

Nuevas teorías críticas, prótesis semióticas y cronotopos alternativos.

El ensayismo sexo-disidente latinoamericano.

Autor:

Luzza Rodríguez, Pablo Gabriel

Tutor:

Fernández Cordero, Laura

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magíster de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.

Posgrado

*MAESTRÍA EN ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DE LA SUBJETIVIDAD
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES*

NUEVAS TEORÍAS CRÍTICAS, PRÓTESIS SEMIÓTICAS, Y CRONOTOPOS ALTERNATIVOS

**EL ENSAYISMO SEXO-DISIDENTE
LATINOAMERICANO**

ESTUDIANTE: PABLO GABRIEL LUZZA RODRIGUEZ

COHORTE 2016

DIRECTORA: LAURA FERNÁNDEZ CORDERO

CO-DIRECTOR: EDUARDO MATTIO

BUENOS AIRES - JULIO 2021

ÍNDICE

RESUMEN	2
0. INTRODUCCIÓN	4
1. CAPÍTULO – EL CAMPO CULTURAL DE LA DISIDENCIA DE SEXO–GÉNERO. ACADEMIZACIÓN Y DESACADEMIZACIÓN DEL SABER EN TIERRAS SUDACAS	10
1.1. La disidencia sexual como campo cultural	10
1.1.1. <i>Campo cultural</i>	10
1.1.2. <i>Disidencia sexual</i>	15
1.1.3. <i>Relación con el feminismo</i>	25
1.2. Teoría <i>queer</i> . Lecturas desde el Sur.	30
1.2.1. <i>Consideraciones generales</i>	30
1.2.2. <i>De la academia al ser o viceversa</i>	36
1.2.3. <i>Importación y traducción o de como s(ab)er queer donde no se puede decir</i>	41
2. CAPÍTULO – EL ENSAYO SEXO-DISIDENTE: ESCRITURAS CRÍTICAS CON LAS QUE MONTARSE UNX SUJETX BASTARDX	54
2.1. Sobre el texto	58
2.2. Sobre el ensayo	64
2.2.1. <i>Ensayo, experiencia y subjetividad</i>	69
2.3. El discurso y las formas de estar en el mundo. El <i>ethos</i> retórico y el ser en el texto.	74
2.4. Conclusiones: terrorismo cultural de lo bastardo	84
3. CAPÍTULO – ENSAYOS, PRÓTESIS SEMIÓTICAS E INTERVENCIONES EPISTEMOLÓGICAS. ESPERANZAS DE LOCAS PARA MATERIALIZAR UN FUTURO	86
3.1. Del ensayo hacia el futuro. Recapitulaciones.	86
3.2. Resistencias de sexo-género frente al tecno-biopoder	90
3.3. La naturaleza no existe y la buena ciencia muestra sus ojos	96
3.3.1. <i>Un conocimiento crítico requiere figuras</i>	101
3.3.2. <i>Semiosis-material para un cronotopo alternativo</i>	107
3.4. “Giro y sigo, giro y sigo”: fenomenologías disidentes para reparar el futuro	114
4. FIN DE FIESTA: DISIDENCIAS TEXTUALES Y PRÓTESIS SEMIÓTICAS PARA EXCEDER LA INTELIGIBILIDAD HISTÓRICA	124
5. BIBLIOGRAFÍA	126

RESUMEN

La presente tesis tiene por objetivo elaborar un abordaje teórico-crítico de la producción textual del campo cultural sexo-disidente latinoamericano e hispánico de las últimas décadas en su carácter de intervención crítica en el campo del saber-poder occidental contemporáneo. Guía a este objetivo una hipótesis de trabajo que sostiene que estos textos – junto con otros objetos culturales en los que tienen lugar manifestaciones disidentes tendientes a la resistencia al régimen hétero-homocisnormativo – han operado en las últimas décadas, junto con el feminismo de más larga data, una transformación en los discursos sociales disponibles referidos al género, la sexualidad y los modos de vida, transformando y desplazando las tecnologías del género y su carácter de semiosis social. Para ello, se ha optado por trabajar con los textos de la disidencia sexual en tanto que objeto-sujeto o como actores material-semióticos con los que se ha arriesgado una alianza intelectual.

En el primer capítulo se ofrece una delimitación socio-histórica del campo cultural de la disidencia sexual a través de sus propias tensiones teóricas y políticas las cuales, sostendremos, permiten reconocer en la recepción de “lo *queer*” y su (in)traducibilidad un síntoma que abre una zona de debates en torno de los nuevos escenarios de las políticas sexuales en América Latina, pero también en torno de la reconstrucción de genealogías localizadas.

En segundo lugar se propone la utilidad de la noción de texto como pieza mínima a partir de la cual poder observar y analizar la intervención intelectual crítica que la disidencia-sexual realiza sobre el fondo de las ciencias sociales y humanas, la filosofía contemporánea y la arena política. Se propone, a su vez, la potencialidad de trabajar el modo en que la forma ensayística de estos textos refuerza el gesto de su intervención al poner en un lugar privilegiado la experiencia y perspectivas de quienes toman la palabra. Desde aquí, entonces, se disponen los elementos para analizar dicha toma de la palabra en el contexto de las teorías críticas contemporáneas con la noción de *ethos* discursivo o retórico. Quedan así dispuestos los elementos para un análisis teórico-crítico capaz de contemplar forma, contenido y producción de un *locus* de enunciación disidente pero que no es ajeno a su contexto intelectual de elaboración.

Finalmente, el último capítulo repone un encuadre teórico, político y epistemológico posible que permite considerar cómo el ensayismo sexo-disidente tiene

lugar en la materialización de territorios existenciales alternativos interviniendo en la ecología política del género. Se recorren allí los fundamentos epistemológicos y críticos que permiten considerar cómo la producción de un *locus* de enunciación sexo-disidente opera como facilitador de otras experiencias vitales. Son estas otras narrativas las que disputan la organización “normal” y “natural” de nuestras experiencias, al habilitar orientaciones, trayectorias e imaginarios disidentes de la hétero-homo-cisnormatividad. Se propone comprender a los textos y sus intervenciones en su rol de actores material-semióticos, con capacidad de adquirir el lugar de prótesis semióticas que acompañen nuestra experiencia del y en el mundo, orientando nuestra relación con el espacio y el tiempo y, por lo tanto, con la transformación del presente, la imaginación del futuro y el rescate del pasado.

0. INTRODUCCIÓN

vibrar en una temporalidad marica quizás consista en encontrarnos invocando a nuestras ancestras (...) quizás nos implique (...) la posibilidad de una genealogía cuya narración nos lea juntas en un presente que arrebató justicia. porque no podríamos llamar de otra forma a este aquí del que queremos hablar. (...) ya no se trata de mariconar solas (...) el tiempo estalla cuando nos imaginamos juntas; en un segundo se condensan años de distancia (...) interrumpiendo a cronos para tejer un ahora que vale la pena transitar, en el que nos abrazamos, libres, hartas de la hostilidad del mundo. (...) esta vez nuestra mariconería es narrada por nosotras mismas. documentada por nosotras mismas. como una suerte de justicia poética. porque ya no seremos objetos de análisis de miradas curiosas. escribiremos nuestra propia historia recuperando la pluma que nos fue expropiada (veneno marica, en VV.AA., 2018: 33-34).

Esta tesis se desprende de una búsqueda a través del tiempo y de los textos. Viene desde lejos, desde los juegos de la infancia en los que unx niñx aprendió a buscarse a escondidas de la sanción, atesorando revistas y figuritas, muñecxs y canciones que ampararan eso que no sabía que era pero que se le salía por el cuerpo y no se podía nombrar, salvo como insulto o incómodo secreto. Esta indagación inicia con una de esas “iluminaciones anticipatorias” – esos instantes que se parecen a una intuición – con la que un día en algún momento de fines de los noventa, esa frenética letra de una canción de Shakira que invoca, también, un archivo afectivo y personal, me permitió reconocer algo de mi singularidad en un otrx, conscientemente y por primera vez: *Estoy aquí queriéndote / Ahogándome / Entre fotos y cuadernos / Entre cosas y recuerdos / Que no puedo comprender*. Cantábamos enloquecidxs, felices de sabernos el trabalenguas. Nos reconocíamos.

Esta tesis se interesa por los relatos que (nos) permiten hacer(nos), los que pueden darnos un mapa para encontrarnos y para recorrer la experiencia en el mundo y encontrar también a otrxs. Las “narrativas disponibles”, los “marcos interpretativos”, las “fenomenologías torcidas” que interrumpen el “normal devenir” del saber-poder, las oportunidades vitales, las huellas que poder seguir o abandonar. Éste interés, en su devenir pregunta a lo largo del tiempo que ha llevado la indagación, tomó distintos matices, como el moretón que deja, frutal, un beso en el cuello mientras madura. Primero fue la compulsión sociológica por describir un campo cultural, luego coqueteo con la posibilidad de describir una ética y una política, finalmente y en la búsqueda por

contar con algún fenómeno concreto y circunscrito al cual poder hacerle las preguntas, el matiz se derramó sobre los textos y su función, su capacidad de hacer e intervenir, el modo en el que operan como dispositivos políticos y de subjetivación. Los textos de la disidencia sexual, en toda su amplitud; todas aquellas piezas de escritura en las que había podido encontrar otras iluminaciones anticipatorias y, más aún, la palabra de otrxs tematizando esas experiencias, crítica, analítica, reparadoramente. Teorías. Textos que contaban o imaginaban historias, que disputaban los límites de los lugares desde los que habían logrado hacerse con la palabra, recuperar la pluma.

La presente tesis tiene por objetivo elaborar un abordaje teórico-crítico de la producción textual del campo cultural sexo-disidente latinoamericano e hispánico de las últimas décadas en su carácter de intervención crítica en el campo del saber-poder occidental contemporáneo. Una intervención que tiene que ver con los vínculos tensos y contradictorios de este campo cultural sexo-disidente con la academia y la ciencia y con los procesos de traducción cultural en el contexto de las consecuencias globales e irreversibles de la colonización y de los efectos de la transculturación. Guía a este objetivo, una hipótesis de trabajo que sostiene que estos textos – junto con otros objetos culturales en los que tienen lugar manifestaciones disidentes tendientes a la resistencia al régimen hétero-homo-cisnormativo – han operado en las últimas décadas, junto con el feminismo de más larga data, una transformación en los discursos sociales disponibles referidos al género, la sexualidad y los modos de vida, transformando y desplazando las tecnologías del género y su carácter de semiosis social. Intervenciones que – como sostendré en el último capítulo – se proponen, a través de una crítica epistemológica y fenomenológica abierta a la ciencia y el saber hegemónicos, materializar otras condiciones posibles para la existencia

Lo que se pone en juego entonces, como objeto-sujeto o como actor material-semiótico con el que se ha arriesgado una alianza intelectual para trabajar en esta tesis, son los textos en los que se traman las posiciones de enunciación y sintaxis de maricas, lesbianas, trans*, travestis, bisexuales, y no binaries produciendo y reproduciendo los posicionamientos subjetivos disponibles; asumiendo siempre que la enunciación consiste en un acto estructurado a partir de un “yo” o de un “nosotrxs” que se apropia de la lengua. Un ritual ideológico de reconocimiento, en el que el “yo” se delimita convocando otras voces de las que puede disponer, a las que puede circunscribir, hacer hablar o callar. De allí que nos interese ofrecer herramientas críticas para poder pensar los modos en que las voces disponibles son condición de posibilidad

para el reconocimiento y para poder observar cómo la toma de la palabra desde posiciones excéntricas respecto de lo hegemónico puede arriesgar una disputa tanto de la lengua como hecho social, como de cierto orden del discurso, de lo que puede y debe decirse, y por lo tanto de los modos en que es posible reconocerse y ser reconocidos (Aguilar, Glozman, Grondona, Haidar, 2014).

Esto ha supuesto una revisión de lo que considero un campo cultural e intelectual sexo-disidente habitado por producciones culturales de distintos tipos, literarias, militantes, musicales, estéticas o académicas, que podrían pensarse como parte de dispositivos de subjetivación y agenciamientos colectivos de enunciación. Se ha optado por la noción de texto y se la ha puesto en juego en dos niveles analíticos. Por un lado, y en línea con lo propuesto por Balibar (2007) y Maingueneau (2009), la utilidad analítica de la noción de texto, radica en que se encuentra entre aquella de obra y la de enunciado, extendiéndose hacia la totalidad pero admitiendo también la restricción hacia lo elemental que la compone. De esta manera, es posible trabajar con los textos como materialidades capaces de perdurar y circular lejos de su contexto original, de las cuales no debe presuponerse ni su unidad – que puede ser señalada a partir de sus autorxs o grupos de autorxs – ni la univocidad de los enunciados, pasibles de ser sometidos a la diseminación de la lectura, la edición, reapropiación y reutilización. Un texto a su vez puede ser producido por más de unx enunciatorx, incluir distintas voces y asociar signos lingüísticos con signos icónicos. Los textos, así entendidos, nos permiten atender al juego de relecturas, reinscripciones, reutilizaciones y traducciones que ofrece el campo cultural sexo-disidente y nos permiten forjar una categoría de trabajo amplia y versátil que no resulte limitada a una única forma ni materialidad sino, más bien, atenta a las estrategias y deslices en los que se urde el sentido.

Por otro lado, el segundo nivel de análisis que la noción de texto hace posible, es el nivel colectivo, el de la participación de la materialidad de cada texto en un conjunto más amplio que opera como dispositivo semiótico en el que también intervienen otras materialidades como el cine, la fotografía o la publicidad. Así, y haciendo pie en lo propuesto por Angenot (2010) tomar al texto como unidad de análisis, hace posible atender, por un lado, al “decible global” o “episteme”, en tanto que límites de lo pensable y lo decible en el que el texto tiene lugar; y, por el otro, a los modos de intervención de los textos sobre ese fondo, las apuestas que en su enunciación toman posición respecto de lo posible, de lo conocido, de lo hegemónico. A lo largo del trabajo podrá encontrarse, entonces, un esfuerzo por conceptualizar lo que se enuncia como

“textos de la disidencia sexual” en un ir y venir entre los textos y su contexto en el que el *corpus* permanece disperso pero activo. No se ofrecerá una instancia de análisis separada de estos textos en sí mismos, sino una puesta en juego analítica y crítica interesada en su capacidad de operar en su contexto de enunciación; un uso deliberado tendiente a poner en juego su propia performatividad, la que postulan y la que – en interacción con mi propia práctica de lecto-escritura – son capaces de suscitar. En este sentido, la delimitación espacio-temporal tanto del campo cultural como del *corpus* se ha mantenido abierta y suspendida, atenta a los devenires y gestos propios de los textos de la disidencia sexual. Se ha decidido oír el modo en que la disidencia sexual reclama la posibilidad de leer y reescribir la teoría *queer* hegemónica y metropolitana, así como la reivindicación de procesos disidentes más allá del límite que la aparición de “lo *queer*” sitúa a fines de los años ochenta y su recepción local a mediados de la década de 1990. Se ha optado también por atender a la deslocalización de las alianzas críticas, de las lecturas recíprocas de las disidencias que montan un campo cultural que excede las fronteras. Así, y aunque inicialmente pretendí limitar la indagación al campo cultural de la disidencia sexual de la Ciudad de Buenos Aires durante las últimas tres décadas, la interacción analítica y personal con este actor material-semiótico puso en evidencia la necesidad de atender a todo aquello que es parte del debate propio del campo y que, en definitiva, pone en juego la desnaturalización de aquello que se nos exige siempre como objetos de estudio quirúrgicamente circunscriptos, embalsamados. La apuesta por la precisión en este trabajo se encuentra, justamente, en el intento de trabajar *con* el sujeto-objeto de indagación y sus propios procedimientos y no *sobre* él.

En el primer capítulo se encontrará una propuesta de definición del campo cultural de la disidencia sexual sudamericano, con el cuidado de incluir histórica y culturalmente todo un conjunto de procesos, producciones y sujetxs locales en resistencia al régimen hétero-homo-cisnormativo antes y después de la instalación metropolitana de los movimientos y teorías *queer*. Como se verá, en el marco de los procesos de transculturación y traducción cultural, “lo *queer*” – teoría, estudios, movimientos, etc. – aparece como una referencia disputada e ineludible, cuya recepción e (im)posibilidad de traducción, pueden leerse como un síntoma que señala y abre una zona de debates en torno de los nuevos escenarios de las políticas sexuales en América Latina, pero también la reconstrucción de genealogías localizadas.

El segundo capítulo se presenta como una propuesta metodológica para el abordaje del *locus* de enunciación sexo-disidente y como una fundamentación del tipo de lectura

realizada. Se propone incluir a los textos de la disidencia sexual dentro del género ensayístico en tanto que pueden ser abordados como ejercicios teóricos y críticos que se desarrollan en el contexto de la posmodernidad a partir de una crítica cultural centrada en la experiencia. Esta estrategia analítica, permite reconocer a los textos de la disidencia sexual como parte de una tradición intelectual occidental – más cercana a una actitud intelectual que a un género literario en sí mismo – que ha problematizado el lugar del “yo” y del sujeto en la producción del conocimiento operando como una vía crítica y capaz de ubicarse en los límites de la episteme o de la hegemonía discursiva. Elaboraciones críticas y teóricas que para tomar posición contra el sujeto del conocimiento moderno, humanista y occidental deben, inevitablemente, crearse otro *locus* desde el cual tomar la palabra. Los textos de la disidencia sexual y su ensayismo crítico, serán abordados a lo largo del trabajo como una práctica de sí y de lo común capaz de intervenir tecno-científicamente en la coyuntura. Una deriva del relato del sujeto abierto teóricamente por el (pos)estructuralismo y las teorías sociales posmodernas y políticamente por las experiencias militantes y situadas rastreables en Latinoamérica, por lo menos desde fines de la década de 1960.

Esta tarea en la que se problematizan los procesos de subjetivación que derivan de nuestras relaciones con los dispositivos de saber-poder, propongo que puede ser trabajada atendiendo al *ethos retórico* y la *escena de enunciación*. La noción de *ethos*, tomada de la pragmática, permite atender a un comportamiento que articula lo verbal y lo no verbal, lo performativo y lo performático; una acción propia del enunciadorex que tiene lugar *en* el texto y que opera como garante del discurso, remitiendo a un “mundo ético” del que es parte activa y al que da acceso. De esta manera, el destinatariex es convocadx a un sitio inscrito en la escena de enunciación que implica el texto, escena que cuenta entre sus componentes con la *escenografía*, espacio de referencias que la enunciación instaura progresivamente como su propio dispositivo de habla y que, sostendremos, adquiere relevancia desde una perspectiva fenomenológica. Serán estas herramientas las que permitan reconocer los mecanismos por los cuales la relación entre discursos, textos y contexto cultural interactúan haciendo posible, la “imaginación” de subjetividades, vidas y mundos “alternativos”, pero también creando el espacio en el discurso para su representación al ubicarse “entre campos”, intentando lecturas inesperadas o ensayando la enunciación desde cuerpos situados, marcados, singulares. Es con estos elementos que podremos observar en los textos cómo esxs otrxs sujetxs disputan un lugar y crean una posibilidad para su s(ab)er, haciendo posible la

encarnación de una perspectiva sexo-disidente desde la cual arriesgar interpretaciones otras de la “realidad”, pero también proponer otras realidades.

Finalmente, el último capítulo buscará reponer el encuadre en el cual el ensayo sexo-disidente opera como parte de la materialización de territorios existenciales disidentes interviniendo en la ecología política del género, y dejará abiertas posibles líneas de indagación a partir de esta perspectiva. La pregunta que alienta este último paraje del texto – y que puede ser considerada como el núcleo en torno del cual se organiza todo el trabajo – podríamos tomarla prestada de val flores (2017):

¿Cuál es la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el mundo que forcluye posibilidades de ordenamiento alternativas?
¿Hasta qué punto, sin embargo, tal certeza está orquestada por determinadas formas de conocimiento precisamente para forcluir la posibilidad de pensar de otra manera? (38).

En efecto, en el capítulo tres propongo reconstruir un diagnóstico político-epistemológico de época y un modo de comprender el rol epistemológico, ético y político que los textos de la disidencia sexual operan al ser entendidos como actores y prótesis material-semióticas. Paul Preciado y Donna Haraway nos ofrecerán claves para la interpretación del tecnobiopoder en el que tienen lugar; orden que produce, consume y resiste nuestra vitalidad como un cronotopo específico; un modo posible de organizar nuestras experiencias en el tiempo y el espacio y dentro y contra el cual podemos dotarnos de prótesis semióticas disidentes para intervenir. Con ellas podremos materializar un futuro que contenga nuestras historias y en el que se narren las de aquellxs que ya arriesgaron la posibilidad de una vida para vivir el mundo que deseaban. Un último acto en el que desde la reflexión en torno de la utopía, la esperanza y la fenomenología disidente, asiento algunas notas para continuar este trabajo con la esperanza de saber que ya no se trata de mariconear solxs, y de que es posible, con estas herramientas y algunas más, reparar(nos) para un futuro que ya está aquí.

1. CAPÍTULO – EL CAMPO CULTURAL DE LA DISIDENCIA DE SEXO–GÉNERO. ACADEMIZACIÓN Y DESACADEMIZACIÓN DEL SABER EN TIERRAS SUDACAS

1.1. La disidencia sexual como campo cultural

1.1.1. *Campo cultural*

Al proponer que la disidencia sexo-genérica puede pensarse como un campo cultural sostenemos que resulta útil entenderla como un espacio estructurado de posiciones (Bourdieu, 1990) en el que está en juego la convergencia entre un modo de vida y un conjunto de actividades intelectuales (Williams, 1982; 1997) en términos de una relación crítica con la coyuntura histórica. Esta perspectiva nos permite al mismo tiempo: 1) atender a los modos de organización de un conjunto de actorxs que se organiza y participa de instancias más o menos institucionalizadas; 2) contar con una perspectiva que problematiza los modos de producción de conocimiento en su relación con el campo intelectual y cultural más amplio en el que se inserta y 3) considerar sus intervenciones ético-políticas respecto de los estilos de vida, tema que es, además, uno de los tópicos nodales de la producción de conocimiento de este campo.

Como sabemos, todo campo supone agentes provistxs de *habitus* específicos. Esta noción se entiende como el “sistema de disposiciones inconscientes producido por la interiorización de estructuras objetivas, (...) [que] tiende a producir prácticas (y en consecuencia carreras) objetivamente adherentes a las estructuras objetivas” (2002:106-118). Es decir, un conjunto de pautas para la acción que responde a las estructuras del campo y que operan de manera inconsciente, por encontrarse incorporadas. Ahora bien y en tanto nos interesa el campo de la disidencia sexual, debemos atender, tal como propone Mariana Cerviño (2013a), a que la experiencia de una transgresión a la norma sexual definida por otros grupos como “desviada”, gesta un universo cultural particular en relación a esa experiencia.

Por cultura entendemos la convergencia entre un modo de vida y un conjunto de actividades intelectuales (Williams, 1982) que, en tanto “sistema significativo realizado”, se encuentra inserta en una gama de actividades, relaciones e instituciones de las que solo algunas son manifiestamente culturales. Lo cultural es intrínseco, desde la perspectiva de Williams, a todo el sistema social como lenguaje, como sistema de

pensamiento y como ideología; ideología que se define como la convergencia entre sentimientos, actitudes y presuposiciones de clases o grupos específicos y la producción cultural manifiesta que es expresión de creencias formales y conscientes. De esta manera sostenemos con Williams que toda práctica cultural será ideológica en tanto significativa y, como veremos más adelante siguiendo a Guattari y Rolnik (2006), toda ideología puede ser entendida como subjetivación. Al retomar la noción de hegemonía cultural de Williams para construir su noción de “semiosis de género”, Chaneton (2009) sostendrá en la misma línea:

Esta concepción culturalista de hegemonía (...) abarca no sólo la actividad política y económica, la actividad social manifiesta, sino “el sentido de la realidad” para los y las participantes, señala los límites de la experiencia y del sentido común, las percepciones que tenemos del mundo social, de nosotros mismos y de los otros (54).

Así, enlazando actorxs, actividades, relaciones, instituciones y lenguaje, podemos pensar, siguiendo lo propuesto por Cerviño, en la particularidad de un “*habitus* intelectual sexo-disidente” entendido como

un sistema relativamente coherente de opciones y prácticas que debe mucho a un *habitus* de grupo. Una determinada experiencia gay, cuya especificidad está dada por la combinación de lecturas que circulan en el espacio de la militancia, una tradición literaria con elementos homoeróticos, cuyos códigos de lectura están restringidos a este espacio, todo lo cual configura un sistema de preferencias estéticas característico reforzado por la clandestinidad, producto de largos años de dura represión (Cerviño, 2013: 19)¹.

¹ Sigo el trabajo de Mariana Cerviño (2013; 2013a) en tanto ha indagado desde una perspectiva similar los procesos de producción de conocimiento del Grupo de Acción Gay (GAG) y la trayectoria de Jorge Gumier Maier, uno de sus agitadores, en Argentina a principios de la década de 1980; agrupación que considero debe ser contemplada dentro la genealogía diferencial de la disidencia sexual local. De aquí que la autora contemple a la clandestinidad y represión en la confirmación de dicho *habitus* intelectual. Si bien en la contemporaneidad no puede hablarse, estrictamente, en términos de represión y clandestinidad, si podemos señalar, como propone Chaneton (2009), la posición contrahegemónica de la disidencia sexual como discurso. Al reflexionar a partir de la noción de “hegemonía cultural” de Raymond Williams, la cual permite comprender conjuntamente las relaciones de fuerza políticas y económicas y el “sentido de la realidad” como límites de la experiencia y el sentido común, Chaneton sostiene que ésta hace posible dar cuenta de “la actividad subjetivante en la semiosis de las diferencias de género/clase como producción ya sea de significaciones instituyentes o también las más de las veces, al mismo tiempo, de la alta complicidad con lo instituido. En el caso de las narrativas identitarias, las prácticas, *habitus*, imágenes, guiones de género y *topoi* que fundamentan argumentos y que forman parte de los momentos de dominio dentro de la hegemonía deben ser continuamente renovados, sostenidos y a la vez acomodados para ceder a las presiones de lo subalterno sin perder su capacidad de ‘hacer marchar’ a los sujetos. En el mismo momento la hegemonía es continuamente resignificada, desviada y desafiada por las formas de tensión que anidan en la vida social” (2009: 55).

Esta idea de una tradición literaria y de unos códigos de lectura propios – a la que cabe incorporar un conjunto de referencias teóricas y políticas – ha sido trabajada también por Juan Pablo Sutherland (2009) para el contexto chileno bajo la noción, inscrita en lo propuesto por Ángel Rama, de “Nación Marica”. Un conjunto de referencias teóricas, fenomenológicas, icónicas, incluso prácticas, que permiten habitar el espacio, el presente, la contemporaneidad con elementos culturales y afectivos que exceden, perturban y distorsionan los repertorios sociales disponibles.

Ahora bien, si atendemos al hecho de que el *habitus* tiende a “reforzar en sus opciones vitales, artísticas e intelectuales, valores que rigen los espacios que ha transitado con anterioridad y en los cuales deposita su afecto” (Cerviño, 2013a: 330), se hace necesario pensar en torno de las posiciones paradójicas, excéntricas podríamos decir siguiendo a De Lauretis (1993)², que ocupan quienes forman parte del campo cultural sexo-disidente en tanto que operadorxs de una crítica socio-cultural de la hétero-homo-cis-normatividad. Cerviño plantea sobre la posibilidad de construir un posicionamiento disidente a partir de elementos heredados, que una posición marginal respecto de la sexualidad dominante y del capital cultural, facilitan el posicionamiento heterodoxo del artista-militante en el campo artístico e intelectual en el cual se inserta permitiéndole romper con lo hegemónico.

En este sentido, es que para Cerviño las producciones intelectuales de ese campo disidente no son meros vehículos para sus intervenciones, sino que funcionan como “condensadores de universos sociales” cuyas máximas morales – atendiendo a la conformación de un *ethos* disidente – incorpora, de modo que luego pueden orientar sus futuras apuestas. Así,

[u]na determinada experiencia de la homosexualidad, atravesada por el universo cultural alternativo (...), se constituye en el centro de una sociabilidad comunitaria que contribuye a la formación de un *ethos* intelectual (Cerviño, 2013a: 330).

De aquí el interés de este trabajo por el modo en que, en las últimas décadas, dicho “universo cultural alternativo”, no sólo ha adquirido mayor visibilidad y capacidad de disputar los sentidos que socialmente circulan respecto del género, la sexualidad y los afectos, sino también el modo en que se vinculan con el devenir de la teoría social y la

² Para De Lauretis (1993), una posición discursiva excéntrica es aquellas que se arriesga a hacer teoría en la propia piel, a volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades. Se trata de una práctica discursiva que no es únicamente personal y política, sino textual, una práctica de lenguaje (138 -143).

filosofía contemporáneas, su creciente incorporación como vector crítico del pensamiento occidental.

Considerar a los textos de la disidencia sexual en su relación respecto del campo intelectual de las ciencias sociales y humanas requiere señalar sus particularidades, siendo que en ellos se solapan la competencia por la legitimidad académica, la crítica al sistema académico instituido y la participación activa en el espacio público, todo ello desde una perspectiva sexo-disidente (Sutherland, 2009). En este sentido, si se atiende a los contenidos manifiestos de las obras, los posicionamientos y trayectorias de lxs agentes que participan del campo, puede señalarse una evidente paradoja entre posicionamientos críticos y participación en el campo intelectual que es, desde la perspectiva de Bourdieu (2002), la estructura fundamental de todo campo intelectual.

Al tiempo que la universidad actúa como uno de los posibles espacios en los que se disputa la legitimidad cultural, lxs nuevxs creadores – en nuestro caso aquellxs que participan de la producción de conocimiento sexo-disidente – desafían la ortodoxia del campo³. Disputar el campo supone reconocer, en parte, el mismo interés allí disputado o *ilussio* (Bourdieu, 1995)⁴. Al mismo tiempo, y en tanto que asociados al activismo y al campo cultural en términos amplios, los textos de la disidencia sexual y lxs agentes que en ellos participan, adquieren reconocimiento y legitimidad por fuera del ámbito académico, en lo que Bourdieu denomina “instancias no legítimas de legitimación”⁵,

³ Ana María Bach (2010) considera a los estudios de género como parte de los “estudios culturales” que emergen a mediados del siglo XX desdibujando los límites entre las humanidades, las ciencias sociales y la filosofía. Siguiendo a Jameson, sostiene que se trata de un campo post y transdisciplinario en el que los estudios de género resultan centrales, junto con la localización de los análisis históricos y el análisis de la relación entre tecnología y ética, dando lugar a un posicionamiento crítico del eurocentrismo. En este sentido, plantear la existencia de un campo cultural sexo-disidente con participación en el campo académico, supone reconocer su filiación tanto con los estudios culturales, como con los estudios de género y con el feminismo.

⁴ Para comprender la noción de *ilussio* es necesario comprender que la antecede en la propuesta de Pierre Bourdieu la noción de *colussio*. Esta consiste en la complicidad de lxs agentes que han pasado por procesos de socialización similares y que tienen intereses en común que hacen posible la constitución del campo. Sobre este fondo, la *ilussio* se entenderá como el acuerdo mínimo acerca de lo que se está disputando, estructurando el campo como un “*consensus* inconsciente” que se manifiesta al margen de las tendencias y doctrinas discrepantes que podríamos llegar a encontrar (Bourdieu, 1995). Esta distinción puede contribuir, sociológicamente, al análisis de los colectivos de la disidencia sexo-genérica en los cuales muchas veces convergen sujetxs con trayectorias y capitales distintos pero que, desde una perspectiva *queer*, pueden considerarse como socializadxs en contextos culturales signados por la heterosexualidad obligatoria, el dimorfismo sexual, el biologicismo y el binarismo, configurando una “complicidad común” que en palabras de Marlene Wayar (2019) pueden facilitar una “nostredad” configurada como redes afectivas de mutua reciprocidad y dependencia que se sostienen contra la hetero-homo-cisnorma.

⁵ Debe quedar claro que desde una perspectiva sexo-disidente la idea de que la universidad sea una instancia legítima de legitimación es disputada, incluso cuando el medio universitario aparezca como

como los medios, las redes sociales, el circuito artístico “*under*”, entre otros. De esta manera, comprender la creciente relevancia de la perspectiva sexo-disidente como discursos que intervienen en el campo intelectual en sentido amplio, requiere también la comprensión del entramado cultural específico del que participan los contenidos propuestos, pero también lxs agentes creadores que los elaboran. Se trata de delinear un campo cultural, permitiendo complejizar el mapa genealógico de la producción de sentidos, prácticas y saberes que participan de las tecnologías del género (De Lauretis, 1996) de las que dependen las representaciones y las autorepresentaciones de género disponibles en el campo social⁶.

Esta investigación parte de la convicción de la utilidad de considerar a la disidencia sexual como un campo cultural atendiendo a la heterogeneidad de sujetos, espacios de socialización, circuitos de reconocimiento, materialidades, tipos de discursos y posicionamientos políticos que mantienen relaciones en torno de la oposición a la hétero-homo-cis normalidad/normalización. En tal sentido, la noción de campo cultural, permite atender a los modos en que distintos elementos son disputados en el mismo campo pudiendo considerarlos como emergentes y residuales, identificando una genealogía situada de la disidencia sexual local y reconociendo el lugar que allí juegan los intercambios internacionales, las traducciones, las solidaridades transversales.

Si por un lado, el énfasis en lo local aparece en la conceptualización del campo cultural de la disidencia sexual, al avanzar en el desarrollo de este trabajo sostendré la utilidad interpretativa de contextualizar al pensamiento sexo-disidente en el marco del desarrollo de las nuevas teorías críticas⁷, las ciencias sociales y humanas, la filosofía y

lugar de trabajo, militancia o formación de muchos de lxs actores que participan en el campo. Se desarrollará esta idea en el apartado 1.2.2, pág. 31.

⁶ Sirviéndose del concepto de ideología de Althusser, De Lauretis define al género, en primer lugar como “una representación y autorepresentación producto de variadas tecnologías sociales y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana” (1996: 8) que “tiene la función (que lo define) de construir individuos concretos como varones y mujeres” (1996: 12). Las “tecnologías del género” pueden entenderse como todos aquellos discursos y mecanismos (literarios, cinematográficos, institucionales, etc.), “con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e “implantar” representaciones de género” (25). En relación a tales tecnologías, y pensando al género como una relación que es investida por lxs sujetos, la “experiencia de género” se entiende como “los efectos de significado y las autorepresentaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones” (26).

⁷ Tomo esta denominación del trabajo de Razmig Keucheyan (2013), quien trabaja sobre lo que denomina “teoría general de la emancipación” o “nuevas teorías críticas”; aquellas teorías que dentro del mapa intelectual de la izquierda, han surgido después de la caída del muro de Berlín en 1989, signadas por la

la teoría política. En estos campos se ha operado el progresivo despliegue de un pensamiento situado ocupado en problematizar los modos de producción de conocimiento y los estilos de vida en nuestra contemporaneidad, tomando por perspectiva la crítica de la identidad y de la normatividad de sexo-género como estructuradoras del Sujeto Moderno y del Humanismo. Todo ello en el marco de la integración global de las teorías críticas y de los circuitos académicos que, desde una perspectiva decolonial (Hall, 2008; Mitchell 2000), resulta ineludible.

Presentaré a continuación la noción de disidencia sexual, para luego abordar el lugar de la teoría *queer* y el problema de su “traducción” latinoamericana.

1.1.2. *Disidencia sexual*

Trabajar con la noción de disidencia sexual supone optar por una vía de entrada a un campo en el que muchas veces el feminismo, el post-feminismo, lo *queer/cuir/kuir* y lo travesti-trans*⁸ operan en conjunto y participan de espacios de pensamiento y militancia comunes⁹. Si bien por momentos las diferencias no parecen más que una

experiencia del fracaso de la izquierda. Keucheyan sostiene que “una nueva teoría crítica es una teoría y no un mero análisis o una explicación. Reflexiona no solamente sobre lo que es, sino también sobre lo que es deseable, y, en ese sentido, adquiere una dimensión política. Son críticas las teorías que ponen en tela de juicio el orden social existente de manera global. (...) su dimensión ‘crítica’ estriba en la generalidad de su cuestionamiento del mundo social contemporáneo” (2013: 11)

⁸ El uso del asterisco adosado al término trans, se ha consolidado como una marca que busca señalar el carácter “paraguas” del término, buscando incluir dentro de su campo de sentido a personas transgénero, transexuales, travestis y a quienes buscan romper con la identificaciones binarias. En un gesto similar, Marlene Wayar (2018; 2018a; 2019) propondrá utilizar el término “travesti”, o el gerundio “hoy voy siendo travesti”, para señalar todo un conjunto de experiencias que buscan distanciarse y resistir a la heterosexualidad obligatoria y hegemónica. En esta misma línea propone la noción de “nostredad”. Al historizar y problematizar la relación de estas posiciones con las del feminismo, corresponde remitirse a la noción de posfeminismo como emergente de la crisis del sujeto político del feminismo de la segunda ola. Ver nota al pie número 9.

⁹ Campagnoli (2015) propone la distinción entre post-feminismo, feminismo *queer* y (trans)feminismos. Estas expresiones pueden entenderse según la autora como distintas inflexiones dentro de la tercera ola del feminismo, iniciada a mediados de la década de 1980 con el surgimiento de nuevos movimientos y sujetos sociales frente a las crisis de representación política, e incorporando teóricamente el giro lingüístico en las ciencias sociales y humanas. El feminismo en este contexto dio lugar a una crítica deconstructiva de la categoría de género e incorporó una perspectiva micropolítica y resistente a los macrorelatos y los “sujetxs con mayúscula”. Dentro de este feminismo contemporáneo el post-feminismo, el feminismo *queer* y los (trans)feminismos pueden ser entendidos, siguiendo a Campagnoli, como denominaciones que buscan situar las distintas posiciones respecto de la adscripción a determinadas tradiciones feministas. De este modo, el post-feminismo sería aquel que se enfoca principalmente en la deconstrucción de la identidad política “mujeres”, incorporando el pensamiento deconstructivo y *queer*. El feminismo *queer* sería aquel que se organiza retomando los posicionamientos radicales de los años setenta frente a la crisis del VIH-SIDA y que se articula con las disidencias promoviendo un sujeto político, descentrado, múltiple y fragmentado. El feminismo *cuir* estaría vinculado a la introducción de lo regional y el pensamiento postcolonial como eje epistemológico que interviene en la teoría *queer* al ser problematizada en nuestras latitudes. Finalmente el (trans)feminismo para Campagnoli es aquél que busca

discusión terminológica, también son esas mismas diferencias las que pueden permitir elaborar genealogías singulares en las que, claro está, este “lugar común” aparecerá abordado desde distintas perspectivas. Como se verá más adelante, aunque el mismo campo sexo-disidente intenta distinguirse de “lo *queer*”, la teoría *queer* y la *queer theory*, la noción acaba operando por momentos como el fantasma que lo recorre. Esto es parte de lo que nos permite sostener que lo que se encuentra operando detrás de la emergencia de una discursividad como la que nos interesa, es una transformación o cesura profunda de la matriz del conocimiento occidental que – teniendo en cuenta las consecuencias globales de la colonización como transculturación irreversible y el gesto humanista universal de la Modernidad (Hall, 2008; Mitchell 2000)¹⁰ – no permite deslindar por completo los procesos y requiere a su vez considerar conjuntamente lo común entre las singularidades y las genealogías diferenciales más allá de los términos que se utilicen. Así mismo, si bien lo sexo-disidente y “lo *queer*” pueden aparecer por momentos como solapados y hasta sinónimos, considero productivo conservar la distinción, en tanto permite circunscribir “lo *queer*” como problemática específica y datada, asociada a la resignificación del insulto anglosajón en el contexto de movilizaciones políticas específicas, su consiguiente introducción en el ámbito académico, su apropiación en contextos no anglosajones y su traducción. De este modo, lo sexo-disidente, al tiempo que resulta un término idiomáticamente claro en español,

hacerse cargo de la multiplicidad del sujeto del feminismo, “vendría a ocupar el lugar de lo *queer* en América Latina pues se interroga por la normatividad como régimen político al cuestionar la heteronormatividad desde unos cuerpos legítimos” (30). Con una perspectiva algo más laxa Preciado (Carrillo, 2007) sostiene: “Este proceso de transformación y crisis del feminismo de la segunda ola, que daría lugar a la teoría poscolonial, la teoría *queer*, el posfeminismo, los estudios transgénero, etc..., fue un período extremadamente intenso. Aunque a menudo tiende a entenderse el posfeminismo como una forma de “antifeminismo”, este término tiene hoy el sentido de señalar un nuevo marco conceptual para el feminismo. El posfeminismo representa la madurez del feminismo como teoría política (...) señala un giro conceptual desde los debates de igualdad y diferencia, justicia y reconocimiento, e incluso desde el esencialismo y el constructivismo, hacia los debates acerca de la producción transversal de las diferencias. Marca un desplazamiento de aquellas posiciones que parten de una sola noción de diferencia sexual y de género – entendida esta en términos esencialistas, en términos marxistas (división sexual del trabajo) o en términos lingüísticos (orden simbólico o presimbólico) – hacia un análisis de naturaleza transversal (...). Desde un punto de vista político, el posfeminismo y los movimientos *queer* surgen como una reacción al desbordamiento del sujeto del feminismo por sus propios márgenes abyectos (en ese sentido suponen una crítica de los presupuestos heterosexuales y coloniales del feminismo de la segunda ola) (...) Teresa De Lauretis habla de ‘una ruptura constitutiva del sujeto del feminismo’ y de la producción de una ‘subjetividad excéntrica’” (Carrillo: 376-377). Al respecto puede considerarse también el análisis propuesto por Pérez (12 de septiembre de 2018).

¹⁰ De acuerdo con la propuesta de estos autores, puede sostenerse que la Modernidad se presenta como Occidente y es el escenario donde tiene lugar la diferencia entre lo Occidental y no lo Occidental, entre la representación y lo real. Por lo tanto, debe atenderse a las consecuencias globales e irreversibles de la colonización, considerando el carácter universalizador de lo postcolonial; lo cual obliga a considerar los efectos de la transculturación en la imposibilidad de “volver” a orígenes culturales no contaminados; proceso que Hall (2008) denomina efecto sobredeterminante del momento colonial (131).

permite incluir histórica y culturalmente todo un conjunto de procesos, producciones y sujetos locales en resistencia al régimen hétero-homo-cisnormativo¹¹ – incluso con anterioridad a la instalación metropolitana de los movimientos y teorías *queer* – evitando de este modo que “lo *queer*” opere como parámetro de lectura hegemónico que dispone los límites de un campo y opera incluso retrospectivamente (Rivas, 2011).

Para comenzar podemos sostener, siguiendo lo propuesto por Marlene Wayar (2019), Valeria Flores (2017; 2017a), Manada de Lobos (2014) y Jorge Díaz y Johan Mijail (2016), que la disidencia sexual no es sinónimo o equivalente del movimiento LGBTQ+, de la “diversidad” o las “minorías”. Estas serían expresiones de militancias y perspectivas identitarias tendientes a la inclusión e integración y la reontologización (Sabsay, 2011) que ocultan el carácter político de las normas sexo-genéricas, naturalizándolas¹². Según Flores, la disidencia sexual

lejos de consistir en sostener un proyecto emancipatorio y revolucionario con vistas a un futuro que nunca alcanzaremos o exigir la encarnación de dicha aspiración en un sujeto o cuerpo o identidad particular de corte vanguardista, se emplaza en la

¹¹ La noción de heteronormatividad fue desarrollada inicialmente por Michael Warner (1991; 1993) recurriendo a los conceptos de jerarquía sexual de Gayle Rubin y de heterosexualidad obligatoria propuesto por Adrienne Rich. A diferencia de las nociones de heterosexismo y homofobia, que hacen hincapié en el sujeto individual que ejerce la discriminación, la idea de heteronormatividad permite circunscribir un conjunto de pautas culturales que operan naturalizando la heterosexualidad como práctica e identidad normalizada. Este concepto permitió luego el desarrollo dentro de la teoría y las políticas *queer* y sexo-disidentes de las críticas a la homonormatividad y la cisnormatividad, entre otras.

En cuanto al prefijo *cis*, el mismo es utilizado como adjetivo para designar a personas cuya identidad sexual y de género de género asumida coincide con la asignada al nacer, en función de criterios normativos de correspondencia entre características del denominado sexo biológico y la identidad de género. Aparecido inicialmente en la militancia trans* norteamericana a fines de la década de 1990, el término *cisgénero* permite nombrar una experiencia y expresión de género naturalizada y volverla visible como tal, permitiendo lingüísticamente abrir una vía crítica para las posiciones sexo-genéricas que aparecen como universales y naturales. En torno de esta noción, algunos han señalado que refuerza los binarismos contra los que las perspectivas sexo-género disidentes han elaborado buena parte de su crítica. Puede verse al respecto Platero Méndez *et al.* (2017).

¹² Al respecto Sabsay (2011) señala “el discurso de la diversidad (...) reontologiza las disímiles configuraciones de la identidad desde el momento en que las concibe como un abanico de identidades discretas y claramente clasificables, las cuales habrán de incluirse (...) en un modelo de representación que no se cuestiona a sí mismo como tal. Desde este discurso se piensan las múltiples identidades como ya conformadas y constituidas por fuera o con independencia de su misma articulación política, y de este modo se esencializan posiciones y sujetos políticos que por el contrario (...) se constituyen en las mismas batallas por la representación” (38). También reconoce, que un discurso de la diversidad y la tolerancia sostenido por un antiesencialismo ingenuo, corre el riesgo de no poner en cuestión las condiciones de posibilidad de la producción de posiciones de sujetos alternativas (40). En esta misma línea inspirada por la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, el trabajo de Rapisardi (2008). Valeria Flores al respecto sostiene “Las políticas de identidad como emergencia de las rearticulaciones hegemónicas nos exigen ser más minuciosos en el análisis de las condiciones de las luchas culturales, prestando atención y poniendo en tensión la distancia entre el carácter automáticamente inclusivo de las democracias y las formas de diferenciación que se reconfiguran en los borramientos por la exclusión y en la inclusión estratificante y jerarquizante” (2017: 109-110).

estimulación de un horizonte crítico de pensamiento que tensiona los discursos y prácticas más liberales y Modernas acerca de los cuerpos, sexualidades, géneros y deseos, de las políticas feministas y LGTTTBI (2017: 279).

Podemos leerlo también en el modo de presentar lo *queer* para abandonarlo como mero nombre, de Manada de Lobxs (2014)

Entonces, entendemos lo *queer* como agenciamiento de minorías sexuales radicales, de disidentes sexo-afectivos, de desobedientes y objetoras de género, que tuvo la capacidad de articular y resonar una proliferación de prácticas por fuera de los marcos institucionales, ya sea externos como internalizados. Como tal, se opuso fuertemente a los límites de las viejas formas de hacer política – pero no mediante acuerdos programáticos sino por medio de afinidades –. Asimismo, cuestionó sin retorno la regulación de las sexualidades mediante el matrimonio, la familia, la pareja, la crianza, la monogamia, la salud (que no es la vitalidad). Aquellxs que luchan y bregan por los derechos civiles igualitarios LGTB constituyen hoy la reterritorialización más aguda de los valores cívico-ciudadanos del Hétero Capitalismo Global Integrado, reflujo fortificado por la noción ecuménica de un ser-políticamente-correcto gracias a las identidades (47).

Esta noción de disidencia sexual, toma posición frente a una perspectiva liberal que promueve las nociones de diversidad y de minorías sexuales, ocultando el rol de las normatividades que regulan los modos legítimos y adecuados de vivir los cuerpos, los placeres y los afectos, despolitizando los procesos de normalización de los cuerpos que tienen lugar a través de las tecnologías del género. Habrá que atender, desde esta perspectiva, al modo en que la definición liberal de ciudadanía universaliza las características del sujeto heterosexual masculino, lo cual también ocurre en el registro del sujeto universal del conocimiento, asociado al pensamiento moderno occidental.

Como puede verse, la disidencia se reconoce en un desmarcarse políticamente del sujeto liberal, del ciudadano, lo que puede verse también en la proliferación de prácticas y modos de construir sentido alternativos, no-normativos. Al respecto, Felipe Rivas San Martín (2011), al analizar lo que denomina la “escena de la disidencia sexual chilena”, señala que es posible identificar una heterogeneidad de filiaciones críticas para el pensamiento sexo-disidente, entre las que se encuentran:

las discusiones propias del activismo político más contestatario, la crítica cultural chilena y argentina de los 90, la recepción y discusión de ciertos títulos enmarcados en la “teoría *queer*” (...), los debates feministas y postfeministas

latinoamericanos, europeos y anglosajones, los estudios subalternos y poscoloniales, los textos españoles (Beatriz Preciado, Ricardo Llamas, Paco Vidarte, Oscar Guasch, Javier Sáez), la teoría de medios y nuevas tecnologías (también las prácticas de guerrilla de las comunicaciones, ciberactivismo y el net.art), el ciberfeminismo, la influencia de los textos literarios (la narrativa de los 80 y 90, junto con la escena poética joven) y las prácticas artísticas locales, las distintas corrientes del postmarxismo más reciente y diversos autores postestructuralistas (74).

En la misma línea, Wayar (2019) reconoce que “el movimiento de las disidencias sexo-genéricas se encuentra en confrontación pero también en diálogo, siendo muchas veces subsidiario de las corrientes hegemónicas del pensamiento crítico” (91-92). Posicionar un pensamiento propio de la disidencia sexo-genérica – que en su propuesta adquiere el nombre de “Teoría Travesti/Trans Latinoamericana” –, supone hacer converger los contextos y epistemologías propias del Sur Latinoamericano y con ellas retomar el marxismo, el feminismo, y los estudios *queer*, territorializándolos¹³:

Se complejizan así los análisis de los estudios marxistas, feministas y *queer*, ahora territorializados en el contexto de Abya Yala, negando la universalización propia del sentido colonialista, de la producción de conocimiento Occidental (98).

Como objetivos contra los que toma posición la disidencia sexo-genérica como perspectiva, Wayar señala los dispositivos de adiestramiento, la ficción heteronormativa hombre-mujer, la noción universalizante de humanidad y todas las instituciones que los encarnan desde la familia hasta el Estado, la heteronormatividad y la homonormatividad. De aquí que se acuse y resista las tácticas políticas tendientes a la inclusión y se asuma la desidentificación que reconoce las construcciones identitarias de maricas, tortas, travestis, trans*, putxs y no-binaries como provisionales y en permanente construcción: “No queremos ser más esta humanidad”, proclama citando a Susy Shock.

¹³ Territorialización aquí, no remite a la noción deleuziano-guattariana de reterritorialización como opuesta a la desterritorialización. Debe comprenderse en términos de lo que suele referirse como “conocimiento situado”, estrictamente ligado a la situación o experiencia desde la cual el conocimiento es producido, tomando posición contra un conocimiento que se pretende objetivo y que se enuncia desde la universalidad de un sujeto abstracto. A lo largo del trabajo buscaremos mostrar como la territorialización, como maniobra contra la universalización del conocimiento, puede ser pensada como una estrategia de resistencia no sólo frente a las relaciones Norte/Sur, sino también como movimiento propio de las críticas a la Modernidad y del sujeto del Humanismo. La epistemología feminista ha sido pionera en trabajar al respecto con la idea de “experiencia” (Bach, 2010; Dorlin, 2009; Trebisacce, 2016) y luego de “conocimiento situado” (Haraway, 1995; Harding, 1987), y seguidamente la teoría *queer* ha problematizado las nociones de tiempo y espacio (Halberstam, 2005; Edelman, 2014; Solana, 2015), de utopías (Muñoz, 2020) y hasta propuesto un enfoque fenomenológico específico (Ahmed, 2019) que también permite pensar en términos de territorialización del conocimiento en relación a experiencias subjetivas concretas.

Vemos entonces, en primer lugar, que la disidencia sexual puede entenderse como una perspectiva política y teórica no solo respecto de la heterosexualidad, sino respecto de los propios movimientos y colectivos, incluido el feminismo, todo esto en un contexto donde, al decir de Ernesto Meccia (2006), la homosexualidad aparece como un problema *para* el Estado al calor de las movilizaciones de los últimos treinta años¹⁴; un período que Sabsay (2011) denomina “era de la diversidad sexual” (66). Esto, supone una toma de posición respecto no solo de la heteronormatividad, sino también de la homonormatividad asociada a las pautas asumidas por perspectivas no heterosexuales pero tendientes a la integración y la asimilación como “buenos ciudadanos” en el mercado, el Estado y la sociedad en general. Sin embargo, si nos remitimos al contenido de los propios textos, la perspectiva sexo-disidente señala como su contexto la crisis de la ficción del Estado-Nación y de la experiencia Moderna del mundo¹⁵. Con ellos, caen los parámetros de subjetivación asociados a la idea de ciudadano y su inscripción en una historia lineal dirigida hacia un futuro de progreso. Esto es lo que nos permitirá comprender al pensamiento sexo-disidente y sus textos como una de las posibles inflexiones de la posmodernidad biopolítica y sus teorías, y atender a como son pensadas las tecnologías y dispositivos del género para su

¹⁴ Ernesto Meccia (2006; 2016) sostiene que entre fines de la década de 1980 y fines del siglo veinte “la cuestión *gay*” no pudo seguir siendo un problema definido por las ciencias y el Estado. Las nuevas organizaciones políticas que comenzaron a articularse en torno de la construcción de una identidad pública y legítima en estrecha relación con la irrupción de la epidemia del VIH-SIDA, logró abandonar el reclamo por la tolerancia para reclamar, entonces, reconocimiento social. Meccia reconoce en este proceso una “politización de la homosexualidad”, la cual considera como ejemplo de un proceso objetivo más amplio de politización de la intimidad cuyo antecedente principal lo encuentra en los feminismos. Respecto de la impugnación y torsión que se produce en las nociones de lo público y lo privado, Meccia sostiene que la crisis del SIDA permite que pueda verse de una vez que “el problema homosexual” era creado *por* el Estado, pudiendo pasar a convertirse en un problema público creado por las organizaciones homosexuales *para* el Estado.

¹⁵ Al respecto flores sostiene que “Pensar sin estado (...) nombra una condición de época” (2017a: 25), y cuando presenta su compilación *Interrucciones* (2017), sostiene respecto de su propia coyuntura: “*Interrucciones* se publicó durante la llamada ‘década ganada’ y justamente era un intento por incidir en esa coyuntura política mediante su problematización, una época marcada por ciertos derechos conquistados para la comunidad lgttbq pero a costa de subsumir los vocabularios políticos de la disidencia sexual y la sintaxis combativa de la protesta a las gramáticas estatales de la gestión de recursos y la ciudadanía” (10). Por su parte Jorge Díaz y Johan Mijail consideran que: “la Disidencia sexual entiende que las demandas y peticiones a un Estado que vigila y controla no son una estrategia que fracture los órdenes de exclusión que construye el actual sistema económico y sexual. Es por eso que la Disidencia sexual apela a las prácticas micropolíticas del *cyber*-activismo, la postpornografía y la parodia del *drag* como dispositivos disruptivos que ofrecen alternativas a la biopolítica imperante.” (2016: 156-157). Manada de Lobxs dirá: “contra el ciudadano que vive en mí, contra el Estado que parasita en mí, contra el trabajo al cual se obliga a mi cuerpo dentro del heterocapitalismo, (...) oponemos la alegría de la anarquía, es decir la amistad-animalidad política... ya contra la heterosexualidad como régimen político” (2014: 29). Finalmente, también encontramos referencias al Estado cuando José Esteban Muñoz (2020) tematiza lo *queer* como horizonte: “El allí de la utopía *queer*, no puede ser el defectuoso, pero todavía influyente, Estado-Nación” (75).

intervención y subversión con una perspectiva ética, en el sentido en que el Comité Invisible (2015) le da a la urgencia de hacer lugar a una “percepción común” frente a la política de la crisis neoliberal que tiende a desquiciar nuestras condiciones de existencia. Frente a la “catástrofe existencial, afectiva y metafísica” que nos extraña del mundo (24), lo sexo-disidente puede aparecer como una herramienta para la “traición de la especie” que participa de la insurrección que se organiza en torno de “verdades éticas” (35), aquellas a partir de las cuales intentamos permanecer en el mundo.

En segundo lugar, como ya puede entreverse, la disidencia sexual excede el carácter de “perspectiva”, en tanto que supone un conjunto de identidades y de prácticas, una ética, un modo de estar en el mundo identificable como intervención en los procesos culturales y políticos. Podríamos decir que no solo produce, sino que “encarna” una perspectiva, lo cual, como señala Nelly Richard (2018), requiere recordar que “el cuerpo no siempre está disponible para sumergirse mágicamente en el paisaje de ensueño de la teoría” (7). En palabras de Marlen Wayar (2019):

Disidencia sexo-genérica hace referencia a un conjunto de identidades, prácticas culturales y movimientos sociopolíticos que no se alinean con la heteronormatividad y que se proponen activamente en contraposición y fuga respecto de la homonormatividad (...). Este concepto viene afirmándose desde los años 2000 como una crítica a la referencia meramente descriptiva, ahistórica y despolitizada de la diversidad sexual (91).

Por su parte, Valeria Flores (2016) sostiene

Situada en una polifonía de voces sudacas, disidencia sexual significa (...) un modo de interpretación, de acción política y de intervención crítica que está en permanente análisis y conflicto respecto de cómo se constituyen y actúan las políticas sexuales en relación a las políticas económicas, culturales, sociales, educativas; busca discernir cómo opera lo sexual en el cruce de todos estos campos y activar disensos, interrupciones, disonancias. La disidencia sexual no necesariamente se articula alrededor de una identidad, sino de la crítica a las normas sexuales (1-2).

Estos modos de comprender la acción política se enriquecen si consideramos lo propuesto respecto de la ética. Uno de los primeros en sugerir la necesidad y la urgencia de darnos una ética particular fue Paco Vidarte, en su cáustico ensayo *Ética Marica* (2007). Allí Vidarte, luego de señalar el progresivo anquilosamiento de las políticas LGBTTIQ+ tras la conquista de algunos derechos, llama a pensar colectivamente una

ética propia, que nos permita despegarnos de las éticas disponibles, heteronormativas y homofóbicas. La ética de Vidarte es una que señala la relevancia de dejar de considerar nuestra disidencia como accesorio, como algo que se agrega a nuestro carácter de sujetos¹⁶: “una Ética Marica siempre será particular, dada nuestra particularidad de haber sido maricas antes que cualquier otra cosa” (6); una ética que no tendría sentido si no se fundara en una solidaridad entre lxs oprimidxs y discriminadxs, oponiéndose a las éticas neoliberales y religiosas en las que nos hemos criado. La propuesta de Vidarte es amplia, casi no más que un panfleto que convoca a pensar juntxs una ética que no tiene más consigna que “¡Sé marica y actúa!”, implicándonos en una discusión sobre ese “nosotrxs marica” como verdadero núcleo del problema.

Levantando explícitamente el guante – o la pluma – de Vidarte, Virginia Cano (2015) propone reflexionar en “torno de una ética tortillera”, y señala:

La ética (...) se ocupa de los modos de ser que se construyen o forjan un carácter y un vínculo con nuestras pasiones. (...) En esta línea, pensamos que se puede entender el *ethos* – y la ética – tortiller@, es decir en el horizonte de las acciones, pasiones y deseos que construyen un modo de ser en el mundo. Una disposición para la agencia, pero también para la pasión. Pero también quiero recoger la otra significación (...) que equivale a morada, vivienda, lugar en el que se vive, estancia, residencia. (...) una apropiación tortillera de la ética, una resignificación de la misma desde una mirada tortillera y de la disidencia sexual sudaca que la entiende en la senda del *ethos*, es decir, como la interrogación de un modo de ser y de habitar, residir y resistir en el mundo (22).

En esta línea también, y con inflexión libertaria, Ludditas Sexxxuales (2013) propone entender la ética, en línea con Spinoza y Deleuze, en oposición a la moral. Ética, es la “disciplina de lo bueno para mi cuerpo (...), aquello que estimula e incrementa mis pasiones alegres y mis potencias, aquello que me compone con más cuerpos y en más afinidades y alegrías” (13). Con esta perspectiva se propondrán construir una “ética amatoria del deseo libertario”, contra la idea del amor romántico. Esta ética, advierten, es una toma de posición en la guerra en curso contra la heteronorma, la propiedad privada, el heterocapitalismo, la tiranía del “yo” y lx individuo como coartadas de la

¹⁶ “Ser sujeto marica, convertirse en marica, no es algo dado previamente. Lo que está dado de antemano, desde el nacimiento y a lo largo de toda la vida, es ser sujetos prestados, identificarnos con subjetividades prestadas y añadirles, como quien echa azúcar, una o dos cucharadas de homosexualidad, alquilar una subjetividad que viene de otro ámbito y procede de otros intereses y sacarla por la noche a poner el culo (...): esto no es un sujeto LGTBQ. Hay que acabar con esta dinámica de préstamos subjetivos: ser sujetos constituidos previamente y luego añadirles el ingrediente marica” (Vidarte, 2007: 23).

biopolítica y los pornopoderes. La inscripción libertaria de esta ética supone reconocerse como heredera de un anarquismo entendido, siguiendo a Christian Ferrer, como una forma de existencia contra la dominación que supone una “ética del hacer”. Si ser, entonces, es ser lo que se puede hacer, tomar posición frente a una moral del deber ser propia de la Modernidad en el ámbito del género y de la sexualidad, supondrá ir más allá de la lógica identitaria LGBTTIQ+. Este ir más allá es operado, según Ludditas Sexxxuales, por una teoría *queer* que sostenga “una ética que acorte la brecha entre el decir y el hacer” (71), haciendo congruentes “lo que se predica y cómo se vive” y al mismo tiempo, fugando de la interpelación ontológica del “deber ser”. La ética amatoria libertaria y disidente que proponen, se sostiene en el postulado de que las “prácticas de placer reflexivo contrasexuales” (79) pueden desquiciar el sistema organizando “manadas, resistentes y disidentes, objetoras y desobedientes del género” que asuman la tarea de hacerse cargo de las condiciones del hacer que son en parte condiciones de la propia existencia:

Si mi hacer depende de lo que se hace en mí – las maneras en las que soy hecha por la heteronorma –, entonces la posibilidad de mi persistencia (...) depende de mi capacidad de hacer algo con lo que hacen conmigo (79).

Es lo sexo-disidente como perspectiva teórico-política lo que impulsa a esta crítica que reclama para sí la reflexión “político-sexual” respecto de todos los otros vectores que hacen a nuestro lugar en el mundo. Por tal motivo, la disidencia sexual adquiere relevancia en el contexto biopolítico como una perspectiva, un conjunto de activismos y prácticas heterogéneas y, transversalmente, formas de vida que ponen en el centro una ética. Nos encontramos frente a modos de interpretación, intervención y acción política, artística y afectiva, que toman posición respecto de la coyuntura (política, económica, social, cultural), que operan produciendo y traduciendo teoría, vinculándose por lo tanto, en el campo intelectual local e internacional y que toman por uno de sus objetos centrales la subjetivación y la vida en común, reclamando acortar las distancias entre el decir y el hacer. De algún modo, el problema parece ser decir desde la experiencia, sirviéndonos de la teoría – quizás, como diría Deleuze, haciéndole un “hijx por la espalda” – para hacer comunicable e incluso, de manera estratégica, institucionalmente válidos esos otros modos de vida. Hay algo en estos textos que solo puede referirse al plano de lo vital, de lo personal, lo corporal, lo que en el esfuerzo por resistir hace de lo imposible íntimo, recurso político. En la jerga de Guattari –

autor que insiste en los textos que nos interesan – podríamos pensarlo como parte de los agenciamientos colectivos de enunciación¹⁷ orientados a la creación de virtualidades existenciales mutantes (2005). En palabras de flores

Si “nosotras” no es un conjunto de personas sino una configuración subjetiva de los pensamientos en una circunstancia, la centralidad de nuestros cuerpos es primordial. Como materia sensible e inteligente de registro, nuestra corporalidad es una especie de palimpsesto porque lo que hacemos de ella, es decir, lo que hacemos con nosotras mismas, se vincula a esas escrituras y re-escrituras así como a sus borramientos, a lo que nos vuelve inteligibles o no, a los límites y posibilidad de vivir y hacer habitable nuestra carne sensible (2017a: 24).

O de Manada de Lobxs (2014)

Ni la integración voluntaria al sistema, ni la pugna por una vida mejor y más cómoda dentro de él (...) sino la creación de nuevas cartografías en el mapa del control, lejos de las coordenadas psicofísicas del Imperio del Heterocapitalismo. En vez (...) de un ideal regulatorio de la deconstrucción, un policía *queer* que vaya diciéndole a los cuerpos margen, a los deseos-borde, qué hacer para finalmente estimular nuestras potencias para generar situaciones, estados de excepción que perduren por el mayor tiempo posible, intensidades, densificaciones, donde el acontecimiento y la presencia sean inmunes a esa aceptación porque han sido contagiados con el virus del deseo

¹⁷ El término agenciamiento refiere a los modos en que el deseo es segmentado, semiotizado. Aquello que está suelto, disponible, es apropiado en “algún sentido” en relación a otros elementos, es integrado como parte de una estructura. Todo agenciamiento acarrea componentes heterogéneos: biológicos, sociales, maquínicos, gnoseológicos. El agenciamiento es la acción que desempeñan, en el modelo de Deleuze y Guattari, las máquinas abstractas, ya se trate de las de sobrecodificación o de las de mutación; agenciando los flujos de deseos y creencias por medio de agenciamientos concretos –que pueden denominarse también dispositivos – dan lugar a nuevas líneas de potencialidad, sobrecodifican los segmentos semiotizándolos (Guattari, 2004). En este contexto, se entenderá que *lx* individuo emerge de la encrucijada de múltiples componentes de subjetividad como agenciamiento, y puede pensarse la posibilidad de la lucha política a nivel de la reapropiación de los medios de producción y expresión política como agenciamientos colectivos de enunciación que movilizan procesos de singularización. Estos consisten en la reapropiación de los componentes de la subjetividad a través de una relación de expresión y creación, en oposición a los procesos de integración y normalización. En este contexto general, en el que se comprende lo social operando por semiotización, la comprensión del lenguaje como equipamiento colectivo resulta central. Los equipamientos colectivos consisten en máquinas de signos, modos colectivos de semiotización que permiten la organización de todo grupo humanx, que antes de adquirir la forma de instituciones y dispositivos, se implantan en el corazón de los modos de subjetivación y de praxis. Ejemplos de ellos son la educación, la salud, el control social, la cultura. Desde este punto de vista, la lengua dominante se presenta fuertemente sintactizada y con ejes paradigmáticos sólidamente codificados, funcionando como un embrizado que amarra el orden de las cosas al orden de los signos, asignando lugares en sus redes y ofreciendo ejes “normales” al pensamiento. Es en este contexto en el que me interesa abordar y problematizar “lo *queer*”, en su carácter de discurso que participa de los equipamientos colectivos incidiendo en el lenguaje. Para un desarrollo más completo ver Rolnik y Guattari (2006) y para la comprensión de la temática de la diversidad sexual y “lo *queer*” desde esta perspectiva Salazar (2011).

antiheteronorma. Siguiendo a Emma Goldman (...) ahora hay que emanciparse de la emancipación. Dejar de definirnos por caracteres específicos opuestos a la heteronorma, y por ende identificables por el poder. Devenir, entonces, imperceptibles, (...) llevándose en la información celular de todas las Stonewall de este mundo, además de los cóctel molotov todos los otros cócteles, la bola de espejo, el taco de acrílico, la rara rabia ardiente, y la potente alegría de las potencias de lesbianastravestiestupendas (48-49)¹⁸.

1.1.3. *Relación con el feminismo*

Feminismo y disidencia sexual se pliegan en un acontecimiento que se produce al interior de un régimen de verdad (flores, 2017: 102).

En cuanto a las relaciones con el feminismo, podemos retomar la propuesta de Bonder (1984) para quien los estudios de las mujeres y el feminismo constituyen un fenómeno cultural que ha dado lugar a una “revolución epistemológica”. Los saberes feministas pueden entenderse en su carácter meta-teórico, en tanto que han operado como crítica de los paradigmas dominantes del conocimiento occidental. Si bien haremos algunos señalamientos teóricos específicos más adelante, coincidimos con Bonder, particularmente si se atiende a que el feminismo en estas latitudes ha operado conjuntamente con la disidencia sexual desde sus primeras intervenciones¹⁹, pero

¹⁸ En la obra de la actriz, cantante y poeta disidente Susy Shock, encontramos una reflexión similar. En una entrevista sostiene: “si no somos siempre resonancia de defensas. Yo estoy llena de construcciones de ese tipo, porque es mi generación, defendiéndome del otro, a pesar del otro. Y a mí me gustaría que la pendejada venga y pueda fluir. Mi generación viene resistiendo ser y no está pudiendo fluir. La pregunta sería, entonces: ¿Cómo fluir en ese ser sin necesidad de que sea siempre una reacción contra algo? Tendremos que ir por esa respuesta” (Rosales Zeiger, 29/12/2013).

¹⁹ Al respecto puede consultarse Barrancos (2014), Bellucci y Rapisardi (2001) y Palmeiro y Belucci (2013), Rapisardi y Modarelli (2019), Trebisacce (2016), Theumer (2017). En estos trabajos se da cuenta de las estrechas relaciones durante la década de 1970 entre los incipientes colectivos feministas y homosexuales. Se trata de un contexto en el que proliferan los discursos del psicoanálisis y la sexología que, según Trebisacce, al tiempo que “ponen en el aire” la sexualidad y el interés por la obtención del placer, refuerzan la reproducción de los regímenes de normalidad y patologización en los que la búsqueda “verdad del sexo” resultaba enlazada a la sexualidad femenina y al “genuino amor heterosexual”, situación que fortaleció el tabú de la homosexualidad preexistente. Así, sostiene, feministas (Unión Feminista Argentina, Movimiento de Liberación Feminista, entre otros) y homosexuales (Frente de Liberación Homosexual), nucleadxs para estas discusiones en el Grupo de Política Sexual “desamparados de ciencia y de representaciones sociales positivas, se abocaron a grupos de estudio y de reflexión (de sus propias vivencias) para producir colectiva y alternativamente sus verdad(es), nacidas de sus *ars eróticas*. Feministas y homosexuales debieron (...) idear estrategias (necesariamente heterodoxas) para la confrontación y combate con los discursos imperantes” (Trebisacce, 2015: 60). Puede rastrearse este conjunto de relaciones entre las agrupaciones feministas y homosexuales a nivel local y sus relaciones

haciéndose un lugar en el espacio y en el discurso público y en los claustros más tempranamente que lo que optamos por nombrar como disidencia-sexual (Blanco, 2019)²⁰.

En esta línea, si nos remitimos a los textos analizados, encontramos que insiste la idea de que la disidencia sexual es feminista, aunque existan diferencias respecto de algunos puntos, principalmente sobre la cuestión identitaria²¹:

el feminismo, no como movimiento, no como identidad, no las feministas, el feminismo como tendencia ética hacia la deconstrucción de los géneros y la abolición de la heterosexualidad como régimen político es, al igual que la alegría y la anarquía, inevitable (Manada de Lobxs, 2014:155).

La disidencia, se piensa feminista, y *en* el feminismo pero no en un sentido de ser heredera del feminismo en términos de una historia lineal, sino como parte de una matriz cultural en la cual pueden identificarse puntos de tensión y diferencias teóricas y políticas, pero de la cual se es parte. Por ejemplo, para flores (2017) la relación entre feminismo y disidencia sexual se presenta como un cruce en el que teorías, poéticas y cuerpos ponen en juego el problema de la identidad, su sustancialización y su utilidad estratégica para la lucha política:

Feminismo y disidencia sexual (...) componen un territorio de límites difusos y conexiones profundas, desvinculantes de ciertos modos puristas de hacer política. (...) se ensamblan en una sintaxis insólita y potente como modos de agenciamientos provisionarios de flujos, intensidades y deseos. (...) Más que zona de conciliación, campo experimental de fuerzas creadoras; más que discurso de unidad, intersección de dudas y derrumbes de fronteras cristalizadas (...). Territorio mitopoiético de resistencia y remodelación de los flujos de saber-poder, como

con agrupaciones de otros países en la revista/fanzine SOMOS del Frente de Liberación Homosexual (Luzza Rodríguez, Octubre 2018).

²⁰ En su artículo *Mujer, género, queer. Un vocabulario reciente para las ciencias sociales locales*, Rafael Blanco (2019) ofrece un recorrido histórico respecto de la instalación académica de estas temáticas. Allí identifica e historiza, haciendo foco en la Universidad de Buenos Aires, la “conformación de un área de conocimiento a partir de lenguajes, agendas, genealogías, generaciones y perfiles académicos” (56) que tuvo como primer antecedente la organización del “Congreso de la Mujer Argentina” en 1975 en línea con la celebración del “Año internacional de la Mujer” establecido por la Organización de las Naciones Unidas (puede consultarse al respecto Giordano (2012). Será sin embargo, hacia fines de la dictadura militar y con la restauración democrática que tendrán lugar los primeros espacios académicos dedicados a los estudios de la mujer.

²¹ Al respecto encontramos en una compilación reciente dedicada a la difusión de los “conceptos básicos de los feminismos” un texto de Susana Gamba que al reflexionar sobre las distintas corrientes del feminismo se pregunta en las conclusiones: “¿Las disidencias sexuales son parte de los feminismos y se constituyen en nuevos sujetos políticos o deben canalizar su lucha de manera independiente y conformar alianzas con el movimiento feminista?” (Gamba, 2019: 43).

en la ciencia ficción, la magia de una narración tiene la habilidad de persuadirnos a compartir sus mundos (101).

Díaz y Mijail (2016), extienden esta propuesta trastocando, también, las posibilidades de una narración histórica lineal de esta relación:

Muchos de nosotrxs llegamos a implicarnos políticamente en el feminismo a través del *queer* (el *cuir* o el *kuir* en sus acepciones locales). Quizás suena paradójico pero entre nosotrxs no hay una temporalidad exacta que implique un orden históricamente conforme, pues son aquellos momentos que nacen del juntarnos en el activismo (...) los que configuran una posición y nos dan un cuerpo. (...) nos cuesta pensar como inequívoca, la generalidad que utiliza cierta metodología academicista estructurada en tesis, que entiende a los movimientos de política sexual como una organización lineal de transmisión del conocimiento y la desobediencia marcando firmemente un solo mapa (167).

Jorge Díaz y Johan Mijail reivindican un “feminismo que ya no confía en la sola categoría biológica de mujer, pero sí en las identidades que sostienen su devenir mujer” (162), un feminismo que consideran “en toma” por las múltiples derivas y devenires de lo femenino en militancias diversas pero aliadas²². Toma del cuerpo, de la página, de la calle, la imagen, la pregunta, el muro, la pantalla y la palabra, toma en la que ocurre el encuentro entre aquellxs que resisten y desean vivir de otra manera. Quizás en esta posición resuenen las ideas de Nelly Richard (1994), para quien cualquier literatura que se practique como disidencia de identidad respecto al formato reglamentario de la cultura masculino-paterna, es una feminización de la escritura; una poética o una erótica del signo que rebalsan con sus excedentes (cuerpo, libido, goce, multiplicidad), los límites de la retención masculina (132).

Encontramos una posición similar en *Devenir Perra* de Itziar Ziga, periodista española que toma por objeto para su reflexión disidente la hiperfeminidad en contextos feministas:

Las que ladramos en este libro, podemos tener coño, hecho carne en el vientre de nuestra madre o en una mesa de operaciones. No

²² “La Disidencia sexual genera lecturas con el feminismo que deconstruye los referentes de una identidad única y modélica, dialogando con la teoría *queer* y los estudios postcolonialistas. Sin embargo, también genera tensiones y distancias con la fracción más identitaria y naturalizante del feminismo, al cuestionar sus representaciones unívocas del ser ‘mujer’. La utopía de la Disidencia sexual es que el género sea destruido.” (Díaz y Mijail, 2016: 156-157). flores sostiene sobre esta misma tensión: “la teoría *queer/cuir* ha sido vista con recelo desde cierto feminismo hegemónico, mujerista y latinoamericano que, pivotando de modo redundante sobre la denominación anglosajona, cuestiona su carácter foráneo, asunto mismo que podría imputársele a la propia teoría feminista” (flores, 2017: 103).

nos faltan pollas, algunas de plástico aguardan su momento siempre empalmadas en la mesilla de noche. Pero no hay duda de que sea lo que sea lo que palpite entre nuestras piernas, ni nos aglutina ni nos separa. Quiero reflexionar sobre feminidades espectaculares, paródicas, radicales, insurgentes, pero no adscribo irremisiblemente esas mutaciones de la feminidad al concepto biopolítico de mujer. (...) Todas sabemos de la artificialidad del sexo y del género, por eso jugamos con la feminidad. (...) ‘No sólo no se nace mujer, sino que, de alguna manera nunca se llega a serlo’ (2009: 25-26).

Inflexión disidente sobre lo femenino que opera en el seno mismo del feminismo del cual dice ser hija, coronada con una cita de un libro de Alaska, la cantante de la banda camp por excelencia del pop español, Fangoria, redoblando la apuesta de Beauvoir. Este es el tipo de mixtura, torsión y registro lúdico y paródico que me interesa y que considero hace al estilo y al tono del campo cultural sexo-disidente y su *ethos*. Mixturas y torsiones que se sirven de los repertorios culturales disponibles – teóricos, populares o de *ghetto* – sin cuidar los supuestos límites entre un tipo de discurso y otro, entre un campo y otro, entre un modo de enunciación y otro. Lo central está en pensar la experiencia, los modos de estar en el mundo, y como todos esos repertorios hacen a dicho transitar. Como veremos, esta promiscuidad disciplinar es también un elemento clave en la teoría *queer* como propuesta y como condición de posibilidad en los contextos académicos. Así lo defiende Virginia Cano (2015), buscando romper la lógica binaria y tendiente a generar espacios de pensamiento separados y estancos:

quisiera reflexionar e inquirir sobre el rol ético y políticamente estratégico de posicionarse como mujer-lesbiana-feminista en el espacio académico. Desterrando entonces cualquier esencialización o sustancialización de dicha auto-lesbo-identificación, me propongo alumbrar algunas de las tramas que rompen la lógica binaria que contrapone lo personal a lo político, el adentro al afuera, la ‘burbuja de cristal’ a la realidad, la ficción a lo real, la academia al activismo y el amor a la investigación (23).

Vemos como, para Cano, problematizar las políticas de la escritura y la investigación académicas desde una perspectiva *tortiller@* supone un pensamiento tensional, que sostiene relaciones paradójicas sin descartarlas y que, principalmente, se arriesga a autoidentificarse como mujer-lesbiana-feminista y al mismo tiempo negarse a la esencialización de esa identidad que, “sin embargo”, es el lugar desde el cual puede intervenir (re)pensando(se). El mismo gesto encontramos en la introducción de la compilación *Por un feminismo sin mujeres*, publicado por la Coordinadora Universitaria

por la Disidencia Sexual (CUDS) en Santiago de Chile en 2011. Allí reconocen que el título del libro se desprende de un desacuerdo con un fragmento del libro de María Luisa Femenías *Judith Butler: Introducción a su lectura*, en el que afirma que “caemos en un *feminismo sin mujeres*; donde la *posición* ‘mujer’ (un emplazamiento en el discurso) es sólo (como vimos) el sitio de oposición política y resignificación. Este desplazamiento no parece beneficiar los objetivos específicos de las mujeres *reales*” (Femenías, 2003, citado en Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, 2011: 8)²³. En dicha introducción Jorge Díaz señala que la CUDS no está tan segura de que un feminismo sin mujeres opere en detrimento de los objetivos de las “mujeres reales”. Por su parte, flores (2017), al traer a discusión la relación entre el feminismo y la disidencia sexual poniendo como ejemplo el lugar de las lesbianas, rescata el modo en que la tensión entre una identidad más “sólida” y las estrategias de la “desidentidad”, fortalece al sujetx del feminismo, de modo tal que se ve empujadx a “ser siempre otro para sí mismo: para no tener que comportarse siempre del mismo modo ni narrarse en el mismo tono” (112). Esos márgenes en los que tal tensión tiene lugar, son entendidos por la autora, siguiendo las ideas de Donna Haraway, como espacios de heteroglosia y polivocidad, que permiten múltiples interpretaciones para habitar productivamente ambigüedades y paradojas, oscilando creativamente entre la pertenencia y el extrañamiento respecto del “nosotrxs” que organiza el colectivo. Es esta “zona de intersección indómita” la que puede caracterizarse como de un “antidisciplinamiento teórico que se ubica en el filo de las disciplinas académicas y de los géneros convencionales” (flores, 2017: 107), disparando metáforas salvajes, ensayando gestos transversales y localizaciones imprevistas que no calzan en el mapa de las instituciones.

Nuevamente aquí aparece la torsión que me interesa señalar como singular y propia de un espacio de pensamiento y acción que no puede ser categorizado estrictamente ni como feminista, ni como LGBTTIQ+, ni como académico, ni como exclusivamente activista. Un campo cultural sexo-disidente en el que se urden (re)lecturas y (re)escrituras que piensan nuestra contemporaneidad, que se encuentran ligadas a una genealogía en la que el feminismo y el movimiento de mujeres tiene un lugar clave, así como las militancias, poéticas y políticas homosexuales pioneras en nuestra región y que aprovechan estratégicamente sus posiciones indecibles: sudaca y

²³ Cursivas en el original.

erudita y feminista y militante y artista y humana y post-humanista y tecnológica y natural y muy real y por todo esto, muy de ficción.

1.2. Teoría *queer*. Lecturas desde el Sur.

1.2.1. Consideraciones generales²⁴

Como es sabido, el término *queer* es en inglés un término utilizado como insulto para referirse a todo un conjunto de figuras identitarias, o no, que se apartan de la norma sexual (Saez, Córdoba y Vidarte, 2005). Quien es señalado como *queer*, es unx raritx, desviadx, está torcidx. Pensando en torno del modo en que un término puede pasar de agravio a afirmación (pos)identitaria, Judith Butler (2012), señala que el término *queer* puede entenderse como un modo a través del cual aquellxs que fueron expulsadx del campo de inteligibilidad cultural, lxs abyectxs, se reivindican a través y en contra de los discursos que intentaron repudiarlxs. Se trata de un modo de utilizar las gramáticas y semióticas disponibles para, a través de ellas, poder operar en su contra.

De esta manera – sigo aquí a Saez, Córdoba y Vidarte (2005), Saez (2004), Dorlin (2009) y López Penedo (2016) –, lo que comenzó como una reivindicación política acaba por despejar un nuevo espacio teórico denominado global y hegemónicamente como teoría o estudios *queer*²⁵. La teoría *queer* se despliega en los Estados Unidos a partir de la década de 1980, en la que confluyen la crisis del VIH-Sida, la crisis del feminismo heterocentrado, blanco y colonial, y la crisis cultural derivada de la asimilación por el sistema capitalista de la incipiente cultura gay. En este contexto las políticas feministas y de los grupos de gays y lesbianas dan un vuelco radical protagonizado por colectivos como ACT UP, *Queer Nation*, por grupos hiperidentitarios como Lesbian Avengers o Radical Faeries, los movimientos de liberación negra, que acaban por poner en evidencia la necesidad de abordar en conjunto raza, clase, género, salud, inmigración. Estos procesos, leídos en el contexto de los

²⁴ Este apartado busca ofrecer una presentación general y “canónica” de lo que se ha consolidado como “estudios o teoría *queer*” en la academia, incluso cuando una de las características de este espacio de pensamiento es la resistencia – muchas veces explícita – a los intentos de sistematización y conformación de un canon. Ejemplo de este punto puede encontrarse en Halperin (2003) o en De Lauretis (1991). Para el contexto iberoamericano, las políticas de traducciones y las propias genealogías sexo-disidentes locales permiten abordar estas tensiones de manera diferencial como se señalará más adelante.

²⁵ Como se señalará en breve, algunxs autorxs reservan la expresión “teoría *queer*” para referirse a los usos y producciones teóricas en español y se refieren a los textos norteamericanos y metropolitanos como “*queer theory*”.

estudios gay/lésbicos²⁶, pero también de los feminismos que venían denunciando a la heterosexualidad como régimen político en tensión con otros factores de opresión (Adrienne Rich, Monique Wittig, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga) y la oposición a un movimiento gay blanco y asimilacionista, acaba dando lugar a comienzo de la década de 1990 a los desarrollos teóricos de intelectuales lesbianas y feministas que retoman, principalmente, las críticas a las políticas identitarias desde posiciones *queer*. En este contexto los estudios *queer* se inauguran formalmente – y según el relato canónico – con la publicación, en 1990, de *Epistemología del armario*, de Eve Kosofsky Sedgwick, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* de Judith Butler²⁷ y son formalmente bautizados por Teresa De Lauretis (1991)²⁸.

Debe señalarse en este punto que buena parte del contexto teórico de producción de la teoría *queer* fue la sistematización norteamericana del pensamiento francés como “postestructuralismo”. Preciado (2009) y Vidarte (2005) señalan el origen situado en las luchas y en la movilización “callejera” de “lo *queer*” y su posterior filiación teórica con

²⁶ “Aunque el desarrollo institucional de la teoría *queer* se asocia generalmente a trabajos realizados durante los primeros años de la década de 1990, la tendencia a señalar su origen con anterioridad sugiere una idea ambivalente de lo *queer* en la que no sólo consistiría en un modelo conceptual nuevo, sino en uno que ya existía e informaba los conocimientos existentes sobre la sexualidad. (...) En un movimiento pendulante, *queer* es considerado no solo como la evolución de los más convencionales estudios gay-lésbicos, sino también como su origen” (Jagose, 1996:4-5) [Traducción propia]. Puede verse en este señalamiento de Jagose, como en el contexto de emergencia de la Teoría *Queer*, el término opera reformulando las genealogías ya trazadas respecto de los estudios gay-lésbicos. Lo *queer* se instala como la matriz de la cual estos últimos se desprenderían, y no al revés, como se podría deducir considerando la historia de su institucionalización. El conjunto de categorías que la teoría *queer*, impulsada por las militancias *queer* previas, pone en juego (particularmente el señalamiento de las incoherencias que subyacen a la pretendida estabilidad de las relaciones entre sexo, género y sexualidad y el rechazo de las categorías identitarias), de algún modo acaba presentándose como el fondo categorial sobre el que el pensamiento gay-lésbico había sido posible. David Halperin, identifica un proceso similar, pero sostiene al respecto una perspectiva un tanto diferente: “Todo esto no sería más que un dato de color si la hegemonía de lo *queer* no hubiera tenido el indeseable y engañoso efecto de retratar todos los trabajos previos de los estudios gay-lésbicos como teóricamente pobres y sometidos a la ilusión de las políticas de la identidad; y si no hubiera estrechado radicalmente el alcance de los estudios *queer* al privilegiar su registro teórico, limitando así su ambición interdisciplinaria” (2003: 341) [Traducción propia].

²⁷ David Halperin (2003) al reflexionar críticamente sobre la “normalización” de la teoría *queer*. Sostiene provocativamente sobre estos dos primeros “clásicos”: “La teoría *queer*, por lo tanto, tuvo que ser inventada post facto, para satisfacer la demanda que había generado. (Los dos textos que, retrospectivamente, fueron tomados como fundadores de la teoría *queer*, *Epistemología del Armario* de Eve Kosofsky Sedgwick y *El Género en Disputa* de Judith Butler, fueron escritos considerablemente antes de que nadie hubiera escuchado nombrar a la teoría *queer*)” (341) [Traducción propia].

²⁸ Resulta interesante que en el artículo *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction* (1991) – en el que De Lauretis repasa para la revista *differences* la conferencia del año anterior en la Universidad de California, Santa Cruz en la que *queer* y *theory* habrían tenido su primera aparición en conjunto – De Lauretis señale en una nota que “su *queer*” no se encuentra relacionado al de *Queer Nation*, agrupación que ella desconocía en ese momento. Existe también, toda una línea de trabajo que identifica una genealogía alternativa para la teoría *queer* norteamericana recuperando textos del feminismo negro, lesbiano y chicano. Dentro de estas lecturas se recupera la primera utilización de la “teoría *queer*” como noción en el texto *La prieta* de Gloria Anzaldúa en 1981. Puede consultarse Saxe (2015).

el postestructuralismo francés²⁹. En esto coincide Arboleda Ríos (2011) al subrayar la influencia sobre el feminismo norteamericano de las nociones foucaultianas de poder, conocimiento, discurso y sexualidad. Vidarte (Saez, Córdoba y Vidarte, 2005), por su parte, hará hincapié en las influencias de Deleuze, Guattari y Derrida y, considerará también, el pensamiento posmoderno de Lyotard, persistencias psicoanalíticas lacanianas y la teoría política de Antonio Negri (83). La verdadera matriz teórica de la teoría *queer*, para Vidarte, sin embargo, es el pensamiento feminista, regularmente no reconocido dentro del campo filosófico. Podemos sostener esta idea reconociendo que un texto inaugural como *El género en disputa* (Butler, 2007) es, en términos generales una toma de posición al interior de la teoría feminista. Atendiendo a sí mismo a su lugar de origen, Vidarte señalará, en línea también con lo propuesto con Berger (2016), que “si lo *queer* se considera en origen un fenómeno estadounidense, (...) su matriz filosófica y académica es genuinamente continental, europea, puramente francesa” (Saez, Córdoba, Vidarte, 2005: 83). Así, “lo *queer*” es desde el principio producto de la retraducción de la filosofía francesa del siglo veinte como postestructuralismo en el contexto norteamericano, proceso tras el cual la propia filosofía francesa retorna a Europa *queerizada*. Recorriendo las fuentes filosóficas de la teoría *queer*, Vidarte identifica a Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Félix Guattari como aquellos cuyos desarrollos teóricos permiten criticar los binarismos e introducir la problematización³⁰ de la diferencia y la multiplicidad y aportan el concepto de performatividad que luego retomará Butler. Estos elementos son los que permiten operar una “ruptura del vínculo ontológico, natural, esencial e intencional hombre-masculinidad/mujer-feminidad [que] abre todo un abanico de intervenciones de enorme alcance político y teórico” (Saez,

²⁹ En esta línea, Fabricio Forastelli (2001) al analizar la relación entre estudios *queer* y estudios gay-lésbicos, retoma lo propuesto por Michael Warner, sugiriendo que los estudios *queer* son el resultado de la intersección entre teoría social de izquierda y estudios gay-lésbicos. Serían de esta manera no ya una “subcultura aislada” sino un estilo de política con una perspectiva no exclusivista que busca desafiar la heteronormatividad vigente en la sociedad Moderna” (23). En este sentido es que lo *queer* rechazaría la lógica minoritaria en favor de una lógica de la subalternidad con carácter de resistencia a los regímenes de lo normal. Habría así, siguiendo a Warner un “utopismo universalizante de la teoría *queer*” en oposición a la construcción de espacios y referencias de identificación por parte de los estudios gay-lésbicos. De lo que se trataría en el espectro *queer* es de la resistencia a la normalización y a la homofobia desde el placer, caracterizándose las definiciones *queer* por su inestabilidad y por la ausencia de una terminología consensuada para representar a su sujeto político o modo de organización. Todo ello, formulado al calor del pensamiento francés (desde Bataille hasta Deleuze y Guattari), la antropología comparativa (Malinowski), la escuela de Frankfurt (particularmente Marcuse), el psicoanálisis radical (Freud, Lacan, Reich), la teoría social radical gay (Hocquenghem) y el post-estructuralismo (Foucault y Derrida).

³⁰ Utilizo en el trabajo la noción de “problematización” en el sentido propuesto por Foucault al referirse a la problematización del pensamiento. Todo un conjunto de prácticas discursivas – o no – que ponen en juego el saber, el poder y el sí mismo que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (Foucault, 1999b; Gabilondo, 1999).

Córdoba, Vidarte, 2005: 97) que convierten al género en una “tecnología al alcance de todos”.

Más allá de sus fuentes, el discurso *queer* polemiza contra la política identitaria por su carácter naturalizante y esencialista, constituyéndose la teoría y práctica *queer* como crítica de los fundamentos sexistas y heterocentros³¹. Se trata de una epistemología que repudia las definiciones fijas del patriarcado y los mandatos de un heterosexismo compulsivo y sus tecnologías de control, y que tematiza también raza, etnicidad, diversidad corporal y capacitismo. Al respecto Preciado (2009) sostiene que

la teoría *queer* no es sólo una ciencia de la opresión sexual, sino un cuestionamiento radical de los modos de producción de subjetividad en la modernidad capitalista que se definirá (...) [por] la reapropiación de los conceptos elaborados por la filosofía posestructural (...) en un circuito de retroalimentación teoría/práctica política en el que sería difícil distinguir la causa del efecto (150).

La teoría *queer* podría entenderse, así, como otro conjunto de representaciones que participa de las tecnologías del género – diversificándolas, al menos en principio. En este sentido, es relevante considerar también el modo en que “lo *queer*” opera performativamente, lo que en términos de Butler (2012) supone la existencia de una

³¹ Elsa Dorlin (2009) recupera la noción de “praxis *queer*” de Preciado y sostiene que desde esta perspectiva, la subversión de las identidades sexuales puede ser pensada en términos de una “epistemología política de las prácticas de resistencia” (95). Inspirado en la filosofía de Michel Foucault (tal como sostendrá también Halperin (2007), “el concepto *queer* de subversión supone que no hay posición fuera del poder (...) sino más bien ejercicios múltiples de resistencia. (...) no hay un fuera del ‘sexo’. Por eso, las múltiples prácticas e identidades sexuales (de género y de sexualidad) que circulan constantemente en la cultura *queer* no pueden ser pensadas como simples imitaciones de las normas dominantes. Las prácticas de resistencia (...) no remiten a la utópica abolición del ‘sexo’, sino más bien a la subversión del sistema dominante, fundado en el dimorfismo (macho/hembra, masculino/femenino), el causalismo (anatomía/*ethos*, sexo/género (...)) y el heterosexismo (heterosexualización del deseo y falocentrismo)” (Dorlin, 2009: 95-96). Esta idea de “praxis *queer*” puede ampliarse al pensar el modo en que la subversión de las normas de género, supone una crítica a la categoría histórica de Sujeto y, desde una perspectiva performativa, se encuentra vinculada a la “potencia de actuar”. Potencia que consiste en “performar de otra manera excéntrica, heterodoxa, incoherente, ininteligible, un proceso que, sin esa repetición, no podría garantizar sus condiciones de reproducción, permite producir otros sujetos, pero sobre todo otras matrices de producción de los sujetos. El caso es que tales sujetos subversivos se exponen a una violencia represiva que sólo puede ser contrarrestada por la constitución de un sujeto político” (103). Lo interesante de esta constitución de unx sujetx políticx con potencia de actuar, es que lx mismx no debe considerarse como previx al discurso y a la acción, y aquí nuestro interés en la constitución de un discurso singular como intervención en la hegemonía discursiva de las ciencias sociales y la crítica: “si el sujeto es un acto performativo en el sentido en que lo que digo, lo que hago, produce un locutor – generizado – para proferirlos y un agente – generizado – para efectuarlos, debe inferirse que el sujeto no es prediscursivo (...). nuestra potencia de actuar no tiene por condición de posibilidad una identidad sustantiva, un sujeto actuante” (104). De esta manera, sostiene Dorlin, la teoría *queer* a través de Butler pone en evidencia cómo el ideal Moderno del Sujeto indeterminado y universal, no es más que el efecto de una maniobra de invisibilización de las interpelaciones que esa figura hace a unx sujetx dominante.

historicidad acumulada y su consecuente encubrimiento. ¿Qué historia tiende a encubrir el discurso *queer*? ¿Qué logra naturalizar? Butler advierte sobre la necesidad de sostener una crítica permanente al “tema *queer*” que se oponga a una visión presentista del sujeto que afirma ser quien es y que se presenta como propietario de su discurso, para asegurar la continua democratización de la política *queer*. Así mismo, Butler entiende la performatividad como un modo de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, volver el poder contra uno mismo para forjar un futuro con recursos “impuros”.

La noción de performatividad introducida por Butler en el campo de los estudios de género ha sido por demás productiva sin dejar de generar polémicas. Respecto de nuestra pregunta por la circunscripción del campo de la teoría *queer*, retomar la idea de que “la performatividad es una escena en la que el poder actúa como discurso”, nos permite preguntarnos si no es justamente que al constituirse como un discurso legítimo, con reconocimiento académico y político, el “discurso *queer*” ejerce un “poder sexo-disidente” por medio de la reapropiación de las herramientas y estructuras del campo intelectual, pudiendo operar tanto sobre el mismo campo intelectual y, a través de él, sobre la esfera pública, como sobre las propias vidas de aquellos que se identifican de algún modo en sus enunciados. En este punto, es donde considero que algo como los estudios *queer* merece ser considerado en su relevancia cultural, en tanto que interviene desplazando y transformando el lenguaje como equipamiento colectivo³², el cual habilita – o no – la existencia de determinadas posiciones enunciativas, y por lo tanto de determinados sujetos.

Como vemos, “lo *queer*” y la teoría *queer* se solapan y se confunden, dificultando – quizás productivamente – su distinción. Solana (2015) señala que la (in)definición del término *queer* permite comprender el término como un “paraguas semántico” que incluye y hace referencia a toda una gama de prácticas sexuales y de género no normativas³³. Al respecto, Viteri, Serrano y Vidal Ortiz (2011), sostienen que “lo *queer*” puede entenderse como acto desestabilizador, prácticas transgresivas o liminales que redefinen la relación establecida con la familia, la nación o la ciudadanía,

³² Puede verse al respecto la nota al pie número 17.

³³ Esta amplitud, señala Solana (2015) ha llevado a discusiones en torno de lo que puede ser entendido como una neutralidad del término que ha permitido advertir sobre el riesgo de empujar hacia una masculinidad genérica como perspectiva analítica o de dar por sobreentendida una inclusión y solidaridad de todos los disidentes sexuales que no siempre es tal.

mientras que la teoría *queer* se desprendería de ellas como “marco teórico” (48). Por su parte, Preciado (2017) señala

la palabra ‘*queer*’ no parecía tanto definir una cualidad del objeto al que se refería, como indicar la incapacidad del sujeto que habla de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir. (...) aquello que llamo ‘*queer*’ supone un problema para mi sistema de representación, resulta una perturbación, una vibración extraña en mi campo de visibilidad que debe ser marcada con la injuria (9)

De este modo, “lo *queer*” aparece en términos de un “programa de crítica social e intervención cultural” que tiene lugar a partir de un cambio en el sujeto de la enunciación. Quien dice “*queer*”, a partir de estos desplazamientos políticos y teóricos, ya no es quien, ostentando su privilegio, insulta desde la perspectiva de lo humano a aquellxs que lo seríamos menos, sino la marica, la torta y el/la/xl trans* que, autodenominándose *queer*, retuercen el cuello de la injuria operando una ruptura intencional con la norma.

Este programa, según Preciado, no buscaría ya pedir tolerancia y acceso a las instituciones heterosexuales, sino que afirma “el carácter político (por no decir policial) de las nociones de homosexualidad y heterosexualidad poniendo en cuestión su validez para delimitar el campo de lo social” (2017: 11). En este sentido es que el movimiento *queer* es post-homosexual y post-gay; se trata de un movimiento post-identitario, una posición crítica atenta a los procesos de exclusión y marginalización que genera toda ficción identitaria. En este contexto, aquello que se ha desarrollado como “teoría *queer*” a partir de las obras de Butler, De Lauretis, Sedgwick o Warner, es para Preciado un

proyecto crítico heredero de la tradición feminista y anticolonial que tiene por objetivo el análisis y la deconstrucción de los procesos históricos y culturales que nos han conducido a la invención del cuerpo blanco heterosexual como ficción dominante en Occidente y a la exclusión de las diferencias fuera del ámbito de la representación política (2017:11-12).

Buscando entonces identificar algunos ejes que nos permitan caracterizar a grandes rasgos este espacio teórico, podemos recuperar lo propuesto por Moira Pérez (2019) quien presenta cinco ejes básicos, no sin reconocer que se trata de una noción y de un campo teórico “escurridizo” y que toma a las definiciones mismas como prácticas a resistir. Las ideas centrales de la teoría *queer* consisten según Pérez en: 1) una visión

constructivista de las identidades entendidas como contingentes e históricas; 2) el rechazo a la idea de un vínculo necesario entre sexo, género y sexualidad o de la posibilidad de un anclaje biológico de los mismos; 3) la utilización de la sexualidad y la homosexualidad como categorías de análisis clave para el análisis de los fenómenos sociales; 4) la resistencia a la normalización y 5) el rechazo a las grandes narrativas históricas Modernas, lineales y orientadas hacia el “progreso”, lo que supone también cuestionar la noción de “orgullo” y “revolución” (222-223).

Por último, y en el contexto de la amplitud semántica y teórica del “espectro *queer*”, me interesa rescatar los señalamientos metodológicos que hace Solana (2015) a partir de la lectura de los propios textos *queer*. Para contar con un criterio de selección de los textos que considerará como parte de la teoría *queer* a analizar en su trabajo, Solana considera: 1) que los textos se encuentren vinculados con la auto-afirmación y auto-percepción explícita de lxs autorxs dentro de la corriente. Sigue aquí la idea de Sedgwick, según la cual “lo que hace (...) que la descripción ‘*queer*’ sea verdadera es el impulso a utilizarla en la primera persona” (Sedgwick, 1994: 8 citado en Solana, 2015: 16) y 2) que el tipo de crítica que formule a otros modos de abordar el género y la sexualidad esté vinculada a una propuesta alternativa para pensar la constitución ontológica de las identidades.

1.2.2. De la academia al ser o viceversa

Goliardos: Irse, fugar de todos los órdenes, huir de la Academia hacia el bosque y la taberna, por los caminos, de ser posible con los pocos o muchos conocimientos que aún estén ahí en nuestros bolsillos (Manada de Lobxs, 2014: 134).

En cuanto al ingreso de “lo *queer*” en el espacio académico, es David Halperin (2003) quien tempranamente abre el campo de discusión preguntándose por la rápida aceptación de esta “corriente” y sus diferencias con las dificultades que los *gay & lesbian studies* habían tenido para hacerse lugar en la academia. Identifica, como respuesta crítica, tres movimientos que, desde su denominación como tal y su institucionalización, han convertido a la teoría *queer* en “un juego que toda la familia puede jugar” (342). En primer lugar Halperin señala el modo en que lo teórico acabó

prevaleciendo sobre lo *queer*, subsumiendo su potencial crítico y revulsivo a la utilización de sus conceptos y postulados como una herramienta más para las disciplinas ya constituidas. En segundo lugar, señala la abstracción y desespecificación – podríamos decir universalización, término que Halperin no utiliza – que *queer* opera sobre lo gay, lo lesbiano, lo trans*, lo bisexual, convirtiéndose en una “medalla de subversión”. Una versión más a la moda de posturas liberales tendientes a la integración: “si dice *queer* no puede no ser progresista”³⁴. Por último, el hecho de presentarse como una teoría y no como una disciplina – a diferencia de los *gay & lesbian studies* – le facilitó la apropiación por las disciplinas ya establecidas, al no disputarles sus campos de trabajo.

Llevando la crítica más lejos, Paco Vidarte (Saez, Córdoba, Vidarte, 2005) sostiene que “lo *queer*” propiamente dicho es anterior y exterior a su reelaboración teórica:

lo *queer* es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como desecho, la cagada del sistema omniabarcador, su resto inasimilable, ineducable, no escolarizable, indecente, indocente e indiscente es lo *queer* (77).

Es a través de la universidad y por medio de la *queer theory*, según sostiene, que “lo *queer*” se ha “transmitido” a los países no anglófonos, incluso cuando considera que “lo *queer*” propiamente dicho es ajeno a los claustros y las aulas. Para Vidarte, “lo *queer*” en la academia se opone a “lo *queer*” en la calle. “Lo *queer*” como saber, se opone a lo que “otrxs” no tienen más remedio que ser. La idea de “lo *queer*” como forma de “s(ab)er” atraviesa su texto, poniendo en juego constantemente la tensión entre un conocimiento académico y una forma de vida, entre lo culturalmente legitimado y lo marginado, e instalando la pregunta por lo “enseñable” de “lo *queer*” como “virtud política”. En este punto introduce en primer lugar la distinción entre “lo *queer*” y la teoría *queer*, siendo esta última la pasible de ser enseñada y aprendida; y en segundo lugar el problema de la performatividad: “acerca del ser y del saber, del saber que hace ser, del saber sin ser y del ser sin saber trata ‘lo *queer*’ cuando se pone a hablar de performatividad” (81).

³⁴ Leyendo a Halperin, Manada de Lobos señala “*Queer* como marca registrada para estudios, teorías, eventos, bandas de cumbia y otros géneros, viene a ser un lugar ‘in’ y ‘fashion’> para que algunos cuerpos heteros se diviertan un ratito como putitos sin luego tener miedo de que algún otro hetero los ataque en las calles” (2014: 108).

En un gesto que resulta particularmente interesante, no sólo se pregunta si se puede llegar a ser *queer* mediante la citacionalidad performativa, tal como se postula respecto de la masculinidad y la feminidad, sino que hace referencia a los malos entendidos propios del espacio académico en el que se ponen en juego “lo que cada cual es y lo que enseña, por qué lo enseña y qué lo capacita para ello” (81). Para Vidarte “lo *queer*” es objeto de una apropiación y traducción desde la realidad cotidiana al ámbito universitario:

llegó la universidad y puso nombres, definió conceptos, trazó objetivos, determinó fines, medios y prioridades haciendo de los exabruptos de cuatro *drags* negras exaltadas y gritonas, y de las acciones callejeras de un puñado de bollos y maricones con VIH, una política coherente y un cuerpo doctrinal sistemático. Y empezó a cobrar matrícula para enseñarlo y transmitirlo al alumnado blanco, creando especialistas con una sólida formación académica que dispersaron la teoría *queer* por el resto del mundo civilizado (...). Sin embargo, y debiendo caer en la cuenta de que ninguna lesbiana chicana va a enseñarnos teoría *queer*, ni ninguna gitana transexual, ni tampoco una *drag* de Harlem, sino que lo más probable es que en nuestro país lo *queer* esté siendo explicado y transmitido, salvo insignes excepciones, por profesores burgueses varones blancos (...), que lo más *queer* que hemos hecho es ser maricones a tiempo completo (83-84).

Es justamente este modo en el que la teoría *queer*, como retraducción académica de determinadas prácticas y resistencias políticas, elabora un conjunto de ideas y proposiciones respecto del género y, particularmente el modo en que, como sosteníamos más arriba, permite postularlo como una tecnología al alcance de todxs, lo que considero habilita la entrada en contacto con los modos de vida y lo personal de aquellxs que se vinculan con el espacio de sentido, ética y politicidad que crea, o mejor dicho que sistematiza y difunde, la teoría *queer*³⁵. En el mismo sentido, Valeria Flores (2017) sostiene que la teoría *cuir* es ante todo una práctica y un compromiso: un conjunto de reglas y dinámicas metodológicas útiles para leer, pensar e implicarse en la

³⁵ En este punto, y si aceptamos la propuesta de que lo *queer* es primero en las calles y luego como discurso teórico, habrá que admitir la retroalimentación de ambos espacios y, particularmente, el potencial performativo que adquiere la teoría *queer* al difundirse y participar del campo cultural sexo-disidente que interfiere cada vez con más presencia en el campo cultural en general. Algo de este registro se ha señalado ya en la idea de “poder sexo-disidente” y más adelante en este trabajo con el modo de comprender el vínculo entre saberes minoritarios y sociedad civil propuesta por Sutherland.

vida diaria³⁶. Valeria Flores (2017) señala, también, volviendo sobre el problema de la institucionalización, el progresivo establecimiento de un nuevo “canon del desvío y la subversión” (56) como efecto del circuito metropolitano en el que, por conducto académico, las lecturas *cuir* se constituyen como nuevas formas de dominio internacional. Situación que la lleva a sostener la necesidad de una descolonización del canon *cuir* para romper, con la oposición entre representación y experiencia que discrimina entre quienes pueden ser objetos de estudio legitimados académicamente, y quienes sujetxs legitimadxs para estudiarlos. Siguiendo a Nelly Richard, y en consonancia con el carácter anti-académico de “lo *queer*” que presentábamos con Vidarte, Flores llama a desconfiar de la cooptación de lo *cuir* por la lengua de la reproducción académica; cooptación que opera la borradura del sesgo subjetivo y de estilo autorreflexivo propio de lo *cuir* a través del régimen de escritura académica. Flores reconoce una tensión propia de la escritura *cuir* y las políticas del texto escrito que define como “relaciones entre saber académico y des-academización del saber” (64), tensión que puede señalarse en ese espacio fronterizo en el que se ubican muchas de las producciones *cuir* en el que se superponen poesía, teoría y práctica.

Por su parte, Nelly Richard al cerrar la compilación del CUDS *Por un feminismo sin mujeres*, sostiene una tensión clave en su argumentación que permite identificar uno de los modos posibles de la relación entre la teoría *queer*, su (im)posible traducción y la politicidad de sostenerla en el contexto académico latinoamericano:

si bien la teoría *queer* nos permite abarcar prácticas anti-normalizadoras en materia de sexualidad y género, su internacionalización académica a través de la red bibliográfica anglosajona la vuelve colonizadora de cuerpos y lugares que son bastante más “extraños” (por desfigurados e irreconocibles) que los que señalados por sus definiciones consagradas de la “extrañeza”. Al zigzaguear de corpus en canon en su trayecto de estandarización académica para archivar todo tipo de rarezas sexuales, la teoría *queer* termina repertoriando lo “excéntrico”

³⁶ Es advertible en esta última idea, el muy discutido problema de la intencionalidad y el voluntarismo (Butler, 2012); sabemos que buena parte de lo referido al género y el sexo excede las intenciones de lxs sujetxs, pero considero que la disponibilidad de un conjunto de ideas y el *ethos* del que forman parte, no solo hace posible lxs sujetxs que nombra y reconoce, tal como sostiene Butler, sino que habilita un plano en el que el sujetx puede actuar sobre sí mismx, al modo de las “tecnologías del yo”, en el que los textos e ideas podrían entenderse en términos de los *hypomnēmatas* – libros, registros, cuadernos individuales en los que se consignaban citas, fragmentos de obras leídas u oídas, relatos de experiencias que servían luego para la reflexión sobre sí (Foucault, 1999) –, lo cual se inscribe en nuestro interés por pensar en los textos de la disidencia sexual como productores de un *ethos* específico articulado sobre la tensión y retroalimentación entre lo personal, lo político, el saber y la academia.

en la más “centrada” de todas las lenguas: la lengua consagrada de la reproducción universitaria norteamericana (2011: 166).

Es por esto mismo – lo que con flores llamábamos “cooptación de lo *cuir* por la lengua de la reproducción académica” – que para Richard “elegir lo universitario” como territorio de intervención debe considerarse en su radicalidad política:

¿Cómo no va a ser político elegir lo “universitario” como territorio de intervención si, en el interior de las universidades, los programas de estudio de las facultades y las escuelas dictan las reglas y métodos que norman la pureza epistemológica del conocimiento, la finalidad educativa de las investigaciones en función de un canon de autoridad superior que, en las ciencias y la filosofía, habla en nombre de lo “exacto”, lo “verdadero” y lo “universal”? Este es justamente el canon que desacredita los saberes que Michel Foucault llamaba “saberes bajos o inferiores” en tanto saberes “locales, discontinuos, no centralizados, diferenciales, incapaces de unanimidad” entre los que se cuentan, por ejemplo, los saberes del feminismo y de la disidencia sexual (2011: 160).

Encontramos en Halperin una reflexión similar, que intenta balancear entre lo disidente y lo académico, desde la perspectiva de quien vive de la enseñanza académica y participa de la militancia *queer*

El desafío para aquellos de nosotros que queremos hacer teoría queer en un contexto académico consiste en encontrar los modos de hacer lugar a las demandas legítimas de certificación profesional en teoría queer de nuestros estudiantes, preservando el carácter crítico o disruptivo [queer] de esa misma iniciativa (Halperin, 2003: 343). [Traducción propia].

Por último, y sólo para seguir exponiendo las tensiones posibles dentro de este espacio de pensamiento que, propongo, es posible y rico considerar en conjunto, Manada de Lobxs (2014) ofrece una crítica a la academización de los saberes sexo-disidentes, no sin servirse con claridad de la teoría *queer* “canonizada”, recurriendo a nociones de Donna Haraway y Paul B. Preciado:

de nuestros cuerpos cyborg, de nuestras plataformas de tecnovivas conectadas, con nuestros deseos inclasificables y nuestras nuevas y extrañas formas de placer creamos un mundo con los animales, con lxs indígenas alzadx contra los Estados de las repúblicas bananeras y contra todo el séquito de niñitos bien que difunden pensamiento europeo-blanco en las Academias y las galerías de arte, o apoya gobiernos progresivo-progresistas en las regiones ocupadas de Sudakalandia. No estamos hablando de soberanía, sino de amistades políticas y de huir, fugarse, correrse

del lugar del arte y la Academia y continuar, sin embargo, haciendo filo-sofía (Manada de Lobxs, 2014: 28)

1.2.3. Importación y traducción o de como s(ab)er queer donde no se puede decir

No tenemos teoría que defender porque la teoría somos nosotrxs mismxs, encarnada en nuestras hablas, acciones y textos. Porque las feministas siempre escribimos, no podríamos negarnos la letra. Ya no podemos negarnos nada. Y es de manera azarosa, o quizás no, que en español teoría rima con utopía, aquella que muchos dicen es imposible llevarla a la política práctica. Nosotros no creemos eso pues para nosotrxs, la utopía se encuentra en ejercer la política radical de la amistad (Díaz y Mijail, 2016: 168-169).

Las escrituras y la crítica activista, por lo menos para mí, constituyen mi propia teoría queer y han sido un espacio fértil para pensar la política, las prácticas culturales y los devenires sexuales (Sutherland, 2009: 27).

Esta teoría es urgente ante la pérdida de la conciencia plena de que somos seres reproductivos, que producimos subjetividad (Wayar, 2018: 17).

Si volvemos ahora a los textos sexo-disidentes sudamericanos e hispánicos de las últimas décadas poniendo en perspectiva lo *queer* y sus versiones teóricas, encontramos una definición interesante por la síntesis que logra, y por el modo en que nos permite desplegar un conjunto de ejes para presentar algunas discusiones que se han dado en torno de las derivas *queer* en contextos hispanohablantes, pero principalmente latinoamericanos. Valeria Flores (2017a) propone la existencia de “saberes *queer*” como aquellos que dan cuenta de la imposibilidad de hablar por fuera de las restricciones materiales del lenguaje, pero que, al mismo tiempo, buscan generar una discontinuidad al interior de este, produciendo al resignificar, un espacio de contestación política:

El término *queer* designa entonces las prácticas performativas de resignificación y de recodificación antihegemónicas que buscan configurar espacios de resistencia frente a los regímenes de la normalidad. Los saberes *queer* entienden justamente los regímenes de normalización sexual como un campo de fuerzas sin exterior posible. No es un mero concepto genérico acumulativo de gay, lesbiana, bi, trans, etc, como efecto de despolitización y mercantilización de identidades, sino que se

sitúa como posición crítica al interior de toda afirmación de identidad homosexual y, en definitiva, a toda identidad que se diga hegemónica y monolítica, esencializante y naturalizante. Se constituye de este modo un poder performativo ejercido por una minoría estigmatizada que obliga a la injuria a trabajar contra sí misma (20-21).

Vemos cómo se reconocen las restricciones materiales del lenguaje, el carácter antihegemónico de las prácticas en resistencia a los regímenes de normalidad, la ausencia de un “afuera” del poder, la crítica a la identidad y al esencialismo, todo ello “ejercido” por una minoría. Si esta puede ser entendida como una descripción general y canónica, como sosteníamos, de lo *queer* y sus teorías, desde nuestra posición latinoamericana y sudaca, superponerle la pregunta por la colonialidad, la traducción y la hegemonía cultural nos devolverá el mapa de las discusiones que se han suscitado desde mediados de la década de 1990 respecto de “lo *queer* en Latinoamérica”.

El primer problema está a la vista y es el de las identidades, principalmente si nos encontramos en un terreno que se dice crítico de las afirmaciones identitarias y esencializadoras. Si no podemos afirmar una identidad *queer*, ¿podríamos afirmar una latinoamericana como estructuradora de este campo? Reconocer ambas como constructos identitarios (Falconí *et al.*, 2013: 9) permitirá, como veremos al finalizar este apartado, inscribir al discurso de la disidencia sexual dentro del campo más amplio de la crítica y la literatura latinoamericana (Oyarzún, 1993). Sin embargo, tal como sostienen Viteri, Serrano y Vidal Ortiz (2011), problematizar lo *queer* en América Latina supone hacerlo desde las relaciones fluidas y situadas entre identidades y prácticas:

localizar [en Latinoamérica] una discusión alrededor del sexo, el género y la sexualidad implica al mismo tiempo un tipo de traducción cultural. (...) supone reconocer que los campos del género y las sexualidades están en tránsito y en constante diálogo con los contextos a partir de los cuales se producen y reproducen (Viteri *et al.*, 2011: 49).

Debemos entonces considerar los contextos específicos en los que la teoría *queer* es recibida en Latinoamérica, particularmente en contextos académicos (Blanco, 2019; Belucci y Palmeiro, 2013; Gomes Pereira, 2012; Palmeiro, 2010; Preciado, 2017;

Rapisardi, 2008), y tener en cuenta que las discusiones en torno del género y la sexualidad tenían lugar en nuestras latitudes con otros matices³⁷.

Así, como segundo elemento a considerar tenemos las particularidades históricas y localizadas respecto del género y la sexualidad como objetos teóricos y objetivos políticos. Tal como sostienen Viteri *et al.* (2011), mientras que en la academia norteamericana la teoría *queer* surge como una toma de posición frente a la institucionalización de los *gay and lesbian studies*, en América Latina los estudios sobre sexualidades e identidades de género no heteronormativas debieron tomar posición contra la sexología, que no problematizaba la noción de género. En este contexto, sostienen, han sido fundamentales los abordajes históricos, culturales y sociales de las sexualidades – en plural – y de las relaciones de género, sin duda por influencia del feminismo (Viteri *et al.*, 2011: 51)³⁸. Al respecto, Sutherland (2009) acierta al poner en paralelo la emergencia de los movimientos *queer* en Norteamérica en torno de la crisis del VIH/SIDA, y las consecuencias de las dictaduras que se extendían todavía por América Latina, con su correlato de persecución y exterminio de las minorías y sus agrupaciones surgidas a fines de la década de 1970, como el Frente de Liberación Homosexual en Argentina.

La llegada de “lo *queer*” a contextos no anglosajones ha permitido llamar la atención, por un lado, respecto de las historias locales no articuladas en torno de esa noción, aunque si vinculadas a un campo de discusiones afines respecto del género y la sexualidad; pero también sobre el riesgo de ejercer una lectura retrospectiva buscando “hitos *queer*” en esas historias locales (Maristany, 2008; Rivas, 2011). En esta línea se encuentra todo un conjunto de trabajos (VV.AA., octubre de 1997; Masiello, 2004; Epps, 2008; Maristany, 2008; Rapisardi, 2008; Sutherland, 2009; Belucci y Palmeiro, 2013) que han tomado por tarea indagar en las “genealogías diferenciales” (Maristany, 2008) no para identificar lo *queer* en nuestras latitudes, sino para poder ofrecer una

³⁷ Partiendo de una crítica específica al trabajo de Preciado y del análisis de las prácticas de sujetxs trans* y sus vínculos con la cultura del candomblé brasileiro, Pedro Gomes Pereira (2012) se pregunta por la posibilidad de abrir el gesto político *queer* a saberes propios de contextos latinoamericanos y señala que “la teoría acaba siendo (...) disociada de las realidades locales, entrando en un círculo que conduce a la eterna repetición (periférica) de teorías (centrales)” (374). Los conceptos tales como biopoder o farmacopoder, sostiene, deben ser cartografiados en cada contexto local, en tanto que los cuerpos, los mediadores de las tecnologías del género y los modos de agencia, son distintos en cada caso. Según Gomes, la potencia de la teoría *queer*, dependerá de su capacidad para dejarse afectar por esas otras experiencias ajenas al Norte Global.

³⁸ En el caso argentino puede mencionarse las articulaciones entre el FLH y la UFA y sus intervenciones en las conferencias de sexología a mediados de la década de 1970. Ver nota al pie número 19.

historización de las prácticas políticas de lo no heteronormativo y homosexual latinoamericano que no estaba disponible (Martínez, 2008), y que sobrevivía en los textos y las memorias de los que habían participado de él. Estas historias han coincidido en encontrar lugares clave para este tipo de problematización en los textos de Néstor Perlongher, Hector Anabitarte, Zelmar Acevedo, Jorge Gumier Maier, Pedro Lemebel, Reinaldo Arenas, Carlos Monsiváis, María Moreno, Roberto Echavarrén y Flavio Rapisardi (Epps, 2008; Arboleda Ríos, 2011, Cerviño, 2013; 2013a), pero también en la literatura del siglo XIX (Sutherland, 2009) o en el periodismo popular con visos feministas (Masiello, 2004)³⁹.

Atendiendo a este fenómeno, es que Falconí, Castellanos y Viteri (2013), sostienen que, tomado en el contexto de los circuitos geopolíticos de producción de conocimiento, lo *queer* latinoamericano, como efecto de los procesos de traducción, apropiación y resistencia puede ser entendido como un síntoma que emerge estructurando un debate (11). En la misma línea, Sutherland (2009) señala que el problema de la traducción de lo *queer* en América latina ha dado lugar a un

malabarismo lingüístico que intenta dar cuenta de un malestar normativo, de un revelamiento teórico, de una fuga prometeica de la identidad. Promesa post-identitaria en un contexto político identitario, de políticas de representación, que juegan en el escenario político a dar voz a un lugar negado y estigmatizado (13).

Estas tensiones en torno de la posibilidad o no de la traducción de “lo *queer*” en el contexto de los movimientos minoritarios locales es entendida por Sutherland como el síntoma de un quiebre cultural⁴⁰. Cesura que se despliega sobre, al tiempo que habilita,

³⁹ Brad Epps (2008) indica en este sentido que, contra la lectura hegemónica anglosajona – que, tal como señalan también Balderston y José Quiroga (2005) en *Sexualidades en Disputa* un texto publicado por Los Libros del Centro Cultural Ricardo Rojas –, “la existencia de textos, discursos y planteamientos teóricos sobre la (homo)sexualidad elaborados en América Latina desmiente la idea, bastante común en Estados Unidos, Gran Bretaña y aparentemente en España, de que son los primeros dos los países donde primero y con más perspicacia y fervor se elaboró una crítica de la normatividad genérico-sexual” (909). Al mismo tiempo, reconocen que en América Latina las sexualidades han sido más material de escritura ficcional o poética que de reflexión crítica, de investigación y docencia. De aquí que señalen el “desfasaje entre producción literaria y crítica. En la misma línea Sutherland (2009) señala que “la literatura ha sido más crítica y marica que las ciencias sociales o la propia filosofía” (26) en tanto han trabajado, más explícitamente, resignificando el canon de las políticas sexuales de la Nación. “Sus devenires han creado imaginarios y han narrado nuevamente a las comunidades nacionales latinoamericanas desde muchos lugares” (26).

⁴⁰ Valeria Flores, haciendo referencia a la ciencia ficción y al trabajo de Donna Haraway, sostendrá al reflexionar sobre el problema de la identidad en la tensión entre feminismo y disidencia sexual que “el mutante se convierte en la figuración oportuna para cartografiar la identidad contemporánea como jeroglífico, en tanto síntoma de anomalía de una época y falla al deber ser de lo enunciable, sugiriendo su inadecuación al régimen de visibilidad (...) Si una época se define por lo visible y lo enunciable, por sus

todo un campo y un tráfico de saberes, instalando una nueva zona de debates, que tendrán a la identidad – minoritaria y nacional – como eje de las nuevas políticas sexuales y culturales, y que implican, por lo tanto, una disputa política por la hegemonía⁴¹. Todo esto, claro está, no puede soslayar los vínculos que al calor de estos procesos se establecen entre el campo académico e intelectual y el campo cultural en términos más amplios, teniendo en cuenta la creciente movilización de los colectivos LGBTTIQ+ y de la proliferación de los espacios académicos dedicados a los estudios de género. Todo lo cual pone en movimiento las disputas en torno de la legitimidad cultural⁴².

Como tercer elemento problemático ya esbozado, debemos apuntar entonces, el de la (im)posibilidad de la traducción y el de la posible internacionalización de la teoría *queer*. Al respecto, Brad Epps (2008), en un artículo ya clásico, se pregunta si es posible sostener una “teoría *queer*” como versión hispanoamericana de la “*queer theory*”, lo que supondría a su vez la internacionalización de lo *queer* como concepto y como movimiento. Tomando posición frente a la idea de Michael Warner, según quien lo *queer* estaría acompañado por un “impulso agresivo en pro de la generalización”, Epps señala el riesgo de que dicha generalización, entendida como globalización, no sea más que otro proceso de norteamericanización. Su análisis parte, en primer lugar, de la relevancia de la “memoria interpersonal” que un término como “*queer*” desata en

superficies de visibilidad y zonas de legibilidad, la identidad es esa arruga que hace visible ese extraño desajuste, una disfunción de los artefactos del ver y decir que la misma época produce para reproducirse.” (2017: 110-111). Presenta de esta manera, un modo de pensar la intervención *queer*/sexo-disidente en el campo cultural como síntoma, en este caso de una época en la que lo transitorio de las identidades irrumpe sobre un trasfondo de premisas Modernas y esencialistas.

⁴¹ Respecto de la coyuntura argentina en la década de 1990 en la que la teoría *queer* comienza a circular sobre un fondo en el que el feminismo y los estudios de género ya se han institucionalizado (Trebisacce, 2016; Blanco, 2019), Rapisardi (2008) sostiene - y podríamos sostener que Leticia Sabsay (2011) también - que se trata de una década marcada por la “ruptura del movimiento de diversidades” que suscita la irrupción de las travestis, quienes traen a la escena pública y política, en el contexto de la crisis del neoliberalismo y sus consecuencias, el problema de la clase social. Esta cesura dividió al movimiento entre aquellas agrupaciones articuladas en torno a temas identitarios – muchas veces institucionalizadas luego como ONGs – y aquellas que privilegiaron las alianzas con otros movimientos en los reclamos encabezados por el colectivo travesti contra la persecución policial y por el acceso a la participación ciudadana y el consumo.

⁴² Como un modo de zanjar estas tensiones, evitando particularmente las asignaciones retrospectivas de la categoría “*queer*”, Atilio Rubino (2019), propone la utilidad de la noción de disidencia sexual. Desde una perspectiva de análisis cultural, sostiene que puede utilizarse como una categoría que no se circunscriba a un momento histórico particular, sino que permita – según el período y los contextos que se desee analizar – identificar qué se presenta como normativo y qué toma posición frente a esto como disidente. De esta manera, se hace posible al mismo tiempo, desembarazarse del problema de la asignación de categorías y taxonomías que pueden resultar extemporáneas o colonizantes e identificar genealogías más amplias que puedan incluir las disputas conceptuales coyunturales, pero que no nieguen las continuidades de la propia lucha y producción de conocimiento sexo disidente.

contextos angloparlantes; memoria que es la que le aporta su carácter de gesto disidente y contrahegemónico y que no tiene lugar donde las experiencias disidentes nunca han sido señaladas “en la calle” y en la vida cotidiana con ese término ofensivo; situación que acaba recluyendo el término en los espacios de circulación académica⁴³. En segundo lugar, su señalamiento respecto de la generalización del término se encuentra en línea con la idea de un imperialismo lingüístico – pero podríamos agregar también teórico – que al tiempo que empuja a la instalación del término, evita las lecturas cruzadas, el conocimiento por parte de las academias hegemónicas angloparlantes de la producción de conocimiento sexo-disidente en otras lenguas, antes o después de la emergencia de “lo *queer*” como tal: “un movimiento verdaderamente internacional, cualquiera sea la consigna que se decida emplear, haría bien en atender a unas aportaciones ni estrictamente anglófonas ni estrictamente académicas” (Epps, 2008: 898). Por su parte, Rivas (2011) señala agudamente en este punto, que “*queer*” se presenta como una palabra que funciona hegemónicamente y con superioridad lingüística al “significar más cosas” que cualquier término en español. Así mismo, parece ser una palabra democrática, en tanto que todas las subjetividades “abyectas” pueden estar contenidas en ella. De este modo, la “hegemonía de la inteligibilidad *queer*”, sostiene, opera convirtiendo la palabra en modelo referencial de todos los términos que se usan para significarla en castellano. En la academia, cada vez que aparezcan términos como marica, puto, trans*, travesti o lesbiana, serán interpretados inmediatamente como traducciones de “lo *queer*”, eliminando de este modo los usos afirmativos y paródicos de la injuria homofóbica propiamente latinoamericanos y previos a la sistematización de la teoría *queer*.

⁴³ Epps argumenta: “la teoría *queer* no sería nada, o casi nada, sin esas microhistorias interpersonales, sin el tufo todavía persistente – aunque cada vez más perfumado por el éxito, eso sí – de la mierda que empapara y rezumara la palabra ‘*queer*’, de la violencia que amenazara y de la inquietud que generara” (2008: 902). La misma sensación tiene Alejandro Modarelli (2016), desde sus crónicas de loca porteña, al reflexionar sobre la aparición de lo *queer* en la escena local: “La mayoría de nosotros no tenía ni idea de esas cuestiones de la gramática *queer*: la homosexualidad y la heterosexualidad como tramas precarias que recorren el centro y la periferia del cuerpo social sin ganas de afincarse, y tal y cual. Esa jerga que antes me sedujo tanto me huele ahora a falso perfume de jazmín que invade toda tetera, y no sirve siquiera para dar sentido a mis recuerdos. Porque la sexualidad, tengo para mí, solo puede encontrar su momento de revelación envuelta en el olor ácido que desmaya” (44). Desde otra generación, y considerando los procesos de re-traducción, Preciado (2017) hace también referencia aquello que por descontextualizado acaba por perfumar: el “éxito de lo *queer*” en contextos hispanohablantes - en los que habría permitido el desarrollo de discursos y representaciones propios de la cultura marica, bollera, transexual, anticolonial, postporno y del trabajo sexual – resulta problemático en tanto su descontextualización ha privado a las utilidades no anglosajonas del término de la fuerza política del gesto de reapropiación de la injuria. Así, “lo *queer*” ha podido, desprovisto de su memoria histórica, devenir “chic cultural”.

A pesar de dichas críticas, en estas discusiones aflora también una valorización del “ruido” y los desplazamientos que un término intraducible e incorporado al español puede desatar productivamente. Epps (2008) analiza los textos de Nestor Perlongher, Pedro Lemebel, Juan Goytisolo, Carlos Monsiváis, María Moreno, Roberto Echavarrén y Flavio Rapisardi⁴⁴, pero también atiende a las distintas versiones y traducciones de la *queer theory* en español (Saez, Vidarte y Córdoba, Alfredo Martínez, Oscar Montero, Carmen Romero Bachiller, entre otros) para sostener que la teoría *queer* no inquieta. Carece de “carga histórica, práctica e interpersonal (...) familiaridad sedimentada, su polisemia contradictoria (escarnio y elogio, tradición e innovación), todo lo cual permanece virtual y puramente intelectual en un contexto no anglófono” (902). El problema para Epps radica en que *queer theory* es, como composición terminológica, un “híbrido bastardo”, gesto que sólo se insinuará en la teoría *queer* cuando esta aparece marcada por una inflexión local, propia. Ejemplos de esto, reconoce, se encuentran en el título del texto de Saez, Córdoba y Vidarte *Teoría queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, o en la posibilidad de identificarse como “latinos *queer*”. Así, no solo se hace evidente la potencialidad del extrañamiento que conservar el término *queer* en español posee, sino que permite reconocer que es posible contaminar las lenguas, promoviendo un

[e]sfuerzo de auto-extrañamiento que muchos críticos angloamericanos, monolingües en su producción, no parecen dispuestos y/o capaces de realizar. En esto, los críticos de habla española, latinoamericanos (...) tienen mucho que ofrecer a sus posibles interlocutores de habla inglesa, ya que (...) ponen en circulación una serie de otras palabras y otras formaciones vitales. (...) tal vez, se podría reivindicar la teoría *queer* como una traducción incompleta, insuficiente y parcial; tal vez se podría reivindicar la ‘hibridez bastarda’ del término, parte en español, parte en inglés (Epps, 2008: 906).

Valeria Flores señala, en consonancia, que la teoría *queer* habilitaría la posibilidad de un “mal sujetx” que abre nuevas formas de representación política dislocando y desestabilizando los términos disponibles. De aquí que considere que la teoría *queer* puede ser reapropiada de manera situada, convirtiendo los conceptos en “útiles políticos”, no utilizándolos literalmente – en tanto no tendrían resonancia en nuestra

⁴⁴ Si bien señala que “ninguno de estos escritores se ubica cómodamente en la teoría *queer* (...) todos bregan por lo que Perlongher llamara la ‘diversidad de derivas deseantes’ (...), y todos cuestionan, en diversos grados, tanto la ‘naturalidad’ como la ‘normalidad’ de la identidad genérico-sexual” (Epps, 2008: 908).

lengua – pero sí activando sus operaciones políticas. “Los estudios *queer* estimulan una total promiscuidad entre disciplinas para evitar la construcción sistémica de silencios” (flores, 2017a: 21). En la misma línea, Jorge Díaz y Johan Mijail reconocen que la posición desde una perspectiva disidente frente a la teoría *queer* como importación y traducción metropolitana es clara:

Sí, leímos la teoría *queer* traducida desde la Madre Patria, que sigue colonizándonos (...) pero no queremos defender el espacio ultra-inmunitario de comprender las lenguas como territorios de guerra (...) debemos prepararnos para seguir estableciendo vínculos de traducción que nos permitan comprender que si bien no todos tenemos los mismos tipos de opresiones de raza, clase o género, existe una agenda global del feminismo que entiende los espacios minoritarios y de violencia en muchos lugares del planeta como propios. Queremos aprender y conocernos, establecer vínculos que permitan enriquecer nuestras miradas con todas aquellas figuraciones y formas de leer la realidad de las cuales el feminismo *kuir* está saturada (Díaz y Mijail, 2016: 168).

Se vislumbra a partir de una idea como esta, la utilidad de conservar el término *queer* en contextos de habla hispana, siempre que se reconozca – o se trabaje – sobre su potencial disruptivo. Aparece así la necesidad analítica de diferenciar entre *queer theory* y teoría *queer*. Para algunos autores (Rivas, 2011; Epps, 2008; Arboleda Ríos, 2011) esta operación permite distinguir lo que no sería más que una mera importación y circulación de ciertas producciones del norte global en nuestros contextos sudamericanos, de una reapropiación y elaboración teórica propia, a partir de procesos de traducción cultural y recontextualización. Esta distinción, señalando políticas de traducciones y análisis de recepción específicos, lleva Rivas (2011) a argumentar que no son los mismos los textos y autores que circulan en la *queer theory* y en la teoría *queer*⁴⁵, advirtiendo que no es posible sostener simplemente la existencia de una “generalización de la teoría *queer*”, tal como propone Epps (2008), para impugnar la posibilidad de una teoría *queer* latinoamericana. Esta distinción le permite arrojar una interesante pregunta para nuestros contextos: “¿cualquier reflexión sobre sexo, sexualidad e identidad que se encamine hacia una politización de la sexualidad, deberá

⁴⁵ La *queer theory* tendría según Rivas mayor influencia derrideana, mientras que la teoría *queer* habría abrevado mayormente en la filosofía de Deleuze y Guattari. Sutherland (2009) y Maristany (2008) coinciden en este punto, particularmente en los textos de Néstor Perlongher y Pedro Lemebel. Caso paradigmático de estos cruces, son las intervenciones de Perlongher registradas en el volumen *Micropolítica: Cartografías del deseo*, en el que Felix Guattari y Suely Rolnik (2006) compilan un conjunto de disertaciones realizadas en Brasil durante 1982.

ser siempre ubicada bajo el sintagma de la teoría *queer*?” (Rivas, 2011:70). Esta pregunta marca el camino para comprender el modo en que la *queer theory* deviene “parámetro de lectura hegemónico”, disponiendo los límites de un campo y operando incluso retrospectivamente.

Finalmente, y como presentamos más arriba, Rivas, al rescatar de la coyuntura chilena una serie de prácticas, estéticas y críticas que denomina como “escena de la disidencia sexual”, posiciona, considero, el problema de “lo *queer*” en Latinoamérica sobre un entramado complejo que excede la distinción entre “lo *queer*”, la *queer theory* y la teoría *queer*, al referir al modo en que todos ellos entran en relación con los espacios y actorxs que problematizan teórica y prácticamente el género y la sexualidad. Maristany (2008), en consonancia con Rivas, entre otrxs (Epps, 2008; Rapisardi, 2008; Arboleda Ríos, 2011; Palmeiro, 2011; Viteri, 2011; Falconí *et al.*, 2013), propondrá realizar una “genealogía diferencial”, señalando que no se trata de identificar la “versión latinoamericana de lo *queer*” como traducción, sino de “cartografiar las modalidades de concebir las políticas de representación de las minorías, al norte y al sur, de modo que pudieran concertarse y/o desviarse a partir de coincidencias o divergencias a niveles arqueológicos” (Maristany, 2008:24)⁴⁶.

Por último, me interesa rescatar el rol decisivo que se le ha asignado al pensamiento en torno del género y la sexualidad – en sus inflexiones feministas, *queer*, sexo-disidentes, homosexuales, etc. – en el contexto del campo intelectual y crítico latinoamericano. Al respecto, Francine Masiello argumenta que

El género y la sexualidad han sido los hitos-guía de la crítica cultural; son tan necesarios para el estudio del arte y la literatura como lo han sido para las revisiones postmarxistas de la historia de la lucha de clases. Sin embargo, desde una perspectiva latinoamericana, estas líneas de cuestionamiento cumplen también otra función en tanto que son mediadoras de la circulación cultural que se desplaza de Norte a Sur. En

⁴⁶ Maristany presenta esta hipótesis de una genealogía diferencial analizando textos de Néstor Perlongher y Pedro Lemebel, los cuales a su vez considera herederos de Severo Sarduy y Lezama Lima. Herencia atravesada, según demuestra, por las lecturas de Deleuze y Guattari. Esta sería la particularidad de un pensamiento minoritario latinoamericano que se encuentra “en sintonía” más allá de los términos utilizados, con las premisas fundamentales de la teoría *queer*, la cual estaría, en su versión norteamericana, más ligada a las relecturas de Derrida. “Lemebel replantea los discursos de la identidad (...) la nación, los grupos militantes de izquierda, la democracia, el activismo *gay*. (...) los atraviesa con la subjetividad periférica del marica-mapuche-pobre. Es en esta conjunción en la que aflora el sujeto anómalo, torcido, en un infinito devenir minoritario, nómada (...), en el que podemos leer la emergencia de una mirada que se acerca a lo *queer* de manera rizomática, mediante innumerables raicillas que desjerarquizan la preeminencia de las temporalidades metropolitanas” (Maristany, 2008: 23).

particular, género y sexualidad interrumpen la uniformidad del 'flujo' Norte/Sur e introducen formas desconocidas de ruptura en la lógica del 'sentido común' de la globalización (2004: 1031).

Tal ruptura, retomando lo propuesto por Kemy Oyarzún (1993), puede entenderse como el efecto que género y etnicidad, entre otras posiciones marginales propias de Nuestra América, operan en tanto que categorías críticas respecto de la "mitología de la neutralidad de la ciencia occidental". Esta ha actuado universalizando exclusivamente en base a la experiencia blanca, occidental y masculina, defendiendo los límites de su abstracción y "estableciendo una cartografía en la que toda experiencia diferenciable en términos de etnia, clase o género-sexual deviene el continente oscuro de la parcialidad, el subjetivismo, la imprecisión, la 'irracionalidad'" (1993: 37). Lo que Oyarzún identifica como "crítica latinoamericana", se ha venido, entonces, instituyendo autogestionándose y cuestionando los engranajes de ese imaginario único, homogéneo y excluyente de occidente en el registro científico, pero también artístico y discursivo en general.

En este contexto, Oyarzún señala a principios de la década de 1990 el modo en que las "literaturas heterogéneas" latinoamericanas, articulándose híbridamente en torno de los ejes de la etnia, lo sexo-genérico y la clase, logran desesencializar las prácticas discursivas logocéntricas y patriarcales. Heterogéneas porque contienen la pluralidad etnocultural de las sociedades latinoamericanas y asumen la coexistencia de modos productivos no capitalistas, pre-capitalistas, capitalistas dependientes sin que ninguno de ellos haya logrado homogeneizar los modos de producción y circulación de saberes. "Nuestras prácticas culturales – sostiene – no sólo hablan de una frontal batalla social entre clases, etnias y géneros sexuales, sino que se generan como batallas semióticas y semánticas, textos en pugna consigo mismos" (39). Híbridas en términos genéricos – literarios, tanto en el ámbito de la recepción como de la producción – lo cual señala, puede indagarse concretamente en los formatos del consumo de masas (folletín, fotonovela y afines, a los que agregaremos también el ensayo como género fronterizo) – e híbridas en términos genérico-sexuales, en tanto que la mujer – junto con otras minorías – comienza a aparecer como referente de la emisión del discurso, pero también como receptora y lectora. Es decir, lo femenino a comienzos del siglo veinte comienza a infiltrarse en los dispositivos de producción y circulación del conocimiento y la literatura, sobre las mismas estructuras discursivas disponibles. De aquí que sostenga

que “la desesencialización de las prácticas discursivas es fundamentalmente una productivización feminista que (...) coincide con similares ‘cortocircuitos’ epistémicos de parte de otros sectores marginales” (46). En este sentido, señalará más adelante, que “el paradigma de las literaturas heterogéneas es mucho más basto aún, si consideramos otras modalidades híbridas de Nuestra América: literatura fantástica, negrismo, literatura homosexual, parodia posmoderna” (48).

Oyarzún nos permite, entonces, ubicar el pensamiento sexo-disidente que nos interesa en el contexto más amplio y situado de la crítica latinoamericana y sus literaturas heterogéneas. Contexto en el que las tensiones que hemos señalado respecto de “lo *queer*” operan como el catalizador de un conjunto de debates sobre las políticas sexuales y sus apuestas culturales, en tensión con la institucionalización académica, la importación metropolitana, el problema-oportunidad de la traducción y el riesgo de la domesticación por el poder. Siendo, así, parte de lo que Oyarzún en 1993 llamaba a desplegar como una batalla por la apropiación de las formas dadas y por la apertura de espacios para la circulación de esas formas re-apropiadas. Una batalla también en los ámbitos de la creación verbal y la elaboración crítica, que lograra una “reinscripción simbólica e imaginaria de cuerpos y prácticas disvalorados en la cultura androcéntrica” (46).

Finalmente, Juan Pablo Sutherland (2009), lector de Oyarzún, aborda con esta mirada un *corpus* literario que denominará, jugando con la noción de Ángel Rama, “Nación Marica”. Aquí, la operación que permite pensar en la torsión propia de un pensamiento marica latinoamericano, es la apropiación del sujeto de la enunciación, en el mismo sentido en que Oyarzún reconocía la progresiva infiltración híbrida de la mujer en el discurso. En palabras de Sutherland,

[s]erá decisivo (...) para la teoría y movimiento *queer* la reapropiación discursiva, a partir de ciertas operaciones de desarme de la práctica homofóbica incorporadas en el discurso. (...) una de las estrategias discursivas más propias de lo *queer* es ‘quitarle las armas al enemigo en primera persona’. Eso se puede traducir en la operación discursiva del ‘yo’ maricón como gesto político de desplazamiento de la objetivación heteronormativa, cuestión que será central para producir una política *queer* disolvente y performativa que vaya más allá de la reafirmación de una identidad, más bien trabaja en la hiper-identidad o en la fuga de la estabilidad homonormativa (Sutherland, 2009: 18).

Esta estrategia para el autor, debe ser considerada en el contexto de una incorporación de los estudios *queer* en el contexto universitario como una operación política⁴⁷ caracterizada por: 1) la crítica a la academia como aparato de reproducción cultural; 2) la visibilización de nuevxs sujetxs a partir de prácticas sexuales y políticas no integradas hasta el momento en el discurso del saber; 3) la transversalización de las disciplinas y 4) la introducción de prácticas político-culturales propias de los movimientos sociales en los espacios de recepción de “lo *queer*”. De este modo, la propuesta de Sutherland, complejiza el vínculo entre “lo *queer*” y lo académico, señalando sus mutuas contaminaciones, en línea con la categoría de “pensamiento heterogéneo” de Kemy Oyarzún (1993).

Esta propuesta reconoce al menos dos tensiones propias del desembarco *queer* en nuestras latitudes: 1) la tensión entre la instalación de “lo *queer*” en la academia y en los movimientos sociales y la domesticación de la diferencia a la que tienden las políticas públicas ávidas de fijar las identidades sexuales en un meta-guion social que las incorpora en los regímenes culturales de consumo ciudadano y 2) la tendencia a la abducción discursiva de los saberes minoritarios en el formato curricular universalizante de la academia al intentar ser traducidos al lenguaje de la enseñanza⁴⁸. De esta manera, Sutherland señala, de un modo que resulta particularmente productivo para esta investigación, la mediación que opera el espacio académico en la politización y reconocimiento por parte de la sociedad civil de los saberes minoritarios, cooperando con su participación en las batallas simbólicas y políticas al aportar las definiciones de fondo requeridas por el Estado y la sociedad civil para poder operar. En este sentido, la academia es una “maquinaria geo-política con efectos interdisciplinarios a gran escala” (Sutherland, 2009: 43), al tiempo que consiste en un “aparato disciplinario que autoriza, legitima y canoniza una determinada práctica de entrada y salida del saber” (45).

⁴⁷ Para Sutherland (2009), en última instancia sostener la distinción entre “lo *queer*” en general y su inscripción académica resulta difícil. Una distinción que si bien puede resultar útil para la comprensión de los procesos de institucionalización y emergencia de un campo académico específico, es contradictoria en sí misma con los términos en que “lo *queer*” – al menos en principio – pretende intervenir en el espacio universitario.

⁴⁸ Téngase en cuenta en este punto la discusión en torno de “lo enseñable” de lo *queer* que planteábamos con Vidarte más arriba (página 31).

Hemos sostenido al comenzar este apartado que los problemas suscitados por la recepción de “lo *queer*” y su (in)traducibilidad, pueden leerse como un síntoma que señala y abre una zona de debates en torno de los nuevos escenarios de las políticas sexuales en América Latina, pero también la reconstrucción de genealogías localizadas. Esta zona de debates constituye, en su devenir, un campo de pensamiento heterogéneo que se entronca con las más antiguas derivas de la crítica y la literatura latinoamericanas en sus tensiones con la recepción, traducción y disputa por *locus* situados, no universales, para el pensamiento. Este es el contexto intelectual sobre el cual los textos de la disidencia sexual se despliegan como continuidad de tradiciones de pensamiento y lectura particulares, estrechamente vinculadas a la colonialidad del poder y del saber, y por lo tanto a las estrategias de hibridación, autogestión y polifonía discursiva. Así, el *ethos*, la política y las subjetividades sexo-disidentes que nos interesan, deben pensarse en su relación bastarda con “lo *queer*”, en sus relaciones desprejuiciadas de traducción cultural en las que los conceptos “foráneos” pueden valorarse estratégicamente como “útiles políticos”. Un campo de pensamiento y acción en resistencia a la hétero-homocisnormatividad que aprovecha los problemas y tensiones señalados en este capítulo para agenciar críticamente, sobre las coyunturas históricas específicas, identidades, estrategias y saberes produciendo nuevos horizontes discursivos y políticos.

2. CAPÍTULO – EL ENSAYO SEXO-DISIDENTE: ESCRITURAS CRÍTICAS CON LAS QUE MONTARSE UNX SUJETX BASTARDX

La enunciación feminista – que desconoce olas, cánones y nombres célebres –, atraviesa los tiempos y estalla hacia el futuro (...). Puesta en discurso de una diferencia que ya no podrá ignorarse. (...) el siglo XX será escenario de su estridencia. Una revolución imparabla en la que las voces femeninas, locas, diversas, perversas y desviadas escapan – salvajes – de los tratados, enciclopedias, manuales de psiquiatría y jurisprudencia para decirse a sí mismas. Y serán más efectivas en el dismantelamiento del enunciadore soberano, heterocentradore y cispatriarcal cuanto mejor practiquen la irrupción inesperada, el desparpajo de la forma y la agitación deslenguada (Fernández Cordero, 2019: 10-11).

Hemos dicho que la disidencia sexual puede comprenderse como un campo cultural. Es esta una afirmación típica, si se quiere, de un modo de construcción de objetos de análisis propio de un pensamiento sociológico, pero, también, un ejercicio de elaboración conceptual al calor de la historia presente. Elaboración conceptual que, como tal, no puede dejar de ser performativa, produciendo de algún modo, aquello que nombra. Así es que, luego de conceptualizar o hipotetizar un conjunto de relaciones, ideas y textos como un campo cultural, resulta necesario avanzar hacia una reflexión – quizás un tanto más operativa por metodológica – en torno de un modo de abordar algunas de las materialidades que se nos ofrecen como elementos y productos constitutivos de dicho campo. En este caso, me propongo contar con una categoría que nos permita trabajar en conjunto una cantidad de textos y publicaciones formal y materialmente disímiles pero que, sostendré, hacen lugar al mismo campo cultural y de sentido al abrir un *locus* de enunciación específico. Operan juntas haciendo lugar a un diagnóstico respecto del campo del saber-poder, que pone en primer lugar a los dispositivos de sexo-género y que, tomando posición respecto de dicho campo del conocimiento produce, al resistirlo e intentar desplazarlo, un *ethos* específico. Veremos aquí cómo, la noción de *ethos* en los términos que sosteníamos en el capítulo anterior, como forma de habitar el mundo, y el *ethos* retórico o discursivo parecen coincidir, como si no fuera posible sostener una crítica de nuestros modos de vida sin sostener, al mismo tiempo, prácticas escriturales críticas respecto del lenguaje, de los géneros, de los estilos y formas discursivas.

Al abordar las producciones culturales de la disidencia sexual con la pregunta por la producción de subjetividad comienza a recortarse con cierta homogeneidad un conjunto de textos que se presentan a su vez como heterogéneos, en principio, en términos formales. Libros, fanzines, trabajos académicos y de investigación, manifiestos, panfletos. Sus materialidades son distintas, pero sus contenidos e incluso sus modos de producción, espacios de circulación y el tipo de intervención crítica que producen en el campo intelectual, guardan ciertas regularidades. “Promiscuidad”, como sugiere Nelly Richard (2018)⁴⁹, que se sirve del lenguaje como herramienta para la seducción y la sedición. Así, la pregunta por el rol subjetivo o subjetivante de los discursos de la disidencia sexual, y la pregunta por los modos en que un campo cultural particular construye un mundo de sentido específico capaz de transformar las relaciones sociales, toman el rol de articuladoras de la elaboración de una noción que permita la puesta en serie de un conjunto de secuencias discursivas en un proceso de investigación.

Recuperar el problema del *ethos* retórico y del ensayo como escena genérica para el estudio de los textos sexo-disidentes, satisface el requerimiento metodológico y pragmático de contar con un criterio de selección que permita delimitar un *corpus* textual vinculado a un campo cultural específico, que tal como sostengo, se caracteriza por su porosidad y fluidez. ¿Cómo describir los textos que hacen y habitan un campo cultural en el que lo político, lo teórico y lo artístico y literario coexisten y se retroalimentan constantemente? Se escribe para fundamentar la práctica política, se escribe sobre esa misma práctica para ampliar el horizonte conceptual, se “pasan” los conceptos por el cuerpo y la representación como intervenciones artísticas o performances críticas, se repiensen los vínculos y la vida cotidiana a partir de las teorías y datos científicos y vuelven a producirse estos asumiendo la perspectiva de que lo personal es político. Para todo ello se utilizan, reutilizan e infiltran los géneros discursivos disponibles y legitimados, sin dejar de disputarlos y travestirlos

⁴⁹ Al prologar el libro *Inflamadas de retórica* de Jorge Díaz y Johan Mijail, Richard da cuenta del carácter promiscuo de los textos reunidos en el volumen. “Nacidos de disímiles soportes y formatos editoriales: ‘poemas, fragmentos de ponencia o columnas de periódicos, partes de e-mails, estados Facebook,...críticas activistas, declaraciones de amor,...pequeños ensayos contra-académicos’. Esta mezcla heteróclita de registros sueltos transgrede la *unidad de estilo* como máxima convención literaria cuando de libros de autor se trata. (...) resultado de esta “promiscuidad” es un ensamblaje de materiales provenientes de fuentes tan dispares que lleva al lector a tener que frecuentar la incomodidad de las rupturas de estilos pasando siempre por zonas de malentendidos respecto de cuál es la misión exacta de la palabra cuando esta se vuelca a la interpelación social (activismo), se declara incompatible con el sistema de inscripción universitaria (contra-academicismo) o confunde deliberadamente lo político con lo poético en el realce traicionero del lenguaje que funciona a veces como arma de sedición y a veces como arma de seducción (...)” (Richard, 2018:3-4).

productivamente. Lo escritural queda expuesto, en un campo como este, en su intrínseco carácter performativo y performático⁵⁰.

Lo que se dice, cómo se dice y dónde se dice, deja en evidencia su relevancia en las sensibilidades que agita y en las discusiones que desata: asumirse un sujeto situado desertando del sujeto universal del conocimiento; reclamar para la ciencia, la filosofía y la política la necesidad y la urgencia de poner en discurso lo personal como fuente de preguntas y problemas; poner el cuerpo y su deseo en el espacio público; inventarse espacios para habitar con esos cuerpos y deseos hegemónicamente sancionados; poner a diputadxs y senadorxs a hablar sobre los cuerpos feminizados y sufrientes, sobre la vida, sobre el placer; encontrar los subterfugios académicos para hacer pasar mariconadas y puteces como objeto de estudio y *locus* de enunciación autorizado; lidiar con la imposibilidad o la oportunidad de contar con un área de “estudios putos, maricones, travestis o tortilleros”; enfrentarse a la tensión inevitable de pensarse desde el Sur, resistiendo a la colonización, pero aprovechando las posibilidades de la traducción cultural.

Como estrategia para el abordaje del campo cultural de la disidencia sexual a través de sus textos, las nociones respecto del lugar del ensayo en la teoría y el pensamiento crítico occidental y del *ethos* que involucra, ofician de prisma metodológico desprendido del mismo abordaje del campo sexo-disidente y los textos

⁵⁰En el campo de los estudios de performance, Diana Taylor (2011, 2015) considera importante distinguir la performatividad de lo performático. El primer término se desprende de la lingüística, la cual reconoce una función performativa de la comunicación para referirse al uso de la lengua en su carácter creativo, pero también para identificar aquellos actos verbales que “hacen”, interviniendo en el mundo. En esta concepción hace pie gran parte de posestructuralismo que ha propuesto el análisis de la cultura en su carácter de producción artificial, pero al mismo tiempo dinámica en la que la construcción de la realidad se disputa en el campo social como artificio de sentido. En esta línea, la idea de performatividad propuesta por Judith Butler (2007; 2012), hace referencia a los procesos de socialización por los cuales nociones de apariencia ‘natural’ como las de género o raza se producen a través de prácticas regulatorias y citacionales que son invisibilizadas por los mismos procesos de normalización. Por su parte, lo performático remitiría al aspecto no discursivo de la performance, a su carácter espectacular, teatral o escénico. Coincidimos con Taylor en la importancia de sostener esta diferencia a los fines de dotar de especificidad a lo que excede a lo discursivo, en un gesto de resistencia al logocentrismo occidental. De este modo, sostengo la relevancia de considerar los vínculos entre texto, cuerpo y experiencia, pero también los modos de producción de conocimiento, en lo que tienen de performáticos y no solo de performativos. En línea con esta hipótesis, Arenas (2005) al proponer la definición de un género argumentativo al que pertenecería el ensayo, sostiene que el modo de demostración ensayístico no tiene lugar mediante pruebas demostrativas, sino mediante recursos retórico-argumentativos que apuntan al convencimiento y persuasión del destinatario del discurso; todo lo cual depende de la puesta en juego de recursos retóricos y expositivos en contextos concretos y con fines determinados, siendo un buen ejemplo del modo en que lo performativo y lo performático pueden ser recursos para el análisis textual. Profundizaremos en esta línea cuando desarrollemos la noción de escena de enunciación de Dominique Maingueneau (2009; 2010), como espacio en el que enunciadorex y destinatariex son convocadxs por el texto.

que allí circulan⁵¹. En estrecha relación con la idea de que la construcción de un *corpus*, en tanto que puesta en serie específica de un conjunto de materiales, es una práctica constitutiva de la investigación, resultado y condición de los interrogantes, y no su mero punto de partida (Aguilar *et al.*, 2014), el presente capítulo se desprende de un conjunto de lecturas que han permitido profundizar en la reflexión en torno de qué es lo que reúne como mundo de sentido a estos textos aparentemente tan disímiles. Las respuestas preliminares presentes en este capítulo tienen que ver con un modo posible de vincular a estos textos con un género o forma discursiva común y con las herramientas que la pragmática ofrece para analizar el sujeto que en los textos adviene. Como se verá, estas dos vías de acceso a la pregunta llevan a un lugar de convergencia en el que una y otra propuesta se imbrican y potencian, permitiéndonos llegar a tres hipótesis de lectura sobre nuestro objeto:

- 1) los textos sexo-disidentes pertenecen al género ensayístico;
- 2) los textos sexo-disidentes, en su heterogeneidad, co-constituyen y comparten un *ethos* retórico híbrido y problemático que hace lugar a nuevas escenas de enunciación;
- 3) el *ethos* retórico sexo-disidente puede pensarse desde la teoría del ensayo como una actitud (ensayismo) frente a la investigación y producción de conocimiento que problematiza el presente a partir de la experiencia personal y con una perspectiva crítica respecto del sujeto de conocimiento occidental.

Antes de continuar, vale una advertencia. Si bien la lingüística se ocupa de los géneros discursivos y de la posibilidad de clasificarlos, dentro del campo, la teoría del ensayo en particular se recorta como un nicho específico. Esto me ha permitido trabajar

⁵¹ Se han encontrado durante la investigación algunas referencias explícitas a la idea de “ensayo sexo-disidente”. Primeramente, es Javier Sáez (septiembre 2003), quien en un artículo de la *Revista Leer*, menciona la idea de “ensayo homosexual, gay, *queer*” y ofrece un recorrido por la literatura española producida en torno de la homosexualidad y el género tras el fin de la dictadura (*Homosexualidad, el asunto está caliente* de Héctor Anabitarte y Ricardo Lorenzo a fines de la década de 1970, *Construyendo Sidentidades* de Ricardo Llamas, *La Sociedad Rosa* de Oscar Guasch, *Identidad y diferencia: sobre la cultura gay en España* de Juan Vicente Aliaga y José Miguel Cortés, *Homografías y Extravíos* de Paco Vidarte y Ricardo Llamas, hasta llegar al *Manifiesto Contrasexual* de Beatriz Preciado, entre otros). La perspectiva es principalmente genealógica, y trabaja con una analogía que supone el gesto antinormalizador de la teoría *queer* y las características de estilo del ensayo como género híbrido. Alberto Giordano (2013), trabaja la relación entre “políticas del ensayo y teoría *queer*”, enfocándose en el lugar que encuentra allí la experiencia. Su trabajo distingue entre la “crítica gay” que concebiría la experiencia como narrativización de identidades construidas socialmente, y el ensayo que haría lugar a la experiencia como afirmación de los sentidos que hacen a la identidad. La idea de ensayo poético-activista con perspectiva disidente se presenta también con claridad en el trabajo de Valeria Flores (2017; 2017a) y en el trabajo colectivo compilado por Virginia Cano (2018) en el que la escritura ensayística se propone como ejercicio escritural para desmarcarse de los géneros académicos y abordar una “ontología de nosotros mismos”.

con dos fuentes teóricas vinculadas pero diferentes, lo cual justifica la necesidad de trabajarlas, en principio, por separado para luego elaborar conclusiones que las pongan en relación.

2.1. Sobre el texto

Antes de continuar es necesario señalar que la elección de la noción de “textos de la disidencia-sexual” hace pie en la intención, no sólo de tomar por objeto al discurso sexo-disidente, sino en la de poder contar con una materialidad específica, con sus formas, sus estilos, sus géneros y sus modos de circulación, apropiación e hibridación. Tal como sostiene Balibar (2007), la utilidad analítica de la noción de texto, radica en que se instala “entre aquella de obra y la de enunciado”, extendiéndose hacia la totalidad pero admitiendo también la restricción hacia lo elemental que la compone. Mutuamente implicadas, estas dos líneas de fuerza, no permiten presuponer *a priori* “ni la unidad de las obras en cuestión, que puede ser señalada a partir de sus autores o grupos de autores, ni la univocidad de los enunciados, sumisos a la inevitable diseminación de la lectura y la reutilización” (155). En la misma línea, Maingueneau (2009), entiende al texto como una totalidad coherente que se manifiesta principalmente como producciones verbales escritas, estructuradas de modo tal que puedan durar, ser repetidas, circular lejos de su contexto original; pueden ser producidas por más de un locutorx, incluir diversas voces y asociar signos lingüísticos con signos icónicos. Los textos, así entendidos, nos permiten atender al juego de relecturas, reinscripciones, reutilizaciones y traducciones que ofrece el campo cultural sexo-disidente y nos permiten forjar una categoría de trabajo amplia y versátil que no resulte limitada a una única forma ni materialidad sino, más bien, atenta a los estrategias y deslices en los que se urde el sentido.

Ahora bien, no pretendemos tomar los textos como elementos individuales y aislados, flotando en el vacío de nuestra imaginación sociológica o de nuestras hipótesis de lectura. Desde una perspectiva pragmática, debe señalarse que la producción de los textos supone la utilización de los recursos que se encuentran disponibles en el contexto cognitivo-social, del conjunto sistematizado de significados, de géneros discursivos y de

las variedades del lenguaje disponibles (Menendez, 2005)⁵². En esta misma línea, y para entender el emplazamiento socio-histórico de los textos que nos interesan, seguimos a Angenot (2010), quien, sentando las bases de un abordaje que considera a las prácticas discursivas⁵³ en términos amplios como “hechos sociales e históricos” al estilo durkheimniano, señalará que

‘Todo lo que se analiza como signo, lenguaje y discurso es ideológico’, (...) los tipos de enunciados, la verbalización de los temas, los modos de estructuración o de composición de los enunciados, la gnoseología subyacente en una forma significativa, todo eso lleva la marca de maneras de conocer y de re-presentar lo conocido que no van de suyo, que no son necesarias ni universales, y que conllevan apuestas sociales, manifiestan intereses sociales y ocupan una posición (dominante o dominada [...]) en la economía de los discursos sociales. Todo lo que se dice en una sociedad realiza y altera modelos, preconstructos (todo un ya-allí que es un producto social acumulado) (...). En toda sociedad, la masa de discursos – divergentes y antagónicos – engendra un decible global más allá de lo cual sólo es posible percibir por anacronismo (...) lo aún no-dicho (Angenot, 2010: 28).

Vemos así, cómo tomar al texto como unidad de análisis, hace ineludible, por un lado, este “decible global” – esta “episteme” podríamos decir con Foucault⁵⁴ – en tanto que límites de lo pensable y lo decible; y, por el otro, los modos de intervención de los textos sobre ese fondo, las apuestas que en su enunciación toman posición respecto de la *doxa*, de lo conocido, lo posible, lo hegemónico.

A todo esto, podemos referirnos también en términos de lo que Angenot (2010) conceptualiza como “hegemonía de lo pensable”. Se trata de la cointelegibilidad, de la “burbuja invisible dentro de la cual los espíritus curiosos y originales están encerrados al igual que los conformistas” (16). No habría un “afuera” de la hegemonía discursiva y lxs “espíritus audaces” solo podrían serlo a la manera de su tiempo. La hegemonía se establece para el autor en el discurso social en la manera en que una sociedad dada

⁵² Aquí podemos enlazar la noción de lenguaje como equipamiento colectivo, pero también la de hegemonía discursiva.

⁵³ Para Angenot (2010) el “discurso” se refiere a “todos los dispositivos y géneros semióticos – la pintura, la iconografía, la fotografía, el cine y los medios masivos – susceptibles de funcionar como un vector de ideas, representaciones e ideologías” (15). Podrían señalarse similitudes con las nociones de Teresa De Lauretis (1996) y de Preciado (2014) sobre los dispositivos de semiotización de los cuerpos y géneros.

⁵⁴ La episteme se define como un *a priori* histórico que opera como base que explica lo que una época puede o no pensar, un sustrato imaginario, entendiendo a la imaginación como una potencia que arrastra al pensamiento (Foucault, 2010).

objetiva textos en escritos y también en géneros orales, siendo la hegemonía discursiva un elemento de una hegemonía más abarcadora que establecería la legitimidad y el sentido de los diversos “estilos de vida”, de las costumbres, actitudes y “mentalidades” que parecen manifestar (30-31). La hegemonía es a las producciones discursivas y dóxicas lo que los paradigmas o las epistemes son a las teorías y las doctrinas científicas que prevalecen en una época dada: “un sistema regulador que predetermina la producción de formas discursivas concretas” (30). Nos interesa la idea de hegemonía, en tanto este trabajo parte de una pregunta que apunta a la relación entre lo que es posible pensar y desear, lo que es posible escribir en los límites de esa hegemonía y las vidas que nos son posibles sostener como tales. Si, como postula Angenot, “el discurso social, al igual que el ‘código lingüístico’, es aquello que ya está allí, aquello que in-forma el enunciado particular y le confiere un estatus inteligible” (24) sirviendo de recurso ideológico y subjetivo de lxs actorxs, ¿qué subjetividades son posibles en un contexto discursivo específico? ¿Es dable pensar en una transformación subjetiva en paralelo con una transformación discursiva? ¿Qué relaciones mantiene esa transformación discursiva con los devenires teóricos y científicos?

Angenot no se enfocará estrictamente sobre el problema de la subjetividad, pero respecto del “cambio social” y de su impacto en la hegemonía discursiva hace hincapié en dos elementos. En primer lugar, advierte que la hegemonía discursiva no existe por sí misma, sino que su base material es el Estado-Nación en tanto que espacio social unificado por la expansión de una esfera pública extendida. De aquí que, tal como hemos señalado a lo largo del primer capítulo siguiendo a Meccia (2006) y a Sabsay (2011), debe atenderse al proceso por el cual la homosexualidad y la “diversidad sexual” se vuelven progresivamente hacia la década de 1990 un problema *para* el Estado, pero también al hecho de que los textos de la disidencia sexual reconozcan como su contexto la crisis de la ficción del Estado-Nación⁵⁵. En segundo lugar, y avanzando sobre el terreno del análisis del discurso, las nociones de tópica y gnoseología resultan clave. Con la primera se refiere al “conjunto de lugares (*topoi*) o presupuestos irreductibles del verosímil social, a los que todos los que intervienen en los debates se refieren para fundar sus divergencias y desacuerdos” (2010: 38), se trata de todos los presupuestos colectivos. La tópica es la matriz de lo opinable, lo plausible, el “orden de la veridicción consensual” que es condición de toda discursividad y que da

⁵⁵ Al respecto puede consultarse la nota al pie número 15.

lugar a todo un “repertorio de lo probable” que Angenot denomina *doxa*; lo obvio, lo impersonal pero que es sin embargo necesario para poder pensar lo que se piensa y decir lo que se tiene que decir (39). Angenot dirá que “se puede hablar de una *doxa* como común denominador social y como repertorio tópico ordinario de un estado de sociedad” (40). Esta *doxa* además, se encuentra estratificada distinguiéndose los presupuestos de la opinión pública (discursos exotéricos) de los fundamentos reflexivos propios de las ciencias y la filosofía (discursos esotéricos). Es particularmente importante considerar estos lugares dóxicos de lo evidente, en tanto que es donde tienden a ubicarse las construcciones de sentido referidas al género y la sexualidad, pero más ampliamente las referidas a una “moralidad colectiva” contra la cual argumentan y toman posición los textos de la disidencia sexual. Particularmente las tensiones que pueden producirse entre los discursos del sentido común y los de las ciencias, filosofías y teorías, en tanto considero que opera allí una hegemonía y una *doxa* que los hace posibles a ambos, pero cuya tensión y confrontación – por medio de iniciativas de divulgación y polémica – puede dar lugar a irrupciones heterodoxas y transformaciones a nivel cognitivo.

El carácter cognitivo de todo acto de discurso, entonces, es el segundo elemento que acompaña la noción de tónica. Esta función gnoseológica referiría a los modos en que el “mundo” puede ser esquematizado sobre un soporte de lenguaje. Esquematisaciones que constituyen la precondition de los juicios, que sirven de “manual de uso” a las tónicas. De modo similar aunque con mayor énfasis en su rol subjetivante, Guattari y Rolnik (2006) – como hemos señalado antes – comprenden el lenguaje como equipamiento colectivo que es capaz de amarrar el orden de los signos al de las cosas, estructurando unas relaciones específicas con el mundo. En este marco, es que pueden pensarse tanto lugares comunes del discurso, como lugares habilitados para la enunciación. Puede Angenot (2010), así, analizar la hegemonía desde la perspectiva de la norma pragmática que define en su centro unx “enunciadorx legítimx” con derecho a hablar “sobre alteridades”, al tiempo que cuenta con unx destinatarix implícitx también legitimadx. En tanto la hegemonía se presenta como un discurso universal, distintivo, identitario y selectivo, puede ser considerada como un egocentrismo y un etno-centrismo que engendra un “yo” y un “nosotrxs” que se atribuyen derecho de ciudadanía, desarrollando una “vasta empresa xenófoba” (clasista, sexista, machista, racista) (42). Instituye así un “sujetx-norma” que rechaza como extraños,

anormales e inferiores a determinados seres y grupos. Aquí se fundamenta nuestro interés en la intervención genérica y ética que los textos ensayísticos de la disidencia sexual realizan al tomar posición respecto del conocimiento occidental como discurso hegemónico, con sus enunciatorxs legítimxs y normales y sus destinatarixs hechos a imagen y semejanza. Nuestro interés está en el gesto de tomar la palabra para disponer de un lugar para decir(se), interviniendo desde la forma y desde el contenido contra los lugares comunes y lxs sujetxs normales.

Sin embargo, y aunque en breve haremos lugar a la relevancia política que tiene el gesto que puede esgrimirse desde los textos, Angenot considera “sin futuro” a los contradiscursos o disidencias. Para este autor, “de la red de control y legitimación del discurso social (y de su incansable reproducción) no se sale”, casi no se producen rupturas “fecundas” de manera repentina, clara o irrevocable (68). Sin embargo, considera que en tanto que faltos de lugar (*topoi*), estos discursos disidentes podrían considerarse “utopismos”, carentes de condiciones para su expresión sólida y credibilidad. Los desvíos deben ser críticos respecto de algún elemento hegemónico, discordantes de un modo preciso, en el lugar correcto en relación con las apuestas más generales del discurso social.

Las rupturas innovadoras se producen, pero son siempre efectos en cadena y probablemente nunca algo propio de un solo momento o de un solo individuo. Sólo se realizan a destiempo, cuando se reinterpreta un desvío ambiguo, se lo transforma y se termina por establecer un espacio de credibilidad nuevo (69).

En línea con lo que desarrollaremos en el último capítulo, Angenot otorga al discurso un lugar específico en el marco de una perspectiva sociológica más general. La *doxa*, sostiene, sirve para hacer rutinaria la novedad, fagocita lo nuevo para hacerlo inteligible “aunque sea con la angustia de declararlo patológico” (66). Para Angenot, el discurso opera objetivando el mundo social, permitiendo comunicar las representaciones que lo constituyen y determinan una buena convivencia lingüística que es el factor esencial de la cohesión social. Sin embargo, ningún discurso es en sí mismo performativo, y no puede por lo tanto achacársele ni la represión ni el cambio social,

[e]l discurso social actúa, en su conjunto, formando los espíritus y desviando la mirada de ciertas ‘cosas’. El discurso social siempre está allí, como mediación e interposición de una forma de lo

colectivo inerte, en las relaciones entre los humanos (Angenot, 2010: 67).

Con estos elementos es posible reconocer, entonces – y aunque resulte obvio a esta altura del texto – que lo que hace relevante a las intervenciones genéricas y éticas, y lo que permite trabajar sobre los textos de la disidencia sexual con la hipótesis de su carácter ensayístico es, justamente – como veremos en el próximo apartado –, su relación con la coyuntura, su incisión sobre el fondo de la hegemonía discursiva y los paradigmas vigentes: su carácter político. Carácter que, como desarrollaremos en el capítulo tres, adquiere su potencia ética y gnoseológica, de la capacidad de intervenir en la orientación de la mirada y de la experiencia, como interposición que no es inocua respecto de los modos en que lo social puede ser performado.

Volviendo, entonces, a la capacidad de intervención que nos interesa es Barthes (2014) quien ha trabajado al respecto en términos de “intervención cultural”. Lo seguiremos cuando al avocarse a los textos que presentan esta “capacidad” sostiene que da igual la distinción entre literatura, escritura y texto: son intercambiables. Un tejido de significantes, un ejercicio en el que es posible combatir la lengua en la lengua al descarriarla, desplazarla. La escritura es desde esta perspectiva, una de “las más complejas prácticas significantes (...) ya que opera a partir de signos ya hechos (...)” (109), como opera el ensayo respecto del pensamiento. La literatura que “trabaja en los intersticios de la ciencia (...) que pone en escena al lenguaje (...) engrana el saber en la rueda de la reflexividad infinita” (99). Afirmar esta indistinción propone al texto como “agitación incesante frente a lo real” (Barthes, 2014: 101), y aquí hallamos en su filo político, la apertura de mundos, *topos*, *locus*, utopías. Agitaciones textuales realistas e irrealistas en su función utópica; utópicas en su deseo de que

haya tantos lenguajes como deseos (...) que el sujeto por venir conozca sin remordimientos, sin represiones, el goce de tener a su disposición dos instancias de lenguaje, que hable una u otra según sus perversiones y no según la Ley (102).

Una perspectiva que es utópica, más no ingenua, que sabe que “la utopía (...) no preserva del poder” (103). Y aquí otra vez la inquietud por la normalización, tal como la hemos visto en el capítulo anterior respecto de la hétero-homo-cisnorma: “la utopía de la lengua es recuperada como lengua de la utopía, es un género como cualquier otro” (103). Se deja ver claro en su novedosa insistencia, el género ensayístico disidente como lengua de la utopía, un modo de leer y de escribir dentro y frente a la hegemonía

cultural que hace posibles algunas vidas y no otras, que requiere, permanentemente, una crítica interna para no osificarse, normalizarse, moralizarse. Como sostiene Preciado,

la historia de la normalización, de la lectura, de la escritura y de su pedagogía no son historias de signos, no son hermenéuticas, sino historias de cuerpos, procesos de incorporación subjetivante de saber que determinan potencias de actuar. Biopolíticamente la edad adulta es eso: la edad del libro y del ano cerrado. Cabría preguntarse (...) si es posible leer y escribir con el ano abierto y cómo serían una escritura y una lectura anales (Preciado, 2009: 169).

Cabría entonces preguntarnos si es posible un “terrorismo textual” y cultural, como propone Preciado leyendo a Barthes; un terrorismo hecho por textos “capaces de ‘intervenir socialmente’, no gracias a su popularidad o a su éxito, sino gracias a la ‘violencia que permite que el texto exceda las leyes que una sociedad, una ideología, o una filosofía se dan para constituir su propia inteligibilidad histórica’” (Preciado, 2009: 137-138). Será necesario preguntarnos mientras leemos y escribimos los textos sexodisidentes, qué nuevos límites construimos al desplazar aquellos que circunscriben nuestro presente: pensar(nos) en el texto.

2.2. Sobre el ensayo

más cercanas al palimpsesto que al ensayo académico (Díaz y Mijail, 2016: 107).

lo *cuir* pone de relieve el valor de incertidumbre del pensar concebido como torsión reflexiva entre sujeto, lengua y saber (...). Como palimpsesto teórico y poético, la escritura *cuir* no trata de historias, biografías e identidades premoldeadas, más bien insiste en el ejercicio incesante de la pregunta y la crítica, animada por el malestar de la clasificación, deshaciendo la solidaridad entre los géneros (flores, 2017: 36).

Los debates en torno al ensayo como género⁵⁶, estilo o modalidad expresiva en las ciencias sociales y la filosofía, y particularmente en la crisis de la Modernidad, han dado

⁵⁶ Maingueneau (2009) sostiene que todo texto forma parte de un género discursivo, y en su esfuerzo por definir la categoría señala que los géneros pueden clasificarse según las funciones del lenguaje que predominan en ellos, o según las funciones sociales que cumplan. De aquí se desprende que los géneros discursivos consisten en “dispositivos de comunicación que no pueden aparecer salvo que se reúnan ciertas condiciones sociohistóricas” (51) por lo que son históricamente variables, mientras que las tipologías comunicacionales no lo son: “podría caracterizarse una sociedad por los géneros discursivos que hace posibles y que la hacen posible” (51). Los géneros discursivos facilitan la comunicación al

lugar a un sinfín de consideraciones y análisis desde el planteo inaugural de Lukács (2005) en 1910. La posibilidad de asignarle un lugar científico, artístico o literario, ha proliferado al calor del despliegue histórico de una textualidad mutable, híbrida, polémica, coyuntural y, muchas veces, *locus* de las novedades y discusiones que en distintos campos han desplazado los límites de las disciplinas y el conocimiento. Al recorrer buena parte de la bibliografía especializada la sensación es la de un campo en el que la literatura y la epistemología, y quizás algunos historiadores de la cultura o la ciencia, se ocupan predominantemente del registro morfológico de un conjunto de textos que parece resistirse – en un gesto claramente disidente – a cualquier canon formal, a cualquier “normalización”. De aquí la insistencia que en el debate adquiere la cuestión del “género discursivo” al que el ensayo pertenecería, atendiendo a la clásica tripartición del sistema de géneros: lírico, dramático-teatral y épico-narrativo, la cual, como señala Arenas (2005) ha intentado ampliarse a cuatro, con el fin de incorporar los textos de orientación reflexiva o didáctica. Al respecto, es por demás atendible la propuesta de Aullón de Haro (2005) de no subsumir los hechos a lo que resulta del plano instrumental y cognoscitivo, evitando que las disquisiciones teóricas acaben en una negación ontológica de los textos que efectivamente se producen y, asumiendo al mismo tiempo, que aunque más no sea como entidades teóricas que ocupan nuestra reflexión, los géneros existen.

Parto entonces con algunas precisiones que aporta Aullón de Haro (2005) para quien el ensayo debe entenderse como “libre discurso reflexivo” que opera como “instrumento de la convergencia del saber y el idear con la multiplicidad genérica, mediante hibridación fluctuante y permanente” (17). Son varios los autores (Adorno, 2003; Giurleo *et al.*, 2016; Provitina, 2014) que coinciden en que lo que caracterizaría este libre discurso reflexivo es la operación libremente articulada del juicio como consideración crítica de la singularidad del sujeto⁵⁷. La libertad aludida, remite según Aullón de Haro tanto a su organización discursiva y textual como a la elección temática, pudiendo ser interpretado como “el modo de la simultaneidad, el encuentro de la

consolidar un conjunto de reglas y finalidades específicas, en relación con rutinas de comunicación, lo que permite también sostener que la transgresión de una regla implícita del género puede tener una intencionalidad y un sentido específicos.

⁵⁷ “[A]ntes que un género, el ensayo es la preeminencia y despliegue del juicio. La forma que adopte nos persuadirá de que se trata de un diálogo, de un tratado, de un manifiesto. Ahí donde el juicio enraíza, donde puja por desplegarse, donde intenta persuadir, crecer e impregnar el texto, ahí hay un ensayo. No me refiero, como se ve, a una idea especial de juicio; doy a la palabra su sentido más usual y ordinario, equivalente (...) a opinión, parecer, argumento, comentario” (Giurleo *et al.*, 2016: 51).

tendencia estética y la tendencia teórica” (2005: 16) o como sostiene Besa Camprubí (2014) citando a Graham Good,

el ensayo es un discurso científico aunque su protocolo y resultados acaben siendo desbordados por una actitud estética y subjetiva, y un discurso artístico cuyas conceptualizaciones lo acercan al ámbito de la ciencia: demasiado científico para el arte y demasiado artístico para la ciencia, debe permanecer entre ambos (109).

Así, al asociar imagen (discurso metafórico) y concepto (razonamiento filosófico y teórico), el ensayo aparece como una “indecisión productiva” o un estado de conciencia ideal por su combinación de exactitud e inexactitud, precisión y pasión, existencia intelectual vivida. Estas características son las que permiten a Aullón de Haro, pero también a Cerezo Galán (1991), sostener el lugar central del ensayo en la crítica moderna al sistema como fundamento filosófico de la racionalidad clásica⁵⁸. El ensayo – o como sostendrá Besa Camprubí (2014) el ensayismo – adquiere así un cariz ontológico y actitudinal⁵⁹, al referirse a un “modo de ser del pensamiento (...) que tiene uno de sus núcleos y principales antecedentes (...) en la construcción asistemática de Nietzsche” (Aullón, 2005:18); característica no menor en relación a las filiaciones teóricas y filosóficas de los estudios de género y la teoría *queer*, de raigambre derrideana y foucaultiana (Sáez, Córdoba, y Vidarte, 2005), lo cual nos permite inscribir nuestro objeto de estudio en una genealogía más amplia de pensamiento occidental.

Aullón de Haro ubica al ensayo “entre la tensión antiestándar del lenguaje artístico y la univocidad denotativa promovida por el lenguaje científico, entre la fenomenología y los hallazgos de la poeticidad, de un lado, y la cientificidad, de otro.” (2005: 19). Al respecto Besa Camprubí (2014) siguiendo a Starobinski, sostiene que el ensayo no puede ser

‘invención de un lenguaje propio’ (poesía) sin ser a un tiempo ‘comprensión del lenguaje del otro’ (ciencia), pues para ‘darse a leer’ (ser él mismo una obra), tiene que ‘leer el mundo’: no hay

⁵⁸ El ensayo “asume el fracaso legitimador holista del iluminismo, advirtiendo sobre las condiciones paradójales, contradictorias, irracionales, que la propia razón en su movimiento universalista relega, oculta, margina, extermina. (...) Desde estas perspectivas críticas al proyecto iluminista (...) las relaciones sujeto-objeto y forma-contenido, en tanto estructuras de configuración de las subjetividades, son puestas en crítica permanentemente” (Giurleo *et al.*, 2016: 97).

⁵⁹ En el capítulo siguiente podremos reconocer también, como propio del posmodernismo y la posmodernidad, el desplazamiento de lo político a lo ontológico.

‘audacia aventurera’ ni ‘fuerza actuante de la palabra’ sin una ‘hermenéutica’ (117-118).

Son estas características, las que podemos encontrar también en la caracterización que Adorno (2003) ofrece del ensayo como forma por excelencia de la crítica de la ideología. Este autor destaca su autonomía formal, su espontaneidad subjetiva y la forma crítica, características que Aullón de Haro (2005) retomará para sostener que el ensayo es el género y el discurso más eminente de la crítica y de la interpretación, la exegética y la hermenéutica, y distinguirá entre aquellos de tendencia científica y aquellos de tendencia artística o poética. Dentro de los primeros incluye: discurso, artículo, panfleto, informe, manifiesto, estudio y tratado – manifestaciones textuales que Arenas (2005) incluirá dentro del género argumentativo caracterizadas por su tipo expresivo, referencial y comunicativo. Mientras que entre los de tendencia artística incluirá obras que “poseen determinación temática” (Aullón de Haro, 2005: 20) como la autobiografía, la biografía, las memorias, confesiones, diarios, utopías, libros de viaje, aforismos, crónicas.

Como veremos más adelante, en el conjunto de textos sexo-disidentes la búsqueda y el juego en el lenguaje permiten exponer tensiones y contradicciones que se vuelven productivas en el ejercicio de la crítica, al tiempo que buscan, muchas veces – cuando tienen lugar en el ámbito académico – perturbar los sesgos que transporta el canon científico disfrazados de objetividad y validez. Perturbación que operan, justamente, poniendo en juego las características que venimos presentando. Un lugar incierto entre la fenomenología poética y el lenguaje científico, que puede entenderse como tierra fértil para dar lugar a unos modos de producción de conocimiento que involucran la experiencia personal – como estandarte en primer lugar de la epistemología feminista del punto de vista (Bach, 2010; Dorlin, 2009)⁶⁰ –, pero también el registro y trabajo con las relaciones entre cuerpo y texto – la performance como

⁶⁰ Las epistemologías feminista del punto de vista se desprenden de los desarrollos iniciales de las feministas marxistas norteamericanas, entre ellas Nancy Hartsock y Dorothy Smith, quienes denuncian la postura objetiva, externa y supuestamente neutral del sujeto cognoscente como una posición desencarnada, reclamando la adopción de un “punto de vista feminista” a partir de las condiciones materiales de existencia de las mujeres. Esto habilitará luego los trabajos en torno de la objetividad fuerte de una perspectiva encarnada que objetiva el carácter generizado de la visión de lxs sujetxs cognoscentes. En esta línea encontraremos luego los trabajos de Sandra Harding y Donna Haraway. Vale señalar que para Harding resulta relevante distinguir entre las epistemologías del punto de vista feministas y el posmodernismo feminista que, discutiendo con el primero hará foco en la fragmentación de las identidades contemporáneas, problematizando ampliamente la noción de experiencia y privilegiando la idea de conversación, pero sin dejar de reclamar la posibilidad de una objetividad fuerte para una mejor ciencia: un conocimiento situado (Bach, 2010; Dorlin, 2009; Trebisacce, 2016). Desarrollaré parte de esta última perspectiva en el último capítulo.

campo de investigación y prisma metodológico (Taylor, 2011; 2015; Schechner, 2011; Alcázar, 2014) – y las tendencias teóricas como el giro lingüístico (Scavino, 2000) o el posterior giro afectivo (Kosofky Sedgwick, 2003; Ahmed, 2015). Respecto de esta imbricación entre lenguajes y sistemas de pensamiento críticos, subjetividad y modos particulares de componer formalmente el texto Néstor Fernández sostiene que

el ensayo nos remite a esa escritura reflexiva respecto de la historicidad de las cosas, a través de un entramado de conceptos filosóficos, sociológicos, políticos, literarios e históricos que se entrelazan en forma arremolinada en derredor de un tema que se desarrolla, podríamos decir, interdisciplinariamente y en forma yuxtapuesta, sin establecer un orden o delimitación de los mismos, asumiendo cierto, no del todo exacto, apresuramiento de la escritura. Estas condiciones (...) parecen evidenciar en el ensayo una forma de escritura, de lectura y de reflexión que se contrapone a todos los cánones de la normatividad del saber enciclopédico y académico, donde no se respetarían las condiciones estructurales, y hasta lingüísticas, indispensables para la supuesta legitimidad de la producción del conocimiento moderno. Para colmo de males, los textos ensayísticos tienden a invocar la subjetividad creadora haciendo palpable el yo escritor, subvirtiendo el principio de la neutralidad objetiva y valorativa de las conciencias científicas. (...) el ensayo como un estilo de composición reflexiva que estruja las variables más dispersas en la búsqueda de una comprensión y concientización política y ética (2016: 95-97).

También y tal como presentábamos al comenzar con Richard (2018), Besa Camprubí (2014) pone el foco en el cruce de disciplinas y registros, subrayando los modos en que el permanente flirteo entre géneros del ensayo, lo empuja al plano de la actitud, más que al de una “esencia” genérica común:

Una lectura a través de la noción de mestizaje es inagotable y parece frenar cualquier intento serio de encontrar una identidad genérica estable (...) así el ensayo es considerado menos como un ‘género’ que como un ‘modo’ o actitud creadora fundamental (...). El recurso constante a la ‘intención’ del autor y a la creación como ‘actitud mental’ (...) permite a estos investigadores sortear la dificultad de la delimitación textual del género (...). Esta actitud fomenta la idea de que el ensayo puede acoger (o se puede hallar en) todas las variaciones posibles y todos los formatos de lo literario, idea en sí misma coherente con la hibridación característica del género, pero que da pie a difuminar las disparidades formales (108).

Como podrá suponerse a esta altura, y considerando las características del campo cultura sexo-disidente tal como las hemos presentado en el primer capítulo, la amplitud

de estas definiciones y la asunción del ensayismo como actitud del pensamiento, hacen lugar a la posibilidad de pensar – junto a los propiamente académicos – en textos ensayísticos “profanos” o “exotéricos”⁶¹, operando como un dispositivo de observación más amplio de un universo de sentido que se pone en juego más allá y más acá de los límites institucionales, como vector cultural particular, y participando de un *ethos* retórico específico. Así fanzines, libros teóricos y filosóficos, panfletos y manifiestos políticos aparecen como modalidades posibles – mestizas, mezcladas y promiscuas – dentro de un mismo género textual, devolviéndonos la pregunta por aquello que tienen de común: ¿su contenido? ¿Su función? ¿Sus espacios de circulación? ¿El hecho de ser soportes de un *ethos* compartido? ¿Su constituir una deriva particular de la crítica socio-cultural?

2.2.1. Ensayo, experiencia y subjetividad

Lukács (2005) consideraba al ensayo como aquel género en que la forma se hace destino al trabajar lx ensayistx sobre sí mismx, encontrándose al construir algo propio con lo propio. Lukács habla de “experiencias que no podrían ser expresadas por ningún gesto y que, sin embargo, ansían encontrar una expresión. (...) la intelectualidad, la conceptualidad en tanto experiencia sentimental, en tanto realidad inmediata, en tanto principio espontáneo de la existencia” (231). Al respecto agregará Adorno (2003) que por medio de esta expresión del principio espontáneo de la existencia, el ensayo da cuenta de la no coincidencia del orden de las cosas y del orden de las ideas, en un claro gesto anti-científico. Al partir de la experiencia delx autorx, el ensayo da cuenta de las tensiones que mantiene con la idea de objetividad, de verdad y de método, logrando posicionarse para Adorno, como indicábamos más arriba, como la forma crítica por excelencia⁶².

⁶¹ Las distinción entre discursos esotéricos, propios de las ciencias y la filosofía, y discursos exotéricos, aquellos que circulan como parte de la “opinión pública” es propuesta por Marc Angenot (2010), al analizar las hegemonías discursivas y el carácter cognoscitivo de estas, en tanto que todo acto de discurso es también un acto de conocimiento que permite atender a los modos en que el “mundo” puede ser esquematizado sobre un soporte de lenguaje.

⁶² Sería prudente señalar aquí, que esta posibilidad de hacer lugar a una producción propia con lo propio, retiene en su interior la tensión – profusamente trabajada por el psicoanálisis – de la relación entre xl sujetx y el lenguaje como relación de lo propio con lo ajeno, lo Otro, delx sujetx como sujetx del y por el lenguaje. Esta tensión subyace, según la perspectiva que este trabajo intenta sostener, a las implicancias epistemológicas que los textos de la disidencia sexual ponen también en juego.

Resuena aquí, en el lugar que Adorno otorga a la tensión entre la experiencia individual y la experiencia de la historia de la Humanidad como problema que encuentra en el ensayo una vía para la crítica de la ideología y de la pretensión científica de la verdad objetiva sin sujeto, lo que Judith Butler postula al intentar pensar el lugar del “yo” respecto de la moral y la ética:

Quando el ‘yo’ procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese ‘sí mismo’ ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas; (...) cuando el ‘yo’ procura dar cuenta de sí sin dejar de incluir las condiciones de su emergencia, tiene que convertirse por fuerza, en teórico social (Butler, 2009: 19).

También Eribon (2019) sostendrá al teorizar sobre su propia práctica autoanalítica:

¿quién habla cuando uno habla de sí mismo? ¿Y de quién habla? Quiero decir: ¿quién es el yo que escribe y quién el yo del que habla el que escribe? Toda empresa de autoanálisis contiene y pone en juego una teoría social y política del sujeto y los procesos de subjetivación (19).

Y continúa más adelante,

el autoanálisis en cuanto procura sacar a la luz los mecanismos de la dominación, no puede sino ser un socioanálisis, o si se prefiere un político-análisis (137).

Dentro del campo de la teoría del ensayo, es De Grandis (2012) quien, siguiendo a Pozuelo, propone entender al ensayo como una nueva “norma histórica” denominada “escritura del yo” que emerge a partir de los textos de Montaigne⁶³. Un nuevo modo de escritura con énfasis en la intervención personal, y en cierta medida autobiográfica, que se aleja de la prosa doctrinal. En este punto, presenta una progresión en la que si la autobiografía se caracteriza por mixturar la enunciación histórica – relato de los acontecimientos del pasado – y el discurso – en tanto que enunciación que supone un locutor y un oyente y una intención clara del primero de influir sobre el segundo –, el “yo” del ensayo se deshace de dicha mixtura haciendo prevalecer el discurrir de la enunciación como elemento dominante de la forma. De aquí la relevancia del carácter coyuntural y contemporáneo del ensayo, y el hecho de que el valor literario de su forma no se dirima en el plano del contenido, sino en el de la ejecución de las afirmaciones en

⁶³ Los ensayos de Michel de Montaigne son considerados como la primera expresión explícita de este tipo de textos, y tomados como arquetipo para el análisis de una modalidad de reflexión propia de la crisis de la Modernidad. Sobre autobiografía y autorretrato puede consultarse De Man (1991), Lejeune (1994), Molloy (1996). Sobre el despliegue de las escrituras del “yo” hacia el campo de la performance, puede consultarse Alcázar (2014).

relación a la coyuntura. Así, según De Grandis (2012) “el rasgo definitorio de la nueva escritura del yo que es el ensayo, es el hecho de que sea precisamente eso, *escritura*, esto es, que a diferencia de otros géneros (...) este YO no tiene una formulación oral” (497).

El ensayo para De Grandis, debiera pensarse no como género, sino como una actitud, un modo de proceder en los textos, en la organización de un discurso, un estilo en el que convergen la personalidad del autor, su manera de ser, con la manera no exhaustiva, ni fundada en criterios de autoridad, sino asimilada y transformada en perspectiva desde su misma personalidad. El rasgo fundamental del estilo ensayístico, es una tensión insustituible del Discurso con la impronta de la Autora. El “yo” del ensayo es ejecutivo por la fuerza que le imprime a su Discurso, en tanto su intervención sobre el asunto es fundamental en la configuración de su “yo”. De ahí que este “yo” no sea ficcional como lo es el de la poesía o la novela, sino que su carácter de artificio es co-dependiente de su discurso. Autor y enunciación no pueden separarse. Autor y Discurso se construyen mutuamente, y de aquí que pueda analizarse el *ethos* retórico y las posibilidades de su incorporación.

Hay así en el ensayo algo de lo que Lukács (2005) identificó como “vivencia concreta de las ideas”, lo que nos permite volver a señalar la relación entre experiencia y textualidad, y considerar tres elementos respecto de la disidencia sexual y su relación con la epistemología feminista y el posestructuralismo. En primer lugar la trasposición que este hace entre el sujeto y el texto, o entre la multitud y el discurso, tal como la presentan, por ejemplo Hardt y Negri (2004), quienes al pensar “lo común” introducen la noción de carnaval de Mijaíl Bajtin para reflexionar en torno de lo polifónico, sosteniendo que “[l]a multitud en movimiento es una especie de narración que produce nuevas subjetividades y nuevos lenguajes” (248). En este punto – y podemos reconocerlo contundentemente en los desarrollos de la teoría *queer* y el pensamiento sexo-disidente – se opera una trasposición entre el sujeto político y lo textual, o al menos se arriesga un intento de interpretar al primero con elementos propios del análisis del segundo. En segundo lugar, el antecedente que la matriz conceptual de la epistemología feminista constituye para los posteriores desarrollos sexo-disidentes al reconocer a la experiencia personal como punto de partida privilegiado para el conocimiento. Por último, el lugar de la ficción, la poesía y la narrativa, bajo la luz de las metafísicas postnietzscheanas, como *poiesis* y artificio que permiten construir otros

relatos y sujetos, otras historias y otras interpretaciones con pretensión de verdad sobre la historia y el presente del género y las sexualidades y atender así al lugar *ethopoietico* de los textos sexo-disidentes como ensayos situados.

Volviendo al tratamiento de la conceptualidad como experiencia sentimental que encontrábamos en Lukács, y contextualizándolo en este carácter teórico-social del sujeto que, a través de Butler y Eribon, nos permite entender el lugar de la experiencia individual en la operación crítica de la ideología por parte del ensayo, podemos también recuperar dos conceptos foucaultianos. En primer lugar, la idea de experiencia como correlación en el contexto de una cultura de campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 2014). En segundo lugar, y como ya se hizo referencia en el capítulo 1⁶⁴, los *hypomnēmata*; un tipo de escritura de sí que el autor encuentra en los siglos I y II, pero que puede servirnos para pensar, justamente, la experiencia de la conceptualidad como registro de la experiencia y principio de existencia. Estos consistían en libros, registros, cuadernos individuales en los que se consignaban citas, fragmentos de obras leídas u oídas, relatos de experiencias que servían luego para la reflexión

un material y un marco para (...) leer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. (...) La escritura de los *hypomnēmata* es una importante estación de enlace en esta subjetivación del discurso. (...) Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual (1999: 291-294).

Aquí despunta con claridad, lo que luego Foucault (2014) considerará como característica de la actividad filosófica: el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo; característica que otorga, según él, al ensayo la tarea de ser “el cuerpo vivo de la filosofía, (...) es decir, una ‘ascesis’, un ejercicio de sí, para el pensamiento” (15). En línea con la idea de Adorno de que el ensayo “refleja el ocio de lo infantil que sin escrúpulos se apasiona” y se entrega a la felicidad del juego (2003:12), para Foucault es la curiosidad – que permite el extravío de quien conoce – la que inspira como actitud la actividad filosófica. En relación directa con los textos sexo-disidentes, podríamos pensar, en términos de contenido, en las referencias a lo infantil y su resistencia (Burgos y Theumer, 2017; flores, 2017; Preciado, 2019; tron y flores, 2013), lo que también nos permitiría considerar si aquello con lo que más explícitamente los textos sexo-disidentes

⁶⁴ Puede considerarse la nota al pie 36.

se entretienen no es otra cosa que la subjetividad ya trabajada por el capitalismo y sus modulaciones.

Podemos entonces, pensar en el lugar del ensayo como género híbrido, liminar, polimorfo o mestizo, como una instancia en la que el sujeto del conocimiento, reflexionando desde su propia experiencia da lugar a un libre discurso reflexivo que puede ser crítico de sí mismo, pero sobre todo de su propia existencia como singularidad de y en un contexto más amplio, social, cultural, histórico. Un “yo” teórico-social que, pensando desde su aquí y ahora, pone en juego el juicio y la crítica. Un hacerse del “yo” en la escritura, ni antes, ni después; un momento de la conceptualidad que interesaba a Lukács y a Adorno en el que sujeto y *ethos* se co-producen en simultáneo al poner en juego una crítica que es también ejercicio de la imaginación utópica. Un “yo” que se afirma en su destreza de artificio socio-subjetivo. En el lenguaje foucaultiano podríamos afirmar que el ensayo se presenta como vía para la “ontología histórica”; una crítica permanente de nuestro ser, una interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo⁶⁵. En este sentido es que María Pía López (2006) llama la atención sobre el carácter metodológico del ensayo como práctica intelectual; el ensayo como la asunción de un compromiso subjetivo frente al dilema de la objetividad:

no puede prescindir de la evidencia de su fragilidad metodológica, porque no puede ampararse en reglas que le preexistan ni le sean externas. Debe inmiscuirse en su propia posibilidad, dar cuenta de ella, para desplegarse como conocimiento (2).

Reconociendo en la intención del ensayo de defender su capacidad de participar del campo científico y crítico un modo de poner en el centro de la discusión el problema del compromiso del investigador con aquello que estudia, López puede preguntar “¿Habrá investigación allí donde no se interrogan las condiciones de la propia investigación, allí donde se ciega la pregunta por quién o qué es lo que habla en ella?” (2). Esta pregunta delinea un territorio similar al que textos de la disidencia sexual trazan en torno de la pregunta por el sujeto del conocimiento, las voces subalternas y las genealogías y la posibilidad de incluir en el sacro espacio académico experiencias disidentes, no

⁶⁵ Según Cerruti (2012) “[d]esde esta perspectiva es posible comprender, entonces, el análisis crítico social y cultural como una forma particular de problematización de nuestras experiencias y que, por lo tanto, incorpora una doble dimensión cognoscitiva, vinculada con una perspectiva ontológica que considera a sus objetos de estudio y a los sujetos que los indagan en su correlativa constitución histórica; y una dimensión ética vinculada con el reconocimiento de nuestras prácticas intelectuales como una interrogación de nuestros propios límites históricos y, por lo tanto, como un trabajo de pensamiento indefectiblemente comprometido con el horizonte de su tiempo” (401).

heterosexuales, no blancas, no privilegiadas. La misma López avanzando sobre una definición de ensayo sostiene

El ensayo, así, no es un instrumento discursivo, sino algo del orden de la experiencia: la experiencia misma del conocer que se despliega en la materialidad de la escritura. Ensayo habría no cuando se comunica un resultado al que previamente se había arribado, sino cuando la palabra (...) genera una oquedad que abre efectos que no eran previstos (5).

Ahora bien, si junto con ella nos remitimos a la introducción del segundo tomo de *Historia de la Sexualidad* de Michel Foucault (2014b), no sólo es posible encontrar una reflexión en torno del ensayo, sino un modo de comprender el tan caro concepto de “experiencia”. Allí Foucault la define como la correlación en el contexto de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Podrían trazarse sobre esta definición los sutiles vínculos entre saber, poder y ética y, remitiéndonos a la definición de ensayo que hemos trabajado, a los modos que tiene el sujeto de darse un instrumento de conocimiento, que lo involucra en lo que tiene de ético, – en su relación consigo mismo –, abriendo la discusión por los umbrales de epistemologización⁶⁶ a la necesidad de volver a contemplar aquello que hace a la vida, tanto de quien produce ese conocimiento como de quien puede ser “tocado” por él.

2.3. El discurso y las formas de estar en el mundo. El *ethos* retórico y el ser en el texto.

del compromiso que implica empoderarse del lenguaje, en pro de que el No Ser aparezca desde su disidencia y sin pactar con nadie formemos nuevas formas de habitar el planeta (Díaz y Mijail, 2016: 109).

Tú llegaste de la no existencia a la existencia. Dime ¿de qué manera viniste? (Urdapilleta, 2019: 267).

⁶⁶ Los umbrales de epistemologización son aquellos que permiten identificar los momentos en que una práctica discursiva se individualiza y autonomiza - positividad -, hace valer unas formas específicas de verificación y coherencia –epistemologización -, define criterios formales y leyes de construcción de las proposiciones – científicidad – y determina sus axiomas – formalización. A partir de ellos puede entenderse el modo en que la ciencia es un hecho social, una convención, un modo de construir conocimiento que “escande el saber, lo modifica y lo redistribuye” (Foucault, 2011: 241) y que funciona por ello ideológicamente.

Dominique Maingueneau, desde la lingüística del discurso, y siguiendo lo propuesto por Oswald Ducrot, desarrolla el concepto de *ethos* retórico para poder reflexionar en torno de la personalidad delx enunciadorx, esa instancia subjetiva que “la lectura hace emerger (...) [y] que desempeña el papel de garante de lo que se dice” (2009: 91). En términos pragmáticos la idea de *ethos* se desprende de la distinción entre xl “hablante como enunciadorx” y xl “hablante como ser del mundo” y de la posibilidad delx destinatarix de “captar” un conjunto de rasgos – en principio exteriores a la palabra – que serían propios delx hablante o enunciadorx como sus gestos, tono de voz, su corporalidad, modo de vestir; una imagen psicológica y sociológica. Lo particular de este *ethos* es que si bien “se muestra en el acto de enunciación, no se dice en el enunciado” (Maingueneau, 2010: 206), implicando una experiencia sensible del discurso que moviliza la afectividad delx destinatarix. El *ethos*, así, puede comprenderse como un comportamiento que articula lo verbal y lo no verbal, lo performativo y lo performático, para provocar en xl destinatarix efectos multisensoriales.

Más allá de lo físico y actitudinal delx hablante como ser del mundo, a Maingueneau le interesa abordar el *ethos* como “efecto del discurso” (2010: 207), analizando todos aquellos elementos que hacen posible esta particular interacción entre xl enunciadorx y lxs destinatarixs, y todos aquellos matices que aporta al discurso en sí mismo. Postula, para ello, tres principios básicos

El *ethos* es una noción discursiva, se construye a través del discurso, no es una ‘imagen’ del hablante exterior a la palabra.

El *ethos* está profundamente vinculado a un proceso interactivo de influencia de otro.

Es una noción (socio/discursiva) fundamentalmente híbrida, un comportamiento socialmente evaluado, que no puede ser aprehendido al margen de una situación de comunicación precisa e integrada en determinada coyuntura socio-histórica (209).

Estos elementos le permitirán sostener que el *ethos* habilita la reflexión en torno de la adhesión de lxs sujetxs a determinado discurso; posibilidad de adhesión respecto de la cual tiene lugar la noción de “garante”. Lx “garante” remite a la caracterización del cuerpo delx enunciadorx que lx destinatarix construye a partir de los indicios que encuentra en la enunciación. Así la concepción del *ethos* propuesta

recubre no sólo la dimensión verbal, sino también el conjunto de las determinaciones físicas y psíquicas asociadas al ‘garante’ a

través de las representaciones colectivas estereotipadas. A este ‘garante’ se atribuye así un ‘carácter’ y una ‘corporalidad’ cuyo grado de precisión varía según los textos. (...) El destinatario lo identifica apoyándose en un conjunto difuso de representaciones sociales evaluadas positiva o negativamente de los estereotipos que la enunciación contribuye a confirmar o transformar (210).

Vemos entonces como este *ethos* delx enunciadorx, vueltx ahora garante del discurso, remite a un “mundo ético” del que es parte activa y al que da acceso y bajo el cual subsume un conjunto de situaciones estereotipadas; por ejemplo, el mundo ético delx científicx asociado a escenas de presentaciones en congresos, el manejo de instrumentos de laboratorio, la lectura, etc⁶⁷. Ahora bien, el modo en que lx intérprete del discurso se apropia de ese *ethos* es denominado por Maingueneau (2010) como “incorporación”, y esto en tres sentidos:

La enunciación de la obra le confiere una ‘corporalidad’ al garante, le da cuerpo.

El destinatario incorpora, asimila así un conjunto de esquemas que corresponden a una manera específica de remitirse al mundo habitando su propio cuerpo.

Estas dos primeras incorporaciones permiten la constitución de un cuerpo, de una comunidad imaginaria de quienes adhieren al mismo discurso (211).

Tenemos entonces un conjunto de elementos que nos permiten, primero, abordar el problema de la subjetividad en el discurso o el texto con una perspectiva lingüística que atiende a los vínculos entre enunciadorx y destinatarix, considerando los procesos de identificación delx segundx con xl primerx a partir de la reconstrucción imaginativa de una corporalidad y de un carácter a partir de las marcas disponibles en el texto; y, en segundo lugar, nos permiten considerar la centralidad que estos procesos tienen en la posibilidad de lograr la adhesión delx destinatarix al discurso que se le ofrece. Son estos

⁶⁷ En el marco de la narrativa y la ficción sexo-disidente reciente, pero también en las re-ediciones de textos señeros en el campo, podemos encontrar numerosos ejemplos de *ethos* retóricos de enunciadorxs que son “garantes disidentes” que desplazan, o si se quiere, amplían las situaciones estereotipadas disponibles, y que por lo tanto, también hacen posibles otras incorporaciones: *El Viaje Inútil* (2018) y *Las Malas* (2020) de Camila Sosa Villada en las que lx enunciadorx trans* y travesti abre también a la experiencia infantil; *Vagones transportan humo*, compilación de la obra de Alejandro Urdapilleta (2019); *La noche del mundo: Brumario de Maricas* (2016) y *Rosa Prepucio: Crónicas de sodomía, amor y bigudí* (2011) de Alejandro Modarelli; un clásico como *La Guerra de las Mariconas* (2010) publicado originalmente en 1980; *Los Jóvenes* (2012), primera edición de un texto de Carlos Correas escrito en 1952; *Prosa Plebeya* (2008) de Néstor Perlongher; *Batido de Troló* (2012) y *Continuadisimo* (2019) de Naty Menstrual. Este último reeditado por la Biblioteca Soy que durante 2019 se dio a la tarea de publicar “títulos clave de una historia siempre por escribir del pensamiento, la ficción y los estudios *queer* pero siempre ‘*alla argentina*’” (Viola, 21 de septiembre de 2019). Solo por nombrar algunos que han acompañado la escritura de este trabajo.

elementos los que, tal como sostienen Amossy (2006) y Montero (2011), constituyen la utilidad sociológica que la noción de *ethos* ofrece. Al tratarse a un tiempo de una construcción discursiva y de un efecto de la posición social, política e institucional del locutor que pone en juego su subjetividad, la eficacia de su discurso – y agregaré también su función y objetivos – deberá ser necesariamente considerada a la luz del estatus social, de la autoridad del locutor, de su posicionamiento político-ideológico, de la escena de la enunciación y de la construcción discursiva del orador y del auditorio. Todo lo cual no puede, a su vez, según Montero (2011), desligarse del *pathos*, vinculado a las emociones del destinatario que se busca interpelar, y de la *doxa*, es decir, los valores, saberes, creencias y evidencias comunes sobre los que es posible apoyar la tarea persuasiva:

la eficacia del *ethos* depende siempre de la capacidad del orador de captar, recuperar, movilizar y generalizar ese sustrato de ideas y representaciones comunes, mediante ‘un trabajo sobre la *doxa*’ que articula su propia palabra con las premisas y lugares comunes compartidos con su auditorio (5).

De aquí se desprende que sea posible pensar, a través de la noción de *ethos* retórico, en el carácter y en la incidencia política del enunciador del texto en tanto que sujeto de la estructura y agente capaz de innovar y dislocar esa estructura. La noción de *ethos* puesta en juego de esta manera atraviesa según Amossy (2006) la sociología de campos atendiendo particularmente a la relación entre discursos e instituciones, es decir rechazando la concepción de una “sociología externa” (6). Es en este sentido en el que atenderemos al *ethos* y a la escenografía que tienen lugar y que hacen posible los textos sexo-disidentes en tanto que registros fundamentales de observación para el análisis de lo que hemos postulado como un campo cultural que interviene epistemológicamente en la producción de conocimiento contemporáneo y, por lo tanto, en la disputa respecto de la *doxa*.

Avancemos entonces hacia la escena de enunciación. Para Maingueneau (2010) la escena es el lugar al cual el *ethos* convoca al destinatario, un sitio inscrito en la escena de enunciación que implica el texto. Esta escena se despliega en otras tres: la *escena englobante* que integra al discurso en un tipo, ya sea publicitario, administrativo, filosófico; la *escena genérica* que liga el discurso a un género o subgénero, como el editorial, la guía turística, el examen médico; y la *escenografía* como escena que es

construida en el mismo texto y que es presupuesta por este para poder ser enunciado y que debe ser validada a través de la misma enunciación:

[T]odo discurso, en su mismo despliegue, pretende instituir la situación de enunciación que lo hace pertinente. La escenografía no es pues un marco, un decorado, como si el discurso sobreviniera al interior de un espacio ya construido e independiente del discurso, sino aquello que la enunciación instauro progresivamente como su propio dispositivo de habla (211).

La escenografía sería entonces el lugar de donde viene el discurso, al tiempo que es engendrada por éste; la escenografía legitima un enunciado que a su vez debe legitimarla. “Los contenidos desplegados por el discurso permiten especificar y validar el *ethos*, y su escenografía, y es a través de estos que surgen dichos contenidos” (212). La clave que ofrecen estas herramientas del análisis del discurso para nuestro trabajo radica en que nos permite reconocer los mecanismos por los cuales la relación entre discursos, textos y contexto cultural interactúan haciendo posible, en principio la “imaginación” de subjetividades, vidas y mundos no hegemónicos, dislocados respecto de la *doxa*. Da cuenta de la incidencia de la representación en la transformación de los modos de vida. Nos abre desde la lingüística una puerta hacia la semiótica material (Haraway, 1995; 1999; 2004)⁶⁸, el terrorismo textual que, sostengo, son gestos fundamentales de los textos de la disidencia sexual como intervenciones sobre la matriz cultural e intelectual occidental.

Para avanzar en la precisión que un análisis como este permite, debemos recuperar dos nociones más propuestas por Maingueneau (2010): el *ethos* efectivo y los casos de *ethos* problemáticos. El *ethos efectivo* permite comprender cómo el *ethos* resulta, como construcción delx destinatariex, de la interacción de diversos factores: el *ethos prediscursivo* – que sería aquél que el público construye como representación antes de tener acceso al discurso delx enunciadorex y que entra en juego como prejuicios ligados a estereotipos disponibles –; el *ethos discursivo mostrado* y el *ethos dicho* – constituido por los fragmentos de texto en los que xl enunciadorex evoca su propia enunciación directa o indirectamente. Señala también, que la distinción entre lo dicho y

⁶⁸ Haraway afirma que “lo imaginario y lo real se configuran mutuamente en hechos concretos, [siendo] lo actual y lo figurativo (...) constitutivos de los mundos semiótico-materiales que vivimos” (2004: 18). Son para ella las tecnologías materiales, sociales y literarias las que nos mantienen unidxs como entidades dentro de la tecnociencia como espacio histórico. Desarrollaremos estas ideas en el capítulo siguiente.

lo mostrado sólo puede concebirse como una línea continua en la que la distinción entre uno y otro resulta imposible de definir.

Por su parte, los *ethos* problemáticos serían aquellos que no corresponden directamente a ninguna realidad social concreta. Estos *ethos híbridos* al combinar elementos de *ethos* distintos no permiten que el destinatario logre incorporar, en relación a los estereotipos conocidos, al garante del discurso. Sin embargo, el autor sostendrá que pueden estar dando consistencia a conceptos sobre los cuales reposa el texto en cuestión, permitiendo darle una carnadura imaginaria a la asociación improbable que el texto propone. Estos casos ponen en evidencia la

capacidad que tiene el discurso de crear *ethos* que no remiten a maneras de hablar socialmente comprobables, pero que tienen sin embargo una eficacia social ya que permiten definir escenas de enunciación a través de las cuales los actores sociales dan sentido a sus comportamientos (Maingueneau, 2010: 222).

Podríamos señalar aquí, lo que en nuestra investigación atañe al lugar de la ficción y la teoría como espacios de problematización e imaginación que ponen en juego la posibilidad de pensar yendo más allá de la hegemonía discursiva vigente. Hegemonía que obtura determinadas posiciones de sujeto y *locus* de enunciación que la ficción y la teoría permitirían escenificar a través de *locus* de enunciación y *ethos* que dan cuenta de – incluso denuncian – la arbitrariedad de las posiciones disponibles.

Maingueneau identifica también *ethos* que resultan problemáticos por encontrarse al interior y fuera del campo en el que pretenden inscribirse, dando lugar a un enunciador “emborronado” cuya consistencia solo se logra yuxtaponiendo, por ejemplo, textos e imágenes. Por último, se encuentran aquellos *ethos* que sólo tienen existencia intertextual en tanto que

el mundo ético que activa la lectura no corresponde a un universo de comportamiento socialmente asignable: a tal *ethos* no responde un estereotipo de la vida social, sino más bien una postura de escritura asociada con una corriente de la tradición literaria (223).⁶⁹

⁶⁹ En relación con lo señalado en la nota al pie número 65 y respecto de la posibilidad de pensar en una “tradición literaria sexo-disidente”, podemos referir a la idea que Juan Pablo Sutherland (2009) propone a partir de los trabajos de Ángel Rama de “Nación Marica” para analizar todo un conjunto de textos tanto marginales como incluidos en el canon nacional chileno, que le permiten remitir a un mundo de sentido específico. En esta misma línea, Mariana Cerviño (2013) al analizar la experiencia de la revista SODOMA a principio de los años ochenta en Argentina, propone hablar de un “*habitus* intelectual” como “un sistema relativamente coherente de opciones y prácticas que debe mucho a un *habitus* de grupo. Una

Este tipo de enunciado que aparece privado de marcas de subjetividad, es propio de los textos científicos, jurídicos, narrativos, históricos, administrativos. Sin embargo, el desvanecimiento delx enunciadorx no impide, sostiene, caracterizar el *ethos* de la fuente enunciativa que opera de garante. En estos casos, xl garante va más allá del ser empírico que materialmente produjo el texto, y es reemplazado por una entidad colectiva (lxs sabixs, lxs juristas, etc.) que representa una entidad abstracta (la ciencia, la ley, etc.).

Resulta claro a esta altura, cómo la propuesta de Maingueneau que recuperamos nos permite hacer pie en el modo en que “las ideas suscitan la adhesión a partir de una manera de decir que es también una manera de ser” (224): poder imaginar, poder decir, poder vivir con otros cuerpos, otras vidas. Maingueneau sostiene que xl destinatarix del texto al verse implicadx en un *ethos* envolvente e invisible, hace algo más que descifrar contenidos,

al participar en el mundo configurado por la enunciación, él mismo accede a una identidad en cierto modo encarnada al permitir a su vez la encarnación de un garante. El poder de persuasión de un discurso se debe por una parte al hecho de que obliga al destinatario a identificarse con el movimiento de un cuerpo, así sea un tanto esquemático, investido de valores históricamente especificados (224).

La idea de *ethos* retórico que hemos reseñado hasta aquí resulta de gran utilidad para articular un modo de abordaje de los textos de la disidencia sexual, dado que hace posible profundizar tres ejes centrales para su análisis: (1) el carácter situado de la enunciación; (2) la subjetividad en su manifestación discursiva y en su tensión extradiscursiva; (3) el carácter creativo de la enunciación y su eficacia social.

El primer eje remite directamente a un conjunto de datos socio-históricos y culturales insoslayables en cualquier análisis sociológico, pero también a un rasgo que se desprende de los mismos textos y que hemos presentado en el capítulo uno. Éstos señalan y reconocen el carácter situado de su decir en relación con la militancia y la presencia en el espacio público, en relación con el carácter situado de la propia experiencia y con todo un conjunto de referencias teóricas que se piensan como posibles en un determinado momento y lugar del orden tecno-biológico contemporáneo, referencias con las cuales y contra las cuales escriben. Características que hacen

determinada experiencia gay, cuya especificidad está dada por la combinación de lecturas que circulan en el espacio de la militancia, una tradición literaria con elementos homoeróticos, cuyos códigos de lectura están restringidos a este espacio, todo lo cual configura un sistema de preferencias estéticas característico reforzado por la clandestinidad, producto de largos años de dura represión (19).

también a la relevancia de la variable temporal al considerar la posibilidad coyuntural del ensayo como género.

El segundo eje tematiza un lugar clave y clásico de la teoría del discurso, pero que, modulado a través de la noción de *ethos retórico* se amplía para poder pensar los modos en que el sujeto del discurso se crea y se tensa con las representaciones sociales, los estereotipos y las identidades; y aún más, los modos en que la situación de interacción que toda comunicación supone se encuentra estrechamente vinculada a los modos de producción de los cuerpos del enunciador (o garante), del lector (destinatario o co-enunciador) y de una comunidad de lectores que, adhiriendo al discurso, comparten un *ethos*. Como sosteníamos más arriba, el destinatario “al participar en el mundo configurado por la enunciación, (...) accede a una identidad en cierto modo encarnada al permitir a su vez la encarnación de un garante” (224), lo que pone en el centro los modos en que lector y escritor entablan una relación de mutua constitución identitaria implicando discurso, cuerpo y, por lo tanto, modos de estar en el mundo. Este eje permite tematizar los modos en que el discurso hace cuerpos, construye y deconstruye las identidades de quien lee y de quien escribe; todo lo cual aparece como objetivo central en los textos de la disidencia sexual – con una intención emancipatoria – , pero también de todo un conjunto de discursos contemporáneos ocupados de producir, adaptar, “*coachear*” a un sujeto. Finalmente, el segundo eje, no puede dejar de considerar, en relación con el primero y en su extensión hacia el tercero, lo que señalábamos con Butler y Eribon respecto del carácter teórico social de todo ‘Yo’ que se piensa en el texto, y de aquí nuestro interés en reconocer las posibilidades creativas de la enunciación, especialmente de una que toma como objeto privilegiado la subjetividad, que tiende a poner en juego un *ethos* dicho, que hace explícita su preocupación por la creación de un mundo ético alternativo, en el texto y más allá de él. Un ejercicio de ontología del presente que problematiza la experiencia.

Aquí se ubica entonces el tercer eje: el carácter creativo de la enunciación y su eficacia social. En la propuesta de Maingueneau esto puede ser abordado a través de los modos en que el discurso es capaz de crear un mundo ético del que es parte activa y al que da acceso, al cual crea y del cual depende. Como vimos, esto es analizado de dos maneras. En primer lugar por medio de la descripción de la escena de enunciación, desplegada como escena englobante, escena genérica y escenografía. En segundo lugar, a través de los que Maingueneau denomina *ethos* híbridos o problemáticos. Si del

primer abordaje nos interesa principalmente cómo el discurso dispone la escenografía necesaria para poder existir, desde la perspectiva de la capacidad de crear un *ethos* y tener eficacia social no es menos relevante el modo en que ese discurso, para *hacerse un lugar* se ubica global y genéricamente, ya que estos dos elementos remiten de manera más directa que la escenografía a todo un conjunto de normas, pautas, tradiciones y estereotipos discursivos, que son parte de la hegemonía discursiva, y respecto de los cuales la toma de posición es ya un modo de mostrar un *ethos* específico que buscará ubicarse respecto de las coordenadas socio-históricas vinculadas a esos tipos de discurso en ese momento.

Contamos entonces con un conjunto de textos que pueden entenderse como parte de una escena englobante vinculada con las ciencias sociales, la filosofía y más generalmente con la crítica, con una escena genérica de tipo ensayística, tal como la describimos más arriba, y con una escenografía que soporta un *ethos* común y particular que permite encarnar unx enunciadorx y unx lectorx sexo-disidentes en el campo social, críticos del sujeto universal del conocimiento, pero particularmente del sujeto cis-hétero-homonormado. Aquí se da paso a la segunda perspectiva, aquella de los *ethos* disruptivos, ya sea que se trate de *ethos* que no responden a ninguna realidad social concreta, que se encuentren “entre campos”, o que se trate de *ethos* “puramente intertextuales” cuyxs garantes dejarían de ser hablantes del mundo para pasar a ser entidades colectivas con sus propios mundos éticos. Este eje es clave para el análisis de los textos de la disidencia sexual, en tanto que el modo en que articulan todos estos elementos hace a la particularidad de dicho discurso y al *corpus* que construimos al avanzar en la investigación.

Los textos de la disidencia sexual desarrollan deliberadamente escenografías que buscan servir de plataforma a enunciadorxs no hegemónicxs y para ello suelen recurrir a ciertas perversiones escénicas respecto de las escenas englobantes y genéricas. De aquí, como se verá, la posibilidad de ubicarlos genéricamente dentro del ensayo y su carácter de textos críticos que exceden las posibles categorizaciones dentro de los tipos discursivos más amplios⁷⁰. Esto, yendo hacia el segundo abordaje, permite entender que

⁷⁰ Abundan los textos de la disidencia-sexual que incluyen entrevistas (Wayar, 2018; Haraway y Goodeve, 2018), intercambios de e-mails (Godoy Vega y Rivas San Martín, 2018; Díaz y Mijail, 2016), desarrollos conceptuales presentados en compañía de fragmentos de ficción autobiográfica (Preciado, 2014), glosas y notas marginales tomadas de comentarios en redes sociales o de poesías (flores, 2016), ilustraciones sobre cómo hacerse un dildo con cualquier parte del cuerpo (Preciado, 2011), kits para sobrevivir al patriarcado (Ahmed, 2017), tratados sobre éticas disidentes (Vidarte, 2007; Cano, 2015;

los textos de la disidencia sexual son exponentes de *ethos* híbridos que “no responden a ninguna realidad social concreta”, porque lo que buscan es criticarla y transformarla pero, al mismo tiempo, sí responden a una al enunciarse, muchas veces, partiendo de la experiencia personal individual o colectiva, como prisma para la observación, crítica y deconstrucción de “la realidad social” de la que lx hablante es parte como sujetx situadx⁷¹. Una “realidad social” que es tan concreta como una experiencia que se extiende hacia un futuro alternativo afirmando su deseo presente. Este tipo de textos que crea *ethos* vinculados a nuevas escenas de enunciación, logra su operación no solo “inventando” por medio de la ficción y la producción de utopías, sino también despegándose de los campos sociales disponibles, “emborronando su enunciadorx”, y creando un mundo de sentido intertextual que acaba por dar cuerpo a una comunidad con su propio mundo ético cuyo carácter de “entidad abstracta” lejos está de ser confirmada, o si lo está no lo está menos que la colectividad de lacanianos, comunistas o gramscianos y sus propios mundos éticos⁷².

Si bien todo discurso hace posible un *ethos*, lo que nos interesa es insistir en el modo en que los textos de la disidencia sexual pueden analizarse como creadores y disruptores de *ethos*: (1) por las tensiones que producen en y con su contexto socio-

Ludditas Sexuales, 2013), hojas en blanco en las cuales poder escribir cuál es nuestra venganza (VV.AA., 2018a) o nuestros deseos para la revolución (Díaz y Mijail, 2016); todos los cuales incluyen investigación, reflexión, análisis, presentados de distintas maneras, muchas veces deliberadamente provocativas, otras buscando dar cuenta del modo en que el “curado” de lo pensado, lo conversado, de los modos de trabajo contemporáneo pueden entenderse como parte de los modos de producción del conocimiento. Tómese como ejemplo la descripción que hacen Godoy Vega y Rivas San Martín (2018) en su introducción al libro-catálogo que presenta y analiza la exposición *Multitud Marica*: “A partir del carácter fragmentario de la propia exposición, el registro de escritura aquí ensayado plantea una torsión de su lógica narrativa para pensarse desde la propia experiencia y diálogos generados en el proceso de elaboración del proyecto. Trabajar contemporáneamente implica la generación de múltiples desechos digitales: e-mails, mensajes de *Whatsapp*, sesiones de *hangout* vía *Gmail*, videoconferencias por *Skype*, chats o eventos de *Facebook*, historias de *Instagram*, mensajes de *Grindr* y *Hornet*. (...) Ese objeto, paradójicamente desmaterializado, en la comunicación contemporánea ha devenido fluidez, urgencia, doble check de confirmación. Las grandes distancias (...) se han acortado por medio de este sistema que construye nuestras formas de ‘vivir juntos’. Hemos decidido aprovechar todo el material digital producido en el proceso de planificación de la muestra para construir un diálogo curatorial de cinco ejes (...)” (6-7).

⁷¹ Debe considerarse en este punto la relevancia de la hegemonía discursiva como contexto o régimen que determina lo que puede y no puede ser dicho, y por lo tanto las posibilidades de que un discurso resulte heterodoxo o disruptivo. ¿Qué podemos hacer a partir de las condiciones culturales heredadas? De aquí la relevancia de la propuesta foucaultiana: “Reemprender una historia de la verdad que consistiría en analizar las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como lo que puede y debe ser pensado y en analizar las prácticas a partir de las cuales se forman dichas problematizaciones” (Gabilondo, 1999:25-26).

⁷² “En el momento en que la escandalosa fórmula ‘teoría *queer*’ fue pronunciada, se convirtió en el nombre de un escuela teórica ya establecida, como si consistiera en un conjunto de doctrinas específicas, una perspectiva sustantiva y singular del mundo, un teorización particular de la experiencia humana equivalente al marxismo o al psicoanálisis. El único problema era que nadie sabía qué era esa teoría, justamente, porque semejante teoría no existía” (Halperin, 2003: 340) [Traducción propia].

histórico al ubicarse entre campos creando nuevas escenas de enunciación situadas (eje uno); (2) por la problematización de la subjetividad dentro y fuera del texto, lo que incluye la relevancia dada al discurso como productor de sujetos encarnados y creador de realidad (eje dos) y (3) por el lugar paradójico del autor en relación con la centralidad de la experiencia personal como punto de partida de la enunciación, que se inserta en un conjunto de problematizaciones teóricas y políticas contemporáneas. De esta manera, los textos de la disidencia sexual permiten dar sentido a comportamientos sociales específicos e imaginar nuevos comportamientos vinculados a deseos no hegemónicos más o menos carentes de relatos (eje tres) respecto de los cuales poder tramar territorios existenciales disidentes.

2.4. Conclusiones: terrorismo cultural de lo bastardo

Desde una sensibilidad proclive a la escucha como acontecimiento, el indisciplinamiento intelectual y una fuerza deseante que erotiza la materialidad signica con la que se componen mundos, teorías, ficciones, cuerpos, estos ensayos son criaturas vivas embriagadas de esa obsesión con toda la tragedia y festividad que soporta la escritura feminista y de la disidencia (flores, 2017: 9).

Volvamos entonces a nuestra propuesta de un ensayo sexo-disidente, de la cual podremos señalar dos “vertientes”. Metodológicamente, se ha buscado ofrecer una cantidad de elementos para recortar la producción textual de un campo cultural y ofrecer criterios para la construcción un *corpus* analítico capaz de reunir libros, fanzines, *papers*, panfletos, tesis y manifiestos: materialidades textuales diversas. Un trabajo necesario para avanzar en un análisis, si se quiere, más sistemático y vinculado a una archivística y a una historia intelectual propia de dicho campo, que, aunque se mantiene en un segundo plano, no es la que se ofrece en este trabajo. En segundo lugar, es la teoría del ensayo y su puesta en serie con los textos de la disidencia sexual la que nos ha permitido identificar un conjunto de características epistemológicas, histórico-culturales e institucionales vinculadas a los modos de producción de conocimiento occidentales y modernos en las ciencias sociales y en las nuevas teorías críticas (Keucheyan, 2013), que se caracterizan como un modo o actitud creadora, con autonomía formal,

espontaneidad subjetiva y forma crítica, de la cual serían un caso los textos de la disidencia sexual; vertiente que este trabajo se propone explorar en profundidad.

En este segundo sentido y con la noción de *ethos* recorrida hasta aquí podemos ampliar nuestro análisis a aquello que, más allá de los contenidos y las formas explícitos de los textos, hace a la construcción de un *locus* de enunciación sexo-disidente. Éste al producir una escenografía bastarda que habita entre distintos campos de la producción de conocimiento y sentido, hace lugar a un *ethos* también bastardo que permite imaginar unx sujetx – y aquí entra la incorporación como proceso que va hacia xl enunciatorx pero también hacia xl destinatarix – que excede los estereotipos disponibles. En este proceso logra crear una escenografía que valida el discurso vinculada a una futuridad sexo-disidente que ya está aquí⁷³, en la que xl enunciatorx y sus destinatarixs podrían encontrar un lugar para existir sin disputar, en primer lugar, su posibilidad de decirse. Podríamos pensar este *corpus* como un conjunto de secuencias discursivas que ejercen un terrorismo textual entendido, siguiendo a Barthes (1997) y a Preciado (2009), como esa violencia que permite que un texto exceda las leyes de una sociedad, una ideología, o una filosofía, problematizando las formaciones discursivas en relación con las cuales son posibles, construyendo así su propia inteligibilidad histórica, al problematizar su presente y su sujetx.

⁷³ Remito aquí al concepto de utopismo que José Esteban Muñoz (2020) propone para desarrollar una hermenéutica *queer*. Muñoz trabaja en torno de lo estético y de lo que considera una “anticipación iluminadora propia del arte”, podríamos extender esta conceptualización al registro ficcional de la producción filosófica de los estudios *queer* y los textos de la disidencia sexual, en tanto que por medio de la crítica, de una ontología histórica del presente, arriesgan un “no todavía”. Si la esperanza como metodología crítica, puede entenderse en el ámbito estético como una mirada hacia el pasado que pone en acción una visión futura, en la producción filosófica o en el ejercicio crítico, es la experiencia de la que parte el saber subalterno la que opera como un pasado – o incluso un presente - que motiva la imaginación, la producción de una ficción alternativa que parte de la desnaturalización de este “presente *straight*”, heteronormativo, patriarcal. En torno de un interés similar, *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros* de Sara Ahmed (2019) permite pensar, en relación con nuestro tema de investigación, en el modo en que la creación de conceptos y la producción de textos que involucran críticamente a la subjetividad en el conocimiento da lugar a “objetos *queer*”. Objetos respecto de los cuales orientarse en tiempo y espacio, habilitando materializaciones propiamente *queer*, torcidas, oblicuas, respecto de las verticales y paralelas de lo que, fenomenológica y perceptivamente se nos presenta como “natural y real” como efecto de la insistencia de objetos “rectos” o “hétero”. Ahmed abre un campo para pensar la materialización en términos de multiplicación de líneas que permitan la (des)orientación *queer*, en tanto que “lo materializado está determinado por las direcciones tomadas” (227). Desarrollaré estas líneas posibles de abordaje en el último capítulo.

3. CAPÍTULO – ENSAYOS, PRÓTESIS SEMIÓTICAS E INTERVENCIONES EPISTEMOLÓGICAS. ESPERANZAS DE LOCAS PARA MATERIALIZAR UN FUTURO.

3.1. Del ensayo hacia el futuro. Recapitulaciones.

No puedo leer este relato sin reescribirlo; esa es una de las lecciones de la capacidad de leer y escribir feminista, intercultural y transnacional. Y la conclusión obliga a la reescritura no sólo de sí misma, sino del colectivo entero humano y no humano (Haraway, 1999: 153).

El ensayo sexo-disidente latinoamericano puede entenderse como una manifestación coyuntural singular y articulada a una historia y a un conjunto de fuentes y referencias literarias, teóricas, artísticas y políticas con las que un campo cultural particular disputa un lugar en el saber y trama sus imaginarios e inventa mundo posibles. Es por eso que, metodológicamente, es útil como vía de entrada a ese campo cultural del cual es emergente y hace posible la observación y la inmersión en un proceso crítico y político que interviene desde la resistencia en el orden tecno-biológico contemporáneo. La intervención que este trabajo ha intentado circunscribir para ofrecer líneas de lectura, herramientas de análisis y futuras líneas de escritura, es la que los textos de la disidencia sexual ponen en acción en el registro epistemológico o, para ser más precisos, en el registro semiótico-material que implica, ineludiblemente, una intervención ecológica que tiene en su centro a la subjetividad.

Nada de lo dicho hasta aquí haría sentido sin reconocer mi propia experiencia como marica, lector del (post)estructuralismo, la teoría social posmoderna, el feminismo y sus derivas y los debates que, en torno de este trío, se han sostenido – por lo menos – en las últimas tres décadas. Pero, tampoco podríamos ser parte y testigos de este ensayismo sexo-disidente tal como se nos presenta, por fuera de ese campo intelectual. De aquí que, detenerme sobre los textos sexo-disidentes como materialidades en las que poder observar cómo se piensa, se representa y se narra la construcción de territorios existenciales alternativos, hace posible una vía de acceso a los procesos políticos de resistencia contemporáneos. Cuando me refiero a la contemporaneidad, hago pie en los diagnósticos que han descripto nuestra época como posmoderna y tecno-biológica. Un momento histórico en el que, debilitados los metarrelatos, expandidos los métodos de

gobierno y control “a cielo abierto” y cuestionada la noción de realidad en el marco de la desfundamentación y la desdiferenciación de las distintas esferas de la vida social lo político es empujado al campo de la ontología. Lo que se presenta como disputas y debates en torno de “lo que es” y, claro está, de cómo y desde donde podría afirmarse algo de esas características, habilita también todo un espacio para la invención, la imaginación, el utopismo, la potencia del deseo.

Tal como afirma Ramzig Keucheyan (2013) respecto de las teorías que aparecen a partir de la década de 1990, “una nueva teoría crítica es una teoría y no un mero análisis o una explicación. Reflexiona no solamente sobre lo que es, sino también sobre lo que es deseable, y, en ese sentido, adquiere una dimensión política” (11). O como sostiene Verónica Gago (2019) en el libro que dedica al ciclo de la huelga feminista abierto por el Primer Paro Internacional de Mujeres del 8 de marzo de 2017:

lo que intento es un pensar situado en una secuencia de luchas, de fiestas callejeras, de tembladeras experienciales y de resonancias del grito #NiUnaMenos. Este método de trabajo y escritura tiene una premisa: que el deseo tiene un potencial cognitivo. Cuando decimos #NosMueveElDeseo entiendo que ese movimiento es intelecto colectivo y expresión multitudinaria de una investigación en marcha, con sus momentos de agitación y de repliegue, con sus ritmos e intensidades variables. (...) la potencia feminista expande el cuerpo gracias a los modos en que es reinventado por las luchas de mujeres, por las luchas feministas y por las luchas de las disidencias sexuales que una y otra vez actualizan esa noción de potencia. (...) situarse es (...) componerse con una máquina de conversaciones entre compañeras, historias y textos de muchas partes y de muchas épocas. Como toda escritura, en ella actúa y se escucha una polifonía y se traman líneas de fuerza. (...) Un pensar situado es un proceso. En este caso, al calor del proceso político de la huelga feminista de estos años que ha inaugurado un paisaje capaz de sostener nuevos territorios existenciales (9-11).

Es en un presente y con un “pensar” entendido de este modo, en el que considero que el ensayo como materialidad concreta de la intelectualidad sexo-disidente nos permite analizar cómo se construye desde el deseo un lugar en el discurso que acompaña la materialización de vidas que valgan la pena ser vividas, en mundos en los que nos sintamos a gusto. Con este objetivo intenté ofrecer una línea a través de un

agenciamiento colectivo de enunciación⁷⁴, arriesgando una caracterización del campo cultural de la disidencia sexual y de su estilo de escritura y materialización de ideas, intentando también ofrecer elementos para analizar su funcionamiento como intervención contemporánea en el campo intelectual en términos amplios. A continuación, y retomando los elementos ya planteados, buscaré señalar algunos posibles caminos por los cuales continuar la indagación haciendo pie en la esperanza en “el deseo de cambiarlo todo” (Gago, 2019)⁷⁵.

En el primer capítulo he presentado una caracterización de lo que puede entenderse como “el campo cultural de la disidencia sexual”: un espacio estructurado de posiciones en el que está en juego la convergencia entre un modo de vida y un conjunto de actividades intelectuales en términos de una relación crítica con la coyuntura histórica. Un campo que se constituye como espacio de socialización, circuito de reconocimiento, materialidades, tipos de discursos y posicionamientos políticos que mantienen relaciones en torno de la oposición a la hétero-homo-cis normalidad/normalización. La disidencia de sexo-género, sostuvimos, consiste en una perspectiva política y teórica y hace referencia a un conjunto de identidades y prácticas. De aquí que hayamos subrayado el lugar que adquiere en este marco la tematización de la ética como un modo de estar en el mundo identificable como intervención en los procesos culturales y políticos. Hemos podido afirmar, en consecuencia, que la

⁷⁴ Tal como se señaló más arriba, en línea con lo propuesto por Guattari y Rolnik (2006), los equipamientos colectivos consisten en máquinas de signos, modos colectivos de semiotización que permiten la organización de todo grupo humanx, que antes de adquirir la forma de instituciones y dispositivos, se implantan en el corazón de los modos de subjetivación y de praxis. Ejemplos de ellos son la educación, la salud, el control social, la cultura. Desde este punto de vista, la lengua dominante se presenta fuertemente sintactizada y con ejes paradigmáticos sólidamente codificados, funcionando como un embridado que amarra el orden de las cosas al orden de los signos, asignando lugares en sus redes y ofreciendo ejes “normales” al pensamiento. Una caracterización más amplia de esta noción puede encontrarse en la nota al pie número 17 en el capítulo 1.

⁷⁵ Resulta importante destacar en este punto que, así como algunos han señalado en el campo teórico, que “el estructuralismo, o el post-estructuralismo si se prefiere, está emigrando a otro lugar, donde da pruebas de una bella vitalidad, haciendo eco a otras problemáticas” (Balibar, 2007: 162) - deriva que considero incluye a los estudios de género y a la teoría *queer* y sexo-disidente -, algunas autoras que vienen señalando en el campo político al movimiento feminista y sexo-disidente como una instancia donde la potencia política crítica – tradicionalmente asociada a las izquierdas – comienza a despuntar como un posible *locus* desde el cual agitar las luchas contrahegemónicas del presente (Cordero, 2018; Gago, 2019; Hester, 2018).

disidencia sexual como campo cultural no solo produce, sino que se orienta a la “encarnación” de una perspectiva. Impulsando la interrogación en torno de un modo de ser y de habitar, residir y resistir en el mundo, proceso en el cual se produce y traduce teoría en vinculación con el campo intelectual local e internacional, tomando por uno de sus objetos centrales la subjetivación y la vida en común, reclamando acortar las distancias entre el decir y el hacer.

En el segundo capítulo hemos arriesgado como hipótesis que es posible caracterizar a los textos de la disidencia sexual como ensayos en los que se urde un *ethos* retórico particular que hace lugar a una posición de enunciación disidente y situada desde la cual producir conocimiento e intervenir en el campo intelectual. El señalar a los textos de la disidencia sexual como ensayos permite, en primer lugar, reconocerlos como parte de una tradición intelectual occidental que ha problematizado el lugar del “Yo” y del sujeto en la producción del conocimiento operando como una vía crítica y capaz de ubicarse en los límites de la episteme o de la hegemonía discursiva. En segundo lugar, ha hecho posible contar con una categoría genérica amplia que, acodándose en el ensayismo como actitud, nos ha permitido trabajar en la construcción de un *corpus* como condición de posibilidad de nuestros interrogantes, en el que hemos contemplado libros, fanzines, tesis, manifiestos. Así, desde la teoría del ensayo, pudimos circunscribir a los textos de la disidencia sexual dentro de un género híbrido, en el que el sujeto del conocimiento reflexionando desde su propia experiencia, da lugar a un libre discurso reflexivo que puede ser crítico de sí mismo, pero sobre todo de su propia existencia como singularidad en un contexto social, cultural e histórico. Un hacerse del “Yo” en la escritura, ni antes, ni después; un momento de la conceptualidad en el que sujeto y *ethos* se co-producen al poner en juego una crítica que es también ejercicio de la imaginación utópica.

En este marco, la noción de *ethos* retórico que tomamos de la pragmática, nos permitió analizar cómo puede en el texto advenir un *locus* de enunciación alternativo que haga posible la encarnación de la perspectiva sexo-disidente desde la cual arriesgar interpretaciones otras de la “realidad”, pero también proponer realidades alternativas. El *ethos*, dijimos, puede comprenderse como un comportamiento que articula lo verbal y lo no verbal, lo performativo y lo performático, para provocar en el destinatario del texto efectos multisensoriales. El *ethos* del enunciador se vuelve garante del discurso, remitiendo a un “mundo ético” del que es parte activa y al que da acceso. Vimos

también que a través del *ethos* – y en particular a través de lo que describimos como *ethos* problemáticos –, el destinatario es convocado a un sitio inscrito en la escena de enunciación que implica el texto, escena que cuenta entre sus componentes con la *escenografía* como escena que es construida en el mismo texto y que es presupuesta por este para poder ser enunciado y que debe ser validada a través de la misma enunciación. La escenografía es aquello que la enunciación instauro progresivamente como su propio dispositivo de habla. La clave que ofrecen estas herramientas del análisis del discurso para nuestro trabajo radica en que nos permiten reconocer los mecanismos por los cuales la relación entre discursos, textos y contexto cultural interactúan haciendo posible, la “imaginación” de subjetividades, vidas y mundos “alternativos”, pero también creando el espacio en el discurso para su representación al ubicarse “entre campos”, intentando lecturas inesperadas o ensayando la enunciación desde cuerpos situados, marcados, singulares.

Aquí es donde podemos comenzar a desplegar los últimos elementos de este trabajo que buscan dejar asentadas las líneas de indagaciones futuras. El rol ético-político de los textos de la disidencia sexual en la imaginación y creación de realidades alternativas. Su capacidad semiótico-material y su potencial utópico.

3.2. Resistencias de sexo-género frente al tecno-biopoder

Si el lector encuentra dispuestos aquí, sin solución de continuidad, reflexiones filosóficas, narraciones de sesiones de administración de hormonas y relatos detallados de prácticas sexuales es simplemente porque este es el modo en que se construye y deconstruye la subjetividad (Preciado, 2014: 15-16)

Dijimos al comenzar este último apartado que constituir a los textos ensayísticos de la disidencia sexual como un objeto de análisis, permitía acceder a un proceso crítico y político de resistencia al orden tecno-biopolítico contemporáneo. Resistencia que, tiene como particular campo de interés el registro epistemológico y semiótico-material como intervención ecológica centrada en la subjetividad. ¿Qué quiere decir todo esto?

Al historizar la categoría de género, Preciado (2014)⁷⁶, propone que su invención a fines de los años cuarenta en el contexto de la justificación de las intervenciones médicas sobre cuerpos intersexuales, es parte de un nuevo régimen – sucesor de la necro y de la biopolítica⁷⁷ – que se inaugura y extiende a partir de la Segunda Guerra Mundial. Se trata del “régimen farmacopornográfico”, un nuevo modelo caracterizado, no ya por la transformación del sexo en objeto de gestión política de la vida, sino por la gestión del sexo a través de las “nuevas dinámicas del tecno-capitalismo avanzado” (2014: 89). Siguiendo los desarrollos en torno de la idea de tecnologías del género propuestos por Teresa De Lauretis⁷⁸, la perspectiva ecosófica de Félix Guattari⁷⁹ y la semiótica-material de Donna Haraway⁸⁰, Preciado (2014) define al “sistema farmacopornográfico” como

⁷⁶ La elección del trabajo de Preciado se sustenta, primeramente, en su riqueza conceptual y en el modo en que, considero, logra posicionarse respecto del campo de conocimiento occidental y feminista contemporáneo operando una “síntesis” por demás rica. En segundo lugar, la difusión y visibilidad de los trabajos de Preciado y su activa recepción y crítica en el campo cultural sexo-disidente latinoamericano permite atender a la conformación de redes intelectuales y político-militantes vinculadas a la transnacionalización de la producción teórica y, en consecuencia de la “Nación Marica”.

⁷⁷ Hago referencia aquí a los desarrollos clásicos de los trabajos de Michel Foucault, en los que el abordaje del poder más allá de la disciplina, supone reconocer una cesura histórica en la que el poder soberano da lugar – sin retirarse – a otro modo del poder orientado no ya a la individualización por medio del disciplinamiento del cuerpo, sino a la administración de la población como cuerpo colectivo. Este nuevo “objeto” ofrece al poder el problema de lo aleatorio, lo imprevisible, lo desterritorializado, desoberanizado y desjudicializado. Desarrollos en esta línea de trabajo, entre los que se retoma la centralidad del sistema inmunitario como sucesor de la población como objeto y objetivo del poder puede encontrarse en la compilación *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* realiza por Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi (2007).

⁷⁸ Ver nota al pie número 6 del capítulo 1.

⁷⁹ “Del mismo modo que a mediados del siglo XX asistimos a un desplazamiento desde modelos físicos y termodinámicos de la subjetividad hacia modelos textuales (traducción, reconstrucción, lectura, decodificación, semiótica...) en los que también podríamos incluir el giro performativo de finales de los ochenta, parece operarse hoy un segundo movimiento hacia modelos epidemiológicos, inmunológicos, en los que parece darse una primacía de lo tecno-orgánico y de lo que podríamos llamar, con Guattari, una ‘ecología política’” (Carrillo, 2007: 382-383). La noción de ecología política, se desprende del abordaje de la subjetivación propuesto por Guattari (2006; 2005; 2004; 1996) a lo largo de su obra. Particularmente, hace pie en su noción de ecosofía. Frente a lo que caracteriza como “un período de intensas transformaciones técnico-científicas (...) que amenazan la implantación de la vida sobre la superficie” (1996: 7), Félix Guattari propone una nueva “lógica ecosófica” orientada a la articulación de una *praxis* humana capaz de tomar a su cargo el objeto propio del capitalismo post-industrial – o Capitalismo Mundial Integrado, como prefiere denominarlo (2006; 2004) -, un objeto que se presenta como un conjunto inseparable productivo-económico-subjetivo. En su diagnóstico, la tendencia en las sociedades capitalísticas es al deterioro de las relaciones entre la subjetividad y su exterioridad social, animal, vegetal, cósmica; un proceso que caracteriza como de infantilización, y frente al cual la ecosofía se postula como una articulación ético-política entre los tres registros ecológicos: la naturaleza, las relaciones sociales y la subjetividad. A Guattari le interesa la producción de “territorios existenciales”, los cuales no pueden concebirse sin el registro de lo material y lo inmaterial; las relaciones de fuerzas visibles y a gran escala, y aquellas vinculadas a lo molecular de la sensibilidad, la inteligencia y el deseo. Permite así, trabajar en un registro conceptual que considera lo técnico, lo semiótico, lo corporal y lo molecular como capas coexistentes y operantes en la producción de esos “territorios existenciales” en los que la enunciación adquiere un rol epistemológico y técnico clave. La disputa por la producción de territorios existenciales - al tiempo que se inserta con claridad en el contexto de lo que describimos como formas biopolíticas y gubernamentales de producción y gestión de la vida - se libra en todo un conjunto de planos diversos. Esta insistencia en las problemáticas ecologistas es para Guattari el resultado a su vez de la

una máquina de representación somática, donde texto, imagen y corporalidad fluyen en el interior de un circuito cibernético. El género, en esta interpretación semiótico-política (...) es el efecto de un sistema de significación, de modos de producción y de descodificación de signos visuales y textuales políticamente regulados. El sujeto es al mismo tiempo un productor y un intérprete de signos, siempre implicado en un proceso corporal de significación, representación y autorrepresentación. (...) Uno de los resultados característicos de esta tecnología de género es la producción de un saber interior sobre sí mismo, de un sentido del yo sexual que aparece como una realidad emocional evidente a la conciencia: ‘soy hombre’, ‘soy mujer’, ‘soy heterosexual’, ‘soy homosexual’ son algunas de las formulaciones que condensan saberes específicos sobre uno mismo, actuando como núcleos biopolíticos y simbólicos duros en torno a los cuales es posible aglutinar todo un conjunto de prácticas y discursos (91-98).

Preciado puede afirmar de esta manera, que el “género (feminidad/masculinidad) no es ni un concepto, ni una ideología, ni una performance: se trata de una *ecología política*” (98). Así, lo que aparece como un saber sobre unx mismx, como la certeza de “ser”, es entendido como parte de “ficciones somatopolíticas” producidas por todo un conjunto de tecnologías de domesticación del cuerpo, técnicas farmacológicas, audiovisuales, textuales que, actuando como sistemas operativos, producen las percepciones sensoriales que toman la forma de afectos, deseos, acciones, creencias e identidades. Este es el régimen que luego de la necropolítica y de la biopolítica⁸¹ – pero también junto con ellas y en superposición –, logra, por medio de un control que es líquido, microprotésico y que funciona por adicción y producción de placer, producir y regular la subjetividad.

Preciado trabaja aquí con la idea de “programación de género” (99), caracterizando este modo de operación del poder por medio de la descripción de todo un

proliferación de máquinas productoras de signos, de imágenes, de sintaxis, de inteligencia artificial que ponen en un primer plano a la “enunciación subjetiva”, reclamando la recomposición de las prácticas sociales e individuales que la ética-estética ecosófica trabaja ordenando como ecología social, mental y medioambiental. Es sobre este fondo, que Preciado recurriendo a la noción de “tecnologías del género” y a los desarrollos de Donna Haraway en torno de la semiótica-material y el *cyborg*, puede reconocer el carácter ecológico del género, y emprender su análisis y experimentación en los múltiples planos que intervienen en la subjetivación, y buscando rescatar e impulsar los agenciamientos colectivos de enunciación capaces de reapropiarse las tecnologías y equipamientos con fines emancipatorios.

⁸⁰ Se desarrollará a continuación, pág. 93 y siguientes.

⁸¹ Preciado retoma aquí la propuesta de Haraway de referirse a la contemporaneidad como “régimen del tecnobiopoder” que desarrollaremos en breve.

conjunto de dispositivos que opera como una tecnología psico-política de modelización de la subjetividad produciendo sujetos que se perciben, se piensan y actúan como cuerpos individuales, que tienen registro de lo privado y que habitan identidades de género y sexualidades fijas⁸². No hay género para Preciado, entonces, más que como “construcción somato-discursiva de carácter colectivo, frente a la comunidad científica o la red” (100); lo cual supone reconocer que los “modelos de genderización” como “programaciones de género” ven modificado su potencial subjetivante a lo largo de la historia y de acuerdo a las ecologías políticas en las que se inserten, tomando como ejemplos en este punto al modelo matriarcal o al de la pedofilia griega.

Preciado ubica a la gestión farmacopornográfica del género dentro de “un conjunto más amplio de tecnologías de producción de la especie” (103); un mecanismo cultural que, en su conjunto, funcionaría como un dispositivo de producción fantasmático-prostética de cuerpos-subjetividad, configurando sus ideales de género un “techo-ecosistema sexual” específico. Es en este punto en el que, al señalar que este “mecanismo cultural” se correspondería con lo que el marxismo solía denominar ideología, podemos reconocer la idea del género como ecología política, atendiendo a los guiños que hace a la obra de Félix Guattari y Suely Rolnik (2006), quienes proponen provocadoramente, ya no hablar de ideología, sino de subjetivación⁸³.

El hecho de que, respecto del género, la sexualidad y el cuerpo al sujeto sea postulada al mismo tiempo como un productor e intérprete de signos siempre implicada en un proceso corporal de significación y (auto)representación y que aquellas afirmaciones que éste pueda hacer respecto de sí mismo sean entendidas como núcleos biopolíticos que aglutinan prácticas y discursos es lo que nos pone en la pista de una concepción particular – inscrita en lo que algunos autores han discutido como “teoría

⁸² Resuena aquí la distinción que proponen Félix Guattari y Suely Rolnik (2006), entre subjetivación e individuación, en la que el individuo se conceptualiza como un “terminal consumidora de subjetividad”.

⁸³ “En lugar de *ideología* prefiero hablar siempre de subjetivación, de *producción de subjetividad*. El sujeto, según toda una tradición de la filosofía y de las ciencias humanas, es algo que encontramos como un *entre-lá*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana. Propongo en cambio, la idea de una subjetividad de naturaleza industrial, maquínica, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida” (2006: 39). Puede a su vez ampliarse este debate a través del trabajo de Leticia Sabsay (2011) quien señala el riesgo de la reontologización de estas “subjetividades constructivistas” y ofrece una perspectiva crítica sobre el supuesto fin de la ideología: “La fantasía de que vivimos en un mundo posideológico donde la deconstrucción nos ha librado de una vez por todas de la ilusión de una verdad última de la historia, la ilusión de que tenemos plena autoconciencia de la relatividad de nuestras verdades, parecería ser, de hecho, la ideología de hoy” (39).

social posmoderna”⁸⁴ – respecto de las relación naturaleza/cultura, conocimiento/subjetividad, cuerpo/texto. Este modo de comprender el género como

⁸⁴ El debate sobre la posmodernidad y el posmodernismo ocupó fuertemente a la teoría social, la filosofía y la estética a partir de fines de la década de 1970 frente a las aceleradas transformaciones del capitalismo tardío. La discusión es en torno del “cambio de época” y, como propondrá Andreas Huyssen (1993), de sensibilidad. Debe distinguirse, en primer lugar, a la posmodernidad como época histórica vinculada al capitalismo avanzado o tardío, del posmodernismo como forma de la cultura contemporánea, período artístico y corriente teórica vinculada particularmente con las derivas posestructuralistas. Según Lyotard (2000), la posmodernidad puede entenderse como un “estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. (...) se tiene por ‘posmoderna’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos. (...) efecto del progreso de las ciencias (...). Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella” (9-10). Es este contexto epocal el que, como sostiene Esther Díaz (2009), empuja al desmembramiento en la multiplicidad que “las esferas del arte, la ciencia y la eticidad, que la modernidad creyó poder abarcar bajo el ideal de una razón regida por los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido” (33). El posmodernismo se figura con estos elementos, como propone Ana María Bach (2010), como un estilo de pensamiento que “desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal, de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra las normas del Iluminismo, el posmodernismo considera el mundo como contingente, inexplicado, inestable, indeterminado, como un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendran un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades” (143). Andreas Huyssen (1993) en su *Guía del posmodernismo*, señala que lo que ha operado políticamente en la erosión de este “dogma modernismo/modernidad/vanguardismo” puede relacionarse a la emergencia del problema del “otrx” en la esfera sociopolítica y cultural, dejando en evidencia cuatro fenómenos constitutivos de la cultura posmoderna: 1) el imperialismo propio de la modernidad es desafiado en lo político, lo económico y lo cultural; 2) el impacto del feminismo en la estructura social y las actitudes culturales, incluyendo su participación en la crítica del modernismo en donde su problematización respecto del sexo, la sexualidad, la lectura, la escritura, la subjetividad, la enunciación y la performance resultan insoslayables; 3) la profundización de la perspectiva ecológica y ambiental como crítica de la modernización y 4) la redefinición de una ética intelectual anti-universalista o local, como efecto del reconocimiento de las culturas no europeas y no occidentales. En esta misma línea, encontramos la *Sociología del posmodernismo* de Scott Lash (2007), quien sostendrá la idea de que el posmodernismo consiste en un “paradigma cultural” (20), una configuración espacio-temporal y, más específicamente, de un “régimen de significación” (21); entendiendo por esto último un modo de producción de objetos culturales compuesto por relaciones de producción, recepción, mediaciones institucionales, un tipo de circulación de dichos objetos y un modo específico de establecer la relación entre significante, significado y referente. El rasgo característico del posmodernismo desde la perspectiva sociológica de Lash será la “des-diferenciación”, entendida como la implosión de las esferas de la vida social. La clara distinción moderna entre significante, significado y referente se debilita, apareciendo como uno de los principales problemas posmodernos el estatuto de la relación entre representación y realidad: “el modernismo piensa el carácter problemático de las representaciones mientras que el posmodernismo problematiza la realidad” (32). Esta problematización de la realidad, sostiene, se desprende de una sociedad cuya superficie y realidad empíricas están constituidas principalmente por imágenes y representaciones. Así, el vuelco posmoderno a la teoría y la estética como modo de intentar comprender “lo real” aparece para Lash como una solución racional frente a la desestabilización socio-cultural operada por la desdiferenciación. Finalmente, en su descripción del lugar de la teoría social y crítica en el contexto posmodernista, Lash reconoce la influencia nietzscheana y de un conjunto de pensadores que desarrollaron sus ideas a partir de ella como Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard. Lash rescata el desarrollo de la genealogía como estilo teórico y crítico propio del posmodernismo y sostiene que son quizás la genealogía y la comprensión deleuzeana de la libido como socialmente construida, las que potenciaron el pensamiento feminista, así como el reciente “discurso de liberación sexual”, el movimiento gay y los movimientos anti-racistas (76-77): “los neonietzscheanos nos han proporcionado no solamente una estética sino también una ética de la posmodernidad que ha contrapuesto el disenso y la invención a las jerarquías y al sojuzgamiento y (...) han empezado a bosquejar una teoría social posmoderna. La posmodernidad teórica (...) representa una ruptura con los formalismos (...) la teoría posmoderna ha significado (...) sacar a la palestra lo narrativo o la historia en contra del discurso. (...) ha

tecnología y como ecología política nos permite abrir a la reflexión en torno de las derivas del pensamiento contemporáneo que han hecho posible que una enunciación de estas características no solo pueda aparecer, sino que pueda ser comprendida y apropiada como una intervención teórica y política vinculada directamente con el conocimiento sobre nosotrxs mismxs y sobre nuestra contemporaneidad. Es, justamente, el modo singular en que condensa un conjunto de elementos teóricos y políticos específicos el que permite delinear el terreno sobre el cual la pregunta por una textualidad sexo-disidente desde una perspectiva epistemológica y política puede desplegarse. En una línea que va desde la crítica nietzscheana a la metafísica de la presencia occidental, pasando por la crítica al sujeto de conocimiento moderno y llegando hasta los debates en torno del lugar de la producción de conocimiento, saberes y subjetividad en la posmodernidad biopolítica⁸⁵.

sido sobre todo (...) un divorcio con los estructuralismos. (...) acabar con la primacía del discurso, del texto, de la palabra, del significante: la muerte de la hegemonía de lo ‘escrito’” (Lash, 2007: 360). Leticia Sabsay (2011), por su parte - y siguiendo lo sugerido por Butler (2001) - relativiza este diagnóstico de Lash y entiende al pensamiento posmoderno como “la introducción de la dimensión semiótico-discursiva en el análisis de la dinámica social. La necesidad de atender a la dimensión del sentido para comprender las prácticas sociales y la configuración de las identidades reformuló el marco epistemológico con el cual aproximarse al problema de las formaciones subjetivas, suponiendo este desplazamiento un cambio sustancial a las formas de plantearse la investigación social” (24). Este cambio sustancial respecto de la investigación social, supone tal como propone Butler (2001), que el sujeto no puede ser un presupuesto de la teoría y que la teoría y la filosofía están siempre implicadas en el poder. En cuanto al lugar del posmodernismo en el feminismo, es Sandra Harding (1987) quien describirá a lo que denomina “posmodernismo feminista”. Tomando como punto de partida las transformaciones socio-culturales que hemos señalado hasta aquí, este feminismo sostiene que un conocimiento menos deformante y a la vez fiel a una perspectiva feminista solo es posible articulando las identidades fragmentadas (feminista-negra, socialista-feminista, etc.) y las políticas que estas mismas identidades crean. Renunciando así a una única descripción feminista y auténtica de la realidad, idea de “objetividad fuerte” que, veremos, retoma luego Donna Haraway. Finalmente, y en línea con el trabajo con la teoría del ensayo que hemos propuesto como vía interpretativa para los textos de la disidencia sexual y su intervención crítica, Huyssen (1993) sostendrá que “los posmodernos (...) [e]nfrentan la letanía modernista del sujeto, abriendo caminos hacia nuevas teorías y prácticas de habla, escritura y acción de los sujetos. La pregunta acerca de cómo los códigos, textos, imágenes y otros artefactos culturales constituyen la subjetividad, se plantea como pregunta histórica. Y hablar de subjetividad ya no entraña el estigma de caer en la trampa de la ideología (...) el discurso de la subjetividad se ha liberado del individualismo burgués” (23).

⁸⁵ Respecto del lugar del pensamiento de Friedrich Nietzsche en el pensamiento posmoderno puede consultarse a Lyotard (2000); Lash (2007); Díaz (2009); Keucheyan (2010). Al respecto y al referirse a los “ecos nietzscheanos en la filosofía contemporánea” Virginia Cano (2016) sostiene que “se destaca su impronta en el pensamiento posestructuralista francés (Deleuze, Derrida, Blanchot, Nancy, entre otros), como también en los debates en torno a la biopolítica (Foucault, Agamben, Esposito, Cacciari, Preciado, etc.), e incluso en las ‘impías’ apropiaciones que la tradición feminista ha hecho de su crítica a la metafísica de la sustancia y a la deconstrucción de la ontología occidental (Irigaray, Butler, Haraway, entre otras)” (126). Para Cano, Nietzsche desarrolla un pensamiento bio-político en la medida en que sus análisis éticos, políticos y ontológicos se dirigen a la cuestión de la vida, o más específicamente, a desarrollar un análisis problemático de los discursos, creencias y prácticas que sostienen y regulan los modos de existencia (18-19). En esta misma línea, y avocándose al problema del lenguaje en la obra nietzscheana, Evelyn Galiazo (2017) sostiene que conocer consiste en un proceso verbal metafórico que sustituye un modo de referencia semiótico por uno sustancial; conocer es un acto de habla que crea un concepto práctico de realidad. Para esta perspectiva, la verdad como “ficción útil” se opone a la

3.3. La naturaleza no existe y la buena ciencia muestra sus ojos

‘Nosotras’ no escogimos ser *cyborgs*, pero escogemos las bases de una política liberal y una epistemología que imagina las reproducciones de los individuos ante las más amplias multiplicaciones de los ‘textos’ (Haraway, 1995: 302).

La humanidad, toda y en parte, no es autóctona. Nadie se hace a sí mismo y menos los hombres. Ese es el sentido espiritual y político del postestructuralismo y posmodernismo para mí. (...) ¿Cómo puede la humanidad tener una figura fuera de las narrativas del humanismo? ¿Qué lenguaje podría hablar tal figura? (Haraway, 1992: 2)⁸⁶

Darle a la humanidad nuevas figuras y narrativas para poder sostener “mejores versiones de la realidad”. Esta es la apuesta epistemológica y tecnocientífica de Donna Haraway, su trabajo en torno del lugar de las figuraciones en el pensamiento científico feminista y el desarrollo de una semiótica material. Este es el estimulante impulso que permite afinar el modo de entender las tecnologías socio-culturales de producción de nuestros cuerpos y experiencias, así como los modos de resistirlas, al funcionar su pensamiento como una meta-crítica epistemológica de la ciencia y la filosofía occidental. Todo esto a su vez, tiene lugar en un análisis que conecta epistemología feminista e historia de la ciencia con ciencia ficción, habilitando una deriva que reclama

realización y no ya a la falsedad, siendo la acción la realidad frente al conocimiento. Abandonar, por lo tanto, el lenguaje heredado permitiría abandonar la metafísica (16-17).

⁸⁶ La relación de Haraway con el postmodernismo y la idea de postmodernidad puede resultar confusa. Si bien en algunos pasajes se distancia de ella, principalmente en lo que hace al modo de pensar la idea de representación y el modo “inocente” de sostener la proliferación textual, también hace pie en los diagnósticos en torno de la postmodernidad para “seguir con el problema”. Haraway toma posición haciendo pie en una afirmación de Frederic Jameson: “el postmodernismo (...) no es una opción, un estilo entre otros, sino una dominante cultural que requiere una reinención radical desde dentro de la política de izquierdas” (1995: 259). Para Haraway, crítica postmodernista y materialismo histórico deben operar conjuntamente para permitir una reinención cultural continua dentro del feminismo y de otras posiciones críticas, y ello, sostiene, solo puede ser posible desde la posición del *cyborg*. Haraway permanentemente utiliza las discusiones sobre qué podría ser la postmodernidad para apuntalar sus posicionamientos, y al mismo tiempo para distanciarse de ellas, como hace con el constructivismo radical o el empirismo crítico feminista. Esta duplicidad puede verse con claridad en el *Manifiesto para Cyborgs* (1955): “Si vivimos prisioneros del lenguaje, escapar de esta casa prisión requiere poetas del lenguaje, una especie de enzima de restricción cultural que corte el código. La heteroglosia del *cyborg* es una forma de política cultural radical.” (259). O, “[l]as ácidas herramientas de la teoría postmodernista y las constructivas herramientas del discurso ontológico sobre los asuntos revolucionarios pueden ser vistas como aliados irónicos para disolver los entes occidentales con el fin de sobrevivir.” (268). Más contundente será, como se verá a lo largo del texto, la crítica de Haraway al (post)estructuralismo, aunque no deje de compartir su oposición al humanismo.

la centralidad de pensar los modos en que el conocimiento científico opera por medio de relatos y narrativas. Recuperaré de Haraway, para poder seguir hacia los horizontes de la futuridad sexo-disidente, su noción de figuración y su concepción de la semiótica material, no sin antes hacer una breve parada en su crítica a la idea de objetividad en la ciencia.

Para esta autora, en la producción de realidades, tanto la acumulación del capital, la biotecnología, el (post)estructuralismo, la ciencia ficción feminista como el marketing de los laboratorios genéticos o la portadas de la revista *National Geographic* deben ser analizados en conjunto para dar cuenta de y para (re)construir un dispositivo narrativo específico, un relato para contar “una verdad localizada, encarnada, contingente, y, por lo tanto, real” (2004: 262)⁸⁷. De este modo, al tiempo que opera de manera diagnóstica sobre la contemporaneidad, nos instruye en un modo de abordaje cultural de la ciencia, que no pierde oportunidad de ser, a su vez una perspectiva que busca reconstruir las políticas feministas reclamando el trabajo teórico y práctico dirigidos a las “relaciones sociales de ciencia y tecnología, incluidos los sistemas de mito y de significado que estructuran nuestras imaginaciones” (1995: 279). Este es el tipo de análisis que podemos leer en la obra de Preciado y en buena parte de los textos de la disidencia sexual. Un impulso crítico que parte desde la propia experiencia y que atraviesa lacerante capas de distintos “materiales”, sustratos, historias, lecturas entre líneas, abordajes simultáneos de todo aquello que articula un sentido materializando un mundo.

Ahora bien, nada de esto puede hacerse ética y objetivamente sin “mostrar nuestros ojos”. En su ya clásico *Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*, Haraway (1995) trabaja el problema de la objetividad en la tensión entre “la investigación académica (...), conspiración de científicos y de filósofos masculinistas” y “el activismo feminista” (313). La disputa es contra una ciencia objetiva que mira sin ser vista, que postula la universalidad de su punto de vista, que impugna en última instancia el conocimiento feminista porque tiene un cuerpo y da cuenta de él como tecnología observadora, sintiente, significante. El enemigo, sostiene Haraway siguiendo a Nancy Harstcok, es la “masculinidad abstracta” (319). En algo que podría resonar a vigilancia epistemológica, Haraway propone una

⁸⁷ “Los varios cuerpos biológicos (...) emergen en la intersección de la investigación científica, de la escritura y de la publicación, del ejercicio de la medicina y de otros negocios, de las producciones culturales de todas clases, incluidas las metáforas y narrativas disponibles, y también de tecnologías tales como la de la visualización” (Haraway, 1995: 358).

“higiene epistemológica feminista que [busca] nuestras propias doctrinas de visión objetiva” (320). Para esta autora no es suficiente mostrar la contingencia histórica y los modos de construcción del conocimiento, sino que el feminismo se comprometa en la producción de una “mejor descripción del mundo” (321); una descripción que se ocupe del vivir bien y de la relación crítica y reflexiva con las prácticas de dominación, privilegio y opresión. Para tal fin, Haraway reconoce la utilidad de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los cuerpos y los significados, así como la habilidad para traducir conocimientos entre comunidades muy diferentes en relación al poder. A través de ellas es posible renunciar a una objetividad trascendente, pero también a la universalidad del conocimiento reclamando la posibilidad de “vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro” (322)⁸⁸.

La crítica feminista de la ciencia en Haraway se concentra en los modos en que la vista como sistema sensorial y como metáfora para el conocimiento ha sido objeto de un “salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte” (324). Es esta mirada no marcada, la que inscribe los cuerpos marcados, al tiempo que produce la categoría no marcada desde la que se proclama capaz de ver y no ser vista, de representar sin ser representada. Contra esta “mirada conquistadora desde ninguna parte” (324), el proyecto de una “objetividad feminista” reclama para Haraway “la naturaleza encarnada de la vista” (323-324) contra el Hombre Blanco, contra el “ojo caníbal de los proyectos masculinistas” (325): “conocimientos situados”, una doctrina de la objetividad encarnada y parcial. Haraway busca una

escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión (...). Necesitamos aprender en nuestros cuerpos (...) cómo ligar el objetivo [del microscopio o del telescopio, pero también de las metáforas con las que escribimos] a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. (...) solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. (...) La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y del objeto (1995: 326-327).

⁸⁸ Lo interesante de esta perspectiva es que se reconoce como una actitud “ya sea que se trate de genes, de clases sociales, de partículas elementales, de géneros, de razas o de textos. Se aplica a las ciencias exactas, naturales, sociales y humanas, a pesar de las resbaladizas ambigüedades de las palabras objetividad y ciencia conforme avanzamos en el terreno discursivo” (Haraway, 1995: 322-323).

Sin embargo, Haraway advierte sobre la romantización de los puntos de vista de lxs subyugadx. Estas no son posiciones inocentes y es justamente por ello que permiten evitar la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento; todo lo cual no quita el problema de “cómo mirar desde abajo” (328). Estas posiciones de observación permiten oponer a la totalización de las ideologías de la objetividad y al relativismo⁸⁹, conocimientos parciales, localizables y críticos que habilitan la solidaridad política y el diálogo epistemológico; antídotos contra el “no estar en ninguna parte y en todos lados al mismo tiempo”. Es relevante en este punto y para nuestro interés por la subjetivación, que Haraway señale que esta advertencia respecto del ver atañe también al problema del “testimonio desde la posición del ‘yo’” (330), elemento clave para dar toda su complejidad a la idea de un conocimiento situado que, dentro de la epistemología feminista, suele estar ligado al rol central de la experiencia y de lo personal como prisma a través del cual poder mirar⁹⁰. Haraway advierte que “el conocimiento de una misma requiere una tecnología semiótica que enlace los significados con los cuerpos” (330) contexto en el cual la auto-identidad resulta un mal sistema visual. Y agrega, “la identidad, incluida la auto-identidad, no produce ciencia. El posicionamiento crítico sí” (332)⁹¹. Esta advertencia sostiene, sin embargo, no tiene que ver con lo que las ciencias humanas (post)estructuralistas han llamado “muerte del sujeto” como duda ante la presencia de unx mismx como ordenadorx de la voluntad y de la conciencia. No es que xl sujetx haya desaparecido, sino que se ha instalado la duda de la presencia de “unx mismx”, lo cual para Haraway consiste más en la

apertura de sujetos, de agentes y de territorios narrativos no ismórficos (...). La topología de la subjetividad es multidimensional, y también la visión. El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta, y por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro (1995: 330-332).

⁸⁹ El relativismo es también una manera de mirar sin estar en ninguna parte, pretendiendo al mismo tiempo estar en todas, “es el perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad (...) mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia” (Haraway, 1995: 329).

⁹⁰ Respecto de la epistemología feminista del punto de vista ver nota al pie número 60 del capítulo número 2.

⁹¹ Considérese al respecto lo planteado en el capítulo número 2 respecto del devenir teórico-social del “yo” en su intento de dar cuenta de sí en sus condiciones de emergencia que analiza Judith Butler (2009). Página 62 y siguientes.

Esta intención, que puede aparecer como imaginaria, como esperanza fantástica de un conocimiento transformador de la ciencia, y sobre todo de las vidas que somos capaces de materializar, es lo que estimula la búsqueda crítica feminista y, si puede ser tildado de utópico, Haraway dirá que “la ciencia ha sido utópica y visionaria desde el principio, y ésta es una de las razones por la que ‘nosotras’ la necesitamos” (330).

Aparece así con claridad el proyecto epistemológico de Haraway en su carácter ético y político. El conocer supone una posición de sujetx, no una identidad, una posición de sujetx que no puede sino ser parcial y por lo tanto objetiva: “una óptica es una política del posicionamiento” (332). Y se entiende, entonces, que las posiciones subalternas puedan – y deban – ser consideradas como claves visuales y no como puntos de partida para ontologías; agencias y conocimientos creados desde las posiciones no estándares, las que no encajan, pero dentro de las que no nos queda, de momento, más opción que vivir, como posiciones ventajosas desde las cuales “preguntarse para quién y para qué son construidos y sostenidos los aparatos semiótico-materiales de la producción de conocimiento científico” (Haraway, 2004: 304).

Un elemento central para comprender la potencia de la intervención epistemológica sexo-disidente en el campo intelectual y científico contemporáneo, es la posibilidad que Haraway abre de comprender tanto el instrumental científico, como las metáforas utilizadas para representarnos y operar sobre el mundo como tecnologías protésicas conectadas a nuestros ojos y cerebros biológicos que se corresponden con determinados relatos sobre el mundo que poseen su propia racionalidad⁹² y que son, por lo tanto, disputables. De aquí que hacer buena ciencia feminista, suponga para Haraway ser responsables por los “modelos de realidad”⁹³ que sostendremos como objetivos en tanto que elaborados desde una posición que hace explícito su carácter subjetivo. Buena ciencia feminista con la capacidad de operar con y sobre esas metáforas como tecnologías protésicas que nos permiten objetificar al mundo. Así, el mundo como

⁹² Respecto de la racionalidad, como elemento estrechamente vinculado a aquello capaz de ser visto de manera objetiva, Haraway señala que consiste en una “ilusión óptica proyectada de manera comprensiva desde ninguna parte” (1995: 333), una pretensión imposible. Imposible porque el sujetx nunca es unitario ni uniforme, porque la contradicción lo hace posible y, porque, al mismo tiempo, la historia de las tecnologías, es siempre una historia de formas de vida, órdenes sociales, prácticas de visualización, en otras palabras, posiciones desde las cuales “lo racional” se define en disputas que son éticas y políticas; y es en esas disputas en las que nuevas tecnologías del posicionamiento pueden emerger junto con transformaciones sociales, más o menos revolucionarias. “Las luchas sobre lo que será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre cómo ver” (333).

⁹³ “Para nosotras, en la imaginación y en otras prácticas, las máquinas pueden ser artefactos protésicos, componentes íntimos, partes amigables de nosotras mismas” (Haraway, 1995: 305-306).

imagen, quizás, no es más que el enlace entre significados y cuerpos y la encarnación feminista – con su convicción en la parcialidad de la objetividad y en el inevitable y ético carácter situado de los conocimientos – deba entenderse como conversaciones y códigos que anudan cuerpos y significados posibles: “Aquí es donde la ciencia, la fantasía de la ciencia y la ciencia ficción convergen en la cuestión de la objetividad del feminismo” (1995: 346).

3.3.1. Un conocimiento crítico requiere figuras

La experiencia es un proceso semiótico, una semiosis (De Lauretis, 1984). Las vidas se construyen; por lo tanto más vale que nos convirtamos en buenos artesanos junto con los otros actantes mundanos del relato (Haraway, 1999: 125).

Es preciso transformar ese saber minoritario en experimentación colectiva, práctica corporal, en modo de vida, en forma de cohabitación (...). En esta situación, y a diferencia de nuestros antecesores de los años setenta y ochenta, ya no abogamos por una comprensión de la historia como producción discursiva, sino más bien de la producción discursiva como parte de un proceso más amplio de materialización técnica de la vida sobre el planeta (Preciado, 2014: 271-272).

Damos aquí con Preciado el paso hacia la semiótica-material, que nos permite reclamar para las disidencias la capacidad de inventar y producir formas de vida a partir de la propia experimentación y experiencia imaginando y creando mundos alternativos, en el filo entre la fantasía de la ciencia y la ciencia ficción. Tal como refuerza Preciado (2014) a partir de los análisis de Haraway,

[s]i la ciencia ha alcanzado el lugar hegemónico que ocupa como discurso y como práctica en nuestra cultura, es precisamente gracias a (...) su “autoridad material”, es decir, su capacidad para inventar y producir artefactos vivos. Por eso la ciencia es la nueva religión de la modernidad. Porque tiene la capacidad de crear, y no simplemente de describir la realidad (35).

¿Qué sería entonces una semiótica-material? El pensamiento de Donna Haraway se sostiene en una premisa post-humanista: necesitamos nuevos tropos para que la esperanza sea posible. Por esto es que para ella la teoría feminista procede por

figuración, como modo por medio del cual la teoría se resiste a las retóricas supuestamente críticas que – como presentábamos más arriba – esconden sus ojos. Para reclamar otras formas y otros gestos para la “humanidad feminista” las figuras resultan clave: el *cyborg*, los vampiros, Sojourner Truth, Jesús, el Testigo_Modesto, HombreHembra©, Oncoración® y SF (figuras de cuerdas, feminismo especulativo, ciencia ficción, fabulación especulativa y hasta ahora)⁹⁴, son algunas de las que se exploran en sus textos. Las figuras son a un tiempo “la cosa en cuestión, el diseño y el ensamblaje que requieren respuesta” (Haraway, 2019: 22) y el método de rastreo, la práctica y el proceso situados que nos permiten permanecer en nuestro presente⁹⁵, sin abandonar los problemas.

En este sentido, es que tal como describe Thyrza Goodeve, Haraway especula mediante la creación de mitos yendo más allá de la crítica por medio de la ciencia ficción. No se limita al análisis, sino que imagina ontologías alternativas, sosteniendo que “la ciencia ficción es teoría política” (Haraway y Goodeve, 2018: 139)⁹⁶. La teoría feminista, por tanto, debe ser un feminismo especulativo, un estilo de ciencia ficción orientado a pensar en torno de las narrativas que cuentan narrativas, los conceptos que piensan conceptos; operando así como una metateoría feminista capaz de oponerse al racionalismo moderno como figura que figura figuras, ya que, como veremos, las figuras son semiótico-materiales y la teoría tiene como uno de sus efectos políticos la producción material de sujetos. De aquí la centralidad que debe dársele a cómo se imaginan el cuerpo y las relaciones y también la experiencia pensada como una semiosis. Así puede entenderse que escribir teoría es “hacer visibles modelos sobre cómo moverse y a qué temer en la topografía de un presente imposible pero absolutamente real, para encontrar otro presente ausente, aunque quizá posible” (Haraway, 1999: 121).

Las figuraciones, entonces, son las prácticas por medio de las que la autora construye su narrativa epistemológica. Consisten en una “práctica compleja profundamente enraizada en las semióticas del realismo occidental cristiano” (2004: 26). Este realismo figurativo, sostiene Haraway, modela gran parte del sentido

⁹⁴ “SF” como sigla que remite a ese conjunto de figuras se desprende de las siglas en inglés para Science Fiction, String Figures, Speculative Feminism, Speculative Fabulation y So Far.

⁹⁵ Haraway ha problematizado el presente, en distintos trabajos y haciendo foco en distintas articulaciones entre especies, discursos y objetos. Además de lo ya tematizado en este capítulo, puede consultarse el texto *Generar parentesco: Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno* (Haraway, 2019).

⁹⁶ Su análisis, sostiene, es de “política ficción (ciencia política)” (Haraway, 1995: 256).

tecnocientífico de la historia y el progreso como un discurso milenarista sobre comienzos y finales⁹⁷ y le interesa habitarlos en tanto que modo de desafiar las prácticas semiótico-materiales de la tecnociencia trabajando por un alfabetismo científico más profundo, amplio y abierto, que ya hemos caracterizado como “conocimientos situados”:

Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. (...) verbales o visuales, pueden ser mapas condensados de mundos discutibles. Todo lenguaje es figurativo, incluido el de las matemáticas; es decir, hecho de tropos, constituido por golpes que nos alejan de determinaciones literales (28).

Todos los procesos semiótico-materiales, y especialmente los de la tecnociencia, presentan una calidad trópica; el chip, el gen, la semilla, el feto, la base de datos, la raza o el ecosistema son simultáneamente literales y figurativos, diseñan universos de conocimiento, práctica y poder. Por lo tanto, toda figura carga consigo una modalidad temporal que organiza la práctica interpretativa⁹⁸, perteneciendo las figuras del *cyborg* al régimen espacio-temporal del tecnobiopoder, un contexto en el que lo que prima es la implosión de lo técnico, lo orgánico, lo político, lo económico, lo onírico y lo textual, haciéndose particularmente evidente en las entidades y prácticas semiótico-materiales de la tecnociencia de fines del siglo veinte. Las figuras del *cyborg*, como las del chip, el gen, la semilla, el feto, la raza o el ecosistema descienden para ella de las implosiones de sujetos y objetos y de lo natural y lo artificial. Los *cyborgs* son, por ello,

entidades germinales implosivas, densas condensaciones de palabras, conmocionadas por haber surgido de la implosión de natural y artificial, naturaleza y cultura, sujeto y objeto, máquina

⁹⁷ Uno de los elementos centrales de la crítica cultural que Haraway realiza sobre la ciencia, se concentra en señalar su carácter mítico vinculado con el milenarismo cristiano y su retórica de salvación. Los ideales occidentales de progreso, evolución, pacificación o vuelta a un origen natural-materno que nos permitiría vivir finalmente fuera del conflicto, son señalados una y otra vez. Por esto la figura del *cyborg* no tiene origen y es parte de un mundo post-genérico en el que no existe ni instancia de simbiosis pre-édipica con una unidad mayor, ni trabajo no alienado como vuelta a una subjetividad no escindida. Abandona así Haraway el mito teleológico y escatológico - en el que se fundarían todas las perspectivas milenaristas, incluso la de la ciencia - de la unidad original, la plenitud, la bienaventuranza y el terror. “El *cyborg* elude el paso de la unidad original, de identificación con la naturaleza en el sentido occidental (...). Es opositivo y utópico y de ninguna manera inocente. Al no estar estructurado por la polaridad de lo público y lo privado, define una polis tecnológica basada parcialmente en una revolución de las relaciones sociales en el *oikos*, la célula familiar” (1995: 255-256).

⁹⁸ Es en este sentido como la oposición a la hetero-homo-cisnormatividad en su vertiente teórico-crítica y el sistema farmacopornográfico como figuras permiten reconocer en el ensayismo sexo-disidente un cronotopo específico que pone en juego la virtualidad y su pasaje a lo “real”, el utopismo o incluso temporalidades alternativas como “salida del presente” o “huidas” a otros espacios como desarrollaremos en breve. Respecto del problema del tiempo en la teoría *queer* puede consultarse la tesis de Mariela Solana (2015).

y organismo, dinero y vidas, narrativa y realidad. Los *cyborgs* son las células madres de la médula del cuerpo tecnocientífico: marcan diferencias entre los sujetos y los objetos en riesgo en las discutidas zonas de la cultura tecnocientífica (2004: 30).

Como figuración, el *cyborg* pone en evidencia que “no hay significado literal o entidad inocente de tropo” (40). Esta es también la perspectiva sobre la que se organiza la noción de “artefactualismo” que permite sostener que la naturaleza para nosotrxs está construida como ficción y como hecho. *Topos*, lugar común y tropo, figura. Siendo naturaleza y cultura categorías etnoespecíficas, desde un posicionamiento que toma a la ciencia como práctica cultural, tiene sentido construir figuras para intervenir en la producción artefactual del mundo en interacción, también, con agentes no humanxs

Si el mundo existe para nosotros como ‘naturaleza’, esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos. (...) la naturaleza está hecha (...) es una construcción (Haraway, 1999: 123).

Esta perspectiva no se corresponde con el diagnóstico postmodernista según el cual el mundo se desnaturaliza y reproduce mediante imágenes o se copia mediante réplicas. Ese sería un “artefactualismo violento y reductor”, ligado al falogocentrismo y al mito de la trascendencia de la Ilustración, mientras que el suyo consiste en un “artefactualismo reflexivo” (121). La disputa es por el relato, por los modos en que nos contamos nuestra relación con “el mundo” y de aquí que distanciarse del mito de la Ilustración y la Modernidad sea una tarea ineludible:

Tanto el produccionismo como su corolario, el humanismo, se reducen al argumento en el que ‘el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser recurso y potencia para este proyecto y agencia activa’. Este produccionismo se refiere al hombre fabricante y usuario de herramientas, cuya producción técnica más brillante es él mismo; esto es, el argumento del falogocentrismo. Consigue así acceder a esta tecnología maravillosa entrando en el lenguaje, la luz y la ley, una entrada que es constitutiva de sujeto, auto-sometida y auto-escindida. Cegado por el sol, esclavo del padre, reproducido en la imagen sagrada de lo idéntico, su recompensa es que él es autogenerado, una copia autotélica. Ese es el mito de la trascendencia de la Ilustración (124).

Frente a este mito, la ciencia feminista, con su artefactualismo reflexivo y sus figuras *cyborg*, busca – poniendo en entredicho la relación naturaleza-cultura – identificar y

potenciar todas las oportunidades técnicas, y por lo tanto trópicas, de las que somos capaces para transformarnos:

quizás podamos aprender de nuestras fusiones con animales y máquinas cómo no ser un Hombre, la encarnación del logos occidental. Desde el punto de vista del placer que encierran esas poderosas y prohibidas fusiones, hechas inevitables por las relaciones sociales de la ciencia y de la tecnología, podría en efecto existir una ciencia feminista (Haraway, 1995: 297).

Esta ciencia, requerirá disputar, junto con la visión desencarnada, al Testigo Modesto de la naturaleza. Esta figura, inaugurada por Robert Boyle en el siglo XVII, es el habitante del “modo de vida experimental” capaz de reflejar “la realidad” en sus informes científicos. El Testigo Modesto es el operador de una cultura en la que “los hechos contingentes (...) pueden establecerse con toda la autoridad de la verdad trascendental” (Haraway, 2004:42); sus relatos se vuelven espejos de los hechos. Este es el sujeto auto-invisible, cuya subjetividad es su objetividad, “forma científica específicamente moderna, europea y masculina” (42). Esta figura – que es la que Haraway elige para desmitificar las prácticas materializadas de la producción de conocimiento científico – es la que debe a su vez ser reformada. Como ya vimos, Haraway reclama para el feminismo una ciencia, y para ello no duda en “tomar y reconfigurar herramientas y tropos tecnocientíficos, con el fin de practicar las gramáticas de un estilo de vida experimental mutado” (65).

El principal problema de la relación entre género y ciencia para Haraway es que raza y género suelen tratarse como características preconfiguradas de lxs seres empíricxs presentes o ausentes en la escena de la acción en la que se produce el conocimiento, cuando de lo que se trata es de “mostrar la forma en que las entidades se constituyen en la tecnociencia durante la acción de producción de conocimiento” (2004: 47). La crítica feminista y multicultural de la ciencia, apunta contra la auto-invisibilidad y la transparencia pretendidas del Testigo Modesto de la ciencia moderna como “forma sesgada de ‘objetividad’ en la práctica tecnocientífica, en tanto que se produce a sí misma como ‘la cultura de la no cultura’” (51). Irónicamente Haraway señala toda esta nueva narrativa heroica de la masculinidad moderna vinculada con la modestia del conocer y con la “apertura” de los misterios de la naturaleza como una “erótica epistemológica heterosexual” (51). Desenmascarar a esta figura auto-invisible que “modestamente” atestigua los misterios dados de la naturaleza, habilita a Haraway a

afirmar que “la naturaleza es una fantasía materializada, una proyección cuya solidez está garantizada por el representante auto-invisible” (53).

No puede soslayarse desde esta perspectiva la relación inescindible entre lo técnico y lo político, su relacionalidad. La pregunta de fondo de Haraway es si es posible asumir una posición de Testigo Modesto científico capaz de hacerse cargo de esa relacionalidad, de entender que “nada viene sin un mundo” (55)⁹⁹. Entender los mundos que la cultura de la no cultura pretende no poder investigar, poder localizar los objetos y lxs sujetxs de las prácticas de producción de conocimiento. Ese Testigo Modesto Feminista pueda quizás encontrarse en las posiciones des-localizadas respecto del paradigma hegemónico, lxs que no encajan, lxs que sufren el poder, invisibles públicamente, para que otrxs puedan permanecer auto-invisibles respecto del conocimiento; puntos de vista *cyborg*, incapaces entonces de ser inocentes y transparentes, Testigxs Modestos Feministas. Testigxs que permitan sostener una esperanza que reside en que

las tecnologías para el establecimiento de lo que puede considerarse como la situación del mundo, puedan ser reconstruidas, reajustando el trasfondo técnico y político, de manera tal que la pregunta por la posibilidad de mundos vivibles permanezca bien visible en el corazón de nuestra mejor ciencia (57).

Ahora bien, con esta ética y política de la epistemología, ¿cómo describir lo que presentábamos al comenzar este apartado como tecnociencia? ¿Cómo pensar la contemporaneidad, en la que insertábamos la pregunta de investigación? Veremos que este abordaje de la contemporaneidad, dialoga directamente con el problema de la postmodernidad y con la perspectiva biopolítica sin negarlos, sino “enredándolos” con elementos, cuerpos y posiciones que inevitablemente están ahí, en medio de las cosas, como el mundo.

⁹⁹ Jugando con esta misma cita, en 2018 Editorial Madreselva editó el libro compilado por Virginia Cano *Nadie viene sin un mundo. Ensayos sobre la sujeción e invención de unx mismx*. En él, los distintos ensayos que lo componen tienen por objetivo “desarrollar una reflexión crítica en torno a las tecnologías de auto-producción de subjetividades contemporáneas” (7). Esta publicación da cuenta del tipo de reapropiación y desplazamiento que tienen lugar en la academia respecto del pensamiento feminista y los estudios *queer*.

3.3.2. Semiosis-material para un cronotopo alternativo

Para nosotras, en la imaginación y en otras prácticas, las máquinas pueden ser artefactos protésicos, componentes íntimos, partes amigables de nosotras mismas (Haraway, 1995: 305-306).

El desarrollo, como promesa milenaria de la Modernidad y de la experimentación científica habría devenido en la condensación excesiva de esta implosión semiótico-material. Así, podrá entenderse, frente a la pretendida universalidad moderna, a la globalización del mundo como una producción semiótico-material de algunas formas de vida más que de otras, y a la tecnociencia como la historia de la globalización: la narración de un viaje de circulaciones sociotécnicas distribuidas, heterogéneas y unidas que configuran el mundo como una red llamada global (Haraway, 2004: 29).

La materialización semiótico-material de la globalización dispone un tiempo y un espacio por los cuales desplazarse, un territorio sobre el cual pensar la subjetividad. Quienes navegan este espacio son los *cyborgs*, descendientes de “úteros tecnocientíficos” derivados de la relación global entre los aparatos de los conflictos militares del siglo veinte, los aparatos del tráfico mercantil hipercapitalista y de acumulación flexible, los aparatos de producción del espacio planetario tecnocientífico como “ecosistema”, y los aparatos de producción de una conciencia globalizada, extraterrestre y cotidiana vinculados a los medios y la información. Sólo en este contexto, el *cyborg* – algo como una figura que habilita el pensamiento pero que también describe al sujeto-objeto que somos – tiene lugar como una intervención que reclama la necesidad de una objetividad posicionada contra una objetividad desencarnada. A una “naturocultura” (Haraway: 2017) artefactual, corresponde una tecnología de conocimiento entendida como posicionamientos, intencionalmente situados, y conscientes de su carácter semiótico-material, es decir, figuras artefactuales¹⁰⁰. Entonces, si

la teoría pretende orientarnos y facilitarnos el croquis más burdo para viajar, moviéndonos dentro de y a través de un artefactualismo implacable, que prohíbe cualquier observación/localización directa de la naturaleza, hacia una

¹⁰⁰ “Carne y significante, cuerpos y palabras, relatos y mundos: todos ellos están unidos en las naturoculturas” (Haraway, 2017: 20).

ciencia ficcional, a un lugar especulativo factual, a un lugar SF llamado, simplemente, otro lugar (Haraway, 1999: 121)

tendremos que comprender que la ciencia ya no “lee el texto de la naturaleza” y abordar

el increíble lazo entre el lenguaje y la tecnología [que] no puede ser subestimado en la postmodernidad. El ‘constructo’ ocupa el centro de la atención; hacer, leer, escribir y significar parecen ser la misma cosa. Esta casi-identidad entre la tecnología, el cuerpo y la semiosis sugiere un sesgo particular hacia las mutuamente constitutivas relaciones de economía política, de símbolo y de ciencia que ‘informan’ a las tendencias contemporáneas de investigación (Haraway, 1995: 357).

Este artefactualismo radical permite sostener el carácter desnaturalizado de los cuerpos, fabricados en el cruce entre signo, contexto y tiempo, respondiendo así a Simone de Beauvoir que tampoco se nace organismo (357). Estos pasajes en los que se pone en juego el análisis semiótico-material del cuerpo y de la ontología en la contemporaneidad, resultan clave para comprender una perspectiva como la del sistema farmacopornográfico. Sostener que los cuerpos son fabricados, no “naturales” no significa para Haraway que los cuerpos científicos constituyan “construcciones ideológicas” (358). Muy por el contrario – y aquí su comprensión de la ciencia como cultura – para Haraway

los varios cuerpos biológicos (...) emergen en la intersección de la investigación científica, de la escritura y de la publicación, del ejercicio de la medicina y de otros negocios, de las producciones culturales de todas clases, incluidas las metáforas y narrativas disponibles, y también de tecnologías tales como la de la visualización (1995: 358).

Más aún, a esta perspectiva se suma la del objeto como “actor material-semiótico” activo y agente en el proceso de producción de conocimiento. No hay nada fuera del constructo, del artefactualismo, pero no entendidos como mero texto o desde un constructivismo inocente.

La perspectiva semiótico-material de Haraway, es la estrategia teórica que sostiene su posición epistemológica y su crítica cultural de la ciencia, con la que en gran medida hemos trabajado hasta aquí. Para profundizar en la noción de semiótica-material, retomaré la imagen inicial propuesta por la autora al comenzar el libro *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncoración®*.

Haraway describe una pintura de Lynn Randolph – quien provee al libro de imágenes en relación con las que se teje el argumento – en la que una figura femenina ingresa

acostada en un resonador magnético. De fondo se proyecta la imagen del corte transversal de su cráneo y cerebro, sobre la que se entretienen unas figuras descriptas como “sus espacios psíquicos (...) sueños y pesadillas proyectadas que permanecen inconmensurables dentro de los cálculos de información de la máquina” (2004: 15). Nos encontramos en la cultura tecnocientífica de finales del segundo milenio cristiano:

el evento semiótico-material, del que la máquina (...) es tropo y herramienta, es una articulación de capital de alta tecnología; habilidades diversas; negociaciones interdisciplinarias; estructuras orgánicas corporales; estrategias de mercado; códigos simbólicos públicos y personales; doctrinas médicas; economías transnacionales; sistemas de trabajo de la industria científica, y miedos y esperanzas de consumidores y pacientes (15).

Se trata de un “evento semiótico-material” y de un “aparato semiótico-material de producción y reproducción corporal dentro del régimen del tecnobiopoder” (15). Sujetxs y objetos tecnocientíficos que se gestan en la relación de todos esos elementos. Una máquina que puede ser un tropo.

Haraway afirma que “lo imaginario y lo real se configuran mutuamente en hechos concretos, [siendo] lo actual y lo figurativo (...) constitutivos de los mundos semiótico-materiales que vivimos” (2004: 18). Son para ella las tecnologías materiales, sociales y literarias las que nos mantienen unidxs como entidades¹⁰¹ dentro de la tecnociencia como espacio histórico. La tecnociencia es “una modalidad tempo-espacial extravagante que excede (...) la distinción entre ciencia y tecnología, naturaleza y sociedad, sujetos y objetos, natural y artificial, que estructuran el tiempo imaginario llamado Modernidad” (19-20). La noción de tecnociencia, remite a la implosión de ciencia y tecnología que, según sostiene, ha tenido lugar durante los últimos doscientos años. El término designa “densos nodos de actores, humanos y no humanos, aliados en virtud de tecnologías sociales y semiótico-materiales a través de las cuales se constituye lo que se considerará como hechos y naturaleza” (66). Aquí toma posición respecto de

¹⁰¹ Aquí el planteo de Haraway hace pie en la noción de evento de Whitehead, la cual supone, contra el materialismo y el empirismo, la absoluta relacionalidad de todo ente. De aquí este modo de plantear un conjunto de tecnologías específicas de nuestro tiempo capaces de “mantenernos unidxs”, ya sea como sujetxs o como objetos, o en última instancia como experiencias situadas. Una relacionalidad que Haraway arriesga recorrer – como da cuenta el título del libro - utilizando la tecnología en red del correo electrónico como parte de un “conjunto poderoso de tecnologías recientes que producen materialmente lo que tan despreocupadamente se llama ‘cultura global’” (2004: 20).

la filosofía occidental como “terreno narrativo etnoespecífico”¹⁰² (20), sosteniendo que lo que para ésta solía entenderse como la distinción entre objetos y sujetxs, lo natural y lo artificial, han sido “transportados a través de los agujeros de gusanos de la ciencia-ficción para emerger como algo diferente” (20). Todos estos procesos de conocimiento que inscriben y materializan el mundo en unas formas y no en otras, son lo que la autora denomina “producción sociotécnica” siendo, entonces, las relaciones sociales “alianzas sociotécnicas solidificadas y movibles” (24), incluyendo a humanxs y no humanxs como socixs “sociotécnicamente activxs”.

Lo imaginario y lo real, lo sociotécnico, lo naturocultural, lo humanx y lo no humanx. No estamos lejos aquí de la pregunta por la transformación socio-cultural. En Haraway podríamos sostener que esta pregunta, atendiendo al carácter milenarista y escatológico de la ciencia moderna que ya mencionamos, requiere pensar en términos del “cronotopo de amenazas y promesas definitivas” (Haraway, 2004: 59) en el que vivimos. Pareciera que siempre nos enfrentamos a problemas que reclaman una posible solución definitiva: “la promesa de la tecnociencia es su principal peso social” (59). Así, podríamos al tiempo que reclamar la realización de otros mundos posibles, reconocer cómo la tecnociencia se nos ofrece como una “solución” al tiempo que transporta unxs sujetxs y unos objetos no objetivos, lejanos a nuestra situación, agentes de una temporalidad que no es la nuestra. De aquí la relevancia de una objetividad situada y feminista, de un tiempo otro, de un topos otro, de tropos otros.

cronotopo significa tiempo tópico, o un topos a través del cual se organiza la temporalidad. Un tópico es un lugar común, un sitio retórico. El tiempo, como el lugar y el espacio, nunca es ‘literal’, nunca está simplemente allí. (...) Tiempo y espacio se organizan uno al otro en diversas relaciones que demuestran que cualquier reclamo de totalidad (...) es una maniobra ideológica para adquirir ventaja, ligada a luchas para imponer un tipo de organización temporal, espacial y corporal (...) sistemas culturales de referencia, a través de los cuales la gente se inscribe en su realidad. El gen y el ordenador funcionan como cronotopos (...) erizados por promesas y amenazas definitivas, y empapados con los tonos de lo cómico y lo apocalíptico (2004: 59-60).

¹⁰² Para un abordaje crítico en este sentido de la filosofía occidental y de las derivas posestructuralistas de la noción de subjetividad, puede consultarse la idea de subalternidad de Gayatri Spivak (2011). Para esta autora, resulta central adquirir un posicionamiento que permita considerar la injerencia epistemológica del imperialismo y denunciar el reemplazo del sujeto moderno por el “sujeto del descentramiento” posestructuralista que no renuncia a su privilegio occidental de sujetx del conocimiento del otrx.

El cronotopo, entonces, de esta propuesta de Haraway es el “Segundo Milenio” que, en el título del libro adquiere su lugar luego del “@”. Por medio de este tropo Haraway logra desmarcarse de la discusión en torno de la postmodernidad, metamodernidad, amordenidad al tiempo que insiste en el rol central de los tropos y metáforas respecto de la materialización:

si la creencia en la separación estable de sujetos y objetos en el estilo de vida experimental fue uno de los estigmas definitorios de la Modernidad, la implosión de sujetos y objetos en las entidades que pueblan el mundo a finales del Segundo Milenio (...) son el estigma de otra configuración histórica. (...) algo está ocurriendo en el mundo, algo muy diferente a los acuerdos constitucionales que establecieron las separaciones de naturaleza y sociedad adecuadas a la ‘modernidad’ (...) Y la tecnociencia reciente está en el corazón de esta diferencia. En lugar de nombrar esta diferencia – postmoderna, metamoderna, amoderna, de finales de la modernidad, hipermoderna (...) –, doy a quienes leen una dirección de correo electrónico, una contraseña para situar las cosas en la red (2004: 60-61).

Es justamente, esa implosión de sujetxs y objetos, cultura y naturaleza en los contextos habilitados por la biotecnología, las comunicaciones y la informática lo que ha permitido la emergencia de un “maravilloso bestiario *cyborg*” (61). Y es esto, lo que le permite mantenerse al margen de la discusión en torno de la Modernidad, aunque sin dejar de reconocer que los tres ejes señalados por Foucault como característicos de la episteme moderna – vida, trabajo y lenguaje – siguen aún muy en juego en las configuraciones de saber-poder y coincidiendo – también con Leticia Sabsay (2011) – en el hecho de que el supuesto colapso de las meta-narrativas que sería la clave de bóveda del postmodernismo no es evidente ni en el capitalismo trasnacional ni en la tecnociencia.

Obligados, entonces, a vivir en el sistema de medidas semiótico-materiales implicado en el Segundo Milenio – encajemos o no en este relato – adquiere relevancia problematizar las figuras disponibles y los relatos en los que se insertan, en tanto que consisten en

ficciones corporeizadas (...) que congregan a las personas en un relato que tiende a la satisfacción, a un final que redime y restaura el significado de una historia de salvación (...). Existimos en un mar de relatos poderoso. Ellos son la condición de la racionalidad finita y de las historias de vida personales y colectivas. No hay camino fuera de los relatos. Pero (...) hay

muchas estructuras de narración posibles, por no mencionar los contenidos. Cambiar los relatos, en un sentido tanto semiótico como material, es una intervención modesta que merece la pena. Salir del Segundo Milenio hacia otra dirección de correo electrónico es todo lo que quiero para los testigos modestos mutantes (Haraway, 2004: 61–63).

Y, en cuanto a la relación de estxs testigxs mutantes con los relatos y en un gesto que podemos vincular directamente con la utilidad que hemos propuesto que presenta la noción de *ethos* retórico para el análisis de los textos de la disidencia sexual, Haraway remitiendo al concepto de interpelación de Althusser señala que la

manera [en que] me re/desconozco a mí misma dice mucho sobre las desiguales posiciones de los sujetos en el discurso, y sobre los diferentes mundos que pueden llegar a ser posibles. (...) La interpelación es un arma de doble filo por su potente capacidad para llamar a los sujetos a la existencia. Dentro de un discurso, los sujetos pueden, y de hecho refiguran sus términos, contenidos y alcances. Al fin y al cabo, son quienes se des/reconocen en un discurso quienes adquieren el poder y la responsabilidad de dar forma a ese discurso. Por último, la tecnociencia es más, menos y diferente de lo que Althusser entendía por ideología: la tecnociencia es una forma de vida, una práctica, una cultura, una matriz generadora. Configurar la tecnociencia es un juego de alto riesgo (66).

La tecnociencia, entonces, en el cronotopo del Segundo Milenio, nuestra contemporaneidad, se entiende como ideología pero también desde una perspectiva de análisis cultural como forma de vida, la cual, como ya vimos se encuentra sumergida en un mar de relatos que hacen posible su materialización significativa. La tecnociencia es una “práctica cultural heterogénea” (Haraway, 2004: 66), que se narra más allá de los puntos de vista de científicxs o ingenierxs.

Lo interesante de este planteo, respecto de una teoría delx sujetx, es que Haraway reconoce que frente a la interpelación ideológica de la tecnociencia como “poder significador, significativa, materializado y mundano” (67), pueden ser diversas las formas de responder, pero no sin reconocer que “debemos echar nuestra suerte por algunas formas de vida sobre nuestro planeta, y rechazar otras” (67). Entonces, ¿a qué interpelación respondería unx sujetx disidente? Quizás la pregunta más que por la interpelación, sea por la forma de la respuesta. Por la figura y por el relato: escribir como un *cyborg* por respuesta, habitando la figura en lo que tiene de situada, entre la ciencia, la naturaleza, la cultura, la tecnología, la ficción. Para un conocimiento situado,

unx sujetx situadx y sólo posible en diálogo con la tecnociencia. Unx sujetx capaz de responder a la interpelación de la tecnociencia y el tecnobiopoder: “estos son mis ojos y miran hacia donde despunta la materialización de un relato que haga lugar a esta singularidad”. Unx habitante críticx del sistema farmacopornográfico con la intención de intervenir los códigos, reapropiarse de las tecnologías, usar libremente las drogas, construir relaciones no previstas por la semántica y la sintáctica hegemónicas y capaz, entonces, de escribirse otros relatos. Un *cyborg* transfeminista, “un organismo cibernético, una fusión de lo orgánico y lo tecnológico fraguada en prácticas culturales e históricas determinadas” (67). Un “pensar escritural en el que nos habilitamos a comportarnos como lx que todavía no somos. Montar un texto tiene afinidades con el (re)montarse *drag*, un ensamblaje hiperbólico del género que revela y se revela contra todo atisbo de naturalización” (flores, 2017: 30). Esta es la modulación tecnobiopolítica que me interesa; la que habilita a considerar a los textos de la disidencia sexual, a su ensayismo crítico, como una práctica de sí y de lo común capaz de intervenir tecno-científicamente en la coyuntura. Una deriva del relato delx sujetx abierto teóricamente por el (pos)estructuralismo y las teorías sociales posmodernas y políticamente por las experiencias militantes y situadas rastreables en la Argentina desde 1969.

Los relatos que habitamos y nos habitan: esto es lo que en última instancia, constituye este ‘nosotras’ entre quienes será posible la comunicación (Haraway, 2004: 82).

Es en medio de estos relatos que algo como “la realidad” puede adquirir consistencia, porque “no existe ningún lenguaje libre de tropos, (...) la factualidad está siempre saturada de metáforas (...) [y] cualquier descripción fundamentada del mundo está plagada de narraciones” (82), y todo esto porque la ciencia y la crítica son práctica cultural y cultura práctica, y en tal sentido, es práctica significativa, lejos de ser pura discursividad. Como agita flores (2017), la materialidad escritural puede pensarse como una

zona de intersección de ensamblajes críticos de movimientos, prácticas, teorías y comunidades, (...) una osadía jovial para sacudir la gestión técnica de la palabra y su racionalidad instrumental que sigue aniquilando nuestras vidas como tortilleras, intersex, maricas, locas, travestis, trans, bisexuales, mujeres, chongas, *gender fluid*, borrando las memorias de nuestras luchas y silenciando los saberes construidos en el callejeo de nuestras disidencias (15).

3.4. “Giro y sigo, giro y sigo”: fenomenologías disidentes para reparar el futuro

Habitar un cuerpo que no se corresponde con la piel de la sociedad significa que el mundo adquiere una nueva forma y que crea nuevas impresiones (...) que ‘sentirse en casa’, o saber hacia dónde nos dirigimos, tiene mucho que ver con la creación de mundos (Ahmed, 2019: 37).

Hacia el final del libro *Inflamadas de retórica. Escrituras promiscuas para una tecno-decolonialidad*, Jorge Díaz y Johan Mijail (2016) invocan el señero texto de Shulamith Firestone, *La Dialéctica del Sexo*. Particularmente se detienen en un pasaje en el que Firestone proclama como objetivo último de la revolución feminista la eliminación de la misma distinción de sexo¹⁰³:

La reproducción de las especies por un sexo que beneficie a ambos será reemplazada (...) por la reproducción artificial: los niños podrán nacer de ambos sexos igualmente, o independientemente de quien pueda concebirlos. La división del trabajo terminaría con la eliminación del trabajo en conjunto (a través de la cibernética). La tiranía biológica será rota (Firestone, 1970 citado en Díaz y Mijail, 2016: 174–175).

Firestone murió en 2012 – el mismo año en que nacía el primer niñx de un hombre transexual – sin haber perdido el mote de “loca” asignado por sus compañeras de generación. Díaz y Mijail rescatan esta cita y su contexto como un recordatorio para no dejar de “pensarnos y repensarnos en nuestras ficciones, siempre locales y utópicas. (...) pensar esta cita como un lugar desde donde abrir nuevas posibilidades de un flúor y feminista amanecer” (2016: 175). Nos acompañan así, hasta el último momento de este trabajo, donde el abordaje propuesto de la escritura de lxs disidentes de la hétero-homocisnormatividad intenta señalar en el horizonte el encuentro entre los saberes, mitos y narrativas que urge darnos y el futuro que alumbra desde la historia de nuestros deseos e

¹⁰³ Es estas mismas ideas de Firestone en las que harán pie Helen Hester (2018) y el colectivo Laboria Cuboniks al proponer al *xenofeminismo* como una “feminismo tecnomaterialista, antinaturalista y abolicionista de género” (2018: 19) que gira en torno del problema de la reproducción social y biológica desde una perspectiva que dialoga con el materialismo especulativo y el aceleracionismo. Puede consultarse al respecto el documental *Hyperstition* de Christopher Roth (2016). Disponible en <https://museotamayo.org/eltamayoencasa/futuros-posibles/hyperstition.html>

imaginaciones. Encuentro luminoso en el que las locas de este mundo fabulan y materializan mundos nuevos.

Si los textos de la disidencia sexual operan, efectivamente, una intervención en el campo científico e intelectual contemporáneo, es porque han tenido el coraje y la capacidad de señalar los puntos en los que el conocimiento no muestra sus ojos e incluso explorar esos puntos ciegos con los propios cuerpos de quienes están fuera del objetivo del microscopio y las metáforas disponibles. Si, además, existen e insisten perturbadores y deslumbrantes, es porque traen al texto perspectivas posibles desde las cuales ejercer la crítica, producir teoría, actuar los rituales performativos de la ciencia desviándolos camino de mejores versiones del mundo. Como propusimos más arriba, las nuevas teorías críticas – dentro de las que he considerado a las de la disidencia sexual – se traman a partir de lo que es deseable, lo que las posiciona directamente sobre una dimensión política. Y si lo que mueve estas enunciaciones, estos textos, estos colectivos sociales, teóricos, artísticos, es el deseo, lo que late en ellos es aquello que se imagina como un mundo – o varios de ellos – en los que sería agradable vivir. Lo ladra con claridad Itziar Ziga, cuando en su *Devenir Perra* (2009) nos pone la correa para recorrer lo que su pluma talla insistentemente a lo largo del texto como “paraíso”. *Topos* deseable, futuridad que desde la infancia inspira al “yo marica-putón” de la enunciativa. *Locus* de enunciación y *topos* utópico:

La recreación de una futura feminidad espectacular fue un refugio íntimo en mi infancia. Llegué a asociar esta imagen *vamp* con mi ansiada autonomía, con ser conductora de mi destino, con librarme de mi padre. Hoy me siento fuerte, casi invencible, ataviada con plumas, volantes, vinilo, lentejuelas, plástico rosa, coronas de miss del ‘todo a cien’, tutús en la cabeza, transparencias, corsés, vestidos de cóctel, dorados, pelucones fantasía, leopardo sintético...Siento que nada malo me puede suceder con una boa de plumas alrededor del cuello, como si de una ristra de ajos antivampiros se tratara. ¿Es estúpido mi paraíso? Y el de quien no (75).

Así como hemos sostenido, desde un abordaje cultural y feminista, que para realizar una crítica efectiva del mito occidental, moderno y masculinista de la ciencia era necesario producir nuevas figuras y nuevos mitos porque consisten en tecnologías protésicas que nos permiten objetificar al mundo y disputar “lo racional”, debemos pensar también en los modos en que se traman y construyen esos mitos y figuras. Tramado en el que el futuro y la utopía, así como una fenomenología específica, deben

ser problematizados atendiendo a las largas genealogías que, como sostuvimos en el primer capítulo, es posible reconocer para la Nación Marica.

Una de las tesis que atraviesa este trabajo es la de que es posible pensar los textos de la disidencia sexual en toda su amplitud como instancias de elaboración de una ética y de una percepción común en las que la figuración de futuros alternativos desde la experiencia presente es un elemento clave. Debemos atender, por lo tanto, al hecho de que siempre que la idea de un mundo alternativo, de un *u-topos*, se proyecta, las nociones de tiempo y espacio, así como el lugar que ocuparía en ellos el sujeto – de la enunciación en principio – requieren ser pensadas, porque son los textos donde estas ideas aparecen los que junto con otros objetos constituyen los sistemas culturales de referencia, a través de los cuales la gente se inscribe en su realidad: ecologías. Por ello rescatábamos la noción de cronotopo propuesta por Donna Haraway. Un lugar a través del cual se organiza la temporalidad. Un lugar que hace posibles unas vidas y no otras. Lugares en el discurso desde los cuales atravesar con mirada crítica y reparadora el presente hacia algún futuro.

Lo que me interesa señalar es que la posibilidad de dichas posiciones de enunciación y de experiencia, suponen una particular fenomenología; una orientación específica, como sostiene Sarah Ahmed (2019), entendida como articulación de la corporalidad, lo espacial y lo social¹⁰⁴. Así, *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros* de Sara Ahmed (2019) permite pensar, en relación con nuestro tema de investigación, en el modo en que la creación de conceptos y la producción de textos que involucran críticamente a la subjetividad en el conocimiento da lugar a “objetos *queer*” que pueden también ser objetos deseados. Objetos respecto de los cuales orientarse en tiempo y espacio, habilitando materializaciones propiamente *queer*, torcidas, oblicuas, respecto de las verticales y paralelas de lo que, fenomenológica y perceptivamente se nos presenta como “natural y real” como efecto de la insistencia de objetos “rectos” o

¹⁰⁴ Ahmed parte del “equivoco” que la palabra “orientación” genera al remitir tanto a la perspectiva fenomenológica, como a la de la orientación sexual. Así mismo, aprovecha una oportunidad dada por la traducción al inglés de la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty en la cual el término francés *étrange* (extraño, raro) acabó siendo traducido por *queer*. Así, a lo largo del trabajo Ahmed juega con la tensión entre lo *straight* y lo *queer* como formas de la percepción, y como estilos de vida, poniendo en tensión heterosexualidad con disidencia sexual en un juego de palabras que es difícil de reproducir en español, pero que debe orientar toda esta presentación de su perspectiva. Así mismo, retomando la historia de la noción de homosexualidad como desviación que supone que el homosexual es el que tiene una “orientación” que lo define como un “tipo de persona”, a diferencia del heterosexual que permanece neutral, Ahmed sostendrá que “Si la orientación sexual se convierte en una cuestión de ser, entonces el ‘ser’ mismo se convierte en algo orientado” (2019: 101), dando pie así a su reflexión fenomenológica.

“hétero”. Ahmed abre un campo para pensar la materialización en términos de multiplicación de líneas que permitan la (des)orientación *queer*, en tanto que

lo materializado está determinado por las direcciones tomadas que permiten que las cosas aparezcan de cierta forma. (...) Lo *queer* se convierte en una cuestión de cómo aparecen las cosas, cómo se agrupan, cómo actúan, para crear los límites de los espacios y de los mundos (227).

En términos de la imaginación de futuros otros, la fenomenología *queer* de Ahmed aparece como un elemento de gran utilidad en tanto que propone “un modelo de cómo los cuerpos llegan a orientarse en función de cómo consideran el tiempo y el espacio” (Ahmed, 2019: 18). Su argumentación, a partir de las ideas de Merleau-Ponty, de Heidegger, Marx o Levinas, permite abrir la reflexión entorno de experiencias situadas. Experiencias que suponen nuestra relación con los objetos que se nos ofrecen a la experiencia y con las líneas de orientación en tiempo y espacio que la disposición de dichos objetos hacen posible:

Las orientaciones *queer* son aquellas que ponen al alcance cuerpos que se han hecho inalcanzables por las líneas de la genealogía convencional. Las orientaciones *queer* podrían ser aquellas que no se alinean, y que al ver el mundo ‘de forma inclinada’ permiten que otros objetos aparezcan a la vista. Una orientación *queer* puede ser aquella que no pasa por alto lo que está ‘fuera de la línea’, y por tanto actúa *fuera de la línea con otros* (152).

Estas orientaciones disidentes, operan en el mismo sentido en que valeria flores (2017) piensa su noción de “interrucción”, “una convulsión de sentido, un descalce sensitivo, una contracción operativa entre lo dado y lo creado, lo estándar y lo singular” (11). La clave aquí, para seguir trabajando en una línea de investigación que nos permita “restaurar” cierta memoria de nuestras genealogías disidentes, radica en que, desde la perspectiva fenomenológica, la disposición de los objetos que se nos ofrecen a la experiencia no puede ser pensada antes de la orientación hacia ellos y su repetición. Es decir, la existencia de objetos y de experiencias es posible en tanto que es performativa. Hecho que permite abrir la indagación a la idea de la recuperación de una tradición disidente que podría heredarse y operar, por repetición, la materialización de estilos de vida no hegemónicos. Ahmed trae este debate para pensar, justamente, lo contrario; el modo en que la tradición fenomenológica *straight* – heteronormativa y no torcida – naturaliza un estilo de vida y lo ofrece como una orientación a seguir, un camino posible que responde a una historia y que tiene sus recompensas. Es lo que lo que Jack

Halberstam (2005)¹⁰⁵ conceptualiza como “marcadores paradigmáticos de la experiencia de vida normal”: nacimiento, casamiento, reproducción y muerte. Desde esta perspectiva, la idea de un tiempo *queer* deja en evidencia cómo la idea de normalidad, respetabilidad y adultez occidentales se sostienen en una lógica de reproducción temporal – y por lo tanto de orientación fenomenológica – propia de las clases medias. Todo lo que no sea adulto o estable, es considerado indeseable, patológico o peligroso. Así, al poner el foco sobre los marcadores paradigmáticos de la experiencia, Halberstam hace posible profundizar en el señalamiento que Ahmed hace desde la fenomenología. Volviendo a la noción de cronotopo, si lo *queer*, según Halberstam (2005), consiste en “lógicas y organizaciones de comunidad, identidades sexuales, corporizaciones y actividades en tiempo y espacio, no-normativas” (6), la idea de *tiempo queer* remitirá a “aquellos modelos específicos de temporalidad que emergen en la posmodernidad una vez que se abandonan los marcos de referencia burgueses de reproducción y familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia” (6), mientras que la de *espacio queer* hará referencia a “las prácticas que hacen espacio en la posmodernidad a los encuentros y vínculos de lxs sujetxs *queer*, así como a los nuevos modos de entender el espacio habilitado por la emergencia de contra-públicos *queer*” (6). Los “modos de vida *queer*”, entonces, – aquellos que señalamos es necesario poner al alcance de los sentidos para poder orientarnos respecto de ellos y recorrer sus líneas de experiencia – consistirán para Halberstam en las “prácticas subculturales, métodos alternativos de alianza, formas trans de corporización y formas de representación dedicadas a capturar esos modos de ser obstinadamente excéntricos” (1). Halberstam propone, contra los análisis clásicos sobre la posmodernidad y la globalización, rescatar los modos en que las culturas *queer* producen temporalidades alternativas al permitir a los que participan de ellas creer que sus futuros pueden ser imaginados de acuerdo con lógicas que se mantienen al margen de los marcadores paradigmáticos de la experiencia de vida normal. Vivir dentro de este tiempo *straight* dirá Muñoz (2020), “vivir en el tiempo hétero-lineal y pedir, desear e imaginar otro tiempo y otro lugar es representar y performar un deseo que es tan utópico como *queer*” (70).

En esta instancia es que despunta la utopía *queer* de José Esteban Muñoz (2020), quien nos propone recuperar de la historia del arte y la literatura momentos de “iluminación anticipatoria” y lo que en otro trabajo (1996) denomina “actos o acciones

¹⁰⁵ La traducción de todos los extractos del texto de Halberstam son propias.

queer” [*queer acts*]. Muñoz va en busca de aquellas prácticas representacionales dispersas en la historia que nos ayudan a ver lo “aún-o-consciente (...) un sentimiento utópico (...) un excedente tanto de afecto como de significado dentro de lo estético” (33). La metodología para ello, es la esperanza entendida como una “mirada hacia atrás que promulga una visión del futuro” (35). Muñoz toma posición contra el “aquí y ahora” de lo que considera una agenda gay pragmática norteamericana concentrada en la obtención de derechos civiles y estéril en tanto que aferrada a perspectivas negativas y antirrelacionales¹⁰⁶. Contra ello, hace uso del concepto de lo “ya-no-consciente” de Ernst Bloch, desarrollando una hermenéutica crítica orientada a comprender lo “aún-no-aquí”. Lecturas utópicas, sostiene, vinculadas a la hermenéutica reparadora propuesta por Eve Kosofsky Sedgwick (2003). Lecturas que no buscan “develar”, que no se concentran en descubrir los entretelones de la opresión para presentarlos como la verdad que subyace, sino lecturas que, a través de la esperanza, reparan creativamente, seleccionando, desarmando, conectando tiempos distintos, atentas a los afectos posibles, más allá del registro de lo verdadero o lo falso. Lecturas atentas a lo performativo de su propio proceder, que al conectar, crean posibilidades. De esta manera, no solo elabora un programa de trabajo articulado en torno de la esperanza, sino uno que busca restituir el carácter colectivo de aquello que anima la producción teórica y estética de la disidencia sexual. En este mismo sentido, Muñoz (1996) agitará la relevancia de atender al carácter ontológicamente efímero de los actos *queer*. Actos – incluida la escritura – que antes que decir, hacen, pero que sostienen su carácter de efímeros en la sutil lectura que muchas veces requieren; lecturas con “ojo de loca”, que conecten adecuadamente palabra, gesto y experiencia, de modo de percibir aquél destello de disidencia, destinado a otrxs capaces de comprenderlos o listo para deshacerse en el aire antes de ser atrapado por la mirada del ojo hegemónico del saber-poder.

A Muñoz le interesan las “utopías concretas”, aquellas que se relacionan con conflictos históricamente situados, colectividades que son actualizadas o potenciales. Y que, si bien pueden conservar un carácter fantasioso [*daydreaming*], su fuerza consiste en que operan como esperanzas de un colectivo, un grupo emergente, o incluso de unx solitarix que sueña por muchxs otrxs. Las utopías concretas son, así, el ámbito de una

¹⁰⁶ Muñoz (2020) identifica un conjunto de trabajos con los que discute en los que, sostiene, son defendidas tesis “antirrelacionales”. Esta perspectiva, si bien habría impulsado en primer lugar la revisión de una comprensión anticrítica de la “comunidad *queer*”, facilitó luego el romance con la singularidad y la negatividad, concentrando la reflexión en el “aquí y ahora” y en el placer de lo disruptivo. Incluye bajo dentro de esta perspectiva los trabajos desprendidos de la obra señera de Leo Bersani y Lee Edelman.

esperanza que es afecto, pero también metodología, y que habita en el espacio de lo “no-todavía” en el que la satisfacción y el éxito permanecen marcados por la indeterminación. Como afecto y como metodología, la esperanza es acompañada por el miedo y la memoria respectivamente, recortándose como una estructura afectiva de carácter anticipatorio. Así – y aunque Muñoz trabaja en torno de lo estético – podríamos extender esta conceptualización al registro de la producción teórico-crítica y ficcional de los textos de la disidencia sexual, en tanto que por medio de una ontología histórica del presente, arriesgan un “no-todavía” que puede constituirse como una narrativa posible capaz de materializarse a través de establecer en y con el mundo relaciones orientadas desde perspectivas no *straight*. Narrativas que son a un tiempo, escenografías para el *ethos* discursivo sexo-disidente, “mejores descripciones del mundo”, situadas y parciales y por lo tanto poseedoras de una objetividad fuerte, y prótesis semióticas capaces de materializaciones alternativas: ficciones somatopolíticas que solo se constituirán en líneas posibles para modos de vida posibles cuando hayamos comenzado a transitarlas.

Es justamente en este instante en el que la posibilidad de la materialización de otros futuros se liga a la posibilidad de su repetición performativa, donde toda esta digresión utópico-fenomenológica se detiene, como quién siente un tirón en el postizo en el medio de la fiesta, ante una advertencia – si se quiere programática – frente a las urgencias del presente. Si como sostiene Ahmed (2019) son las orientaciones “familiares”, las ya recorridas y ofrecidas como dadas, las que permiten visualizar y habitar el espacio y tomar como objetivo lo que ya está frente a nosotrxs, sólo algunas cosas captarán nuestra atención en el contexto más amplio de la “orientación colectiva” y, en el mismo sentido y en línea con Althusser, sólo algunos llamados nos interpelarán. Seguir una línea, poder o no poder orientarse hacia un objeto o girarse frente al llamado, es crucial para la formación del sujeto y, fenomenológicamente, girarse hacia un lado o hacia otro o incluso cómo se gire resultará relevante:

Dependiendo de la forma en que uno gire, diferentes mundos podrían incluso aparecer a la vista. (...) al moverse en esta dirección, en lugar de aquella, una y otra vez, las superficies de los cuerpos a su vez adquieren su forma. Los cuerpos son ‘dirigidos’ y toman la forma de esta dirección (Ahmed, 2019: 31).

val flores (2017) con la misma intención, con gesto poético y filo político, propondrá con la idea de “interrupción” no solo torcer o alternar las líneas de orientación posible,

sino interrumpirlas, sabotearlas, hacer evidente la opacidad de aquello que con intención “democrática” y “diversificante” se nos presenta como transparencia en un supuesto diálogo:

modo poético de cortar una conversación a la que no fuiste invitadx pero de la que se es objeto de su dicción. procedimiento afectivo de desconectar el circuito del sufrimiento infinito. práctica política de desmontar las convenciones de lo escuchable. indisciplina de un saber que irrumpe en las coordenadas del *corpus* hegemónico del conocimiento. falla en la serialización subjetiva en la que múltiples vidas exigen pasaje perforando la lengua del poder. deseo de molestar todo universo jerárquico de creencias. inversión de la mirada, giro del habla. intervalo provocado por la implantación de un piquete de problemas en la reiteración de una hábito perceptivo o mental (3).

Es esta la intervención, interrupción, intromisión que la producción de un conocimiento sexo-disidente puede hacer desde y hacia una fenomenología no hétero-recta, y no con la sola intención de horadar el texto por el texto, sino esgrimiendo la posibilidad de sacudir todas las prácticas que involucran al mundo como “campo trabajado por la vida”. Para ello, flores también pondera la utilidad estratégica de lo bastardo, proponiendo interrumpir

la lógica identitaria de los géneros literarios, las disciplinas académicas, los trabajos y profesiones (...) [para producir] cruces narrativos, interfaces identitarias, ficciones somáticas, imaginarios híbridos, que [descoloquen] los horizontes de lectura sostenidos bajo la promesa de un objeto delimitado y definido, ya sea desde la pedagogía, el activismo, la literatura (28).

Aquí, en el punto donde descolocar y girar en otra dirección aparecen como estrategias, es donde la relevancia de una “tradición” para la Nación Marica y la urgencia de hacer familiares orientaciones disidentes ya recorridas se presentan como advertencia. La disponibilidad de los relatos, de las historias de vida individuales y colectivas, de los “paraísos” imaginados, de los cuerpos, afectos, deseos y relaciones que pudimos o intentamos tener. Las prótesis semióticas con las que contamos para encarar la experiencia. Es esto lo que Díaz y Mijail (2016) pueden exigir “como derecho, una educación feminista que nos vislumbre una vida muchísimo más onírica que en la que estamos viviendo” (189). Esto no supone, solamente, acompañar u ofrecer a la educación actual de paliativos con “perspectiva de género”. No se trata lisa y llanamente de sumar colores en la paleta de lo mismo, sino de hacer lugar y permitir circular las

narrativas feministas y sexo-disidentes de modo que puedan nutrir los imaginarios e impulsar objetivos comunitarios, científicos y políticos en los que “múltiples formas de pertenencia en la diferencia cumplan con la pertenencia a la colectividad” (Muñoz, 2020: 61). Y esta tarea es urgente porque requiere que nos comprometamos activamente con la producción de imágenes, figuraciones, artefactos, juegos del lenguaje, en definitiva, con mundos, no tanto para hacer que se revelen o descubran en su “verdadero ser”, sino, simplemente, para hacer que existan. “Por eso, hacer teoría desde un punto de vista lesbiano o trans es un trabajo de invención, porque somos un producto de silencios, borramientos, más que de marcas e inscripciones” (flores, 2017: 32). flores lo dice con claridad cuando explora la tensión entre desobediencia sexual, epistémica, pedagógica y política:

La propuesta que les hago consiste en pensar la práctica educativa como una interrupción, un interceptor crítico de las programaciones estatales de la subjetividad y los cuerpos. Pensemos que educar es interferir los guiones hegemónicos del género binario, del régimen político de la heterosexualidad, de la blanquedad autoinvisibilizada, de los procesos de normalización de los sujetos (2017: 25).

Programáticamente, esto requiere también – y sosteniendo la idea de que podemos remontarnos en la historia casi a cualquier momento para encontrar aquí o allá pequeños fragmentos en los que un futuro disidente arriesga con materializarse fugazmente en rechazo a su presente – de un rastreo a contrapelo de la historia y de los cánones de esa Nación Marica que invita a recorrer Juan Pablo Sutherland (2009), de una “geología de los estudios *queer*” como sugiere Gayle Rubin (2018) al enfrentarse a la amnesia sobre los estudios *queer* pasados¹⁰⁷, en fin, contra la presunción permanente de que estas luchas “son recientes”. Una geología que podrá recuperar para la vida, y no solo para la investigación, líneas de pensamiento y acción. Un trabajo sobre las líneas de orientación epistemológica que buscan y han buscado transformar la orientación en el espacio del saber a partir de experiencias (des)orientadas respecto de

¹⁰⁷ “Me horroriza continuamente la presunción de que los estudios GLBTQ comenzaron recién en algún momento de la década de 1990. Elegí la metáfora de geología porque nos ayuda a pensar en marcos temporales más largos, desenfocándonos del presente. En tiempo geológico, el presente es un parpadeo. Nuestro sentido de lo que es importante en la investigación *queer* no debería ser distorsionado por el brillo de lo actual, lo que está de moda, lo nuevo. Quiero que pensemos sobre procesos más largos, que han moldeado el presente y en los que el presente está profundamente enraizado. Cualquier proyecto de estudio puede beneficiarse de una acumulación de conocimiento que puede ser evaluado, validado, criticado, actualizado, pulido, mejorado, o utilizado para brindar nuevas pistas para investigar. Debemos ser más conscientes e incluir los materiales más antiguos en el canon contemporáneo de los estudios *queer*” (Rubin, 2018: 237).

las líneas rectas de la hétero-homo-cisnormatividad hegemónica. Un trabajo que es performativo y respecto del cual no puede predicarse sin más la unidireccionalidad de la producción de un conocimiento singular a partir de una experiencia singular, sino la co-producción de ese conocimiento y esa experiencia en el contexto de orientaciones y objetos ya dispuestos como deseables y normales. Como el cuerpo hace al espacio y el espacio al cuerpo, el saber hace a la experiencia y la experiencia al saber. Es este el hecho que oficia de vigilancia epistemológica contra el voluntarismo, el utopismo mal entendido, o el riesgo de la textualización posmoderna del mundo. Hay una transformación subjetiva y social, ecológica, ocurriendo en la deriva sexo-disidente de la crítica, la teoría y el pensamiento científico. La creación de conceptos, y no solo la representación de tales o cuales experiencias, habla de mundos que existen, que se están haciendo y que tienen, sino un futuro, una esperanza de existir y ser vivibles.

4. FIN DE FIESTA: DISIDENCIAS TEXTUALES Y PRÓTESIS SEMIÓTICAS PARA EXCEDER LA INTELIGIBILIDAD HISTÓRICA

Esta tesis, como artefacto teórico y analítico, se propuso elaborar herramientas para la discusión respecto de un modo de aproximarse a un mundo de sentido específico, a un campo cultural y su *praxis*, atendiendo a sus propias discusiones internas y sus maneras de operar sobre la contemporaneidad. No se ha ofrecido aquí ni una historia intelectual, ni de las ideas, ni una sociología, sino un balizado.

Sobre el terreno del pensamiento crítico de las últimas décadas y con la perspectiva temporal de quienes pueden oír clínicamente en el delirio del mundo, el hilo de voz de un pueblo que enuncia su posibilidad de ser y estar (Deleuze, 1996) y su capacidad de agenciarse colectivamente (Guattari y Rolnik, 2006), los tres movimientos propuestos se han concentrado en: a) delimitar socio-históricamente el campo cultural de la disidencia sexual a través de sus propias tensiones teóricas y políticas; b) proponer la utilidad de tomar al texto – pieza polifónica y desmontable – como objetivo a través del cual poder ver un modo de intervención intelectual crítica sobre el fondo de las ciencias sociales y humanas, la filosofía contemporánea y la arena política, que se caracteriza por disputar con su gesto ensayístico – que a su vez lo entronca en una tradición propia del pensamiento moderno y occidental – el lugar del “yo” y, en última instancia, de la vida; c) finalmente, el último movimiento, ha buscado ofrecer lo que creo debe reconocerse como el contexto socio-semiótico-técnico en el que tomar la palabra desde esos “yoes” es posible y contra el cual adquieren sentido las disputas críticas que los textos de la disidencia sexual ponen en juego con su terrorismo: ¿qué es un cuerpo? ¿Qué puede y qué no ser una experiencia “real”? ¿Cómo se atraviesa una experiencia y qué sujeto se hace en ella? ¿Dónde empiezan y terminan las posibilidades de nuestros placeres? ¿Cómo podemos y cómo no podemos vincularnos sin que sea puesto en cuestión nuestro derecho a la existencia? ¿Qué entramados disponen estos límites, cómo es posible intervenir desde la crítica para rasgarlos o bordarles aquí y allá otras fantasías?

En este último movimiento, vuelven los monstruos del título: prótesis semióticas y cronotopos alternativos. No se ha tratado más que de asumir para el pensamiento crítico y desplegar para la performance de la producción del conocimiento académico, el modo

en que aquello que somos capaces de imaginar, teorizar y debatir con otrxs o para otrxs, se vuelve prótesis, extensión y capacidad del cuerpo individual y colectivo. Cuerpos y experiencias que no solo pueden ocuparse críticamente de los problemas del tiempo y del espacio héterolíneal, sino que al ponerse en el espacio y transitar el tiempo con sus prótesis y torceduras, los deforman, instalan territorios existenciales, cronotopos que están aquí transformando el ahora; cronotopos que vienen también viajando a través de la historia. Naciones de experiencias disidentes, vidas y utopías que han resistido y resisten, con más o menos dolor, a la carcoma gris de la hétero-homo-cis-normatividad que organiza, compulsiva, nuestra experiencia en el mundo.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2003). El ensayo como forma. En *Notas sobre literatura. Obra completa, vol. II*. Madrid: Akal. pp. 11–34.
- Aguilar, P., Glozman, M., Grondona, A., Haidar, V. (2014) ¿Qué es un corpus? En *Entramados y perspectivas*. Vol. 4. pp. 35–64.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios de Género – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahmed, S. (2017). Conclusion 1. A Killjoy Survival Kit. En *Living a Feminist Life*. Durham: Duke
- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: edicions bellaterra.
- Alcázar, J. (2014). *Performance. Un arte del Yo. Autobiografía, cuerpo e identidad*. México: Siglo XXI.
- Amossy, R. (2006). La noción de ethos de la retórica al análisis del discurso. Tomado de Amossy, Ruth (Dir.) (1999). *Images de soi dans le discours*. Lausanne-Paris: Delachaux et Niestlé. Traducción de Juan Miguel Dothas para el Seminario “Introducción al Análisis del Discurso” de María Marta García Negroni.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social: Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arboleda Ríos, P. (2011). ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm.39. Quito: FLACSO. Pp. 111–121.
- Arenas Cruz, E. (2005). El ensayo como clase de textos del género argumentativo: un ejemplo de Ortega y Gasset. En Cervera, V., Hernández, B. y Adusar, D. (eds). *El Ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones. pp. 43–58.
- Arfuch, L. (2016). El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política. En *De Signis, n°24*, pp. 245–254. Buenos Aires: Federación Latinoamericana de Semiótica.
- Aullón de Haro, P. (2005). El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros. En Cervera, V., Hernandez, B. y Adsuar, M. (eds.), *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones. pp. 13–24.
- Bach, A. (2010). *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- Balderston, D. y Quiroga, J. (2005). *Sexualidades en disputa: homsexualidades, literatura y medios de comunicación en América Latina*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

- Balibar, É. (2007). El estructuralismo ¿Una destitución del sujeto?. *En Revista Instantes y Azares*, Año VII, Nros. 4–5. pp. 155–172.
- Barrancos, D. (2014). Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina: de la agencia por derechos a la legislación positiva. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 11, No. 2 Julio–Diciembre. Costa Rica.
- Barrancos, D. (julio 2016) Sexualidades disidentes: ¿qué cuestiones focalizan las investigaciones académicas?”. Ponencia presentada en “I Coloquio Internacional sobre Estudios y Políticas de Género. Los mil pequeños sexos”. UNTREF.
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Barthes, R. (2014). Lección Inaugural: De la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France. En *El placer del texto y lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 91–116.
- Bellucci, M. y Palmeiro, C. (2013). Lo queer en las pampas criollas, argentinas y vernáculas. En Fernández, A. y Siqueira Peres, W. (eds.). *La diferencia desquiciada. Género y diversidades sexuales* (pp. 43–74). Buenos Aires: Biblos.
- Bellucci, M. y Rapisardi, F. (2001). Identidad: diversidad y desigualdad en las luchas políticas del presente. En Borón, A. (ed.). *Teoría y Filosofía Política, la tradición clásica y las nuevas fronteras* (pp. 193–207). Buenos Aires: CLACSO.
- Berger, A. (2016). *El gran teatro del género: identidades, sexualidades y feminismos*. Buenos Aires: Mardulce.
- Besa Camprubí, C. (2014). El ensayo en la teoría de los géneros. En *Castilla. Estudios de literatura*. Valladolid: Universidad de Valladolid. pp. 101–123.
- Blanco, R. (2019). Mujer, género, queer. Un vocabulario reciente para las ciencias sociales locales. En Arán, P. y Casarín, M. (coords.) *Ciencias sociales: balance y perspectivas desde América Latina* (pp. 55–74). Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.
- Bordeleau, É. (2018). *Foucault Anonimato*. Buenos Aires: Cactus.
- Bourdieu, P. (1990). Algunas propiedades de los campos. En *Sociología y Cultura* (pp. 135–141). México D.F.: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- Bourdieu, P. (2014). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Burgos, J. y Theumer, E. (2017). *Mariconcitos. Feminidades de niños, placeres de infancias*. Córdoba.
- Butler, J. (2011). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo. *Revista La Ventana, Num. 13, Vol. 2*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Pp. 7-41.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

- Campagnoli, M. (2015). Articulaciones filosóficas entre biopolítica y género. A propósito de Beatriz Preciado (2000–2010). Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- Cano, V. (2015). *Ética Tortillera*. Buenos Aires: Madreselva.
- Cano, V. (2016). *Nietzsche*. Buenos Aires: Galerna.
- Cano, V. (comp.) (2018). *Nadie viene sin un mundo. Ensayos sobre la sujeción e invención de unx mismx*. Buenos Aires: Madreselva.
- Carrillo, J. (2007). Entrevista con Beatriz Preciado. *cadernos pagu*, (28), janeiro–junho, 375–405.
- Cerezo Galán, P. (1991). “El ensayo en la crisis de la modernidad”. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/157008956/CEREZO-GALAN-Pedro-El-ensayo-en-la-crisis-de-la-modernidad>
- Cerruti, P. (2012). La "ontología histórica" de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural. *Sociedade e Cultura*, vol. 15, núm. 2, julio–diciembre. Brasil: Universidade Federal de Goiás. pp. 393–403.
- Cerviño, M. (2013). Disidencias en el campo intelectual de la post-dictadura. El caso de SODOMA. *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Cerviño, M. (2013a). Sobre la construcción de un *habitus* disidente. Jorge Gumier Maier (1953–1984). *Trabajo y sociedad*, n°21. Santiago del Estero: Universidad Nacional de Santiago del Estero. pp. 317–336.
- Chaneton, J. (2009). *Género, poder y discursos sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Chaneton, J. (comp.) (2015). *Modos de vida, resistencias e invención*. Buenos Aires: La Parte Maldita.
- Comité Invisible (2015). *A nuestros amigos*, Buenos Aires: hekht.
- Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (2011). *Por un Feminismo sin Mujeres*. Santiago de Chile: CUDS.
- Copi (2010). *La guerra de las mariconas*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Correas, C. (2012). *Los Jóvenes y otros cuentos*. Buenos Aires: Mansalva.
- De Grandis, R. (2012). Introducción: El ensayo entre la ficción y el pensamiento. En *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXVIII, 240. pp. 493–518.
- De Lauretis, T. (1991). *Queer Theory: Lesbian and Gay Studies. An Introduction*. En *Differences: a journal of feminist cultural studies*, Vol. 3, No. 2, pp: iii–xviii.
- De Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. En Cangiano, M. y DuBois, L. (comps.) *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales* (pp. 73–113). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- De Lauretis, T. (1996). La tecnología del género. En *Mora* (2), 6 – 34.
- De Man, P. (1991). La autobiografía como desfiguración. En *Suplemento Anthropos*, 29. Barcelona: Anthropos.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). Introducción. En *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). La literatura y la vida. En *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama. Pp. 11-19.
- Díaz, E. (2009). *Posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Díaz, J. y Mijail, J. (2016). *Inflamadas de retórica. Escrituras promiscuas para una tecno-decolonialidad*. Santiago de Chile: Editorial Desbordes.
- Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidad. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Edelman, L. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.
- Epps, B. (2008). Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*. En *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIV, N° 225, pp. 897–920.
- Eribon, D. (2019). *Principios de un pensamiento crítico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Falconí, D., Castellanos, S., Viteri, A. (2013). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales.
- Fernández, N. (2016). “Estética, estilo y ensayo”. En Giurleo, P. *et al.* El ensayo y la escritura en las ciencias sociales. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. pp. 95-124.
- Fernández Cordero, L. (2019). La lengua feroz. Voces libertarias para una enunciación feminista presente. Manuscrito en prensa.
- flores, v. (2016). Saberes desbiografiados para una ars disidente. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales*, Volumen 14, no 2. Centro de Estudios sobre Epistemología y Metodología de la Investigación. Disponible en http://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs_v14_n2_02.htm. (01/03/2020).
- flores, v. (2017). *interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Córdoba: Editorial Asentamiento Fernseh.
- flores, v. (2017a). *Tropismos de la disidencia*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Forastelli, F. (2001). La teoría ‘queer’ y la construcción de identidades políticas. *Dossiers Feministes* 5, pp. 21–37, Barcelona.
- Foucault, M. (1999). La Escritura de Sí. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Buenos Aires: Paidós. pp. 289–305.
- Foucault, M. (1999b). Polémica, política y problematizaciones. En *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós. Pp. 353–361.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En Dreyfus, H.L. y Ravinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión. Pp. 241–259.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Foucault, M. (2011). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad* (Vol. I). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2014b). *Historia de la sexualidad* (Vol. II). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gabilondo, A. (1999). La creación de modos de vida. En Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 9–36.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Galiazo, E. (2017). Nietzsche, entre la filosofía y la literatura. *Boletín/18 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*. Octubre 2017. Rosario: Centro de Estudios de Literatura Argentina. Facultad de Humanidades y Artes, UNR.
- Gamba, S. (coord.) (2019). *Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel.
- Giordano, A. (2013). Por una crítica curiosa. Las políticas del ensayo y la teoría queer. En *I Coloquio Internacional “Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis*. Programa Universitario de Diversidad Sexual. Universidad Nacional de Rosario. 27 y 28 de Junio de 2013.
- Giordano, V. (2012). La celebración del año internacional de la mujer en Argentina (1975): acciones y conflictos. *Estudios Feministas*, vol. 20 N°1. (pp. 75–94). Florianópolis
- Giurleo, P. et al. (2016). *El ensayo y la escritura en las ciencias sociales*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social.
- Godoy Vega, F. y Rivas San Martín, F. (eds). (2018). *Multitud Marica. Activaciones de archivos sexo-disidentes en América Latina*. Santiago de Chile: Museo de la Solidaridad Salvador Allende.
- Gomes Pereira, P. (2012). Queer nos trópicos. En *Contemporânea*. v. 2, n. 2 p. 371–394.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficante de sueños.
- Guattari, F. (2005). *¿Qué es la ecosofía?* Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Halberstam, J. (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York: New York University Press.
- Hall, S. (2008). ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite. En VV.AA. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. (pp. 121–144). Madrid: Traficantes de sueños.
- Halperin, D. (2003). The Normalization of Queer Theory. *Journal of Homosexuality*, Vol. 45, No. 2/3/4. Nueva York: The Haworth Press. pp. 339–343.
- Halperin, D. (2007) *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Haraway, D. (1992). Ecce homo, ain't I a woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape. En Butler, J. y Wallach Scott, J. (eds.). *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge. pp. 86–100.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. En *Política y Sociedad*, 30. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 121–163.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorotón@: Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las Especies de Compañía. Perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria ediciones.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consoni.
- Haraway, D. y Goodeve, T. (2018). *Como una hoja*. Madrid: Con tinta me tienes.
- Harding, S. (1987). Is there a feminist method? En *Feminism and Methodology*. Indianápolis: Indiana University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Huysen, A. (1993). Guía del posmodernismo. En Casullo, N. (Comp.). *El debate modernidad postmodernidad*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Jagose, A. (1996). *Queer theory. An introduction*. New York: New York University Press.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio de Izquierda: Una mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Keucheyan, R. (2016). Las mutaciones de la teoría crítica. Un mapa del pensamiento radical hoy. *Nueva Sociedad*, (261), enero–febrero.
- Kosofsky Sedgwick, E. (2003). *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham–London: Duke University Press.
- Lash, S. (2007). *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lejeune, P. (1994). *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul–Endymon.
- López Penedo, S. (2016). *El laberinto queer. La identidad en tiempo de neoliberalismo*. Barcelona: Egalés.
- López, M. (2006). Cuestiones de método. En *Revista Sociedad*, 25. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Ludditas Sexuales (2013). *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*. Buenos Aires: milena caserola.
- Lukács, G. [1911] (2005). Sobre la esencia y la forma del ensayo. Una carta a Leo Popper (1910). Traducción de Cecilia Tercero Vasconcelos. En *Anuario de Letras Modernas*, 13. México: Universidad Autónoma de México. pp. 225–242.

- Luzza Rodriguez, P. (Octubre, 2018). SOMOS–SODOMA. Ensayos pioneros en la producción del discurso público de la disidencia sexual en Argentina. En Grammatico, K., y Rodriguez, F. (Coords.), *Experiencias, militancias y resistencias. V Jornadas de Historia, género y política en los '70s. En los (des)bordes de una década intensa*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lyotard, J. (2000). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Maingueneau, D. (2009). *Análisis de textos de comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maingueneau, D. (2010). El enunciador encarnado. La problemática del Ethos. En *Versión 24*. México: Universidad Autónoma de México–X. pp. 203–225.
- Manada de Lobos (2014). *Foucault para encapuchadas*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Maristany, J. (2008). ¿Una teoría queer latinoamericana?: Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel. En *Lectures du genre* n° 4: Lecturas queer desde el Cono Sur. Recuperado de: http://www.lecturesduggenre.fr/Lectures_du_genre_4/La_Une_.html (15/09/2018)
- Martinez, L. (2008). Transformación y renovación: los estudios lésbico–gays y queer latinoamericanos. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, Núm. 225. pp: 861–876
- Masiello, F. (2004). Conocimiento suplementario: *queering* el eje Norte/Sur. *Revista Iberoamericana*, pp. 1031–1041, Vol. LXX, N°s 208–209.
- Meccia, E. (2006). *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Meccia, E. (2016). *El tiempo no para: los últimos homosexuales cuenta la historia*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- Menéndez, S. (2005). “Gramática, análisis del discurso e interpretación crítica: las relaciones no tan evidentes”. Proceedings of the Internacional Conference on Critical Discourse Analysis. Valencia, Universitat de Valencia.
- Menstrual, N. (2012). *Batido de trolol*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Menstrual, N. (2019). *Continuadisimo*. Buenos Aires: Editorial La Página.
- Mitchell, T. (2000). The Stage of Modernity. En *Questions of Modernity*. Londres: University of Minnesota Press, pp. 1–34.
- Modarelli, A. (2011). *Rosa Prepucio: Crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva.
- Modarelli, A. (2016). *La noche del mundo: Brumario de Maricas*. Buenos Aires: Mansalva.
- Molloy, S. (1996). *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montero, S. (2011). Los “usos” del *ethos*: acepciones lingüístico-discursivas y sociológicas. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Muñoz, J. (1996). Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts'. En *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 8:,2. Pags.5–16.
- Muñoz, J. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Oyarzún, K. (1993). Literaturas heterogéneas y dialogismo genérico–sexual. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XIX, N° 38, pp. 37–50. Lima.
- Palmeiro, C. (2010). *Desbunde y felicidad*. Buenos Aires: Título.
- Pérez, M. (12 de septiembre de 2018). Teoría queer y feminismo. sentiido. Recuperado de <https://sentiido.com/teoria-queer-y-feminismo/> (29/02/2020)
- Pérez, M. (2019). Queer/Feminismos diálogos y disputas de dos campos en tensión. En Gamba, S. (Coord.). *Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel.
- Perlongher, N. (2008). *Prosa Plebeya. Ensayos 1980–1992*. Buenos Aires: Colihue.
- Platero Méndez, L., Rosón Villena, M. y Ortega Arjonilla, E. (eds.) (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Preciado, B. (2001). *Manifiesto contra–sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, B. (2003). Multitudes *Queer*: notas de una política para “los anormales”. En *Multitudes*, n°12 «Féminismes, queer, multitudes», pp. s/n. Paris: Editorial Exils.
- Preciado, B. (2009). Terror Anal. En Hocquenghem, G. *El deseo homosexual*. Madrid: Editorial Melusina. Pp. 133–170.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, B. (2014). *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Preciado, P. (2017). *Historia de una palabra: Queer*. La Plata: POPOVA.
- Preciado, P. (2019). ¿Quién defiende al niño queer?. En *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (pp. 62–66). Barcelona: Anagrama.
- Provitina, G. (2014). *El cine–ensayo: La mirada que piensa*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Rapisardi, F. (2008) Escritura y lucha política en la cultura argentina: identidades y hegemonía en el movimiento de diversidades sexuales entre diversidades sexuales entre 1970 y 200. En *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXIV. Núm. 25
- Richard, N. (1994). ¿Tiene sexo la escritura? *Debate Feminista*, vol. 9, marzo (pp. 127–139). Universidad Autónoma de México.
- Richard, N. (2007) *Fracturas de la memoria: Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Richard, N. (2011). Deseos de...¿Qué es un territorio de intervención política?. En Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (Coords.). *Por un Feminismo sin Mujeres* (pp.159–178). Santiago de Chile: CUDS.
- Richard, N. (2018). *La luminosidad flúor y sus contrastes en blanco y negro*. Manuscrito en prensa como prólogo para la segunda edición de Díaz, J. y Mijail, J. (2016). *Inflamadas de retórica. Escrituras promiscuas para una tecno–decolonialidad*. Santiago de Chile: Editorial Desbordes.

- Rivas, F. (2011). Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. En Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (Coords.). *Por un Feminismo sin Mujeres* (pp. 59–75). Santiago de Chile: CUDS.
- Rodríguez, F. y Giorgi, G. (comps.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Rosales Zeiger, C. (29/12/2013). A veces le falta sentido del humor y sentido de juego a la militancia. Diálogo con Susy Shock. Andén, nº 76, pp.s/n. Recuperado en <http://andendigital.com.ar/dialogos/754-susyshok76> (26/02/2020).
- Rubin, G. (2018). Geologías de los Estudios Queer. Déjà Vu otra vez. En *En el Crepúsculo del Brillo. La Teoría como justicia erótica*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.
- Rubino, A. (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. En Revista *Luthor*, número 39. Buenos Aires: pp. 62–80.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Sáez, J., Córdoba, D. y Vidarte, P. (2005). *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales.
- Saez, J. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Sáez, J. (Septiembre 2013). Ensayo homosexual, gay, queer. En *Revista Leer*. Disponible en: [http://caladona.org/grups/uploads/2006/05/EnsayoQUEER\[2\].doc](http://caladona.org/grups/uploads/2006/05/EnsayoQUEER[2].doc). Consultado el: 12/2/2021
- Salazar, G. (2011). Políticas queer y capitalismo: Revoluciones moleculares en el Chile postdictatorial. En *Revista Sociedad & Equidad*. Núm. 1. pp. 1 – 18.
- Saxe, F. (2015). Chicana, lesbian y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. *Cuadernos de literature del Caribe*, N°22, Julio–diciembre. pp. 37–51.
- Scavino, D. (2000). *La filosofía actual: pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Snow, D., Rochford, E., Worden, S. y Benford, R. (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. En *American Sociological Review*, 51, pp. 464–481.
- Solana, M. (2015). Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas, y políticas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Sosa Villada, C. (2018). *El Viaje Inútil: trans/escritura*. Córdoba: Ediciones DocumentA.
- Sosa Villada, C. (2020). *Las Malas*. Buenos Aires: Tusquets.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Sutherland, J.P. (2009). *Nación Marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones.
- Taylor, D. (2011). *Estudios avanzados de performance*. México: FCE.

- Taylor, D. (2015). *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones.
- Theumer, E. (2017). Políticas homosexuales en la Argentina reciente (1970–1990s). En *Interdisciplina*, vol. 5, n°11 (enero–abril). México D.F.: Univesidad Nacional Autónoma de México. pp. 109–126
- Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Cinta moebio*, 57. Pp. 285–295.
- tron, f. y flores, v. (2013). *Chonguitas. Masculinidades de niñas*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Urdapilleta, A. (2019). *Vagones transportan humo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Vidarte, P. (2005). “El banquete unikeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer”. En Sáez, J, Córdoba, D. y Vidarte, P. *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales. pp. 77-110.
- Vidarte, P. (2007). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid: Egales.
- Viola, L. (21 de septiembre de 2019). Biblioteca Soy, con las mejores plumas. *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/219479-biblioteca-soy-con-las-mejores-plumas>
- Viteri, M., Serrano, J., Vidal–Ortiz, S. (2011) ¿Cómo se piensa lo *queer* en América Latina? En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm.39. Quito: FLACSO. pp. 47–60.
- VV.AA. (2018). *Que nuestros besos no teman, porque ya han temido antes. Antología de letras y grafismos maricas*. [Fanzine]. Buenos Aires: Are you a cop or what?
- VV.AA. (2018a). *La homosexualidad vengativa. <Coaliciones>*. Buenos Aires: Are You a Cop or What? – Mefame.
- VV.AA. (octubre de 1997). *Debate Feminista*, no 8, Volumen 16 Ciudad de México. pp.3–10. Compilación titulada Raras Rarezas.
- Warner, M. (1991). Fear of a Queer Planet. *Social Text*, (29). pp 3–17.
- Warner, M. (Ed). (1993). *Fear of a queer planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wayar, M. (2018). *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires. Editorial Muchas Nueces.
- Wayar, M. (2018a). *Diccionario Travesti de la T a la T*. Buenos Aires: Editorial La Página.
- Wayar, M. (2019). Disidencia. En Gamba, S. (Coord.). *Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel.
- Williams, R. (1982). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Buenos Aires: Paidós.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Ziga, I. (2009). *Devenir Perra*. Madrid: Melusina.