

Trabajo de fin de máster. Setiembre 2023.

Pasto a las fieras

Estrategias de lucha de los movimientos
LGBTIQ+ en el contexto uruguayo

Autora: Maite Lacava. Tutora: Nuria Sánchez Madrid.

Máster en Estudios LGTBIQ+, Universidad Complutense, Madrid.

Declaración de no plagio

Maite Stephani Lacava Curcella, con NIE Y989709W, estudiante del Máster en Estudios LGBTIQ+ de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Complutense de Madrid en el curso 2022-2023, como autora del trabajo de fin de máster titulado “Pasto a las fieras. Estrategias de lucha de los movimientos LGBTIQ+ en el contexto uruguayo” y presentado para la obtención del título correspondiente, cuya tutora es Nuria Sánchez Madrid.

Declaro que:

El trabajo de fin de máster que presento está elaborado por mí y es original. No copio, ni utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones de cualquier obra, artículo, memoria, o documento (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía. Así mismo declaro que los datos son veraces y que no he hecho uso de información no autorizada de cualquier fuente escrita de otra persona o de cualquier otra fuente. De igual manera, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones universitarias y/o de otro orden.

En Madrid, a 12 días de setiembre de 2023

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Maite Lacava', written in a cursive style.

Maite Lacava

Índice o recorrido

Resumen	1
Acción de introducir e introducirse	2
Resistir	7
Breve genealogía de los derechos como instrumento de lucha para los movimientos	
LGBTIQ+ en Uruguay	16
Estrategias asimilacionistas, estrategias cuir de lucha	23
Cuando, quien necesita del sujeto político	28
Interdependencia y alianzas inesperadas	36
Esperanza	38
Referencias	43

Resumen

Trabajo final de máster. Posible cierre. Ensayo largo. Conclusiones. Mi objetivo es explorar las posibilidades políticas de lo cuir y analizar en ese marco las estrategia de lucha del movimiento LGBTIQ+ en Uruguay. Desafío que se extiende a problematizar las nociones tradicionales de la política hegemónica y entender la resistencia en sus vínculos con el poder dominante, así como también profundizar en cuáles son las estrategias de lucha que se han puesto en funcionamiento y por qué, cuáles podríamos imaginar, cuál es la pertinencia del sujeto político, cuáles son las posibles alianzas para la acción colectiva, qué consecuencias trae los vínculos con el Estado y sus rituales institucionales y qué sentido tienen los derechos humanos como instrumentos de lucha para el movimiento LGBTIQ+ en Uruguay.

Con este recorrido, lo que me propongo no es un ejercicio de respuesta único o la elaboración de una fórmula política definitiva, lamento decepcionarte si era eso lo que esperabas. Mi objetivo metodológico es yirar (similar al proceso que performan las putas antes de subirse al auto de un cliente), para entrar en diálogo con lo que encuentro como provocaciones provenientes principalmente del ámbito de los estudios queer y el activismo en estos últimos años. Me subo a autos de pensadoras latinoamericanas, sudacas, lesbianas, no binarias, negras, trans y gays. Y también yiro a través de las preguntas que emergen de esas experiencias de viaje. La esperanza, será el afecto transversal para la escritura y el contagio que también espero, dé sentido a que recorras conmigo este ejercicio.

Palabras clave: resistencia; estrategias de lucha; política cuir; movimiento LGBTIQ+; Uruguay

Acción de introducir e introducirse

Trabajo final de máster. Tesis. Posible cierre. Ensayo largo. Conclusiones. La evaluación demanda certezas a esta altura del ciclo de estudio. Compartir ideas que justifiquen certificarme con un título universitario. Ese que demuestre ante las instituciones de empleo y estudio que sé lo que parece que debería saber. Y que lo sé en primera persona. Porque se supone que estos escritos no pueden ser un compilado de citas ni parafraseos. Con esta invisibilidad pautada o el carácter de sinécdoque que lleva mi nombre en esa instancia de la certificación, me dispongo ahora a pensar con otros, a partir de otros y en contradicción, como forma de encontrar refugio al ejercicio de preguntas que me toca. Me propongo transformar esta oportunidad, de palabras revueltas en búsqueda de sintaxis, en una reunión también de pensadoras, charlatanas y agitadoras.

Es para mí una obligación presentarme como acción que también sirve para introducir lo que voy a trabajar a continuación. Difícil tarea la que me propongo. ¿Cuántos títulos académicos tengo? ¿Cuántas matrículas de honor? ¿Qué proyecto se destaca de mi carrera profesional? ¿Cuál es mi nota media? Una vez en un cumpleaños me preguntaron quién era y contestarles la prima fue suficiente. Otra vez fui la de la puerta, la rubia alta, la puta, la de la izquierda, la sudaca, la que no toma mate en Uruguay, la que pidió cerveza, la de los mejores abrazos, la de las charlas eternas, la que le gusta discutir, la que se ríe muy alto, la que habla de política en la mesa familiar, la que escucha 'Qué olor' en El Destape todos los miércoles, la que se queda mirando series toda la tarde a veces los domingos. Soy también quien escribe esta tesis en los intervalos de tiempo entre la búsqueda de trabajo y de lugar para vivir cuando vuelva a Uruguay.

Maite es el primer nombre que las personas responsables de mi cuidado eligieron para mí. El segundo Stephani, y no por la canción de Zitarrosa¹. A estos los precede mi apellido que, según la RAE, es el nombre de familia con que se distinguen las personas. En mi caso primó el orden patriarcal de apropiación del resultado reproductivo heterosexual sexo-coital: primero la referencia a mi padre, después la de mi madre. Mi documento de identidad, cédula como la llamamos en Uruguay, agrega además de mi nombre un número 4.815.026-7,

¹ Alfredo Zitarrosa fue un cantante, poeta, escritor, locutor y periodista uruguayo nacido en 1936 y considerado una de las figuras más destacadas de la música popular local así como de toda América Latina.

también público. Estos datos se completan con mi fecha y lugar de nacimiento con nombre de ciudad y país, una denominación que refiere a la marca política resultante de las múltiples violencias del colonialismo. Completan mi pieza de identidad una foto que llaman carnet, mi firma y la del director del Registro de Estado Civil y un código junto al resultado del entintado de la huella digital de mi pulgar derecho sobre el papel. Según *passport-photo.online* el primer resultado en la búsqueda de Google, una foto carnet es siempre de 2.6 x 3.2 cm de tamaño y debe mostrar la cara de la persona mirando hacia el frente y la parte superior de sus hombros. La mía cumple estos requisitos. *passport-photo.online* especifica además, que el fondo de la foto debe ser claro y uniforme y la cara debe estar iluminada y no puede ser obstruida por ningún objeto. ¿A qué se referirán con esto último? Por su parte la firma, escrita a mano, tiene el objetivo de mostrar de qué forma podré aprobar a futuro contenidos jurídicos relacionados conmigo. Para que esto sea efectivo, se espera que pueda reproducir a mano y de memoria este símbolo manuscrito, siempre de la misma manera. Mi cédula uruguaya no referencia mi identidad de género pero fue requisito para sacarla presentar mi partida de nacimiento donde si que está presente esta información: 'criatura de sexo femenino' (cito textual sin ficcionar ni media coma).

Me llaman criatura de sexo femenino sin preguntarme, y esa se convierte en mi asignación política binaria que las personas responsables de mi cuidado, unidas en matrimonio monógamo heterosexual civil, decidieron pactar con el sistema patriarcal acorde claro, a lo que pudieron ver y denominar de mi genitalidad. Ese mismo pacto será a partir de mi nacimiento para el Estado, una moneda de cambio para reconocer, proteger y garantizar mis derechos. Pero, ¿cuáles?:

Les cambio el derecho al voto por el derecho a la redefinición radical de lo que se entiende por política. Les cambio el derecho al matrimonio igualitario por la abolición del matrimonio. Les cambio el derecho a la inscripción del delito de feminicidio en el código penal por el derecho a no ser asesinadas (Galindo, 2023).

El 24 de febrero de este año, 2023, participé en Madrid de la ponencia de María Galindo en la mesa Derechos humanos y feminismo de las Jornadas *We call it feminism*, feminismo para un mundo mejor. Confieso que algo de esa combinación entre una anarcofeminista y una mesa de derechos humanos organizada por un Ministerio me parecía algo al menos provocador. Tengo una inclinación absoluta por escuchar lo que a priori me puede parecer una declaración radicalmente lejana a mis propias expectativas políticas, lo confieso. Tal vez por mi necesidad de sentir que controlo las cosas, o por curiosidad, o por que a veces me gusta no tener razón. Creo que hay algo muy tranquilizador en eso.

“Ante el poder no te empoderas, ante el poder te rebelas”, así tituló María Galindo su ponencia y esa fue la tesis desde la que elaboró un llamado a cambiar la pregunta por qué hacer con los derechos hacia una que cuestione nuestras formas de hacer política. María justificó ese cambio bajo su idea de que los derechos son una estrategia de domesticación colonial, patriarcal y eurocéntrica de la fuerza creativa.

Acuerdo con Galindo en que los derechos humanos como estrategia de lucha han capitalizado completamente la creatividad política para diseñar, o al menos imaginar, otras estrategias capaces de interpelar las estructuras de poder dominante. Acuerdo además en que los derechos son una herramienta construida y privatizada por quienes están en situaciones de privilegio y marcan la agenda de lo humano, postergando históricamente a las mismas minorías². Los derechos pueden ser además convertidos en bienes de consumo o en oportunidades para inversores internacionales, sobre todo en Uruguay, un país denominado por la hegemonía colonial mundial como en vías de desarrollo³. También pienso que los derechos humanos son instrumentos de normalización, ya que su ejercicio es también uno que exige la ficción del cuerpo en tanto performatividad de las normas que le den acceso y le permitan su permanencia.

Pero la pregunta que me planteo a partir de la tesis de María es ¿quienes se pueden permitir la rebeldía y cómo? Audre Lorde dirá que “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”⁴ pero, siguiendo a Foucault (Butler, 2001, p. 111), la resistencia no puede estar nunca por fuera del “campo estratégico de las relaciones de poder”. En ese sentido, los derechos también pueden ser vistos como instrumentos de resistencia. Ya que estos también materializan acuerdos sobre los cuales es posible exigirle al Estado que asuma su responsabilidad y los reconozca, los proteja y diseñe las acciones que sean necesarias para su garantía. Sí claro, un Estado patriarcal⁵ que tiene sus pactos con el racismo, el capacitismo, el clasismo y todos los sistemas de opresión que estructuran las mismas desigualdades que en teoría intenta abordar:

El capitalismo patriarcal es capaz de ofrecer derechos a las mujeres, el capitalismo colonial es capaz de ofrecer derechos indígenas, el capitalismo heterosexista es capaz

² Me refiero a minorías acá no en tanto resultado de una magnitud que mida la cantidad de personas, sino como lugar simbólico para denominar a quienes se encuentran en relaciones de opresión.

³ Es interesante observar cómo se vuelve a activar una nueva colonialidad civilizatoria de los patrones hegemónicos dominantes bajo esta noción de subdesarrollo y cómo esto justifica la perspectiva de influencia de los organismos de financiación internacional.

⁴ Comentaríos hechos en el panel “Lo personal es político”, durante la conferencia sobre el segundo sexo, en octubre de 1979.

⁵ Si querés profundizar sobre esta idea te recomiendo leer MacKinnon, C. (1989). *El Estado liberal. Hacia una teoría feminista del Estado*. *Harvard University Press* (pp. 277- 303).

de ofrecer derechos GLBT, el capitalismo depredador es capaz de hablar de protección del medio ambiente, el capitalismo del hombre sano, fuerte, blanco es capaz de ofrecer derechos para los llamados discapacitados, sin alterar ni una de sus estructuras de poder (Galindo, 2022, p. 84).

A pesar de sus contradicciones, es el lugar que ocupa el Estado en tanto administrador de las relaciones de poder, lo que lo convierte para mí en un actor obligatorio a la hora de considerar una estrategia de resistencia. Imaginar modelos políticos que operan sin el Estado, me genera dudas en tanto trasladar la responsabilidad de la vida a las personas, con las actuales estructuras de poder, pareciera sustituir la utopía neoliberal por un romanticismo comunista anarco donde quienes hoy ocupan lugares de poder estarían dispuestos (el genérico masculino acá es adrede) a renunciar a todo tipo de privilegios personales para administrar, colectivamente y con quienes hoy oprimen, el bien común. Pero seguramente acá haya para profundizar otra posible línea de análisis.

Llegado a este punto y siguiendo a Galindo en su intento de cuestionar nuestra forma de hacer política, creo entonces que la pregunta no debe estar en sí pactar o no con el poder, o usar o no las herramientas del amo, sino que lo más útil sería preguntarnos por qué sirve pactar, cuándo y cómo diseñamos las herramientas que nos permitan averiguarlo. Desde ese lugar me interesa explorar cuáles son las posibilidades políticas de lo cuir⁶. Es decir, cuáles deberían ser las estrategias de lucha para lograr los cambios políticos que necesitamos para vivir una vida justa. Pregunta que se extiende a cuestionar cuál es la revolución que imagino como Sujeta cuir, si es pertinente plantearse otras estrategias que no sean identitarias, o qué no sean funcionales al Estado y los organismos internacionales y sus rituales institucionales hegemónicos, o qué estén por fuera de la lógica de los derechos humanos y si esto habilitaría otras formas de acción colectiva.

Lo que me propongo con estas preguntas no es un ejercicio de respuesta único o la elaboración de una fórmula definitiva para la acción política o a una lista de conclusiones. Creo, como mucho, que estas preguntas podrán conducirme a otras mejores o, podrán hacerme considerar algunos parámetros útiles para imaginar qué hacer en cada caso y por qué.

⁶ Como seguro quienes leen esto ya saben, el término *queer* tuvo su origen como reivindicación política en los años ochenta en Estado Unidos en plena crisis del sida, cuando varios colectivos decidieron reapropiarse de la injuria del término para hacer de ella un lugar de acción política y de resistencia a la normalización. Queer en inglés es lo que en Uruguay llamaríamos raro y servía para designar a todas aquellas personas cuya identidad de género o práctica sexual se alejara de la heteronorma: putos, maricones, tortas, marimachos, travestis, anormales, locas. La palabra cuir, por su parte, es la traducción fonética al español de queer y tiene como objetivo hacerse eco de la historia transnacional compartida, a la vez que resistir la colonización reivindicando lo propio de los contextos políticos latinoamericanos (desarrollo más de esto en el capítulo Estrategias asimilacionistas, estrategias cuir de lucha).

En ese sentido, no desarrollaré una estructura convencional académica ordenadora de los contenidos con divisiones tales como marco teórico, desarrollo y conclusiones sino que integraré la teoría a lo largo del texto como estrategia para desentramar y pensar en las preguntas que me propongo.

Para este ejercicio, la metodología que usaré es la del yire. Yírar en Uruguay es lo que hacen las putas para buscar clientes, es el recorrido que performan previo a subirse a un auto. Y me apropio metafóricamente de esto para entrar en diálogo con lo que encuentro como provocaciones teóricas, archivos y experiencias provenientes principalmente del ámbito de los estudios queer y el activismo en estos últimos años. Me subo a autos de pensadoras latinoamericanas, sudacas, lesbianas, no binarias, negras, trans y gays. Y esta apropiación terminológica la hago además en la académica, con el objetivo de reivindicar lo que Foucault llama conocimientos subyugados (en Medina, 2011, p.11). Aquellos excluidos, marginados, descalificados e indignos de respeto epistémico en éste ámbito.

Sobre el contexto o marco, me preocuparé por limitar mi análisis a uno concreto, para no colonizar con universalidades abstractas ni cuestiones personales totalizantes otros territorios de sentido. Este contexto será el uruguayo. Un poco porque es el que mejor conozco y porque sé que tiene características ideales para pensar mis preguntas, pero también porque Latinoamérica me sería completamente inabarcable a los efectos de este ejercicio.

En el primer y segundo período de izquierda en Uruguay, comprendido entre 2005 y 2015, toma fuerza el discurso de derechos como forma de lucha y se fundan los principales colectivos LGBTIQ+, líderes del movimiento hasta hoy. En 2004 la movilización internacional por el día del Orgullo, que se celebraba en junio, pasa a ser el último viernes de setiembre cuando es primavera en Uruguay y tiene un cambio también en la estrategia discursiva para empezar a llamarse Marcha por la Diversidad. Esto significó un cambio en el rumbo político en términos de representación, marco epistémico y alianza colectiva.

Hoy escribo esta tesis mientras en Uruguay gobierna la derecha y en el parlamento hay militares y curas ocupando bancas. Mientras se habla de derechos como si fueran servicios y se reduce su ejercicio al mérito individual y la 'libertad responsable'⁷. Escribo en paralelo al sometimiento a una lucha cíclica y constante para no perder los derechos conquistados.

⁷ Esta consigna constituye una de las frases de cabecera de Lacalle Pou, actual presidente de Uruguay. Surgió, según recuerdo, en el marco de la Pandemia por el covid-19 pero también sigue siendo usada en la actual crisis hídrica que vive el país. Esta tiene como objetivo, trasladar la responsabilidad del abordaje de los problemas estructurales del país, del Estado a las personas.

Escribo también esta tesis bajo la constante amenaza neoliberal extendida de cooptación de la lucha LGBTIQ+, de sus intenciones de despolitizarla y vendérsela al mercado al menor costo político. En medio de políticas feministas que en nombre de la identidad excluyen a mujeres trans, lesbianas, negras y discas, criminalizan a trabajadoras sexuales y prohíben a ciertos cuerpos la reproducción biológica. Escribo en un contexto de resurgimiento de discursos totalitarios y neocoloniales, de insistencia de instituciones como la iglesia, sobre ficciones apocalípticas que la vuelvan a posicionar como salvadora.

Escribo esta tesis también a favor de negarme a aprender la historia que me contaron en la escuela y de negarme a renunciar a la esperanza de seguir diseñando otras posibilidades de existencia para lo cuir, y si, cuir escrito de esta manera. Escribo desde un lugar de haber obtenido los créditos académicos que me lo permitan. Que me den voz para que otras personas evalúen lo que vengo a decir. Para que vean cómo afirmo lo que digo y cómo me ajusto o no a las formas de hacerlo. Escribo también para compartir lo que pienso, desde el privilegio que tengo por estar ocupando este lugar, agradeciendo también los cruces de personas y saberes, la creación de espacios, la activación de memorias, las discusiones, el aprendizaje, la ficción de mundo compartido durante el máster, las ganas de imaginar mundos otros y construirlos políticamente.

Y, aunque me considero fanática de la sobremesa, me gustaría empezar a compartirme los platos que estuve cocinando, contarte de las preparaciones que ensayé y los ingredientes que usé, que descubrí y de las posibilidades que no cesan. Espero volverte lo extenso de esta lectura un buen viaje así como fue para mí haber atravesado este proceso.

Resistir

“(…) donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. (...) Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo -alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario-. (...) Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos,

cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder (Foucault, 2007, pp. 116-117).

Sorteada la trampa binaria y excluyente entre poder y resistencia, me propongo spoilearte que en este capítulo mi objetivo será profundizar en esta relación y sus vínculos con el cuerpo, la sexualidad y el género, como forma de empezar a explorar las posibilidades políticas de lo cuir y problematizar las estrategias de lucha del movimiento LGBTIQ+ en Uruguay.

Para el diccionario de la transgresión feminista (2012) poder significa “ser capaz de” y hace referencia a la facultad, facilidad, dominio, jurisdicción o potencia que tiene una persona para decidir sobre algo, hacerlo o mandar a hacerlo. En la misma línea planteada por Foucault (2007), esta definición sostiene la idea del poder como una multiplicidad de relaciones de fuerza heterogéneas que implican por tanto procesos de lucha constante. El poder no es algo monolítico dirá Foucault (2007), no se encuentra simplemente en una institución, ni está únicamente presente en la soberanía del Estado, ni es una capacidad innata de las personas o su propiedad metafísica⁸. El poder está organizado y se administra a través de todo el cuerpo social.

Foucault desarrolla exhaustivamente esta idea en el primer tomo de Historia de la Sexualidad (Canal cqueertv, 2016), donde analiza la relación que el poder establece con el cuerpo en las sociedades europeas de los siglos XVII, XVIII y XIX. Denominará poder soberano a aquel de carácter teocrático y fundamentalmente patriarcal que se expresa como poder de dar la muerte y que surge previo al siglo XVIII. Mientras que, a partir del siglo XIX identificará un poder que denominará disciplinario y lo definirá como el poder de administrar la vida y el arte de gobernar los cuerpos libres. Para Foucault, el poder

⁸ La filosofía metafísica intenta forjar la ficción de que las cosas tienen una explicación final, una esencia a la que es posible acceder a través de la razón. Esta nos pretende convencer de que la realidad está ordenada, es invariable, lógica, es incondicional y universal (es lo mismo para todas las personas racionales y no hay otras estructuras de pensamiento posibles). Por eso, la metafísica trata de responder qué son las cosas más allá de sus representaciones físicas aparentes y concretas e independientemente de quien las mire. El sentido de lo real para este pensamiento se articula en base a dos fundamentos: Dios y la naturaleza.

disciplinario no es uno de carácter vertical sino horizontal, se produce en red y se distribuye heterogéneamente en todo el tejido social.

Desde este marco, Foucault definirá la homosexualidad y la heterosexualidad como tipos de relaciones que el poder establece con el cuerpo. Intentaré explicar brevemente cómo y por qué estas relaciones producen condiciones de desigualdad.

El momento histórico y geográfico en el que Foucault localiza el régimen disciplinario coincide con la construcción del Estado-Nación como nueva estructura de sentido de la contemporaneidad europea. El concepto de Nación en tanto capacidad simbólica de representación de la identidad de un país, necesita de la soberanía del Estado sobre un territorio. Por tanto, esta estructura va a recurrir a la reproducción genital como su estrategia colonial de cabecera, convirtiéndola en una pedagogía de subordinación social necesaria, a la interna, para el sostenimiento del interés nacional. Esto trajo como consecuencia la exclusión, patologización, criminalización y persecución de toda práctica sexual que no garantizara, al menos como posibilidad, esta reproducción (la masturbación, la sexualidad anal, la homosexualidad y el fetichismo), reduciendo el sentido de los órganos sexuales y privilegiando por tanto, la división binaria del trabajo sexual bajo el denominativo hombre y mujer, la construcción del contrato heterosexual, monógamo, con lazos de propiedad y donde se practique sexo-coital pene-vagina con eyaculaciones frecuentes del pene en períodos fértiles de quien tiene vagina y útero que pueda gestar. El material resultante será así, antes propiedad del Estado que de las mujeres⁹.

Claro que de todo esto hubo también consecuencias directas en las colonias latinoamericanas y hay también hoy evidencias en las luchas por la legalización del aborto o las múltiples representaciones privilegiadas de la heteronormatividad¹⁰, por solo citar dos ejemplos.

Al análisis de las relación que el poder establece con el cuerpo y la sexualidad de Foucault, Preciado agrega (Canal cqueertv, 2016) una nueva forma para explicar lo propio de principios del siglo XX europeos: la farmacopornográfica. Esta no aloja espacios, instituciones o arquitecturas disciplinarias exteriores como el hospital psiquiátrico o la

⁹ Digo mujeres y no personas gestantes en este caso, para explicitar el vínculo entre la identidad de género construida y sus consecuencias en las relaciones de poder: este régimen supone que la capacidad de gestar es tautológica para las mujeres cis y que solo los cuerpos de mujeres cis pueden reproducirse.

¹⁰ “Siguiendo de cerca los planteos de Butler (2001) la heteronormatividad puede ser definida como el poder normalizador de la heterosexualidad y las normativas que garantizan y fortalecen su legitimidad social tanto a nivel de representaciones sociales, como en la subjetividad, en el ámbito de lo jurídico y los reglamentos, así como en las instituciones públicas y privadas. Este poder normalizador hace vivir como no problemático y natural una construcción social que legitima simbólicamente y materialmente la heterosexualidad, y que condena a todos aquellos que escapan a esa norma (gays, lesbianas, trans, no heteroconformes, etc.) a un lugar de subordinación social, en donde se vuelven algo meramente abyecto y a lo sumo burdas copias de lo considerado natural, bueno, necesario y sano” (Sempol en Gainza, 2013, p.16).

prisión del siglo XIX, en las que las personas son incluidas para ser normalizadas, sino que acá el poder, dirá Preciado, toma la forma de prótesis del cuerpo: es el cuerpo el que directamente “se traga los dispositivos¹¹ del poder” (Canal cqueertv, 2016).

Para explicarnos su fórmula, Preciado partirá de la píldora anticonceptiva, concebida originalmente como dispositivo eugenésico y colonial¹², para analizar cómo esta se transformó en un régimen de control y producción del género y la sexualidad desde el siglo XX hasta hoy.

Cabe recordar que el género como dispositivo de normalización, tuvo su origen como ficción política necesaria para el sostenimiento de la división sexual y binaria del trabajo patriarcal llamada hombre y mujer cis del que hablaba antes. Esto justificó y justifica aún hoy, la intervención médica (hormonal y de mutilación quirúrgica) y el sometimiento que desde 1947 se le hace a niñas intersexuales. Aunque a esta altura ya resulta acaso redundante, es pertinente agregar el detalle de que, el protocolo de producción de la diferencia sexual y asignación binaria del género amparado en el beneficios de la socialización patriarcal, nada tuvo que ver con la carta cromosómica de la persona como sí con el tamaño de sus genitales.

Todo esto evidencia el carácter político de la sexualidad y el género, y cómo estos dispositivos sirven para analizar hoy las relaciones complejas que el poder dominante construye con el cuerpo. No es que la forma de poder soberano sobre el cuerpo y la sexualidad de la que hablaba Foucault haya sido sustituida o desplazada por la disciplinaria o por la farmacopornográfica de Preciado, sino que hoy se produce una convivencia, superposición y confrontación de diversos modelos de poder, control y producción de la subjetividad. Por tanto, la sexualidad contemporánea y el género deben ser vistos como el resultado de esa coalición, de ese conflicto de diversos modelos y procesos de producción y normalización. Resistir a ellos supone entonces, resistir también a los múltiples regímenes de poder que en ellos confluyen y se tensionan. Nuestra situación política actual exige por tanto, que las formas de resistencia deban ser múltiples, móviles y estratégicas. “Menear el edificio hasta que le salgan grietas” como dice Paco Vidarte en *Ética Marica* (2007), no es una tarea simple.

¹¹ Dispositivo, desde la perspectiva Foucaultiana, “es la materialización, lo no dicho y las conexiones que establecen un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales que existen para dar sentido a la experiencia en un momento de crisis dado. “Lo que inscriben en el cuerpo son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos” (Foucault citado en García, 2011, p.2).

¹² Preciado nos cuenta (Canal cqueertv, 2016) que el descubrimiento de la píldora fue accidental mientras se investigaba cómo mejorar la fertilidad de mujeres cis, católicas, blancas y europeas. También repasa cómo en la década de los sesenta y setenta, Europa y Estados Unidos la utilizaron para controlar el crecimiento de la población latinoamericana instaurando campañas de esterilización masiva a mujeres cis, particularmente negras e indígenas.

Entonces, ¿cómo?. “¿Cómo podemos manejar las relaciones de poder que nos manejan, y en qué dirección?” (Butler, 2001, p. 111), ¿cómo resistimos desde los lugares de opresión? “(...) ¿cómo se expresan y plantean sus reivindicaciones quienes no tienen voz? ¿Y cómo pueden tales poblaciones exigir lo que necesitan para persistir? (Butler, 2017, p. 63).

En su libro *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau (1996) desarrolla una concepción de resistencia en función a la posición de poder que ocupa quien la ejerce. Definirá así la táctica como el recurso de quienes carecen de poder, mientras que la estrategia la entenderá como lo propio de quienes sí lo tienen. Siguiendo a de Certeau, como las estrategias son acciones con finalidad totalizadora, su eficacia radica en su capacidad de generar situaciones de dependencia y de ajenidad para sostenerse, de ahí que entienda el lugar de poder como condicionante. Por el contrario, como las tácticas están imposibilitadas de totalizar al adversario por el lugar de poder desde el que parten y estas actúan a partir de la imposición de una fuerza externa, su máxima aspiración está en lo que él llama una resistencia subordinada.

Tengo varios problemas con este planteo, pero me concentraré en el que entiendo como principal y que me ayudará a desentramar el resto. Cuando de Certeau habla del poder soberano de la estrategia o de la resistencia subordinada de la táctica, separa el poder de la resistencia transformándolos en pares binarios o contracasas que impiden reconocer la relación dialéctica que existe entre ambos. El “dónde hay poder hay resistencia” de Foucault (2007) que abre este capítulo, dice que el poder y la resistencia se constituyen mutuamente: en palabras de Medina (2011, p.10), “la resistencia no es algo que se ejerce desde fuera del poder, sino justamente desde dentro”.

Entonces, si no existe ese lugar de exterioridad ni de totalización y el poder dominante se constituye por fuerzas heterogéneas en constante conflicto, esto implica que el poder es una relación de fuerzas y no una posición fija. Y esto abre la potencialidad para el cambio.

Incluso estando en situaciones de completa desigualdad existen estrategias que nos permiten visibilizar lo que necesitamos para vivir. Es así como los derechos, a pesar de ser instrumentos funcionales para el sostenimiento del poder dominante, también pueden transformarse en herramienta de lucha para su socavamiento:

(...) qué significa exactamente reclamar derechos cuando no se tienen. Pues bien, lo que quiere decir es que uno ha de reivindicar ese mismo poder que se le niega para hacerlo manifiesto y luchar decididamente contra ese rechazo. Al igual que en esos

movimientos okupas de Buenos Aires en los que personas sin hogar se instalan primero en un vivienda para reclamar después, partiendo de ese fundamento, su derecho de residencia, a veces lo más importante no es el poder que uno tiene y que le faculta para actuar; a veces, lo que hay que hacer es actuar, y a partir de esa actuación reclamar el poder que uno necesita. Así es como yo entiendo la performatividad, y esta es también una de las formas de actuar contra y desde la precariedad (Butler, 2017, p. 63).

Alojar la capacidad de quienes se encuentran en situaciones de opresión en lo inesperado, imprevisible, disperso, fugaz y sorpresivo, como sostiene de Certeau, desconoce la capacidad colectiva y organizada de la resistencia. Lo estratégico tiene que ver justamente con los objetivos que tengo y las formas de diseñar acciones para lograrlos, teniendo en cuenta las relaciones de poder que forman y formarán parte de ese proceso. Agregó al ejemplo de Butler acciones de los movimientos feministas contra la violencia de género como 'Ni Una Menos' en Argentina y Uruguay, pienso en consignas como 'Black Trans Lives Matter', 'Me too' o en 'Hermana, yo te creo'. En todas existe una estrategia comunitaria de denuncia que intenta superar la injusticia testimonial individual desde lo colectivo.

La injusticia testimonial es un concepto desarrollado por Miranda Fricker (2007) que sirve para analizar cómo el sistema dominante crea determinados prejuicios que afectan la credibilidad de aquellas personas que le resultan problemáticas, para que éstas sean percibidas como epistémicamente inferiores, enfermas o como amenazas. La efectividad de esta injusticia radica justamente en el hecho de creer que estos prejuicios son características innatas o naturales de esas personas, es decir, en que no son producto de las relaciones de poder y que por tanto no hay una intención en intentar socavar su estatus epistémico.

Existen múltiples casos de injusticia testimonial que cuestionan la autoridad de las personas sexualmente disidentes de la heteronorma, por ejemplo en la llamada 'salida del armario' donde se asume que la no heterosexualidad corresponde a una etapa de experimentación o cuando el anuncio se enfrenta a preguntas del tipo ¿estás segura?. También existe injusticia testimonial cuando se establece que el cambio en el sexo registral debe estar tutelado por la certificación de médicos y psicólogos¹³. Como dice Medina (2007), “estar situado como desviado sexual o de género es experimentar la verdad sobre el género o la sexualidad de uno como algo que no está bajo el control de uno”. Claro que la noción de verdad acá tiene algo lo menos de hipocresía¹⁴.

¹³ Uso el masculino gramatical en ambos casos para redundar el sentido de paternalismo desde una perspectiva androcéntrica.

¹⁴ Recomiendo mucho leer El sexo verdadero de Foucault (1985) en Herculine Barbin, llamada Alexina B. Madrid, editorial Revolución.

Las concepciones binarias del género, la presunción de la heterosexualidad, las múltiples normalizaciones producidas y exigidas por el Estado para la protección y garantía de los derechos, son ejemplos donde se ve claramente las limitaciones que las personas que viven en situaciones de desigualdad sufren respecto a los recursos disponibles por el sistema dominante para dar sentido a su vida. Esto también se sostiene en la negación de las personas en situaciones de privilegio a la posibilidad de cuestionar sus recursos hermenéuticos y reconocer sus limitaciones e incorporar otras perspectivas como igualmente válidas. Pero vamos por partes.

La incapacidad de una persona o grupo para interpretar, construir sentido y ser entendida debido a un prejuicio identitario estructural, es lo que Miranda Fricker (2007) define como injusticia hermenéutica. Es lo que pasa cuando no existen palabras para nombrar una situación (femicidio, acoso sexual, etc.), cuando las palabras tienen un significado restringido o remiten a otro sentido (mujeres no incluye a lesbianas), cuando incide negativamente el tono, el idioma o algún aspecto del acto comunicativo, cuando los significados provistos por las instituciones son insuficientes, o cuando nos encontramos en un vínculo asimétrico de poder puntual.

Pero la injusticia hermenéutica no solo incapacita a las personas en situaciones de opresión para hacer inteligibles sus situaciones, sino que en el acto de aislarlas como únicas responsables, despoja el potencial relacional para involucrar a quienes se encuentran en situaciones de poder y son también parte causante del problema. Queda claro con el ejemplo que pone Fricker de la injusticia hermenéutica que experimentaba una mujer antes de que existiera el término de acoso sexual y las feministas hicieran que sea entendido desde la perspectiva del género.

Tanto la injusticia testimonial como la hermenéutica son tipos de injusticia epistémica (Fricker, 2007). Y esto quiere decir que ambas socavan la posibilidad de que las personas en situaciones de desigualdad sean consideradas productoras de conocimiento, excluyéndolas, silenciándolas, invisibilizándolas, distorsionando o tergiversando sus aportes, desconfiando de ellas o instrumentalizándolas. Claro que, como sostiene Medina (2017) la injusticia epistémica se vincula directamente con la capacidad de participación en prácticas comunicativas. Las personas marginadas por el sistema dominante deben luchar con la arrogancia epistémica o privilegiada (Medina, 2013) para ser escuchadas, interpretadas y consideradas. Estos dos últimos conceptos de Medina me parecen claves a los efectos de poder pensar diseños estratégicos efectivos de resistencia.

La arrogancia epistémica o la ignorancia privilegiada, refiere al poder presente en aquellas personas que en una jerga montevideana llamaríamos sabelotodo (y de acá en más voy a usar el masculino gramatical para redundar el sentido de paternalismo desde una perspectiva androcéntrica). Personas que bien pueden contar con privilegios epistémicos del saber o bien pueden creer que saben, o permitirse no saber o no necesitar hacerlo. Esto en ocasiones los protege y sostiene su situación de privilegio, pero también puede desencadenar una pereza epistémica (Medina, 2017) de no preocuparse por saber lo que no saben (y pienso en los padres cis hetero en vínculos monogámicos que ni idea tienen sobre cuidados de bebés o tareas domésticas o la sensación de inseguridad con la que muchas disidencias transitan por la calle en determinados horarios).

“La incapacidad de escuchar y aprender de los demás, la incapacidad de poner en cuestión la propia perspectiva y de procesar la fricción epistémica ejercida desde perspectivas significativamente diferentes” (Medina, 2003, p.17) es para Medina al mismo tiempo una falta de conocimiento sobre la posición política personal situada y una falta de conocimiento sobre la interdependencia y la estructura social que trae como consecuencias las asimetrías y sus consecuentes situaciones de desigualdad y opresión de la que la propia situación personal es parte. Y agrega:

(...) ser resistente epistémicamente es sentir fricción al apoyarse en un solo entendimiento, para dejar espacio constantemente a otras voces y otras formas de entender y estar en el mundo (en Beeby, 2012, p.1).

Saber cuando callarse, saber cuándo suspender nuestro juicio sobre lo que parece inteligible, saber criticar nuestros recursos interpretativos y atender sus construcciones políticas y puntos ciegos, chequear con otras personas en otras situaciones de poder sobre su parecer, trascender nuestras propias formas expresivas, cultivar la “escucha virtuosa” (Fricker, 2021, p.99), trabajar en las estructuras de poder que producen desigualdades, son todas estrategias que ayudarán a resistir la arrogancia epistémica. En ese sentido, Medina (2013) reconoce también las virtudes en adoptar posiciones epistémicas vinculadas a la curiosidad intelectual (indagar, averiguar, desafiarse), la humildad (matizar las propias afirmaciones, reconocer las propias limitaciones, tener una visión crítica sobre la posición de poder que ocupamos, reconocer la interdependencia) y mantener una mente abierta prestando atención a las perspectivas de las demás personas. Ser capaz de preguntarse y preguntar sobre lo que sabemos o creemos que hacemos, o lo que ignoramos.

La fricción epistémica de la que habla Medina más arriba, es una forma de resistencia contra las expectativas normativas que tienen como objetivo establecer marcos interpretativos a favor del sostenimiento del sistema y ayudar a las voces disonantes a construir significados, interpretaciones y estilos expresivos alternativos. Medina (2003) nos llama a resistir la hermenéutica heredada y a propósito propondrá (en Frega, 2013) una estrategia de pluralismo de guerrilla. Este consiste en un encuentro compuesto por fricciones epistémicas radicales y dinámicas que tiene como objetivo construir epistemologías disidentes a las dominantes, resistir su totalización e intervenir su pretensión de universalidad críticamente. En ese sentido, no será un pluralismo que intente resolver conflictos y superar luchas, sino que intenta provocarlas y reavivarlas. Es un pluralismo que aspira a la resistencia capitalizando las brechas, discontinuidades, tensiones y choques entre perspectivas y prácticas discursivas. Un ejemplo posible de esto lo constituyen las investigaciones genealógicas de Foucault y su objetivo de resucitar contramemorias, no sólo por el bien de la cooperación conjunta, sino por el bien de la reactivación de las luchas y la dinamización de las formas de resistencia. “(...) las genealogías foucaultianas ponen de relieve las luchas olvidadas, las voces silenciadas y las exclusiones violentas” (Medina, 2011, p.23-24).

Reescribir la historia para dar voz a epistemologías silenciadas de los discursos patriarcales hegemónicos es claramente una estrategia de resistencia. Como es también concebir el carácter político del espacio cotidiano. Como resistir mientras trabajamos, mientras nos vinculamos o mientras discutimos noticias con nuestros amigos.

Pienso en el archivo Sociedades en Movimiento de Uruguay. Un repositorio de fotografías, audiovisuales y un archivo de documentos y testimonios de los movimientos sociales desde los años ochenta hasta el presente cuyo propósito es contribuir a la preservación, organización y difusión del patrimonio documental facilitando el acceso a los recursos para su utilización e intercambio con fines educativos. También pienso nuevamente en los movimientos feministas contra la violencia de género y su consigna de Ni Una Menos en Uruguay y Argentina. O las estrategias de reapropiación del insulto que hace el movimiento tullido hoy, o que viene haciendo el queer desde los 90 en Estados Unidos, o que hace el colectivo Ovejas Negras en Uruguay. Hay una estrategia de resistencia, de búsqueda de justicia epistémica, de desobediencia al sistema, de tiro por la culata en la inversión del objeto en sujeto de enunciación y del orden hegemónico de lo imaginario que evocaba el significante originalmente. Algo así como luchar contra el amo desmantelando el sentido de sus herramientas, disputando su epistemología.

Una parte fundamental del activismo epistémico dirá Medina (2022, p. 23) consiste justamente en dar fuerza y preeminencia a las voces, términos y perspectivas interpretativas de las minorías, no solo a través de articular nuevos sentidos sino también de construir plataformas y espacios comunicativos donde se dé prioridad a la agencia expresiva e interpretativa de esas personas, donde se desarrollen nuevas sensibilidades, nuevas dinámicas de escucha y de interacción comunicativa, facilitando que estas puedan dar sentido a sus experiencias y tejer nuevas formas de inteligibilidad en sus propios términos o tomando prestados de la hegemonía los que le sirvan.

Es claro que la arrogancia epistémica o las virtudes no son acciones ni responsabilidades únicamente individuales sino que responden también a posiciones de poder interseccionales¹⁵. Por eso, introducir la idea de diversidad para quienes quieren la normalización y la homogeneización implica empezar a ver su lugar de privilegio como producto de una estructura de poder y lastimar el lado narciso que lo hace pensar que es producto de sus méritos individuales. Cuándo las diferencias se sostienen en grados de igualdad y no de asimetrías de poder, éstas subrayan la idea de que lo que la persona cree saber no es universal sino únicamente su perspectiva, que como tal es una forma de ver la realidad, obedecer y construir sentido.

Breve genealogía de los derechos como instrumento de lucha para los movimientos LGBTIQ+ en Uruguay

“Una revolución no es únicamente una suplantación de modos de gobierno, sino, y sobre todo, un colapso de los modos de representación, una sacudida del universo semiótico, una reordenación de cuerpos y voces, una redistribución de espacios, de

¹⁵ “El término interseccionalidad hace referencia a la visión crítica de que la raza, la clase, el género, la sexualidad, la etnia, la nación, la capacidad y la edad no operan como entidades unitarias y mutuamente excluyentes, sino más bien como fenómenos que se construyen recíprocamente y que, a su vez, dan forma a complejas desigualdades sociales” (Collins en Medina, 2017).

gestos. Es importante que esos momentos de intervención, crítica y derribo no sean criminalizados, sino saludados como gestos de subjetivación política de aquellos que hasta ahora habían sido objetos de las técnicas de gobierno patriarcales y coloniales. Porque lo que caracteriza a una sociedad no diré democrática sino en vías de democratización es su capacidad para entender la relectura crítica de su propia historia como una fuente de creatividad y de emancipación colectiva, no su apresuramiento en homogeneizar las voces y en detener los gestos de resignificación disidente a través de argumentos de autoridad” (Preciado, 2022, p. 411).

El fundamento colonial que justificó el saqueo de América Latina por parte de Europa se asentó sobre un binomio principal que reclamaba la distinción entre lo salvaje y lo civilizado. Lo que llamaron proceso civilizatorio consistió en la imposición del esquema de Estado-Nación europeo y su consecuente regulación de los cuerpos sexuados y racializados. El patrón de normalidad se constituyó sobre la base de la familia biparental, con división heterosexual del trabajo, para asegurar y controlar la reproducción de la fuerza capitalista. El género se incorporó de forma binaria y excluyente a este esquema civilizatorio patriarcal para imprimir sobre los cuerpos de las colonias las características necesarias para reforzar y dar sentido a esta imposición de hombre y mujer cis. Toda acción entendida como exceso de este esquema, era significada bajo la etiqueta de enfermedad y perversión.

En los años sesenta la capital de Uruguay fue el escenario de auge de los primeros encuentros entre personas LGBTIQ+. De acuerdo a Sempol (2012) en los baños de cines y bares del centro de Montevideo y en una de las playas más importantes de la ciudad, se empezó a consolidar un circuito clandestino de eventos, reuniones, fiestas privadas y encuentros sexuales que permitió el desarrollo de códigos comunes por fuera del sistema hegemónico heterosexista. En los setenta, la lucha por la supervivencia del colectivo durante la represión, las detenciones, las torturas, los secuestros y los exilios provocados por la dictadura militar (1973-1985), fue el escenario de conformación clandestina del primer colectivo LGBT en 1984 (Escorpio) que funcionó hasta 1987¹⁶ e incorporó la estrategia de derechos humanos como forma de defender la vida de las personas más marginadas (homosexuales, mujeres y personas desempleadas). El colectivo estaba integrado por personas de todas las edades y

¹⁶ Siendo el primer colectivo homosexual uruguayo sus marcos de referencia fueron España (sobre todo Barcelona) y Argentina. Su objetivo fue construir una subcultura por fuera del partidocentrismo uruguayo que propiciara la liberación sexual y de los cuerpos como opciones de vida. Las acciones del grupo se centraron en combatir la continuidad de la violencia Estatal. “El fin de la censura a partir de 1985 permitió que su «Manifiesto Homosexual» cobrara visibilidad, pero el clima represivo y de discriminación fue tan intenso que la organización (...) tuvo grandes dificultades para hacer audibles sus denuncias y planteos. Además, Escorpio pretendía «destruir el esquema de roles rígidos existentes por sus derivaciones opresivas y autoritarias», proponer una educación sexual «liberadora a todos los niveles», «destruir el folklore y la mitología que rodea el tema que solo promueve una conducta homófoba» y lograr así «la inserción natural en la sociedad y una vida digna»” (documento Manifiesto Homosexual, Escorpio, 1985 en Sempol y Graña, 2012).

orientaciones sexuales, incluso heterosexuales, ya que se concebían como un movimiento pluralista que luchaba contra toda forma de discriminación. El colectivo entendía la opresión doble que sufrían las lesbianas respecto a su género y orientación sexual y esto funcionó como estrategia para darles voz dentro del colectivo. La secretaria general del grupo por ejemplo, estaba a cargo de una lesbiana.

El régimen militar desarrolló en su discurso identitario nacionalista una noción de orden natural que remitía al pasado colonial cristiano centrado en la familia biparental heteropatriarcal. Los años ochenta, estuvieron signados por la transición democrática y la significación de la diversidad sexual como amenaza al nuevo orden recién alcanzado. De acuerdo a Rial (Sempol, 2021, p. 248) la apelación al fantasma del golpe y la actualización del miedo que generaba esa amenaza, fijó los límites del orden y lo que era legítimo mostrar en el espacio público.

El debate respecto a la violación de los derechos humanos por parte del Estado durante la dictadura, ocupó gran parte de los diez primeros años de transición democrática. En 1986 los partidos de derecha aprobaron la ley de caducidad de la pretensión punitiva del Estado y, pese al esfuerzo de organizaciones sociales y algunos sectores político partidarios, su vigencia permanece hasta hoy. Los derechos humanos no se volvieron un marco de referencia para la nueva democracia y la policía siguió ejerciendo en forma rutinaria prácticas de control social sobre diferentes grupos, entre estos gays y trans principalmente. Esto no despertó críticas dentro de la izquierda, ni de las organizaciones sociales más importantes, dado que había un orden heteronormativo compartido y una visión patologizante sobre la disidencia sexual, cuya participación era incluso excluida explícitamente de todos los partidos políticos. Para la izquierda uruguaya, politizar la sexualidad era imposible dado que su marco de referencia ligado al marxismo no le permitió otro análisis de las desigualdades sociales por fuera de la lucha de clases. De hecho, veía en ese momento incluso a los feminismos como una política europea, burguesa e individual y carente de significado revolucionario (Sempol y Graña, 2012, p.97).

En 1988 se fundó Homosexuales Unidos, esta organización implementó el paradigma de los derechos humanos en su lucha y logró así aliarse con otros colectivos (juveniles, estudiantiles, etc.) para el abordaje de problemáticas concretas, como en la coordinadora anti razias de 1989. Este colectivo organizó la primera publicación para la comunidad LGBT llamada 'Aquí estamos' y la primera concentración pública en 1992. Condujeron un programa de radio nocturno semanal al que llamaron 'Extraviados' y crearon un espacio

denominado 'Arte con H'¹⁷ donde creaban y compartían obras para favorecer el debate y la reflexión sobre la sexualidad e incorporar nuevas representaciones al imaginario social.

En la década de los noventa comienza a perder centralidad la política partidaria y las formas de lucha en clave de ciudadanía. Emergen discursos decoloniales que cuestionan la homogeneidad aspiracional colonial y ponen en valor las raíces indígenas, toman fuerza los discursos feministas bajo la consigna “lo personal es político” y con esto emergen nuevas formas de pertenecer a la esfera pública y el imaginario social se amplía generando oportunidades para politizar y hacer visibles las identidades que hasta ahora permanecían relegadas a la esfera privada. En 1990 se fundó la primera organización travesti (Mesa coordinadora de travestis que luego será la Asociación de Travestis del Uruguay) y con estas se logran incluir sus problemáticas en la agenda del movimiento LGBTIQ+. En 1991 se creó el primer grupo de mujeres lesbianas (Las Mismas) pero tanto este como el siguiente (Mujer y Mujer en 1996) se disolvieron rápidamente cuando se intentó consolidar un perfil activista. En junio de 1992 se celebró el día del Orgullo Gay, la primera instancia organizada masiva de reivindicación de los derechos de las personas LGBTIQ+ en Uruguay. Sin embargo, hacia fines de los noventa, el movimiento LGBTIQ+ fracasa en sus intentos por conformar un espacio de integración y coordinación a causa de una tendencia internacional a no formar grupos mixtos. Su visibilidad mediática se vió reducida así más que nada a algunos líderes de opinión que apostaron a una estrategia de afirmación identitaria.

Esta estrategia tuvo como objetivo político incidir en el ámbito parlamentario a efectos de lograr una ley que condenara la discriminación por motivos de orientación sexual y un proyecto que garantizara los derechos de las parejas del mismo sexo. En 2003 esto trajo como resultado la modificación del artículo 149 bis del Código Penal, que en 2004 se transformó en la Ley 17.817 contra el racismo, la xenofobia y la discriminación¹⁸, reconociendo el género y la orientación sexual como motivos discriminatorios.

En 2004 además, se fundó Ovejas Negras, actual colectivo LGBTIQ+ referente del movimiento a nivel Nacional y de la Coordinadora de la actual Marcha por la Diversidad. Ese mismo año la movilización por el día del Orgullo Gay, que se celebraba en junio, pasó a ser el último viernes de setiembre y tuvo un cambio también en la estrategia discursiva para

¹⁷ Sobre la H de su nombre, es interesante la explicación que ofrecen al respecto, en una publicación del diario El editorial (1994) sobre la conmemoración de sus seis años: se puede escribir pero no pronunciar similar a lo que pasa con los homosexuales (Archivo Sociedades en Movimiento, 20 de agosto de 2023).

¹⁸ La ley define como discriminación a “toda distinción, exclusión, restricción, preferencia o ejercicio de violencia física y moral, basada en motivos de raza, color de piel, religión, origen nacional o étnico, discapacidad, aspecto estético, género, orientación e identidad sexual, que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública”.

empezar a llamarse Marcha por la Diversidad. Esto tuvo como objetivo dejar de reivindicar la diferencia y el cambio radical de la sociedad para pasar a exigir la igualdad a través de un concepto amplio y abarcativo de la diversidad en todas sus formas: corporal, mental, etc. Esta decisión ancló en el movimiento un discurso de derechos como estrategia de lucha y permitió la participación en la coordinación de la marcha de organizaciones sociales de diversa índole (político partidarias, estudiantiles, feministas, afrodescendientes, sindicales, religiosas, de personas en situación de discapacidad, de salud mental, de regulación del mercado de cannabis, entre otros). A este período de cambios se sumó además, ese mismo año, la victoria electoral del Frente Amplio con mayoría parlamentaria: la asunción del primer gobierno de izquierda en Uruguay y la oportunidad para la agenda del movimiento LGBTIQ+, que tenía expectativas de un diálogo cercano debido a que muchas personas que integraban el movimiento también militaban en el partido político.

El período de 2005 a 2010 significó un punto de inflexión importante para la agenda de derechos de las personas trans, lesbianas, gays y bisexuales. En 2007 se aprobó la Ley de Unión Concubinaria (Ley 18.246) para parejas que no optan por el matrimonio “independientemente de su sexo, identidad, orientación u opción sexual”. Ese mismo año se crea la FULGTBQ (Federación Uruguaya Lésbico Gay Trans Queer) Mercosur y la FUDIS (Federación Uruguaya de la Diversidad Sexual). La primera tuvo como objetivo trabajar a nivel local y regional sobre los derechos de las personas LGBTIQ+ fortaleciendo una red de organizaciones a través de encuentros, actividades académicas y la incidencia en la agenda política. Mientras que la FUDIS se propuso nuclear organizaciones para convertir en nacional un movimiento de lucha por los derechos humanos en general y en particular los de las personas LGBTIQ+.

Siguiendo con la agenda de avances en materia jurídica para el colectivo, en 2008 se aprobó la ley de derecho a la salud sexual y reproductiva que incluyó elementos de reconocimiento a la diversidad sexual y la no discriminación (Ley 18.426). En 2009 se aprobó el cambio de nombre y sexo registral para que personas trans accedieran a una documentación identificatoria de acuerdo al género en el que se autoperciben, sin que sea necesario para ello las intervenciones quirúrgicas o procesos de hormonización. En ese mismo año además, se reformó el sistema de adopción para incluir a parejas del mismo sexo/género, se firmó un decreto estableciendo que la elección sexual de quienes postulaban a las fuerzas armadas no sería considerada causal de no aptitud y se estableció en el artículo 8 de la Ley General de Educación (Ley 18.437) el derecho a la educación de “los colectivos minoritarios”. Además, en 2009 el programa de salud de la mujer y género del Ministerio de Salud Pública elaboró

participativamente un capítulo sobre diversidad sexual para sus guías de salud sexual y reproductiva que distribuyó en diferentes servicios públicos.

A pesar de todos los avances en el terreno jurídico, la izquierda no desarrolló en su primer período de gobierno ninguna política pública dirigida a garantizar los derechos de las personas LGBTIQ+. De acuerdo al informe de gasto público en derechos humanos adjunto al informe Uruguay para su examen periódico universal de derechos humanos en Ginebra (2009), “el gasto público en la protección del derecho a la libre orientación sexual y expresión de género era indetectable” (Berretta en Johnson y Sempol, 2016, p. 151). El programa político electoral del Frente Amplio no incluyó temas vinculados a la diversidad sexual hasta su candidatura y posterior reelección en 2015.

Durante el período de gobierno que fue de 2010 a 2015, a cargo de Mujica, si bien la inversión del Estado aumentó significativamente, esta continuaba siendo escasa y las acciones siguieron estando mayoritariamente en el plano jurídico, concentrándose en la población trans por ser la considerada de mayor vulnerabilidad dentro del colectivo. Se diseñaron a nivel nacional acciones afirmativas¹⁹ para su inclusión social, educativa y laboral, llamale H²⁰ se consolidó como asociación civil y adquirió la personería jurídica, se institucionalizó el Seminario de debate Transforma, se fundó el colectivo Unión Trans del Uruguay (2012) que sigue vigente hasta la actualidad, se conformó un consejo consultivo de la diversidad sexual, se apoyaron líneas de investigación en la materia, se realizaron campañas contra el estigma y la discriminación por orientación sexual e identidad de género y se incorporó un cupo para personas trans en la ley de Empleo Juvenil (19.133). Todas acciones e hitos que fueron predecesores a la aprobación de la Ley Trans en 2018.

En lo que respecta a la institucionalidad de la diversidad sexual, en 2015 se creó por decreto presidencial el Consejo Nacional Coordinador de Políticas Públicas de Diversidad Sexual, cuyos principales cometidos fueron asesorar al Poder Ejecutivo y promover la transversalización del enfoque de diversidad sexual en las políticas públicas. En la currícula

¹⁹ “Se trata de medidas que otorgan un tratamiento preferencial a las personas pertenecientes a un grupo, comunidad y/o colectivo que por diferentes razones han sido discriminados, intentando eliminar los efectos adversos e inequidades que por tales condiciones se generan, de tal forma que los mismos no se perpetúen y profundicen. Son medidas transitorias que caducan o se modifican una vez que se logra que el grupo tenga las mismas oportunidades, el mismo trato y que se modifiquen las brechas de desigualdad”. Mides (2012). *Transforma. Acciones afirmativas y diversidad sexual*. http://dspace.mides.gub.uy:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1902/Transforma2012_Documento%20base.pdf?sequence=1&isAllowed=y

²⁰ Según lo establece su estatuto, el objeto social de Llamale H (asociación civil) es: “La creación, gestión y desarrollo de proyectos culturales, educativos y sociales; la realización de estudios, análisis e investigaciones; la publicación, capacitación, creación de grupos de apoyo y diseminación de la información, cuya finalidad sea incidir en la modificación de las diferentes prácticas institucionales, sociales e individuales que afecten la igualdad de derechos y deberes y la inclusión social tanto de la mujer como de las minorías sociales y sexuales” (2 de marzo de 2021). www.llamaleh.org/index.php/nosotros

de formación del sistema educativo se incorporaron además temáticas de diversidad y sexualidad.

Uno de los grandes hitos del período de Mujica fue en 2013 la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario²¹. Este proyecto fue elaborado íntegramente por el colectivo Ovejas Negras y constituyó un ejemplo de éxito en la capacidad de lucha del movimiento LGBTIQ+ por ingresar un tema en agenda que no era parte del programa de gobierno y así, trabajar para transformar una de las instituciones patriarcales históricas:

El período que se abrió luego de la llegada del Frente Amplio al gobierno abjuró en general de cualquier concepción de tolerancia y desarrolló un discurso de la igualdad y la justicia social al que se adhirieron y a partir del cual exigieron derechos las organizaciones de la diversidad sexual (Sempol en Pandolfi, 2018, p. 37). En este marco, la lucha por la libertad sexual fue planteada como una lucha por los derechos humanos dentro de una agenda más amplia de derechos que comenzó a partir de las reivindicaciones de verdad y justicia relacionadas con las violaciones cometidas durante la dictadura militar (p.38).

Los discursos centrados en la igualdad, la justicia social y los derechos, siguiendo a di Giorgi (en Pandolfi, 2018, p. 61.), se vinculan con la estrategia política que elaboró el Frente Amplio desde su primer gobierno para resignificar la idea de democracia. Idea cuyo objetivo fue abordar las situaciones de vulnerabilidad de muchas personas, producto de las acciones y políticas públicas de las derechas en los primeros años de transición, dirigidas a favorecer y mantener las situaciones asimétricas de poder social, político, económico, etc.. Esta nueva agenda de derechos tuvo como objetivo también salir del estancamiento político y discursivo relativo estrictamente a temas vinculados con las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado en dictadura.

Los feminismos fueron claves en este nuevo enfoque de derechos e incidieron desplegado una gran variedad de acciones, discursos y estrategias que promovieron un consenso respecto a la necesidad de efectivizar la igualdad de género, deconstruir las estructuras de poder patriarcal y politizar las sexualidades. Los feminismos y el movimiento LGBTIQ+

²¹ A diferencia del modelo aditivo español que implica ir eliminando aquellas normas que impiden el acceso a este derecho a las parejas del mismo sexo, “la reforma en Uruguay estuvo atravesada por una filosofía que buscó generar un nuevo universal, más inclusivo, resolviendo todas las situaciones que presentaba la especificidad de la diversidad sexual mediante una redacción que incluía al mismo tiempo las ahora también «particularidades» que presentaban las parejas heterosexuales. Se buscaba así, desde una particularidad aportar a lo universal, en la medida que se modificaron aspectos que regulaban la propia institución (indistintamente de la orientación sexual) volviéndola más democrática para todos. Así se eliminó toda alusión a los conceptos de marido y mujer, sustituyéndolos por las palabras cónyuges o contrayentes, y se incluyó a las personas trans en los conceptos jurídicos de mujer y hombre” (Johnson y Sempol, 2016, p. 161).

siguen sin embargo hasta hoy en una situación de desencuentro con la izquierda que insiste en su matriz de clase y permanece reticente a trabajar en políticas públicas con una perspectiva interseccional como estrategia para la igualdad y la justicia social:

Yo qué sé. Se está discutiendo la nueva agenda de derechos, que los homosexuales se puedan casar y cosas así. ¡Dejate de joder, hermano! Esa agenda la hacen Estados Unidos y la socialdemocracia europea, que inventaron ese radicalismo con las mujeres, los homosexuales, esto y aquello, para no hablar de lo que importa realmente (...) Esa agenda no jode a nadie y somos tan giles que no lo vemos. El problema no está en si los homosexuales sí o los homosexuales no. El problema está entre los homosexuales ricos y los homosexuales pobres. Acá lo que pasa es que se olvidaron de la lucha de clases. ¡De la lucha de clases, nada menos! (Fernández en Pandolfi, 2008, p.62).

Estrategias asimilacionistas, estrategias cuir de lucha

Por su condición ontológica precaria y fronteriza, el virus se parece a otras «entidades» históricas a las que no se les ha concedido existencia plena o que han sido percibidas como subalternas, pero también como parásitas o dañinas, que han sido pensadas como meras copias de otras formas de vida que se suponían más originales: la mujer, la bruja, el homosexual, el travesti, el transexual, los cuerpos racializados, el migrante, el exiliado, el discapacitado, el extranjero... Todos ellos han sido pensados históricamente como virus políticos, parásitos sociales o sexuales, que amenazaban la integridad del cuerpo soberano nacional masculino, blanco y heterosexual ¿Es posible que, como en el caso del virus, una política del devenir, una política mutante y disforica, del no-ser-nunca-lo-mismo sea para estas figuras históricas más interesante que una política de la identidad? (Preciado, 2022, p. 185).

En el quinto tomo de Capitalismo y esquizofrenia, que lleva por título Mil Mesetas (2002), Deleuze y Guattari utilizan dos metáforas analíticas basadas en el concepto de raíz/árbol y rizoma para ejemplificar distintos tipos de estructuras o sistemas de pensamiento. La raíz es

propia del árbol que se aferra al mundo estableciendo genealogías verticales y jerárquicas de la copa hasta las raíces. Mientras el rizoma, tallo subterráneo distinto de la raíz, en vez de aferrarse a la tierra crece de forma indiscriminada, sin dirección fija, es móvil y ramifica en todos los sentidos estableciendo múltiples conexiones. El rizoma por tanto, no tiene un centro ordenador ni es posible identificar en él un origen.

Para seguir con la mamushka, Deleuze y Guattari le atribuyen a sus metáforas analíticas dos principios que llaman de calcomanía y cartografía. La función de la primera es imitar la realidad y en ese acto hacerse eco de ella, reproducirla, por eso, este principio *matchea* con el de raíz/árbol, ya que la lógica de original y copia sostiene la misma estructura jerárquica y oposicional donde hay un centro y una periferia, un principio y un final. La cartografía por su parte, funciona como el rizoma: “está abierto, es desmontable, alterable (...) puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación” (Deleuze y Guattari, 2002, p.18). La cartografía no copia la realidad sino que la produce: “está totalmente orientada hacia una experimentación que actúa sobre lo real” (Deleuze y Guattari, 2002, p.18).

Así, forzando a la mamushka a su último pliegue, utilizaré estos esquemas analíticos propuestos por Deleuze y Guattari, como analogía para explicar lo que en este capítulo planteo como estrategias asimilacionistas y cuir de lucha. Retomo para esto además, la definición de estrategia del primer capítulo: la capacidad de articular acciones en función de mis objetivos, teniendo en cuenta las relaciones de poder que forman y formarán parte de ese proceso.

'United color of Benetton', 'Plaza Chueca', 'Las mujeres al poder'. El objetivo de las estrategias políticas asimilacionistas es luchar por el reconocimiento, la afiliación, la aceptación y la legitimidad final de aquél régimen con el que se enfrentan: el heterosexista, el clasista, el racista, el capacitista, el colonialista, etc.. Su máxima aspiración política consiste en ensanchar la norma para volverse parte de ella, su sueño es hacerse un hueco ahí, sin producir demasiado cuestionamiento. Consiste, como dice Granda (2022), en el uso de la igualdad como “falso mito civilizatorio”. Ejemplos de estos reclamos existen múltiples y en general adoptan la forma de derechos: al matrimonio, a la adopción, etc.

La academia, para favorecer la implementación de este tipo de estrategias, también es aliada en la producción de conocimiento que le sirva de insumo, como señala López (en Muñoz 2020, p. 18): estudios sobre estilos de vida y trabajos etnográficos sobre las minorías regidas

por una concepción hétero-lineal de la temporalidad y nociones de progreso, lecturas a contrapelo de los grandes clásicos en busca de sus elementos disidentes, etc.

Este tipo de políticas tuvo su origen en los años ochenta, como resultado de los reclamos que gays y lesbianas hacían por la igualdad en Estados Unidos. Uno de los principales problemas a los que se enfrentaron, también observable hoy en día en Uruguay, fue la cooptación de la lucha por el neoliberalismo: la promesa de empoderamiento individual y liberación ante el control del Estado, la privatización de la cultura homosexual, la despolitización de la sexualidad y su ubicación como algo personal e individual y la esencialización de las identidades bajo la forma de 'Way of life' anclada al consumo. A la larga, esto ocasionó que se produjeran identidades centrales y periféricas dentro de los colectivos que reprodujeron los mismos mecanismos de opresión por los que luchaban en términos de desigualdades interseccionales de clase, raza, capacidad, nacionalidad, etc. Otro riesgo de las políticas asimilacionistas fue y sigue siendo el uso instrumental que hacen del colectivo algunos partidos políticos cuya intención es mostrar una imagen de sí mismos más progresista.

No quiero decir con todo esto, que este tipo de políticas no han generado pequeñas fisuras en el sistema y que en ocasiones han tenido un lugar estratégico justamente por permitir cuestionamientos de aspectos que constituyen desigualdades sociales estructurales. Y pienso, por ejemplo, en el proceso de aprobación de la ley de Matrimonio igualitario en Uruguay y como esto supuso el desafío de redactar un derecho que contemplara la diversidad de personas sin establecer entre ellas privilegios políticos de acceso, emulaciones, ni opciones subordinadas frente a un ideal. Esta ley buscó abordar todas las situaciones que presentaba la especificidad de cada arreglo, sustituyendo los conceptos jurídicos de marido y mujer por cónyuges o contrayentes para incluir a personas no binarias. Pero, habría que ver si esa justicia hermenéutica o fricción epistémica sirvió para resignificar la idea patriarcal detrás de la institución matrimonial.

En definitiva, creo que las estrategias asimilacionistas han servido más que nada a los grupos privilegiados dentro del colectivo LGBTIQ+ aptos para el *passing* normativo (heterosexual, de clase, de capacidad, de raza, etc.). Y en este acto se ha cerrado sistemáticamente el negocio frente a toda amenaza para el sistema, preservándolo y sosteniéndolo como ideal o aspiración: cuando lo homonormativo²² se ubica en la periferia, en palabras de Miñoso, “abriga el desprecio por su propio no-ser al verse con los ojos del amo, al incorporar su

²² El término homonormatividad, si bien aparece por primera vez en un artículo de Lisa Duggan de 2002, distintas personas especialistas en estudios trans sostienen que este ya era utilizado por activistas trans en los noventa en Estados Unidos, para mostrar cómo las estrategias asimilacionistas afectaban a las personas de la comunidad LGBTIQ+ más precarizadas, con menor capacidad para practicar la normalización” (López en Muñoz, 2020, p. 16).

mirada, la mirada del-que-tiene-la-potestad-de-otorgar-sentido” (2007, 2007, 44-45) y en ese acto, no hace más que fijar lo heterosexual como centro, tal y como lo vimos en el principio de calcomanía de Deleuze y Guattari.

¿Por dónde ir entonces? ¿Qué otra estrategia es posible diseñar? ¿cómo resistimos las múltiples cooptaciones del poder dominante?:

El vínculo, la relación entre lo que está prohibido es lo subversivo. Nuestros movimientos por ausencia de esos vínculos se han convertido rápidamente en espacios demasiado homogéneos, demasiado repetitivos y es eso lo que yo invito a romper. Romper los límites identitarios en los que nos hemos encerrado a partir justamente del discurso de derechos, comprendidos de forma fragmentaria. Fragmentación de los sujetos que hace nuestra política predecible, funcional, repetitiva y aburrida. Fragmentación de derechos que hace nuestra política una política meramente reactiva, donde no tenemos estrategias para tomar la iniciativa, por eso siempre estamos solo reaccionando. Fragmentación de los movimientos que nos impide realmente acceder a una política y a una comprensión compleja de la trama de opresiones. El problema no es lo que vamos a reclamar, sino lo que estamos construyendo (Galindo, 2022, p. 96).

Aún cuando parezca que el reconocimiento y la asimilación al sistema es la condición previa de seguridad, refugio y en definitiva, de una vida vivible en el privilegio, lo *queer*, acuerdo con Butler (2017, p. 67), tiene la potencialidad de demostrar que la normalización de la que escapa o se lo margina, es necesaria justamente para poder vivir.

Según nos cuenta Preciado (2009), hubo un tiempo en el que la palabra *queer* sólo era un insulto para dar cuenta de algo que representaba un problema para el sistema social. En lengua inglesa, desde su aparición en el siglo XVIII, *queer* servía para nombrar a aquel que escapaba a la normalización heterosexual, eje de la reproducción y construcción de la familia burguesa. Eran *queer* el tramposo, el ladrón, el borracho, la oveja negra y la manzana podrida, pero también toda aquella persona que por su peculiaridad o por su extrañeza no pudiera ser inmediatamente reconocida como hombre o mujer.

Así, el movimiento *queer*, que surge en Estados Unidos en los noventa como heredero de una forma de feminismo radical de los 60 y un anticolonialismo chicano y lesbiano latinoamericano, ya no se define con respecto a la noción médica de homosexualidad del siglo XIX, tampoco se conforma con la reducción a la identidad, ni a un estilo de vida, ni a

una lucha reducida al reclamo de derechos. Se trata por tanto de una posición política crítica ante el sistema y todos los procesos de normalización, esencialización y por tanto exclusión y marginalización que generan las ficciones identitarias. “Sorry. Ser marica no basta para ser queer” (Preciado, 2009):

Comprender el lesbianismo como una condición política no es lo mismo que comprenderla como una identidad. Cuando la asumimos como una identidad la cercamos en el simplismo de la mera autoafirmación, cuando comprendemos y asumimos la condición lesbiana como una condición política tocamos su sentido más profundo, es cuando descubrimos la llave para hacer de la condición lesbiana una presencia inquietante, perturbadora allí donde pisamos (Galindo, 2022, p. 144).

El movimiento queer es, en palabras de Preciado (2009), uno de disidentes de género y sexuales que resisten frente a las normas que impone la sociedad heterosexual dominante, atento también a los procesos de normalización y de exclusión internos a la cultura gay: marginalización de las bolleras, de los cuerpos trans, de los inmigrantes, de las trabajadoras sexuales. Siguiendo este planteo, el denominativo cuir como homólogo castellano y simil fonético, va a asumir un doble objetivo político: el de la unión transnacional de la historia de lucha y su reivindicación geopolítica decolonial a la hora de visibilizar lo propio de contextos latinoamericanos.

Lo que da sentido a una estrategia cuir de lucha entonces, a diferencia de una política asimilacionista, es su poder para articular un nuevo tipo de movilización que permita diseñar el mundo de manera justa, visibilizando las desigualdades de las que la arrogancia epistémica (Medina, 2013) es responsable. Lo cuir no es mero negacionismo a la asimilación sino una crítica política radical de resistencia interseccional.

Y pienso en 'Fiesta Rara' en Uruguay como ejemplo de estrategia política cuir. Una propuesta que surge del cuestionamiento de las fiestas heteronormativas y la necesidad de diseñar otras formas de diversión y acción política que aboguen por una convivencia e integración de identidades, contextos y realidades diferentes que pongan el respeto y el cuidado como centro, tanto en el vínculo con otros como con el entorno. Fiesta Rara es gestionada por un colectivo transdisciplinario de amigos djs, vjs, musiques, performers, artistas visuales, productores y gestores culturales cuir, que comparten la visión del arte como herramienta de comunicación y transformación colectiva. Es un espacio que se posiciona políticamente como una plataforma desde donde es posible tramar e imaginar modos de vida juntas.

Pero como Fiesta Rara también podría nombrar 'Mujeres creando' en Bolivia, 'Mocha Celis' en Argentina, 'Yes we Fuck' de Raúl de la Morena y Antonio Centeno, e infinitos etcéteras.

Retomando el principio de cartografía y calcomanía con los que abrí este capítulo, me resulta interesante a los efectos de mi análisis, el cuestionamiento que Deleuze y Guattari hacen de su oposición y la ponderación de la cartografía siendo que lo propio de esta es a veces ser calcada y es así como también esa copia puede tomar el lugar de un nuevo recorrido. En ese sentido, así como reconozco el potencial cuir que podrían adquirir algunas estrategias asimilacionistas en una lógica de caballo de troya, también es necesario atender las cooptaciones a las que permanentemente se someten estas políticas para advertir la necesidad de un constante ejercicio y músculo de resistencia.

Cuando, quien necesita del sujeto político

¿Qué sentido tiene ampliar la representación hacia sujetos que se construyen a través de la exclusión de quienes no cumplen las exigencias normativas tácitas del sujeto? ¿Qué relaciones de dominación y exclusión se establecen de manera involuntaria cuando la representación se convierte en el único interés de la política? La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez paradójicamente, se demuestre que la representación tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las mujeres no se dé por sentado en ningún aspecto (Butler, 1999, p. 53).

Los primeros movimientos feministas blancos de Europa y Estados Unidos, tanto el de las sufragistas como los denominados de segunda ola, trabajaron sobre la denuncia de la insuficiencia del sujeto universal moderno heredado de la ilustración. Estos lograron visibilizar cómo ese universal era obediente a una minoría particular (de varón cis, blanco, heterosexual, capacitado, propietario de los medios de producción, etc.) con el suficiente poder para imponer su modo de ver el mundo como el de todas las personas. Y eso abrió

urnas para que otras subjetividades encontraran oportunidad de afirmarse como sujetos autónomos e independientes y elaborarán estrategias políticas para tener los mismos derechos que la minoría dominante. Pero, ¿cuál fue el sujeto político para la lucha?

El viral de los sesenta europeos se dividía entre el sujeto político del feminismo de la igualdad y el de la diferencia. Mientras el primero luchaba porque las mujeres tuvieran un lugar en la minoría dominante en tanto iguales como seres racionales, el feminismo de la diferencia defendía una posición ontológica de la femineidad que le permitiera separarse de la identidad masculina dominante como forma de luchar contra su opresión.

A pesar de sus diferencias, ambos feminismos sostuvieron el dualismo cartesiano entre sexo y género, entendiendo al primero como destino biológico natural a partir del cual se construía el segundo. Ambos feminismos también invisibilizaron las diferencias y desigualdades sociales que existían entre las mujeres en pos de una identidad estable y uniforme que homogenice la conciencia colectiva para la acción bajo la construcción de un sujeto político fuerte (Casado, 1999, p. 75).

Para luchar por la justicia social, estas mujeres necesitaron partir de reivindicar aquella identidad por la que se las marginaba como forma de resignificarla y trabajar para que su diferencia en relación a los hombres cis no signifique desigualdad. Está claro que esto tiene un componente epistémico fuerte y subversivo ya que era nombrar en positivo aquello que había sido visto como vergüenza y darle legitimidad política a la propia existencia.

La idea de mujer como sujeto colectivo uniforme y práctica política, descansó también en la concepción de la biología como destino y denominador común de la opresión. En palabras de Casado, la lógica sostuvo que, si el patriarcado oprimía a todas las mujeres sobre la base de su biología, todas tendrían entonces los mismos intereses de liberación (1999, p. 76). Pero el problema con este planteo, supuestamente revolucionario es que, en su acto reivindicativo, reafirma la idea patriarcal de que es la condición biológica de las mujeres lo que explica su lugar de opresión, olvidando que la explicación de la opresión es siempre política y responde siempre a intereses estructurales de la dominación. Además, la formulación identitaria homogénea de la mujer en singular como sujeto político, esencial y uniforme, no es más que otra lógica de dominación reproducida a la interna del colectivo.

A propósito de esto, los ochenta cambiaron el viral con los feminismos negros estadounidenses y su denuncia a la centralidad del sujeto político blanco-burgues dentro del movimiento. Estos feminismos evidenciaron la necesidad de una mirada plural, compleja,

global e interseccional para la lucha y abrieron en conjunto con el posestructuralismo y la teoría cuir, creep, etc. un espacio para que otras minorías, sexuales, religiosas, ideológicas, migrantes y diversas funcionalmente, reivindicuen su lugar, visibilizando los sesgos heterosexistas, cissexuales, capacitistas, colonialistas, etc. que las mantenían al márgen.

Según Preciado (en Canal cqueertv, 2016), la pregunta que la teoría queer va a poner sobre la mesa es ¿quién o cuál o qué o quiénes son o pueden ser el sujeto del feminismo contemporáneo? ¿es que el sujeto contemporáneo del feminismo es la mujer? y si es la mujer, ¿qué quiere decir mujer? ¿solamente la mujer blanca heterosexual? ¿o es que las lesbianas, las marimachos, las trabajadoras sexuales, las travestis, les intersexuales, los hombres trabajadores sexuales son sujetos del feminismo? o pueden serlo.

El desafío de las diferencias y de las identidades abrió el planteamiento de al menos dos vertientes: el antiesencialismo y el multiculturalismo. El primero sostendrá la identidad como un ejercicio político represivo y la diferencia como inherentemente excluyente, mientras que el segundo partirá de una visión positiva de las identidades de grupo basadas en las diferencias. Desde este punto de vista, todo colectivo tiene derecho a reivindicar sus especificidades por lo que toda identidad debe ser reconocida y toda diferencia afirmada. Esto significó no sólo una profunda revisión de la categoría mujer en singular y de la lucha en términos de sujeto político, sino también, de la forma misma de hacer política.

Creo que, a pesar de que el antiesencialismo y el multiculturalismo se presentan como opuestos para fijar sus puntos de análisis, si consideramos un escenario político con estructuras de dominación y relaciones de poder complejas, sería propicio diseñar estrategias de lucha que tomen de ellos lo conveniente en cada caso, lo mismo en relación a cuándo es necesario y sobre qué pactar para la lucha. De lo contrario, corremos el riesgo de traspasar la lógica en la que se pensaba el sujeto mujer, bajo el principio de identidad ($A=A$), no contradicción (A no puede ser $\text{no-}A$) y del medio excluido (todo debe ser A o $\text{no-}A$), a la forma de hacer política. La transformación del feminismo nos exige asumir la contradicción, la alteridad y la diferencia como condición de posibilidad de la praxis política (Meloni, 2021).

Esto implica entender que las estrategias de representación para un colectivo no implican una interna independiente del contexto, es decir, responder a la pregunta quiénes son o a partir de qué aglutinante pactan su representación colectiva, se ve condicionada por quienes quieren ser para aquellos que tienen el poder para definirlos, oprimirlos y contra quienes luchan. Si no puedo luchar contra el sistema opresor por fuera de esa opresión, ya que esa es

la que me otorga reconocimiento, siguiendo a Pandolfi (2008, p. 33) nuestra pregunta será ¿para quién, cuándo y cómo se vuelve necesaria una identidad colectiva?:

Quizás el objetivo hoy en día no sea descubrir lo que somos, sino rehusar lo que somos. Para poder salir de esta especie de callejón político sin salida de la simultánea individualización y totalización por parte de las estructuras modernas del poder, tenemos que imaginar y desarrollar lo que podríamos ser (...) La conclusión sería que el problema político (...) de nuestra época no es intentar liberarnos del Estado y las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y el tipo de individualización que se vincula a él (Foucault en Butler, 2001, p. 114).

“¿En efecto, qué ha sido la identidad, sino el sistema de regulación y control de las subjetividades, de manera que las y los individuos respondan a los patrones de poder preestablecidos?” (Foucault en Miñoso, 2007, p. 27) Queda claro que lo que llamamos política identitaria obedece a una lógica de Estado que solo puede asignar reconocimiento y garantizar derechos a personas totalizadas por su particularidad (Butler, 2001, pp. 113-114). También queda claro cómo se compromete nuestra agencia política cuando nos creemos que somos esas particularidades y no las vemos como producto de sistemas de poder normativo. Pero matar lo que somos, como dice Granda (2022), supone habitar la incomodidad de la frontera. Y este no es un lugar para todes.

La incomodidad es un privilegio para quienes ya son reconocidos como sujetos políticos de derecho, al menos por alguna de sus características identitarias. Y por sujeto político me refiero al sujeto para el cual se procura la representación política. Una representación que tiene como objetivo mostrar una ficción de verdad que legitime a una persona para volverla reconocible, para dotarla del privilegio de la existencia. Desde esta perspectiva, queer²³ es una representación identitaria privilegiada para quienes no tienen que preocuparse por sobrevivir día a día. Para muchas personas queer puede significar una aspiración neoliberal, ya que eludir lo reconocible para el Estado podría convertirse en una estrategia de muerte.

Es bueno recordar que la identidad hegemónica, heteronormativa, capacitista y un infinito de etcéteras es también un refugio seguro para muchas personas. Así como también habitar la frontera en determinados contextos es imposible para vivir y por tanto necesita de la representación y el anclaje: mujer, puto, gay, trans, trava, bisexual, no binarie, agénero, bollera, maricón, intersexual, asexual.

²³ Utilizo acá la palabra queer en inglés para evidenciar la ajenidad y la distancia política-colonial que éste término adquiere respecto a la realidad de las personas a las que me refiero.

En ese sentido, si bien es posible afirmar que las desigualdades de poder estructurales entorno a la sexualidad y la identidad de género son un lugar común del marco interpretativo, estratégico de lucha y ofrecen sentido de pertenencia (Bernstein en Pandolfi, 2008, p.13) a las personas dentro de los colectivos LGBTIQ+ del movimiento en Uruguay, también es entendible que, en función del estatus de sujeto político de quienes militan, los colectivos elaboran diferentes estrategias de representación que por momentos se vuelven imposibles de comulgar.

Para militantes de la Unión Trans del Uruguay, la identidad es un hecho sumamente relevante y excluyente de pertenencia al colectivo. Estas señalan que su objetivo no es deconstruir su identidad sino, por el contrario, identifican el potencial revolucionario de su lucha en la reafirmación de una esencia que les ha sido históricamente negada como forma de ser y de existir públicamente (Pandolfi, 2008, 75). De hecho, muchas mujeres trans sienten mayor pertenencia política a los movimientos feministas que a los LGBTIQ+, por entender que muchas veces estos últimos están liderados de forma autoritaria por identidades que históricamente las han oprimido.

Por otra parte, para Ovejas Negras, la identidad de género u orientación sexual no define la pertenencia a su colectivo LGBTIQ+. Su posicionamiento se sustenta en entender a las identidades desde su potencial político y trabajan en su deconstrucción intentando representar una diversidad interseccional que logre generar nuevas alianzas para el movimiento. El cambio de nombre de la Marcha que pasó a ser Por la Diversidad en 2004, es una muestra clave de este tipo de estrategias políticas de representación y alianza colectiva.

La articulación con otras luchas sociales le permitió al movimiento trabajar por los problemas estructurales de poder y posicionar la importancia de entender y considerar el carácter político de la sexualidad.

Además de los dirigentes políticos del Estado, el movimiento LGBTIQ+ tiene otros interlocutores importantes para considerar en el diseño de sus estrategias políticas: otros movimientos sociales, la sociedad civil que no los integra, los medios de comunicación, etc.. La diversidad como lema le permitió a Ovejas Negras posicionarse e involucrarse como colectivo en causas como la despenalización del aborto, la baja de la edad de imputabilidad, la legalización de la marihuana, etc. para transversalizar la agenda cuir a todo el movimiento social. Trascender las identidades particulares implicó militar así por un sentido central de lucha: la autonomía y la libertad para tomar decisiones respecto al propio cuerpo. Esto siguió

una tendencia latinoamericana que demostró la efectividad de aliarse con otros colectivos en torno a un enemigo común: la fobia a la diversidad, la heteronormatividad, el patriarcado.

Asimismo, la consigna de la Marcha de 2005, “Sin diversidad no hay democracia”, trabajó por un concepto de democracia diferente al de los consensos, la homogeneización y sus consecuentes ejercicios de poder e invisibilización, para abogar por una idea que permitiera los disensos en condiciones de igualdad epistémica y justicia social. Esto permitió recordar las limitaciones y peligros de abordar la diferencia desde un marco neoliberal, denunciando las posiciones de poder dominante que oprimen a quienes son diferentes a la norma negándole derechos fundamentales.

El movimiento LGBTIQ+ entendió así, bajo la consigna de la diversidad, la importancia de aludir a identidades concretas en contextos donde se vuelva necesario denunciar su situación de vulnerabilidad y exigir la garantía de derechos. De otra forma bajo el paraguas diverso se invisibiliza que no todas las diversidades son conceptualizadas políticamente de la misma forma en el tejido social patriarcal y que algunas son constitutivas y consecuencia de aspectos estructurales de ese mismo tejido. Esto implica no descuidar el trabajo de construir el sentido estratégico de esa diversidad y disputar con el poder dominante constantemente sus intenciones de volverla un eufemismo.

Es importante recordar que los discursos dominantes tienen en sus premisas virtualidades emancipatorias susceptibles de ser explotadas contra la opresión (Amorós, 1994, p. 10). La crisis de la universalidad, planteada en los códigos del dominador, es una oportunidad para reinventar los códigos. Es, como dice Amorós (1994, p. 4), abrir las puertas para el ensayo. La crisis de los códigos es también una crisis del paradigma dominante y su epistemología.

Las batallas políticas, dirá Preciado (2022, p.214) son luchas por la existencia de distintos inexistentes, batallas por la producción de su materialidad política. Luchas por que lo que dotan de existencia deje de existir o por que lo inexistente exista. La tarea misma de lo político, agrega, es provocar la existencia hasta el límite de que pueda adquirir la condición natural. La política es, en ese sentido y continuando con el planteo de Paul, una tarea de ontología-ficción: “el arte de inventar la existencia de lo inexistente, o de hacer que un inexistente que pasaba por natural deje de existir”.

A propósito de esto, Preciado (2022, p. 538) nos dirá que nuestra imaginación respecto a la figura de la persona revolucionaria, varón cis, heterosexual, de cuerpo atlético, viril y autoritario que lucha con determinación, está asentada en una ideología capacitista heredera

de ideales políticos patriarcocoloniales. Y en su lugar, se propone evidenciar cómo el cuerpo herido por la violencia petrosexoracial será el encargado de hacer la próxima revolución. Un cuerpo que no es víctima sino superviviente, vulnerable. Esto nos obliga a pensar en una estrategia política que sea capaz de renunciar a los relatos y las representaciones del héroe, del triunfo individual, de las alianzas entre iguales, de las violencias, de las conquistas, de la masculinidad, del antropocentrismo y de las estrategias que solo dialogan con el poder dominante como acto creativo de manifestar la utopía y como ejercicio de acercarnos a lo que imaginamos.

Esto me recuerda las historias que comparte María Galindo en su libro *Feminismo Bastardo* (2022), sobre la experiencia política de intervención en el espacio público de Mujeres Creando, un colectivo del que forma parte, particularmente su análisis del lugar que adquiere el cuerpo en el acto del grafiti:

Los riesgos que hemos asumido por grafitear son realmente extremos, sabemos que nada ganamos, en el sentido de que, cuando grafiteas, estás siempre en la posición del débil que no tiene otro recurso y que sabe que los efectos de ese acto no modifican la realidad. Grafitear así es pues, algo muy serio, es una acción que implica poner nuestros cuerpos en la lucha histórica por transformar nuestra sociedad. No ponemos un cuerpo heroico, no un cuerpo militarizado, ponemos un cuerpo vulnerable, sensible, sensual, creativo, desarmado y no violento (Galindo, 2022, p. 122).

Si somos capaces de escaparle a la explicación neoliberal o cristiana sobre la vulnerabilidad, donde la primera le atribuye a las poblaciones vulnerables la responsabilidad sobre su situación y la segunda las ve como objeto de cuidados a ejercer por los buenos fieles, seríamos capaces de entender la vulnerabilidad desde su condición política, como consecuencia de las asimetrías de poder y las desigualdades que estas producen. La vulnerabilidad, desde este punto de vista, deja de ser una característica esencial de ciertos grupos de personas, para pasar a ser el resultado de lo que sostiene el poder dominante. Creo que incorporar esta epistemología nos permitirá reconocer el potencial revolucionario del margen, de lo cuir. Un potencial creativo con el que trabajar la pluralidad desde una perspectiva honesta, de justicia social y no de dominación. Sustituir la violencia patriarcal por la vulnerabilidad feminista creo que es una condición para abrazar la interdependencia por fuera de relaciones de explotación o extractivismo.

Me gustaría plantear el desafío de trabajar en un paradigma que sea capaz de entender que los problemas no solo afectan a unas personas particulares en un momento dado, sino que

son producto de las relaciones de poder. No se pueden redactar leyes, ni diseñar políticas públicas, ni pensar acciones para intervenir solamente en las situaciones de las personas que son afectadas por las desigualdades sin intervenir también sobre quienes producen esas desigualdades y sobre la estructura que promueve esas asimetrías. De lo contrario seguiríamos pactando con los intereses de quienes tienen el poder suficiente para diseñar la vida de otras personas en base a poner su experiencia como única y perpetuar así sus lugares de privilegio.

Creo también fundamental cuestionar cuál es el lugar que queremos ocupar respecto al poder como sujetas revolucionarias, sin producir en ese ejercicio violencias epistémicas totalizadoras que borren las desigualdades también presentes en la capacidad de imaginar de las personas y en su praxis política. La pluralidad nos obliga a organizarnos de manera que todas las personas cuenten con una forma de enunciación que se haga audible y entendible de un modo amplio que contemple las múltiples formas de estar y aparecer, “¿acaso vamos a considerar apolíticas a todas las personas que no se comunican como la 'mayoría', que se expresan con otros lenguajes?²⁴” (Castelli, 2009). Sumado a esto Castelli plantea la necesidad de seguir reflexionando sobre la idea de poner el cuerpo que exige la política como lugar común. Sobre esto propone partir de la idea de presencia como concepto desde el cual poder diseñar diferentes formas de estar vinculada a los distintos cuerpos y contextos que condicionan las formas de aparición en lo público. ¿Cómo convertimos las ausencias en presencias? ¿Cómo trabajamos sobre la cooptación política (médica, jurídica, moral, educativa, laboral) que diversos dispositivos ejercen sobre los cuerpos cuir?:

Para imaginar juntos lo que vamos a ser necesitamos otra historia política del cuerpo vivo y una narrativa diferente sobre los procesos de sujeción y subjetivación animal, sexual, de género, de clase y racial... Propongo aquí desplazar la noción de sujeto político, ficción dominante de la modernidad patriarcal y colonial, que supone una teoría de la soberanía, una representación vertical de poder, un relato individualista acerca de la sujeción y de la autonomía, para, frente a ella, comenzar a pensar en los diferentes procesos a través de los que un cuerpo vivo puede convertirse en simbiote político, así como los agenciamientos que hacen que ese proceso fracase o sea negado (Preciado, 2022, p. 57).

²⁴ Acá Castelli (2009) nos invita a ver el video de Amanda Baggs titulado “In my language” (<https://www.youtube.com/watch?v=ysdPFRHE7zw>)

Interdependencia y alianzas inesperadas

El relato falo-narcisista de corte hobbesiano, en el que la única manera de alcanzar nuestra supervivencia y prosperidad la encontramos en el sometimiento de otros seres vivos, está irremediabilmente condenado al fracaso apocalíptico. Es entonces cuando debemos ser capaces de repensar, precisamente ahí, desde la inoperancia de esas narrativas de la violencia, la posibilidad de hacer crecer y germinar otros mundos (Meloni, 2021a, p. 226) (...) del mismo modo que crece la hierba entre las grietas del pavimento urbano, retando a la hegemonía del capital y el Estado y afirmando nuestra interdependencia y nuestra capacidad de cooperar (Federici en Meloni, 2021a, p. 226).

La polinización es el proceso mediante el cual los granos de polen son transferidos de una flor a otra para la producción de semillas. Esta transferencia puede darse por viento y agua pero también pueden involucrarse animales e insectos. De éstos últimos, las abejas son unas de las principales y el proceso de polinización se inicia cuando éstas se posan sobre las flores para alimentarse.

En su libro *Feminismos Fronterizos*, Carolina Meloni (2021b) retoma de Deleuze y Guattari su ejemplo de la abeja y la flor para hablar de la alianza como devenir, como unión posible entre dos seres que no tienen nada en común en tanto especie. Su alianza no está asentada en un principio de semejanza ni tiene como objetivo la filiación jerárquica, ya que de ellas ninguna flor-abeja puede descender. Su vínculo consiste entonces, dirá Deleuze y Guattari, en un tipo de encuentro rizomático, transgénico y trans-genealógico.

La biología dirá, que un simbiote es uno de los socios de una relación simbiótica. Simbiosis proviene del griego y significa vivir juntos. El botánico alemán Anton de Bary, definió en 1879 la simbiosis como “la vida en conjunción de dos organismos disímiles, normalmente en íntima asociación, y por lo general con efectos benéficos para al menos uno de ellos” (Simbiosis, 2023). Pero ¿para qué transcribo esta chapa²⁵ de biología?

²⁵ En España, dar la chapa, según espanolautomatico.com, significa ser una persona muy pesada, aburrir a alguien o ser muy insistente con un tema que tal vez no le interese.

Creo que tanto la simbiosis como el ejemplo de la abeja y la flor me pueden ayudar a reflexionar acerca de principios claves para diseñar las alianzas colectivas que necesitamos para la lucha. Concebir la dimensión política de la vulnerabilidad nos permitirá abrazar la interdependencia y la necesidad de cooperación sin que ésta esté vinculada a la unificación sino a mutaciones relacionales múltiples y temporales. Eso que Preciado (2022) llama alianzas somatopolíticas, o lo que Galindo describe como lugares de resistencia indigestos, inapropiables e inaceptables que den lugar a alianzas insólitas que no se dejen amasar por el poder (en Meloni, 2021a, p. 250).

Poner en común la experiencia que muchas mujeres compartimos por el hecho de ser mujeres, sin duda revierte la competencia a la que nos ha sometido históricamente el patriarcado, posibilitando la visibilidad de las estructuras que lo subyacen: “lo personal es político”. Pero creer que existe una esencia identitaria ontológica llamada mujer y que está separada de otras producidas por los mismos sistemas de dominación, nos impide entender una estrategia de lucha en un sentido más amplio, que pueda realizar las alianzas necesarias en los momentos políticos precisos. Cuando el feminismo empieza a dialogar hacia adentro, deja de ser solamente ese sujeto homogéneo definido por el discurso opresor y tiene la potestad del pacto. Como señala Amorós (1994, p.11), en las estructuras de parentesco de sociedades etnológicas los varones pactan entre ellos y las mujeres circulan como mediación de alianza, en ese sentido, que las mujeres podamos apropiarnos de nuestra capacidad de pacto significa algo de por sí revolucionario. Dirá Butler (2000, p. 113,114):

(...) para que una política «inclusiva» signifique algo distinto a una nueva domesticación y subordinación de dichas diferencias, será necesario desarrollar un sentido de alianza en el curso de una nueva forma de encuentro conflictivo. Si los nuevos movimientos sociales se piensan como un sinnúmero de «particularidades» en pos de un universal aglutinador, será necesario que nos preguntemos cómo el precepto de un universal llegó a conformarse únicamente a costa de borrar los modos de funcionamiento previos del poder social. Esto no quiere decir que los universales no sean posibles, sino que lo son sólo en la medida en que se abstraen con respecto a los lugares en los que se sitúa el poder, que siempre será falsificador y territorializador, y abocado a despertar resistencia en todos los niveles. Cualquiera que sea el universal que cobre existencia –y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un período limitado, un «destello», en el sentido de Benjamin–, será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre el trasfondo en el que se desarrolla el enfrentamiento social.

La apuesta epistémica que el movimiento LGBTIQ+ hizo en Uruguay al cambiar el nombre de la Marcha por la Diversidad, es un claro ejemplo de cómo es posible construir nuevos aglutinadores que trasciendan las identidades para transversalizar la lucha a todo el movimiento social. La alternativa al pacto identitario, no se encuentra en la apuesta por una comunidad cuir más pillá²⁶, antes bien, como dice Bersani (en Navarro, 2019, p.3), se trataría de impugnar la lógica misma de la construcción comunitaria para pensar también otras formas temporales de “nosotrear que permitan el encuentro, el cruzamiento y la interferencia entre un imprevisible conjunto, cuyas formas de pertenencia sean siempre inestables y en la que incluso (...) muchos heteros puedan encontrar también su lugar”.

Se trata, como dice Butler (2017, p. 49, 75) de forjar alianzas que conecten la interdependencia con el principio de igualdad y se apoyen en la ética de la cohabitación. Y se trata también de hacerlo de una forma que resulte inquietante y resistente, que altere la propia intervención de los poderes que distribuyen el reconocimiento de manera diferenciada y producen injusticias sociales. Si cuir no es una identidad, hagamos por tanto que tenga un sentido crítico como forma de alianza.

Esperanza

La pregunta sobre el futuro es afectiva; es una pregunta esperanzada sobre lo que podríamos todavía llegar a ser, así como el temor por aquello en lo que podríamos convertirnos (...) La política sin esperanza es imposible, y la esperanza sin política es una reificación de la posibilidad (y se vuelve simplemente religiosa) (...) La esperanza es crucial para el acto de protesta: la esperanza es lo que nos permite sentir que lo que nos indigna no es inevitable, aun cuando la transformación pueda sentirse a veces como imposible” (p. 278). La esperanza es aquello que se nos presenta hoy para movilizarnos a construir lo que imaginamos en el futuro así como la capacidad para reconocer las huellas del pasado, su persistencia en el presente (Ahmed, 2014, p. 284).

²⁶ Pillo en Uruguay es un término que usamos para referir a alguien pícaro y hábil para la estrategia.

Si en la antigüedad europea la pregunta filosófica mainstream era ¿qué son las cosas? y en la modernidad pasó a ser ¿cómo puedo conocer las cosas? y ¿cómo es el mundo?, la posmodernidad filosófica se planteará responder ¿quienes tienen el poder para construir esas cosas que conozco?, ¿quienes construyen el mundo? y, ¿qué intereses subyacen a esas construcciones?

La teoría queer, que empezó a forjarse en el ámbito académico y en el activismo feminista y LGBTIQ+, encontró sus fundamentos filosóficos principalmente en el posestructuralismo y el giro afectivo. Éste último, del que Ahmed es gran influencer, intenta llevar alguna de las premisas del posestructuralismo como la disolución de los binarismos, las esencias, etc. a la dimensión corporal, para trabajar en formas alternativas de aproximarse a la dimensión emocional a partir de su rol en el ámbito público. Se llama giro, ya que retoma algo de lo planteado por los románticos del siglo XVIII en Europa, en su reivindicación del cuerpo y lo afectivo como fuentes de conocimiento y como elementos que dan sentido a lo real. Los románticos quiebran con la racionalidad como única forma de pensamiento y con esto evidencian el carácter políticamente impuesto sobre los principios de lo que hasta ese momento estructuraban lo real.

En el capítulo Vínculos feministas, de su libro la política cultural de las emociones, Ahmed (2014) nos propone reflexionar sobre las emociones presentes en las formas políticas que buscan cuestionar las normas sociales. Analizar qué rol desempeña la emoción en la politización de las personas y en las respuestas que movimientos como el feminista ocasionan en sus entornos, nos ayuda a comprender por qué las transformaciones son tan difíciles y llevan tanto tiempo.

A través de poner su experiencia feminista como ejemplo, Ahmed nos cuenta sobre cómo sus emociones produjeron lecturas particulares de los mundos que habitaba y funcionaron así como la base de su politización y resistencia. La indignación ante la opresión sistemática de las mujeres, el dolor de la violencia estructural, el daño y la discriminación, pero también el amor, la alegría, el asombro de ver lo cotidiano como sorprendente y la esperanza de lo que podría cambiarse y funcionar de otra manera.

Ahmed puntualiza además, sobre el carácter colectivo, histórico y contextual de las interpretaciones sobre lo que sentimos y cómo estas se vinculan con las relaciones de poder que nos constituyen. Así, tener una interpretación de las emociones, es decir, saber leerlas como productos de relaciones de poder, es clave para la resistencia:

Mi respuesta ante el racismo es la indignación. He vivido con esta ira, ignorándola, alimentándome de ella, aprendiendo a usarla antes de que echara a perder mis visiones, casi toda mi vida. En el pasado lo hice en silencio, temerosa de su peso. Mi miedo ante la indignación no me enseñó nada (...) La ira expresada y traducida en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto de clarificación liberador y fortalecedor (...) La ira está cargada de información y energía (Lorde, 1984, pp. 124,127).

Siguiendo con el planteo de Ahmed, Lorde nos muestra acá la potencialidad de la interpretación de las emociones para articular futuro. También plantea la importancia de traducir esas interpretaciones en clave de resistencia, de convertirlas en conocimiento para la acción política. Ahmed dirá que “la indignación es creativa” y “funciona para crear un lenguaje con el cual responder a aquello en contra de lo cual estamos” (2014, p. 267). Por ende, lo afectivo es un elemento clave para la imaginación política. ¿No es acaso sentirnos desde la mirada de quienes tienen privilegios abogar por una realidad que se les parezca?

Siguiendo a Descartes y haciendo un recorrido por las diversas emociones que influyeron para su politización, Ahmed hablará del asombro como aquello que nos hace desviarnos de lo esperable, lo dado, *bypasear* nuestra familiaridad con las cosas y tener un encuentro sorpresivo con la gramática y semántica de los espacios que habitamos y el mundo. El asombro podría entenderse así, siguiendo a Medina (2013), como una especie de resistencia ante la pereza y arrogancia epistémica.

El asombro puede también convertirse en una pedagogía afectiva, cuir, feminista y radical que trate de ver las cosas como si fuera la primera vez, abriendo sus genealogías, su historicidad y su carácter políticamente construido. Ahmed (2014) dirá a propósito: “El asombro se trata de aprender a ver el mundo como algo que no necesariamente tiene que ser, y como algo que llegó a ser (...). Como tal, el asombro implica aprendizaje” (p. 273). Y desde esta emoción es que ella cuenta su vínculo con el feminismo y también me recuerda esas sensaciones múltiples que produce desmontar lo que parece dado y conectar con la esperanza de que las cosas pueden ser de otra manera si trabajamos colaborativamente.

En la contracara de esta propuesta, renegando de los esfuerzos políticos asimilacionistas de los ochenta en Estados Unidos, toma fuerza una corriente académica y política que cristaliza en la obra 'No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte' de Lee Edelman (2004 y 2014 su versión en español), un llamado a rechazar la esperanza. Esta corriente denominada Punk cuir por López y tesis antirelacional por Muñoz (2020, p.18), entiende que la esperanza es

siempre en cierto grado la afirmación de un orden que generará nuevos rechazos y desigualdades y nuevas posiciones de precariedad y marginación. Edelman sostiene que lo verdaderamente queer sería decirle no al futuro y a la esperanza. Lejos de querer incluir a las personas disidentes en un discurso progresista y esperanzador que mire hacia adelante, les llama a aceptar y abrazar la negatividad queer, a disfrutar de la inestabilidad de las identidades personales y colectivas, y les alienta a quienes se encuentran en los márgenes del sistema “a encontrar su goce en la descomposición de los significados” (López en Muñoz 2020, p. 19).

Vaya romanticismo de la negatividad la de Edelman. Que por supuesto es una práctica política imposible de llevar a cabo por quienes intentan sobrevivir dentro del sistema sin contar con demasiados privilegios.

En esta misma línea, la perspectiva de Muñoz (2020), si bien reconoce el rol fundamental que estos desarrollos académicos y políticos tienen en el aporte de una visión crítica respecto a la idea de comunidad LGBTIQ+ como tal, criticará la idealización de la singularidad y la posicionará como lujo, para retomar la esperanza como metodología. Esto le servirá para ir a buscar en el pasado indicios que le hagan creer que un futuro cuir es posible. Muñoz (2020) trabajará así en una política propositiva crítica por fuera del asimilacionismo.

Para esta empresa llamada utopía queer, Muñoz rescata el carácter político disidente de la noción de utopía de Bloch, para proponer imaginar un futuro con potencialidad transformadora que posicione a la esperanza como afecto crítico imprescindible desde el cual diseñar ese tiempo y lugar diferentes.

Alejado del optimismo banal, Muñoz se propone trabajar por una utopía conectada con las luchas sociales y las comunidades para situar lo que viene mediante anclaje político. La esperanza inteligente, así como la llama, será su forma de resistir la cooptación del presente, de ese aquí y ahora como lo único posible. Será una forma de lucha para conectar con el deseo de cambio, de ser de otro modo y una forma de negarse a aceptar lo que aún continúa siendo insuficiente.

A pesar de todos mis acuerdos con la propuesta de Muñoz (2020) y su metodología, discrepo con su idea de que no somos queer todavía y de que lo que realmente conoceremos como queer aún no existe.

Creo que justamente ser cuir no es un estadio sino un devenir constante, un rizoma político. Nuestra posibilidad de llamarnos cuir se aloja en nuestra resistencia a la alienación sistémica, a nuestra esperanza de proyectar futuro y nuestra potencialidad para construir cosas nuevas de manera justa. No existe una esencia cuir como tal sino en estos encuentros conflictivos, en estas fricciones epistémicas o pluralismos de guerrilla de los que habla Medina (2003), en estas relaciones dialécticas entre poder y resistencia, entre derechos e identidades de frontera y alianzas insólitas, en la simbiosis del pasto y la fiera, en el mestizaje, en la frontera. En el proyecto de cambiar lo que para nosotres permanece como injusto en el presente.

Desde esta perspectiva, cuir es también un proceso, que tal vez no tenga nunca un final o una forma definitiva sino que sea justamente un devenir constante. Y creo que eso es propiamente cuir. De lo contrario, tal vez estemos comprando uno de los productos capitalistas que exigen lo acabado, la certeza, la uniformidad, la respuesta única, lo universal y totalizante o el ideal metafísico de la esencia.

En ese sentido, retomando los objetivos iniciales que hicieron de puntapié para este recorrido, donde me propuse explorar las posibilidades políticas de lo cuir a través del análisis de las estrategias de lucha de los movimientos LGBTIQ+ en Uruguay pienso, que la definición de lo cuir como margen político y acción de resistencia, aloja un potencial revolucionario en términos epistemológicos, afectivos, pedagógicos y metodológicos imprescindibles para visibilizar las injusticias sociales y diseñar el cambio. Si somos capaces de sortear la lógica de la violencia, del enemigo, los ideales colonialistas de conquista, del héroe revolucionario y la totalización para abrazamos a la visión política de la vulnerabilidad que nos auspicia lo cuir, seremos capaces de construir una pluralidad que nos permita forjar alianzas que conecten la interdependencia con la igualdad. Pasto a las fieras.

Referencias

- Abal Medina, P.** (2007). *Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau*.
<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/112183>
- Abu-Lughod, L.** (1990). The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American ethnologist*, 17(1), 41-55.
- Aguilar García, T.** (2008). El sistema sexo-género en los movimientos feministas. *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, (8).
- Ahmed, S. (2014).** Vínculos Feministas. En *La política cultural de las emociones* (pp. 255-286). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Allen, A.** (2017). Power/knowledge/resistance: Foucault and epistemic injustice. En *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 187-194). Routledge.
- Alonso, P.** (24 junio de 2022). Homonormatividad y política sexual en el neoliberalismo. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/homonormatividad-y-politica-sexual-en-el-neoliberalismo>
- Amorós, C.** (1994). *Feminismo: igualdad y diferencia* (pp. 23-52). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anzaldúa, G.** (2002). *(Un)natural Bridges (Un)safe Spaces*. En Anzaldúa, G. & Keating, A. (Eds.). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation* (pp. 1-6). Routledge.
- _____ (1988). Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas. En Moraga, C., Del Castillo, A. H., & Alarcón, N. (Ed.), *Esta puente, mi espalda : Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 219-227). ISM Press.
- Archivo Sociedades en Movimiento** (20 de agosto de 2023). *Movimiento por la diversidad sexual*. <https://asm.udelar.edu.uy/>
- Bellucci, M., & Rapisardi, F.** (2001). Identidad: diversidad y desigualdad en las luchas políticas del presente. Atilio Borón (comp), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. CLACSO.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613045508/14bellucci.pdf>
- Butler, J.** (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría de la asamblea*. Paidós.
- _____ (2001). Sometimiento, resistencia, resignificación: Entre Freud y Foucault. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (pp. 95-118). Cátedra.
- _____ (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New left review*, 2, 109-121.

- _____ (1999). Las <<mujeres>> como sujeto del feminismo. El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad (pp. 45-54) (2da edición, 3ra reimpresión). Paidós.
- _____ (1997). Sujetos de sexo/género/deseo. *Revista Feminaria*, 10(19), 109-125.
- Canal cqueertv** (25 de setiembre de 2016). Beatriz Paul Preciado en México [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=P7ZufifUMzQ&t=8710s>
- Casado, E.** (1999). A vueltas con el sujeto del feminismo. *Política y sociedad*, 30, 73.
- Castelli, L.** (7 de octubre de 2019). *No estamos todas, faltan las discas. Por un feminismo de las presencias*. Hemisferio Izquierdo.
<https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/2019/03/11/no-estamos-todas-faltan-las-discas-por-un-feminismo-de-las-presencias>
- Córdoba García, D.** (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, (4), 87-96.
- Crenshaw, K. W.** (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-122). Bellaterra.
- De Certeau, M.** (1996). Estrategias y tácticas. En *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. I (pp. 40-45). Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G., & Guattari, F.** (2002). Introducción: rizoma. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (5ª ed.)*, (pp. 9-32). PRE-TEXTOS.
- Di Giorgi, A. L.** (1983). Lo personal es político. Recepción y resignificación desde el feminismo uruguayo de la posdictadura. En Celiberti, Lilián (Comp,) *Notas para la memoria feminista, Uruguay, 1983-1995* (pp. 163-194). Cotidiano Mujer.
- Facio, A., de Montis, M., Ardón, P., Arce, M., y Miller, V.,** (23 de mayo de 2012). *Diccionario de la transgresión feminista*. <https://justassociates.org>
- Flores, Valeria.** (2008). Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero)normalización. *Trabajo Social UNAM*, (18).
- Frega, R.** (2013). José Medina, The Epistemology of Resistance. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1.
- Fricke, M.** (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 97-103.
- _____ (2017). Injusticia testimonial. En Fricker, Miranda *Injusticia epistémica* (pp. 1-30). Herder Editorial.
- Foucault, M.** (2007). El dispositivo de sexualidad. Método. En *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber (31ª ed.)* (pp. 112-125). Siglo xxi editores.

- Gainza, P.** (2013). *Políticas públicas y diversidad sexual. Análisis de la heteronormatividad en la vida de las personas y las instituciones*. Sempol, D. (coord.) Mides.
- Galindo, M.** (10 marzo de 2023). Ante el poder no te empoderas, te rebelas. *Brecha*. <https://brecha.com.uy/ante-el-poder-no-te-empoderas-te-rebelas/>
- _____ (2022) *Feminismo Bastardo*. Mujeres Creando.
- García, L.** (2011). ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei*, (74), 1-8. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf>
- Granda, Viñuelas, E.** (15 marzo de 2022). Trans-greñiendo el sujeto feminista: las fronteras que habitamos también gritan. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/trans-greñiendo-el-sujeto-feminista-las-fronteras-que-habitos-tambien-gritan>
- Hall, K. Q.** (2017). Queer epistemology and epistemic injustice. En *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 158-166). Routledge.
- Hall, S.** (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores.
- Jabardo, M.** (2012). Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. En *Feminismos negros. Una antología* (pp. 27-56). Traficantes de sueños–mapas.
- Johnson, N. y Sempol, D.** (2016). Igualdad de género y derechos de la diversidad sexual: avances y rezagos en el gobierno de Mujica. En Bentancur, N. y Busquets, J., M. (eds.), *El Decenio progresista. Las políticas públicas de Vázquez a Mujica*. Fin de Siglo, ICP-FCS-Udelar.
- Leal Reyes, C. A.** (2016). Sobre las dimensiones del pensamiento queer en Latinoamérica: Teoría y política. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (70), 170-186.
- Lorde, A.** (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En Moraga, C., Del Castillo, A. H., & Alarcón, N. (Ed.), *Esta puente, mi espalda : Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 89-93). ISM Press.
- _____ (1984). The uses of anger: Women responding to racism. En *Sister Outsider: Essays and Speeches*. The Crossing Press.
- Mackinnon, C.** (1989). El Estado liberal. Hacia una teoría feminista del Estado. *Harvard University Press* (pp. 277- 303).
- Medina, J.** (2023). Introduction. Coming to Protest and Listening to Protest under Conditions of Oppression. En *The Epistemology of Protest: Silencing, Epistemic Activism, and the Communicative Life of Resistance*. Oxford University Press.
- _____ (2022). Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento. *Quaderns de filosofia*, 9(2), 19-26.

- _____ (2017). Varieties of hermeneutical injustice. En *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 41-52). Routledge.
- _____ (2013). Active Ignorance, Epistemic Others and Epistemic Friction. En *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, And Resistant Imaginations* (pp. 27-55). Oxford University Press.
- _____ (2011). Toward a Foucaultian epistemology of resistance: Counter-memory, epistemic friction, and guerrilla pluralism. *Foucault studies* 12, (pp. 9-35).
- Meloni, C.** (2021a). *Sueño y revolución*. Continta me tienes.
- _____ (2021b). *Feminismos fronterizos: mestizas, abyectas y perras*. Kaótica libros. <https://www.perlego.com/book/3146990/feminismos-fronterizos-mestizas-abyectas-y-perras-pdf>
- _____ (11 enero de 2019). Paco Vidarte y la rebelión de las bestias. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/laplaza/paco-vidarte-rebelion-bestias-resena-etica-marica>
- _____ (2008). Judith Butler y la genealogía. *La torre del Virrey*, 5(2008/2), 75-81.
- Menéndez, M.** (2018). Entre mujeres: nuestro deseo de cambiarlo todo. Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de La Plata. *El Apantle*, 3.
- Mides** (2017). Censo Nacional de personas trans. <http://dspace.mides.gub.uy:8080/xmlui/discover>
- Miñoso, E.** (2016). Historizar las disputas, indagar las fuentes: hipótesis para pensar el movimiento de lesbianas en América Latina. *Atlánticas*, (1), 240-259.
- _____ (2007). Hasta dónde nos sirven las identidades: repensando la política de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales. En *Escritos de una lesbiana oscura* (pp. 25-32). Buenos Aires-Lima, En la frontera.
- _____ (2007). La política de identidad en la era pos-identitaria. En *Escritos de una lesbiana oscura* (pp. 39-48). Buenos Aires-Lima, En la frontera.
- Muñoz, J. E.** (2020). *Utopía queer: El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Navarro, P. P.** (2019). Transfeminismo y activismos queer: emergencia y cohabitación en las fronteras de la coalición. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 24(2), 151-172.
- Pandolfi, J.** (2018). *La identidad como estrategia: marcos interpretativos del movimiento LGTB en Uruguay*. Tesis de maestría. Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Ciencias Sociales.
- Preciado, P. B.** (2022) *Dysphoria mundi*. Anagrama.
- _____ (2013). Decimos Revolución. En Solá, M. & Urko, E. (Comp.). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 9-15). Txalaparta.
- _____ (2009) Historia de una palabra: queer. *Parole de queer*. <https://paroledequeer.blogspot.com/p/beatriz-preciado.html>

- _____ (2003). Multitudes Queer. Notas para una política de los "anormales". *Multitudes*, 12(2), 17-25.
- Quejido Alonso, O.** (2022). Nietzsche y las teorías «queer»: sobre la crítica como filosofía del futuro. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 68, 181-197.
- Sempol, D.** (2021). De censuras y desacatos: Las disputas sobre los límites de la democracia, la crítica y lo obsceno durante la transición uruguaya (1980-1989). *Revista del CESLA*, 28, 245-260.
- _____ (2016). La diversidad en debate: Movimiento LGTBQ uruguayo y algunas tensiones de su realineamiento del marco interpretativo. *Psicología, conocimiento y sociedad*, 6(2), 321-342.
- Sempol, D. y Graña, F.** (2012). Salvar a la Patria y a la Familia. Dictadura, disidencia sexual y silencio. En González, S., Risso, M., & Celiberti, L. *Las Laurencias, Violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo*. Trilce.
- Simbiosis.** (18 de agosto de 2023). En Wikipedia. <https://es.wikipedia.org/wiki/Simbiosis>
- Young, I. M.** (2001). Activist challenges to deliberative democracy. *Political theory*, 29(5), 670-690.
- Valencia, S.** (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global. *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, 19-37.
- Willat, F.** (2011). *¿Qué es la perspectiva de derechos humanos? Hablando de derechos.* Charlas de formación en derechos humanos. Mides. <http://dspace.mides.gub.uy:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1842/DESC%2bA%20-%2001%20-%20Qu%c3%a9%20oes%20la%20perspectiva%20en%20derechos%20humanos.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Wittig, M.** (2006). El punto de vista ¿universal o particular? En Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (85-93). Egales.