

XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

Estéticas y políticas de la disidencia sexogenérica: desvíos de lo normalizado, normalizaciones de lo desviado.

Allaria Mena, Joaquín.

Cita:

Allaria Mena, Joaquín (2021). *Estéticas y políticas de la disidencia sexogenérica: desvíos de lo normalizado, normalizaciones de lo desviado. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-012/201>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/even/NXW>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ESTÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA DISIDENCIA SEXOGENÉRICA: DESVÍOS DE LO NORMALIZADO, NORMALIZACIONES DE LO DESVIADO

Allaria Mena, Joaquín
Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Cada escritura encontró su posición, elaboró sus premisas y propuso discutir sus efectos: queer, cuir y kuir son diferentes maneras de nombrar distinto lo que se erige sobre una base similar o de identidad. De llamarlo, convocarlo, evocarlo. Traerlo a colación, mencionarlo, para después disolverlo. Si queer se volvió una hegemonía menor identitaria, cuir rechaza desde un principio su fuerza de ocupación geopolítica, el intento de una nueva colonización. Cuir castellanizado se subleva, como en un gesto de revuelta latinoamericana, contra la autoridad rectora que la constituyó en una marca, la de una disidencia con sello y estándar de calidad internacional. ¿Cómo pensar, entonces, una escritura que queremos llamar de ese modo pero que le haga frente a eso mismo? Este trabajo propone situar algunas consideraciones alrededor de lo queer en nuestro territorio y sus efectos socio-políticos.

Palabras clave

Diversidad sexual - Estudios de género - Estudios queer

ABSTRACT

AESTHETICS AND POLITICS OF SEX AND GENDER DISSIDENCE: DEVIATIONS FROM THE NORMALIZED, NORMALIZATIONS FROM THE DEVIANT

Each writing found its position, elaborated its premises and proposed to discuss its effects: queer, cuir and kuir are different ways of naming differently what is built on a similar basis or of identity. To call it, summon it, evoke it. Bring it up, mention it, and then dissolve it. If queer became a minor identity hegemony, cuir rejects from the beginning its geopolitical occupation force, the attempt at a new colonization. Castilianized Cuir revolts, as in a gesture of Latin American revolt, against the governing authority that made it a brand, that of a disidence with an international quality stamp and standard. How, then, to think of a writing that we want to call that way but that deals with the same thing? This work proposes to place some considerations around what is queer in our territory and its socio-political effects.

Keywords

Sexual diversity - Gender studies - Queer studies

“¿Más que preguntar qué es cuir pensar cómo operar cuir?”
val flores (2017: 55)

Cada escritura encontró su posición, elaboró sus premisas y propuso discutir sus efectos: *queer*, *cuir* y *kuir* son diferentes maneras de nombrar distinto lo que se erige sobre una base similar o de *identidad*. De llamarlo, convocarlo, evocarlo. *Traerlo a colación*, mencionarlo, para después disolverlo. De todas las múltiples y posibles aproximaciones a esta idea estallada en su gramática, comenzaremos por una, la de una grafía local pero no porteña ni metropolizada, promiscua pero no cristalizada, subversiva y aún no colonizada. Si del plano estético [1] se trata, asumiendo que no puede concebirse sin alianza con lo conceptual y lo político (esa tríada ética fundamental), nos interesa de ese gran cúmulo de problemas que es *lo queer*, sobre todo, su posibilidad de escritura. Una escritura, al decir de val flores, “en guerra de astucias, que esparce el arte del sigilo, valiéndose de la cavidad y el recoveco, optando por el secreto y sus opacidades, simulando y disimulando, enmascarada, en poses de combate” (2017: 33).

Las acciones estéticas que nos interesan: las que rompen con la habitualidad, con lo que se presenta como *algo del orden de* usado como muletilla de descifradorxs e intérpretes. Acciones que suceden una única vez, no tanto desde la academizada lógica del acontecimiento, sino de aceptar que cada instante es singular. Acciones impredecibles, también, que no saben con qué se van a encontrar. Si *queer* se volvió una hegemonía menor identitaria, *cuir* rechaza desde un principio su fuerza de ocupación geopolítica, el intento de una nueva colonización. *Cuir* castellanizado se subleva, como en un gesto de revuelta latinoamericana, contra la autoridad rectora que la constituyó en una marca, la de una disidencia con sello y estándar de calidad internacional. ¿Cómo pensar, entonces, una escritura que queremos llamar de ese modo pero que le haga frente a eso mismo? La escritura afrocaribeña y migrante de yos (er-chxs) piña narvéez se alza con furia contra el régimen blanco cisheterosexual. Si el feminismo euroblanco incluso devenido “transfeminismo” convenció a los colectivos identitarios que queer es toda multitud que comprende a lo extraño, raro, de

carácter dudoso o cuestionable, desviado, excéntrico o vulgar, sea referido a prácticas que se inscriben en los márgenes del sistema sexo-género o a identidades por fuera del canon etno-racial, estx autorx trans no binarie se niega a ser parte de esa categoría neocolonial y afirma que es “intensamente negrx”, y que esa es la única palabra que define a su identidad (2017: 38). Escribe: “No es mi intención hacer una genealogía del concepto queer. [...] Para mí es importante hacer una distinción identificativa de una práctica política de resistencia agenciada por cuerpxs etnoracializadx, migrantes, negrxs y posteriormente higienizados y blanqueadx por discursos académicos, la estetización y por el mercado” (2017: 39). Reconoce, al mismo tiempo, el intento de sus hermanxs negrxs racializadx del sur global por re-encarnar, re-sentir y re-pigmentar el cuerpo blanco hegemónico universalizado de las disidencias sexogénicas a través de *lo cuir* (2017: 39). Pero, agrega, eso que entendemos como la *rarifización de los cuerpos* “amerita ser leído desde la manera en que se construyeron colonialmente lxs cuerpxs otros: rarificadx-exotizadx-bestializadx por la mirada blanca” (2017: 40).

Sociólogx y artista, activista antirracista, yos (erchxs) piña narvéez evoca la fuerza de la cosmopolítica Yoruba y la energía de los Orishas para enfrentar a la razón colonial que pretende construir cuerpos binarios, sexualidades dimórficas, y, como contra cara, ofrecer la lectura de Judith Butler como exponente de la hegemonía blanca y queer. yos prefiere evocar a lxs negrxs de la historia, a las deidades incaicas y a Giuseppe Campuzano y su Museo Travesti del Perú. Un cuerpo “que twerkea en fronteras genéricas, amamantadx por cocaína, reggeaton, telenovelas e intoxicadx de textos del canon clásico sociológico europeo, tropicalizado, barroquizado en el Caribe de Abya Ayala” (2017: 40). El enfoque crítico apunta y tiene lugar, también, para aquellos cuerpos blancos que “ahora quieren ser monstrux” (2017: 41), es decir esa serie de perfiles en redes sociales que exhiben en redes sociales cuerpos típicos y hegemónicos, acompañados de la leyenda “Reivindico mi derecho a ser un monstruo”, “Que otrxs sean lo normal”, apropiándose de una poética y de una injuria extranjera. “Monstruos cool, cuidadosamente monstras, cuidadosamente raras”, las llama yos, ese “devenir Queer que quiere asumir lo monstruoso pero que no desea salir de la condición confortable de la humanidad espe-cis-ta y ra-cis-ta construida por ellxs mismxs” (2017: 41). ¿Qué sentido tendría nominarse así, restarse humanidad, si siempre lxs no blancxs han sido lo animalizable? Un problema amplio que aquí no se delineó con precisión hasta que lo recogió Susy Shock, cuando empezó a replicar en múltiples espacios “No queremos ser más esta humanidad”, renuncia difícil, ya que supone el abandono de lo humanx demasiado humanx.

Yos decide “abrazar como negra cimarrónica su animalidad y bestialidad y que lo otro, lo blanco-cis hetero europeo o lo queer-

blanco europeo, sea lo humano. Lo humano que entra en el plano del deseo y lo humano que entra en el plano de lo que merece vivir. En el lugar que se sitúa la blanquitud como centro invisible que construye lo erotizable y lo no erotizable”. [2] Agrega: “Sólo aquello que está en la ‘dimensión de humanidad’, creado por la blanquitud, está en el plano de lo deseable” (2017: 41), dejando así a aquello *raro* y *otro* en una dimensión exótica que encima se terminará catalogando y vendiendo como *monstruosidad queer*. Unas líneas más adelante, piña narvéez descubre el funcionamiento por el cual las rarezas se incorporan al sistema y lo llama *potabilización queer*, mediante esas “categorías, discursos y stickers de instagram que forman parte de la estrategia neocolonial homogeneizadora de nuestrxs deseos-subjetividades-cuerpox” (2017: 42). Cita a Yuderkys Espinosa Miñoso cuando afirma que lxs blancxs queer “se erigen como la promesa del destino no normativo de la humanidad”, queriendo de esta manera “vivir la experiencia de habitar un lugar límite”. La única posición límite para habitar en el mundo, denuncia, es la negritud, y más que *en* el mundo, “contra el mundo” —como piensa junto a su compañerx de afectividad *afropesimista* Jota Mombaça. Esta potabilización alcanza un grado mayor cuando se configura como un complejo industrial que llama del *white (queer) savior*, por el cual el salvadx blancx queer “focaliza su acción hacia lxs sujetxs que no alcanzamos la liberación sexual, que no entramos en esa universalización de la sexualidad liberada, como fundamento ontológico del sujeto. Esta maquinaria discursiva queer es la expansión del norte eurocentrista y su programa humanista como continuación del proyecto occidental” (2017: 43). A esa altura, su escritura no deja lugar a dudas: “El whiteness va de la mano del Queerness. La supremacía blanca y lo queer son parte del mismo proyecto neocolonial civilizatorio: lo queer, subjetividad universal, construida desde la blanquitud y sus mercados y tanques de emociones y deseos. [...] La supremacía blanca y lo queer promueven un sujeto secular no musulmán, no creyente en ancestros ni espiritualidades, ni orishas, no negrx, no originarix, no migrante, no refugiadx. Sólo queer. [...] La queernormativity forma parte de la producción de poderes epistémicos y silencios que soportan la autoridad de la supremacía blanca” (2017: 43).

De la sociología, las intervenciones estéticas y el activismo, también proviene Roberto Jacoby, artista de variaciones múltiples, con la intención de expresar que en el movimiento constante ya hay, en cierta manera, una disidencia, una *estética de lo no estático*. A lo largo de sus años como inteventor cultural hizo de todo: poemas, canciones, reseñas culturales, críticas teatrales, crónicas periodísticas, ensayos sociológicos, performances, actuaciones, instalaciones visuales, sonoras y audiovisuales. Jacoby no permanece *en* ni *con* o *para* lo habitual. Gusta de todo lo que lo coloca (o des-co-loca) por fuera de las normas a la que hay que rendir obediencia. Hay, también, en su modo de inventar colectivamente y en trabajos de colaboración, una

disidencia respecto del artista-tipo, las más de las veces cerrado sobre su propia forma y amante de un lenguaje único. De esta manera, Jacoby fundó junto a otros, sí, una estética de la disidencia. En todas sus realizaciones se percibe el desacuerdo con lo habitual, lo establecido, lo que lo lleva a acciones disruptivas, posdecadentistas y de vanguardia. Para Jacoby, todo lo naturalizado por el sentido común es un problema, ya que es esa institución invisible y moral la que margina, discrimina y excluye los desvíos disidentes. En mayo de 1968, cuando intervino el Instituto Di Tella con el manifiesto *Mensaje en el Di Tella*, Jacoby trazó una contundencia de la que no se alejó en las décadas siguientes: “Se acabó la contemplación estética”, “el futuro del arte se juega en la definición de nuevos conceptos de vida”, “el arte no tiene ninguna importancia”, “es la vida lo que cuenta”, “es la historia de estos años que vienen” (2011: 117). Roberto Jacoby, disidente de su propia disciplina sociológica, en su propia práctica estética, y para la propia gestión artística local. Disidente, también, de las identidades estéticas. Para Juan Pablo Sutherland, lo queer como estrategia estética “enfatisa, desde el juego performativo, una hiperbolización identitaria, una metaforización del lugar” (2009: 12). A Jacoby no le ha interesado rendirle culto a lo cuir como neo-vanguardia, y tal vez esa torsión dentro de la torsión sea la que haga posible, aunque no lo deseamos, cargarle esa etiqueta: por su oblicuación identitaria, rara, invertida, fuera de lugar.

Un tercer interés por *lo queer* aparece en tanto *herramienta metodológica*, novedosa, para pensar los lazos afectivos posdictatoriales en nuestro país luego de la última dictadura cívico-militar. En un artículo que lleva por nombre *Fertilizaciones afectivas y plusvalía festiva en la argentina pos 2015. Duelo, femicidio y una 'Matria Queer'*, Cecilia Sosa (2018) se centra en las “formas de unión y afecto que las alejaban de un modelo familiar clásico y que permitieron reelaborar la idea misma de parentesco” luego del terror de Estado como una “constelación de intimidades no normativas” (2018: 293). Sosa trata de pensar a *lo queer* en tanto constituyente de formas alternativas de *ser con otros* que movilizan “nuevas formas de cuidado y dependencia” (2018: 293). En esta dirección, “el poder de *lo queer* adviene así como herramienta metodológica-crítica para contrarrestar el discurso sanguíneo que marco la posdictadura argentina”. Judith Butler le permite leer en el término anglosajón una clave contra una normatividad general, y continúa en ese sentido con otras dos referencias, Joshua Weiner y Damon Young Damon (2011), de donde toma la idea de *lazos queer* para definir a aquellas formas de vínculo “que aparecen bajo condiciones diversas de negación y constreñimiento, donde ‘la propia negatividad es la que organiza nuevas escenas del estar juntos’” (2019: 293), algo así como el *unides por el espanto* y la experiencia del horror. En esta línea y a propósito de *lo queer* como herramienta de análisis y la visión constructivista de la identidad, Moira Pérez propone que el campo de las teorías queer debería caracterizarse, además,

por una serie de perspectivas entre las que destaca y destacamos el “rotundo rechazo a la idea de que existe un vínculo necesario entre sexo, género y sexualidad, o de que cualquiera de ellas tiene algún anclaje biológico necesario” (2019: 222). Encima de todo, un “rechazo a las grandes narrativas históricas modernas [...] a la idea de que la historia es lineal y que marcha hacia el progreso” (2019: 223). Agrega: “Se cuestiona la retórica LGBT del ‘orgullo’ y las ideas de ‘revolución’ como formas posibles y deseables del cambio social” (2019: *ibid*).

En esta dirección, un problema encontramos en la enarbolación de *disidencia* como último artefacto lingüístico y tecnológico de la diversidad sexual o sexogenérica, y está, justamente, en su utilización política. Disentir, cuando es utilizado compulsivamente, supone un acto volitivo y consciente, cuando no la construcción forzosa de una politicidad que si no la hay habría que obligar: tener que ser disidente porque se es o está orgulloso, orgullosa y orgullose de la vivencia sexogenérica. Es cierto que, históricamente, esa entelequia a la que culpamos de todo, *la sociedad*, nos ha condenado —o educado, como decía Carlos Jáuregui—, a sentir vergüenza por el uso de nuestros placeres, y nuestra respuesta ha sabido ser la construcción de una contra-afectación satisfactoria superadora. Pero, ¿qué hay de quienes no pueden, o, incluso, no alcanzan a interesarse por configurar actos de militancia colectiva? Quienes buscan, genuinamente y de acuerdo a otras dolores insondables, *cierta* tranquilidad, poder transitar el espacio público sin sentir miedo o recibir una sanción, incluso cuando esta sea aprobatoria y “aliada” social.

Resulta no obstante evidente que ambas esferas, la de una politización-movilización colectiva, y la de una vida digna *llevada* de modo individual se conectan; que no es posible concebirlas aisladas completamente, y hasta que no podría ocurrir una sin la otra. La reapropiación de la injuria ha permitido reparar colectivamente cierto nivel de la subjetividad y el des-tejido social. No obstante, insistimos, por qué habríamos de llamar a cada desvío de la cisheteronorma *disidencia*, a cada acción *orgullo sexual*. Recuperar el interés por estallar el monopolio de los cuerpos, los géneros y la identidad poder vivir con más libertad para elegir, no constituir un nuevo dogma moral de subversión social. *Disentir* no como consecuencia lógica de la supuesta *elección sexual*, mito de la lectura psicoanalítica determinista que retorna ahora como forma de gobierno de sí y les demás. Hacia el final de *El pensamiento heterosexual*, Monique Wittig nos incitaba, además, a “llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave” (2006: 54).

NOTAS

[1] Plano estético: aquél en el que suceden las acciones estéticas. No *el Arte*, la forma consagrada, cerrada y acabada del hacer creativo, el conjunto de prácticas asimiladas por una cultura que las volvió técnica de lo esperable, “entrenamiento”, “función”.

[2] En uno de los memes que el activismo afrodescendiente antirracista ideó como parte de una *memepolítica* “como estrategia contradiscursiva y contrahegemónica para producir representaciones y agenciamientos de subjetividades y cuerpaxs racializadx que circulan por la web” (2017: 27), y que puede encontrarse en el capítulo anterior al citado en la bibliografía, se lee: “you were brainwashed into thinking european features are the epitome of beauty”.

BIBLIOGRAFÍA

- Flores, Val (2013). “Escrituras cuir. El texto bastardo”. En: *interrucciones. ensayos de poética activista*. Neuquén: La Mondonga Dark, 2017.
- Jacoby, Roberto (2011). *El deseo nace del derrumbe. Acciones, conceptos, escritos*. Edición a cargo de Ana Longoni. La Central en colaboración con Museo Nacional Centro de Arte Reina Soía. Madrid: Adriana Hidalgo, 2011.
- Pérez, Moira (2019). “Queer / feminismos. Diálogos y disputas de dos campos en tensión”. En: Gamba, Susana (Coordinadora) (2019). *Se va a caer. Conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel, 2019.
- Piña Narváez, Yos (erchxs) (2017). “no soy queer, soy negrx. mis orishas no leyeron a J. Butler”. En: rojas miranda, leticia y godoy vega, francisco (editorxs). *no existe sexo sin racialización*. Madrid: El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTIQ, 2017.
- Queer Nation (1990). *Queers lean esto*. Traducción Moira Pérez. Buenos Aires, 2013.
- Sosa, Cecilia (2018). “Fertilizaciones afectivas y plusvalía festiva en la Argentina pos 2015”. En: López Seoane, Mariano (Compilador) (2019). *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*. Buenos Aires: Eduntref, 2019.
- Sutherland, Juan Pablo (2009). *Nación marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio, 2009.
- Wittig, Monique (1978). “El pensamiento heterosexual”. En: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Traducción por Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid: Egales, 2006.