

Por Nelly Richard

Postfacio / Deseos de...

¿Qué es un territorio de intervención política?

Un territorio de intervención política es un campo de fuerzas—cualquier campo de fuerzas— atravesado por relaciones de poder que gobiernan a prácticas, discursos, representaciones, cuerpos e identidades mediante sistemas de imposición, subyugación y exclusión de lo que no se ajusta a sus reglas de dominancia. Existe *politicidad* ahí donde operan codificaciones de poder susceptibles de ser interrumpidas y desviadas mediante actos críticos de oposición que subviertan sus jerarquías de valor y distinción, sus normas autoritarias y sus totalizaciones represivas. Esto quiere decir que el “adentro” de las instituciones universitarias —un adentro situado bajo el dominio de los sistemas de control y vigilancia del poder/saber constituido e instituido académicamente— es tan políti-

co como su “afuera”, aunque habitualmente no lo crean así ni el feminismo militante ni el activismo *gay*. Ambos movimientos suelen oponer la calle (marchas, protestas) al cierre/encierro de la academia, como si la institución universitaria que estructura lo académico no fuera en sí mismo y de por sí el estratégico campo de batallas que es: un sitio de pugnas en torno a la legitimidad de los saberes considerados socialmente transmisibles y sus escalas de valoración social. La Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS) *sí* tiene claro que las universidades son un declarado terreno de intervención política (“Un circuito que (nos) implica y (nos) provoca, que está en la *universidad* como espacio donde queremos —y más aún— debemos tensionar” (Jorge Díaz)).

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

Es interesante que los integrantes de la CUDS provengan de la enseñanza de la

historia, la biología, el arte, las comunicaciones, las ciencias sociales y que, sin renunciar a sus disciplinas de procedencia (“Mis competencias, si es que puede llamárselas así, están mucho más del lado del trabajo historiográfico”, Matías Marambio), sus miembros experimenten con derivas de cuerpos y géneros para inscribir, revoltosamente, su desobediencia en las *zonas de entremedio* de lo académico-universitario. Habiendo renunciado incluso a dejarse circunscribir por el (ya cómodo) recorte de la departamentalización y compartimentalización de los “estudios de género”, sobre todo cuando “la universidad parece haber amurallado el discurso sobre género a los departamentos de estudios de género” (Patricia Espinosa), la CUDS oscila —provocativamente— entre las localizaciones disciplinarias y los indisciplinamientos creativos de cuerpos tránsfugos cuyo activismo político-sexual insiste en la universidad como un campo de renovación de los saberes, de innovaciones teóricas y críticas, de desplazamientos creativos (talleres y *performances*), y al mismo tiempo, como un vector transversal de agitación de la comunidad estudiantil.² Olga Grau echa de menos, en la realización del coloquio cuyas sesiones tuvieron lugar en recintos universitarios, la tensión

entre “un ‘intramuros’ y un ‘extramuros’ académico”³; aquella tensión que habitaba vitalmente el pasado del feminismo de los ochenta en Chile que recurrió a espacios heterogéneos para ubicar a las organizaciones de mujeres en un diálogo batallante con las luchas antidictatoriales de recuperación democrática. Pero la CUDS nace en el espacio transicional de una postdictadura donde el uso recuperado de las instituciones exige, a diferencia de antes, habilitarlas políticamente, ya que es precisamente en sus fronteras (internas y externas) donde se libran más agudamente las disputas entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico, entre lo consensual y lo divergente, que busca ocultar la retórica democratizante del falso pluralismo de la diversidad agenciado por el consenso y el mercado. Es por eso que la “universidad” se justifica plenamente como territorio de intervención política. Creo, además, que el “afuera” de la universidad no es, para la CUDS, tan directamente “la calle”: ya no la barricada o la protesta, como lo fue para el feminismo de los ochenta. El afuera de la universidad sería más bien, para la CUDS, la plataforma web como nuevo soporte de producción virtual de una esfera semi-pública que invita a la coparticipación: la web como red de enlaces deslocalizados

y multilocalizados que recorren tiempos y espacios simultáneos con la velocidad plana de los significantes “acceso” y “distribución” que buscan ampliar horizontalmente las fronteras de lo colectivizable en materia de opiniones, conductas y estilos. Queda, sin embargo, una duda pendiente: ¿podrá la no-duración de la huella electrónica que se desliza en una web demasiado fascinada por la transitoriedad de los flujos (sin nada sombrío en las imágenes para oscurecer la siempre luminosa explosión del deseo) retener algo de la oscura temporalidad histórica de las luchas anti-dictatoriales que libró el valiente feminismo de los ochenta al que acude O. Grau, para que este memorable estrato de sedimentación política tenga otro destino que la borradura?⁴

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

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

entre la injuria y el error”⁶, sus próximos motivos y argumentos.

Hablemos de teoría(s)

El feminismo radical y el feminismo autónomo suelen considerar a la teoría como un instrumento falocrático que, en su complicidad con el dominio conceptual del Logos (“masculino”), reprimiría la cultura (“femenina”) del cuerpo y del deseo, de la afectividad. Ambos movimientos sospechan de la intelectualización del discurso y reiteran una falsa dicotomía entre el feminismo académico y el feminismo militante, entre la teoría y la acción, entre la experiencia y el conocimiento. Tampoco el activismo *gay* ha tenido ganas de rodearse en Chile de producciones críticas. A diferencia del feminismo autónomo y del activismo *gay*, la CUDS expresa un intenso deseo de teoría(s).⁷ La CUDS comparte así con el feminismo deconstructivo la necesidad vital de recurrir a la teoría para demostrar que los signos “hombre” y “mujer” son construcciones discursivas, montajes representacionales, que ocultan sus organizaciones de significados tras la falsa apariencia (“naturaleza”) de una verdad originaria de la identidad y la diferencia sexuales. Debemos

insistir en que, sin la teoría, no tendríamos cómo comprender, y a la vez, transformar el sistema de imágenes y conceptos, de figuras y representaciones que conforman el pensamiento dominante de la identidad y la diferencia sexual es tal como se reproduce en sentido común ocultando sus mecanismos de violencia simbólica.

Que la CUDS sea intensamente teórica⁸, no quiere decir que su reflexión no sea contextual, localizada en un tiempo y un espacio diferenciados que buscan no confundirse con la síntesis metropolitana de la academia internacional. La cadena de desplazamientos e interpretaciones de la palabra “*queer*” que recrea Felipe Rivas —en diálogo y réplica con Brad Epps⁹— da cuenta de la vigilancia crítica con que la CUDS recepciona las teorías importadas, insistiendo una y otra vez en que la “localización estratégica” de las posiciones *queer* en regiones periféricas debería rebatir —insolentemente— su condición de “glamorosa nueva fórmula de saber exportada desde los EE.UU.” que lo erige como triunfante en la academia donde le es más fácil olvidar la “memoria de calle e historia” que marcó su surgimiento.¹⁰ Lo idiomático de la palabra *queer* y sus pronunciaciões imperfectas delatan el accidente de traducción que nos

dice que el sur-sur debe generar retorsiones mucho más perversas —mediante el “*cuir*”— que las que acapara el prestigioso modelo original/copia formulado por Judith Butler; un modelo cuyo regulado tráfico de citas internacionales descarta el tropiezo de lo “provinciano” (D. Eltit), sus caídas regionales y sus degradaciones limítrofes. Si bien la teoría *queer* nos permite abarcar prácticas anti-normalizadoras en materia de sexualidad y género¹¹, su internacionalización académica a través de la red bibliográfica anglosajona la vuelve colonizadora de cuerpos y lugares que son bastante más “extraños” (por desfigurados e irreconocibles) que los que señalados por sus definiciones consagradas de la “extrañeza”. Al zigzaguear de corpus en canon en su trayecto de estandarización académica para archivar todo tipo de rarezas sexuales, la teoría *queer* termina repertoriando lo “excéntrico” en la más “centrada” de todas las lenguas: la lengua consagrada de la reproducción universitaria norteamericana. Así entiendo el llamado de atención de F. Rivas sobre las desviaciones locales (bifurcaciones, transgresiones) que deberían “torcer” el parámetro de lectura académico-internacional de lo desviado, para cumplir sugerentemente con los giros periféricos de lo desviante.

Diamela Eltit propone “examinar el espacio y el momento en donde los conceptos y las prácticas metropolitanas se encarnaron en los cuerpos locales”¹². Y esto es lo que hace Cristián Cabello al decomponer la performatividad butleriana del *drag-king* y sus artificios newyorkinos desde la cotidianeidad poblacional de una madre posmenopáusica cuyos cambios físicos se salen abismantemente de todo lo estilizado en “*Paris is burning*” con las vestiduras y cosméticas de Venus Xtravaganzza que seguía fielmente el ejemplo de las revistas de moda metropolitanas. Radical me parece el desmontaje de la teoría-*drag* que realiza C. Cabello desde su “mamá Margarita” que vive la “decadencia de su femineidad”¹³ en un cuerpo que no es ni cuerpo-objeto (mercancía sexual) ni cuerpo-fantasia (“el artista nocturno que se viste de otros sexos”), sino el cuerpo duramente trajinado por “las mercaderías que vende en el almacén de verdulerías” de la comuna de Pedro Aguirre Cerda, sin luces de neón para reflejar el no-culto de las apariencias que le permite a ella tramitar discretamente lo “ambivalentemente laboral” de su esforzada condición de jefe/a de hogar. Urgido por la necesidad crítica y política de “reapropiarse

paródicamente de la parodia del género a través de la subjetividades del sur”, C. Cabello tiene todo el derecho a preguntarse: “¿Por qué lo *drag* no podría ser acaso un ejercicio más amplio, presente no sólo en la contingencia de un taller (el taller *drag* de B. Preciado) sino en la complejidad de los cuerpos cotidianos, marcados por la clase y sus biografías?”. Saliéndose de la iconografía sentimentalizada de lo materno cuyo retrato hablado suele adornar románticamente las biografías gays, el hijo —disidente sexual— revisa aquí la desensamblada composición de signos del cuerpo de la madre desde una crítica analítica solidaria, en su economía, de las penurias de su clase. El desajuste de una vida trastocada en lo familiar por la superposición de los roles materno y paterno que conlleva rudamente la lucha diaria por la sobrevivencia obliga, en este texto, a la artificialidad *queer* a volverse menos artificiosa y a depositar la mirada sobre tipos de despersonalización sexual que, *neorealístamente*, prescinden de la teatralización de la pose para entregarse a las vicisitudes de lo popular sin otros rebuscamientos que los ya contenidos en la drástica exigencia del “ganarse la vida”.

El cuerpo ideal, el cuerpo vulnerable, el cuerpo limitado

Los multimedia interactivos ofrecen un ciber-espacio donde las identidades no sufren las restricciones materiales de los cuerpos y los sexos *de verdad*, y por lo mismo, donde todos los intercambios entre ellos parecerían felizmente consumibles hasta el extremo de la tachadura.¹⁴ Pero el *ciber-punk* de la tecno-cultura no nos da garantía de que estos intercambios de identidades comprometan algo más que la simple auto-liberación individual del deseo; un deseo que se consume en la privacidad de una erótica cuyos “actos de ver” parecen no requerir de mayores posiciones críticas frente al mundo de la conflictividad social. Si “las opciones políticas son para mí sólo una forma rudimentaria de expresión individual” (Hilda Yáñez), ¿por qué deberíamos confiar en que la transgresión *queer* expresa algo más que la celebración de lo retorcido como *gusto* y como *estilo de vida*, sumándose así al menú liberalizado de los placeres que cultiva el vagabundo por Internet como máximo divertimento planetario en un trance que lo mezcla todo, desorientadamente, incluyendo el norte y el sur? Las excentricidades de género que se desatan en la red no son suficientes en sí

mismas para conectarse con planteamientos crítico-sociales que vayan más allá del sexo mismo como motor de liberalización del deseo. Si lo *queer* no se propone leer —en forma compuesta— las diversas estructuras de sujeción y opresión que determinan y condicionan socialmente las identidades, sus amaneramientos genérico-sexuales pueden seguir armando vueltas y revueltas en torno a la ansiedad de una “primera persona” (Eve Kosofsky Sedgwick) que se mantiene placenteramente desconectada de las mutaciones de la subjetividad colectiva. La ficción del cuerpo-*cyborg* de la teoría *queer* como un cuerpo des-naturalizado, un cuerpo múltiplemente transformable al ritmo de sorprendentes e inacabables acoplamientos, encuentra su horizonte metamórfico en todo lo que sustituye a los órganos (prótesis, aparatos, máquinas, tecnologías, etc.). La ciber-realidad del Internet facilita la ilusión de que todos los deseos de mutación e hibridez son realizables en el infinito de la virtualidad electrónica (ahí donde las identidades no se sienten tan constreñidas como en el mundo demasiado verdadero de lo real-social), haciendo que cada uno pueda ser lo que quiera y como quiera, al ritmo fugaz de lo versátil que se zafa de la pesantez de la historia.¹⁵

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

en soportes de inscripción que, en la vida diaria, son de bastante mayor densidad que los que se deslizan fantasiosamente en la pantalla. El exceso de artificialización de los cuerpos que multiplican sus apariencias-apariciones a través de puros simulacros puede llevar cualquier encuentro incorpóreo a pasar por un pseudo-acontecimiento, sin que a nadie le importe realmente la cualidad de las experiencias subjetivas que se desencadenan pasajera y sin traer consecuencias. Además, me temo que el hecho de someter todos los fragmentos sexuales (así como ocurre en los talleres de postpornografía) a la explotación de las mismas tecnologías de desocultamiento visual que ocupa la hiper-visibility de las sociedades de la imagen en la era del capitalismo mediático globalizado, puede contribuir a anular las potencias reverberantes de la *energía simbólica*. Si todo se reduce a la vistosa expositividad del ícono y a la transparencia de la mirada sobre la falta de secretos de la postpornografía, ¿dónde queda esta energía negativa de lo simbólico que es la que hace latir el enigma de ciertas reservas de discreción, pudor o dramaticidad en contra de los festivos aparatajes audiovisuales de la tecno-cultura que, “pornográficamente”, no quieren dejar

nada fuera del alcance de la vista? Creo que los trasfondos mal iluminados de cuerpos reticentes al *flash* luminoso pueden volverse más elocuentes —en su potencial crítico de cuestionar la tiranía comercial de la sobreexposición publicitaria— que la desnudez de los cuerpos translúcidos que sólo gozan con la superficie de pantallas sin fondo.

En el mundo ideal del ciber-espacio, las combinatorias de cuerpos y deseos no se topan con ninguna barrera de género, clase o raza. Aquí, claramente, “*lo queer ofrece el señuelo de una existencia sin límites*”¹⁶ en la que es posible ir más allá de cualquier identidad sin que ninguna desgracia material (ni siquiera la “del cuerpo que duele”, D. Eltit) nos hable de las zonas de catástrofe que afectan a los sujetos vulnerables. Cada trans-identidad *queer* es construida a voluntad como si las oportunidades de cambio fueran las mismas para todos en cualquier lugar del mundo. Sabemos, sin embargo, que aunque las posiciones de identidad se declaren móviles, siempre existen restricciones —históricas, socio-culturales, biográficas, políticas, genérico-sexuales, económicas, etc.— a las posibilidades de recrear la experiencia dada y fortalecer sus frágiles conquistas de autonomía. Nadie puede agotar *toda* la potencialidad de ser

uno(a) y otro(a) indefinidamente, sin que este sueño de permutabilidad se enfrente a trabas y obstáculos. El feminismo ha insistido en que toda producción de identidad es *situada*, es decir, que las condiciones definidas de existencia de cada sujeto son reformulables en las intersecciones de contextos que surgen del enfrentamiento entre lo mismo y lo otro, lo convenido y lo reimaginable. Pero a diferencia de lo que sostiene la aspiración *queer* de la convertibilidad “trans” en una metamorfosis ilimitada, B. Epps nos recuerda oportunamente que “hasta Butler reconoce que ‘ni el poder ni el discurso se renuevan por completo en todo momento, no están tan desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical’ y que debemos desconfiar de la retórica triunfalista que haría de la anti-normatividad *queer* una orgía perpetua más allá de toda restricción y exclusión identitaria”.¹⁷

Tal como las reformulaciones de identidad, sexo y género están sometidos a la contingencia de sujeciones cuyos marcos y encuadres les ponen tope al deseo plástico de la infinitud de lo diverso como una reserva infinitamente disponible, resulta utópica la idea de fugarse de todas las territorializaciones de poder hacia un “más allá” absoluto

de todas las normas y prescripciones; un “más allá” que tendría la virtud de ser emancipatorio sólo por carecer imaginariamente de ataduras. A propósito de los pokemons y de la “radicalidad ambigua e inabarcable” de la mutabilidad sexual de su indiferenciación de género, M. Marambio se pregunta lúcidamente si se puede “asignar un sentido indeleble e incontrovertidamente político” a cualquier disidencia de identidad sin averiguar primero si “sus posiciones dentro del entramado de relaciones con otros grupos, movimientos y subjetividades representan o no un elemento dinamizador de procesos de cambio social (...) y cómo su inserción afecta las correlaciones de fuerza al interior de dicho conjunto”.¹⁸ La potencialidad subversiva de los cuestionamientos político-sexuales a las identidades normativas no surge de la exaltación espontánea ni de la revelación inmediata del deseo de *ir en contra de todo*, sino del modo y de las mediaciones con que las prácticas transgresoras articulan políticamente sus “*a partir de qué, en oposición a qué, a pesar de qué o en relación con qué*”¹⁹ para involucrarse —contextualmente— en su entorno de luchas culturales y sociales. La fuerza emancipatoria de una sexualidad disidente se mide en función del “contexto transgredido” (M. Marambio) porque la subversión de las

axiomáticas de poder debe, para ser efectiva, hablar un lenguaje ajustado a la especificidad de sus trazados de acumulación y variación continua. Sería, por lo tanto, razonable preguntarse si dentro del contexto neoliberal (“acumulación libidinal y de espectáculo”, M. Marambio), la neo-individualización de aquel sujeto retorcido que basa toda su producción de fantasías en la estimulación cambiante del deseo trabaja *a favor* o bien *en contra* de “la dinámica consumista del capitalismo” que, precisamente, exacerba su furor de innovaciones constantes con “la novedad y el deseo”.²⁰ La exquisitez *queer* pretende corregir la normatividad sexual de las identidades fijas e inamovibles con su gusto por los cambios de apariencias y las mascaradas de género. Pero, ¿qué pasa si “la mascarada postfeminista fuese una estrategia o un dispositivo para reafirmar la hegemonía masculina”²¹ en complicidad con las dinámicas neoliberales? Es doble pensar que estas dinámicas tan fluidas tratan de hacer pasar por logros individuales los cambios de rol de las mujeres en el actual mundo del trabajo y del ocio cuando, en realidad, estas opciones son ofrecidas por su cultura de mercado para desactivar el peligro de aquellas identidades políticas que había conquistado arduamente el feminismo.

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

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

Sea en nombre de la identidad (un conjunto de propiedades determinado por la condición genérico-sexual del ser mujer) sea en nombre de la diferencia (lo femenino como reverso absoluto de lo masculino-patriarcal y como universo aparte²²), los distintos

feminismos han encontrado en lo *identitario* y lo *comunitario* la razón de ser de sus luchas contra las desigualdades de género: el “yo” y el “nosotras” de las mujeres han sido concebidos por el feminismo como la base demostrativa —y autenticadora— de aquellas vivencias (corporales, simbólicoculturales) de la opresión sexual que justifican y orientan socialmente las luchas femeninas contra las discriminaciones de género. Pero el “yo” y el “nosotras”, a la luz de las reformulaciones teóricas del pensamiento contemporáneo, son categorías que se ven fisuradas por la sospecha (anti-esencialista) de que no hay verdades naturales ni fundamentos originarios que garanticen el significado pleno de alguna identidad-propiedad, ni siquiera la de la Mujer. El feminismo deconstructivo ha aprendido a desconfiar de lo auto-idéntico de un “nosotras las mujeres” que defiende lo *común a todas*, reprimiendo muchas veces el plural contradictorio (ambigüedades y paradojas) que agita la unidad del *en sí misma* de cada una. El feminismo deconstructivo plantea que subjetividades y géneros se construyen en un proceso discontinuo e inestable hecho de variados cruces de identificaciones que, por un lado, modifican sus contornos bajo la presión de los márgenes internos que escinden el yo, y por otro, reactualizan sus

líneas de pertenencia y despertenencia según los diagramas de las otras identidades con las que interactúan socialmente. El feminismo contemporáneo ha sabido asumir la complejidad de los desafíos que implica, por un lado, saber —negativamente— que ya no se puede descansar en una identidad-mujer en tanto sustrato biológico o fundamento ontológico del sujeto (por mucho que un referente homogéneo le sirva al movimiento feminista como vector de unificación), y por otro lado, crear —afirmativamente— diseños de acción política que movilicen a una comunidad de sujetos en contra de las subordinaciones de género que tienen a las mujeres como principales (aunque no únicas) víctimas.

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

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

socio-masculino instauro y reproduce la desigualdad sexual.

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

Un modo de entender el título sería el que propone F. Barrientos: “¿Por qué el feminismo tiene que ser un asunto exclusivo de ‘las mujeres’ si no son ellas las únicas que se encuentran afectadas por los duros embates y las nefastas estructuras de la heterosexualidad obligatoria? La existencia de una política feminista que se proyecte como un asunto exclusivamente de la mujer o las mujeres es el gran fracaso del feminismo como arma política de lucha”.²³ En la línea de argumentación de F. Barrientos, el título del coloquio podría haber querido sugerir que el feminismo, al restringirse al grupo sexuado de las mujeres (un feminismo concebido, limitadamente, *desde y para* las mujeres), pierde potencialidad transformadora al no ser capaz de suscitar la inclusión de otros sujetos —igualmente disconformes

con el orden social dominante— en la tarea conjunta de transformar las reglas de la subordinación de género como una tarea que debe articularse transversalmente con otras demandas.²⁴ Pero de ser así, el título del coloquio debería haber sido “Por un feminismo *no exclusivamente de mujeres*” en lugar de “Por un feminismo *sin mujeres*”, y lo más seguro es que casi todas las feministas hubiesen concordado con la necesidad de desbordar la natural comunidad de intereses de las mujeres como grupo predeterminado para proyectar, “*más allá de las mujeres*” (O. Grau), un feminismo susceptible de abarcar otras identidades y otras diferencias. F. Barrientos da un paso más audaz al insistir en que, “a la luz de las políticas postidentitarias y de la disidencia sexual, es necesario poner en cuestión la idea de que exista un sujeto unívoco e indivisible que es por derecho el único actor político posible para el feminismo”. Es decir: 1) ni las mujeres son el único sujeto del feminismo; 2) ni la mujer es el sujeto “unívoco e indivisible” al que el feminismo puede invocar homogéneamente como referente absoluto y soporte comunitario de sus luchas de género. F. Barrientos apunta a una doble *crisis de la representación* de cuyas brechas ha surgido lo más agudo de la reflexión feminista contem-

poránea: una reflexión que se mueve entre lo *unificador* (las mujeres como conjunto) y lo *diversificado* (la fragmentación entre partes) para tratar de conjugar el gesto de desorganización crítica del ser “hombre” o “mujer” como definición absoluta con la utilidad contingente de recurrir a ciertas identidades prácticas (relacionales y no esenciales) sin las cuales no hay conquista de legitimidad y representación en la esfera pública para las mujeres.

Me parece que el título elegido para el coloquio alude a la productividad de esta crisis que obliga a los discursos político-sexuales a mostrarse vigilantes frente a la trampa de las identidades demasiado seguras; unas identidades que se refugian, esquemáticamente, en un mundo de clasificaciones sólo ordenadas por criterios de no-discriminación y tolerancia a lo diverso (el discurso de las “minorías sexuales”) sin darse cuenta de cómo, a medida que el dispositivo neoliberal va ampliando los márgenes de integración al sistema para que estas clasificaciones pasen a ser funcionales al pluralismo segmentado del mercado y de las instituciones. Quizás la doble crisis de representación que sacude hoy al feminismo identitario hubiera quedado mejor retratada al usar comillas dentro del título

“Por un feminismo sin mujeres”. El recurso tipográfico de las comillas insinúa que la validez de un enunciado trasladado mediante un procedimiento de *cita*, depende siempre de los contextos de significación en los que se utiliza retóricamente. El uso de la categoría *mujer* (sin comillas) deja suponer que el feminismo aún confía inocentemente en la propiedad-esencia de una identidad natural, cuando bien sabemos que cada identidad se arma en el entrecruzamiento de múltiples vectores de subjetivación que la definen, a veces conflictualmente, como identidad-en-proceso. Al hablar de “*mujeres*” (con comillas), el feminismo corrige el supuesto anterior y reconoce como fracturas el plural contradictorio de una alteridad en fuga pero sin deshacerse enteramente del término entrecomillado —mujeres— para oponer así algún tipo de resistencia crítica a la completa deslocalización del cuerpo sexuado a la que invita el discurso post-género cuando su vértigo del “más allá” termina borrando la materialidad de todas las inscripciones (regionales y corpóreas). Tanto el feminismo contemporáneo como los diálogos con la teoría *queer* que propició la CUDS a través de este coloquio saben que el uso de las comillas —en tanto marcas de apropiación/desapropiación que demarcan

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

NOTAS

¹ Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p.130.

² Este doble movimiento está lúcidamente marcado en la presentación de la CUDS en su página web: “Actualmente, la CUDS es la única organización QLGB chilena que trabaja teniendo a la Universidad como referente político (...) Mirábamos la importancia de influir en el discurso de un movimiento social importante en Chile como es el movimiento estudiantil, con temáticas de la diversidad sexual. Estábamos convencidos que debía realizarse la ocupación estratégica de un espacio privilegiado en la producción de saberes, como es la Academia (...) Queríamos instalar la crítica académica de los estudios postfeministas

y queer en el activismo antihomofóbico, feminista y de izquierda, para propiciar en éstos estrategias más diversas, lúdicas y tecnológicas”.

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

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

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

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

⁷ Felipe Rivas nos dice que “la Disidencia Sexual en Chile muestra una heterogeneidad de filiaciones críticas que incluyen: las discusiones propias del activismo político más contestatario; la crítica cultural chilena y argentina de los 90’s; la recepción y discusión de *ciertos* títulos enmarcados en la ‘teoría *queer*’, los debates feministas y postfeministas latinoamericanos, europeos y anglosajones; los estudios subalternos y postcoloniales, los textos españoles (Beatriz Preciado, Ricardo Llamas, Paco Vidarte, Oscar

Guash, Javier Sáez), la teoría de medios y nuevas tecnologías (también las prácticas de guerrilla de las comunicaciones, ciberactivismo y el net. art), el ciberfeminismo, la influencia de los textos literarios (la narrativa de los 80's y los 90's), junto con la escena poética joven y las prácticas artísticas locales, las distintas corrientes del postmarxismo más reciente y diversos autores postestructuralistas", p. 74.

- ⁸ Sin embargo, desde una sensibilidad más ligada al gesto contra-cultural de P. Lemebel, Diego Ramírez expresa en este libro sus recelos frente a la dimensión castradora y abstracta de la teoría (opuesta a lo concreto de la experiencia): "Es como la escritura y la academia; es como la teoría y sus dominaciones que, al escribirnos, registrarnos o mirarnos, ya nos corta las alas salvajes (...) A la teoría le encanta que asumamos riesgos y provocaciones de todas esas cosas que ellos no vivirán jamás". Ramírez, Diego. "La invisibilidad del deseo como práctica de resistencia", p. 122.
- ⁹ Es importante recordar el texto de Brad Epps en el que nos alerta sobre "la importancia que tiene el hecho de que *queer* proceda de unas culturas lingüísticas —las de habla inglesa— que disfrutan de un poder global" y, a la vez, sobre cómo "a medida que la norma, la normalidad y la normatividad se vayan cuestionando, y a medida que semejante cuestionamiento se vaya consolidando en toda una serie de puestos, programas, departamentos, comités, disciplinas, editoriales (en estos mundos de habla inglesa), algo cómodo, tal vez incómodamente cómodo, se va insinuando". Epps, Brad. "El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez", en *Revista de Crítica Cultural* N° 25, Noviembre, Santiago, 2002, p. 66.
- ¹⁰ Epps, Brad. "Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*", en *Revista Debate Feminista* N° 36, Octubre, 2007, México, p. 250.
- ¹¹ Ya Juan Pablo Sutherland advertía cómo "la traducción del *queer* en América latina ha tenido sus derroteros. Algunos han corrido a inscribir sus prácticas dentro de la catedral *queer* como santificándose en la última neo-vanguardia de las políticas sexuales radicales, otros han intentado traducir el término desde las más variadas opciones léxicas: torcidas, oblicuas, post-identitarias, raras, invertidas, todas ellas con su propio malabarismo lingüístico que intenta dar cuenta de un malestar normativo, de un revelamiento teórico, de una

fuga prometeica de la identidad". Sutherland, Juan Pablo. *Nación marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago, Ripio Ediciones, 2009, p. 15.

- ¹² Eltit, Diamela. "Escuchar el dolor, oír el goce", en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, p. 25.
- ¹³ Cabello, Cristián. "Posmenopausia *drag*: las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad", en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, p. 126.
- ¹⁴ Dice H. Yañez: "Prefiero la idea de individualidades superpuestas colaborando sin conocerse ni tener que implicarse en asuntos domésticos. Tengo una versatilidad envidiable para cualquier ser humano al que le gustaría poder tener una libertad total. Puedo literalmente borrararme o re escribirme con un click", en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, p. 153.
- ¹⁵ "Nuestro proyecto se sitúa en este escenario de radical mutación de las esferas privadas y públicas, de una nueva relación respecto al cuerpo propio y al del Otro, donde la carne se abstrae y la sexualidad se virtualiza; donde la identidad, mediatizada por la pantalla del computador, parece gritar su condición de fantasía inventada". Colectivo Garçons, "Porno romántico: emancipación auto-vigilada", en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, p. 118.
- ¹⁶ Epps, Brad. *op. cit.*, p. 63.
- ¹⁷ Epps, Brad. "Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*" en *Revista Debate Feminista* N° 36, Octubre, 2007, México, p. 225.
- ¹⁸ Marambio, Matías. "Las ciudades neoliberalizadas. Territorio, geopolítica y disidencia sexual" en *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*, pp. 97-98.
- ¹⁹ Appadarai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Trilce /Fondo de Cultura Económica, 2001, p.192.
- ²⁰ López Penedo, Susana. *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*. Madrid, Egales, 2008, p. 269.
- ²¹ McRobbie, Angela. "¿Las chicas arriba? Las mujeres jóvenes y el contrato sexual posfeminista", en *Revista Debate Feminista* N° 41, Abril 2010, México, p. 131.

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

²³Barrientos, Francisca. *op. cit.*, p. 32.

²⁴Dice Chantal Mouffe: “La política feminista debe ser entendida no como una forma de política, diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino más bien como la

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

