certeza que nos ofrece la lengua hegemónica. “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo”, nos recuerda Audre Lorde (1984). Nos convoca, como parte de la ética que buscamos componer, la idea de lenguas en plural, lenguas-cuerpos o cuerpos-lengua, que alojen lo que el sistema ha desechado: cuerpos vivientes, alterantes, racializados, plurales, “cuerpos que faltan” dirá Giorgi (2004, p. 12), por su necesaria constitución de vacío y de eliminado. Asumimos el desafío de desandar la lengua y, de manera heterodoxa, “incrustar un abismo en el centro de las palabras [como] gesto y lengua en erupción de una economía de la interrupción de

los procesos de normalización sexual, de género, racial, de clase, capacitista” (flores, 2019, p.12).

Una ética que no estandarice, que sea experienciación y habitabilidad de lo abyecto, de lo borrado, de lo negado, de lo que falta. Una ética que se pregunte y responda por su potencia y devenir político, en palabras de val flores (2017) con “efectos sustanciosos para la propia vida” (p. 63), que practique “la infidelidad con las políticas identitarias” (p. 64). Una ética que también es política:

Lo político como (des)orden estético implanta una interrupción en la división de lo sensible, en el orden de los cuerpos. Lo político emerge cuando se introducen nuevas visibilidades mediante un cambio o una falla en el lugar asignado por el orden policial de la política. Entonces, ensayemos la infidelidad con aquellas formas de política y teoría que se vuelven demasiado seguras sobre sí mismas (p. 62).

Política donde accionamos tecnologías feministas de sobrevivencia, tecnologías “crudas, cercanas y calientes”:

En los territorios en los que activamos, atravesamos o creamos hay límites, estigmatización y prohibición, pero sobre todo hay complicidad, transferencia y dependencia mutua. Por eso, estas tecnologías crudas, cercanas y calientes de los feminismos y la disidencia sexual se hace con un tráfico heteróclito de saberes, prácticas, técnicas, metodologías, libros, informaciones, lecturas, citas, performances, códigos, programas, traducciones, disciplinas, textos, videos, audios, imágenes, dildos, arneses, látigos, sogas, fanzines, dinero, accesorios, hormonas, misoprostol; y también con un tráfico lascivo de besos, fluidos, cuidados, rabias, lágrimas, sangre, saliva, muertes, dolores, heridas, sudores, escupitajos, euforias, depresiones, cansancios. (flores, 2017, p. 75)

Nuestras dependencias mutuas se van hilando en esta heterogeneidad, en cada gesto, en cada situación, que no es sino una oportunidad de gestionar nuestras vulnerabilidades compartidas, lejos de posiciones indolentes, indiferentes, incluso tolerantes. Porque no se trata de una ética de la tolerancia, que no es más que otra máscara de lo universal, en tanto propone una ética de “la desmemoria, de la conciliación con el pasado [...] pensamiento que no convoca a la interrogación y que intenta despejar todo malestar” (Duschatzky y Skliar, 2001, p. 208-209). Por el contrario, buscamos sumergirnos en una ética de la memoria, recuperar la dimen-

sión política y relacional de la memoria, como nos propone Adriana Guzmán Arroyo (2019).

Una ética, en fin, que nos encuentre irascibles, inquietes y deslenguados. Tocades por la polución de dolores atmosféricos (flores, 2019), para habilitarnos la pregunta por nuestras urgencias, dolores y deseos orientados a transformar el mundo de la vida en uno más vivible, y posible. Buscar, encontrar, hacer otras historias, desposeyéndonos, desmoronándonos y exponiéndonos. Comprender el reverso de los universales y los particularismos, para enchastrarnos en nuestras múltiples singularidades, habilitarnos una hendidura para mirarnos y reconocernos en la construcción de lo común. Una/otra ética de lo común que se mueva y configure como interrupción feminista, decolonial y sexo-disidente. Una ética decididamente pluriversal y contingente. Momentánea, relampagueante, que zigzaguee entre el malestar y su contra-cara, la potencia de nuestras transformaciones venideras. Una ética no basada en el conocimiento, sino en el saber de lo viviente que pulsa e insiste, que no pueda anticipar el futuro pero sí construir un aquí-ahora que nos abrace en la necesidad de dar lugar a la experiencia de nuestros cuerpos como materia viviente, siempre junto a otras materias vivientes, más allá de las promesas de felicidad del capitalismo cis/hetero/racista/patriarcal/capacitista. Disponernos a la conmoción del mundo, reconocernos en la devastación, acompañarnos aunque ya no quede agua sin contaminar, calmar nuestra sed, juntas y por otro común.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Babiker, S. (2019). “Suely Rolnik: Hay que hacer todo un trabajo de descolonización del deseo”. *El Salto*. Recuperado de <https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-suely-rolnik-descolonizar-deseo>
- Berger, J. (2006) [1979]. Una explicación. En J. Berger *Puerca tierra*. Buenos Aires, Argentina: Suma de Letras Argentinas.



- Borges, J. L. (2011) [1949]. El Aleph. *El Aleph*. Libros imprescindibles para el colegio Clarín, Buenos Aires.
- Blajaquis, C. (2011). *La venganza del cordero atado*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Continente.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Bulter, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.
- Duschatzky, S. y Skliar, C. (2001) Los nombres de los otros: narrando a los otros en la cultura y en la educación. En J. Larrosa y C. Skliar (Eds.), *Habitantes de Babel. Políticas y Poéticas de la Diferencia* (pp. 185-212). Barcelona, España: Laertes.
- flores, v. (2017). *Tropismos de la disidencia*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Palinodia
- flores, v. (2019). *Una lengua cosida de relámpagos*. Buenos Aires, Argentina: Hekht.
- Giorgi, G. (2004). *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.
- Guzman Arroyo A. (2019) Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la A* 63. Recuperado de <https://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/> Consulta 18/05/20.
- Haraway, D. (2019) [1999] "Ciborgs, coyotes y perros: una familia de figuraciones feministas (entrevista)". En D. Haraway *La promesa de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inaceptables* (pp. 285-300). Barcelona, España: Holobionte Ediciones.

- Haraway, D. (2019) [2004] "Introducción. una familia de figuraciones feministas". En D. Haraway *La promesa de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inaceptables* (pp. 15-22).. Barcelona, España: Holobionte Ediciones.
- Levinas, E. (2002) [1978]. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Madrid, España: Editorial Nacional.
- Lispector, C. (2014) [1977]. *La hora de la estrella*. Córdoba, Argentina: Libros Impares.
- Lispector, C. (2020) [1973]. *Agua Viva*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.
- Lorde, A. (1984) *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid, España: JC Producciones. Recuperado de <https://www.caladona.org/grups/uploads/2017/07/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera.pdf>
- Lorde, A. (2019). *Quien dijo que era fácil*. Buenos Aires, Argentina: Zindo & Gafuri.
- Silvestri, L. (2016). *Games of Crohn. Diario de una internación*. Buenos Aires, Argentina: Milena Caserola
- Skliar, C. (2010) De la razón jurídica hacia una ética peculiar. A propósito del informe mundial sobre el derecho a la educación de personas con discapacidad. *Revista Política y Sociedad*, 47 (1), pp. 153-164. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO1010130003A>. Consulta 23/04/20
- Skliar, C. (2005). Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. En A. Rosato y P. Vain. (Coords.) *La construcción social de la normalidad: alteridades, diferencias y diversidad*. Buenos Aires, Argentina: Novedades Educativas.
- Vidarte, P. (2007). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid, España: Egales.