

# **Nadie viene sin un mundo**

*Ensayos sobre la sujeción  
e invención de unx mismx*

*Virginia Cano*  
(compiladora)



Nadie viene sin un mundo / Virginia Cano ... [et al.] ; compilado por Virginia Cano. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva, 2018.  
160 p.; 17 x 11 cm.

ISBN 978-987-3861-19-2

1. Ensayo Filosófico. 2. Ensayo Sociológico. 3. Estudios de Género. I. Cano, Virginia II. Cano, Virginia, comp. CDD 305.4

Nadie viene sin un mundo  
Virginia Cano compiladora

Editorial Madreselva, agosto 2018  
info@editorialmadreselva.com.ar

Diseño de portada: Soledad Dahbar  
Tapa: Irana Douer  
Sin Título. Grafito sobre papel. 21 x 30 cm. 2017  
Diseño de interiores: Alex Schmied



Esta edición se realiza bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial 2.5 Argentina. Por lo tanto, la reproducción del contenido de este libro, total o parcial, por los medios que la imaginación y la técnica permitan sin fines de lucro y mencionando la fuente está alentada por los editores.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

## Prólogo

“Nada viene sin su mundo, por lo tanto, entender esos mundos es crucial”

Donna Haraway

“Nada viene sin su mundo”, nos advierte Donna Haraway (2004, p. 55); a lo que nosotrxs agregamos que *nadie viene sin un mundo*, que lx antecede, lx posibilita y lx restringe a la vez. Pensar la vinculación entre “lo que somos” y “el mundo”, entre esa singularidad que hemos llegado a ser y los dispositivos generales de producción, control y gestión de las subjetividades, es de alguna manera el hilo que atraviesa los textos que se dan cita en esta compilación. Auscultar las nuevas tecnologías de producción de subjetividades: he aquí una de las tareas más potentes del pensamiento bio-tecno-político contemporáneo. Al fin y al cabo, nuestra capacidad de emancipación, o más bien, de resistencia y subversión, anida –entre otras cosas- en nuestra habilidad para identificar, interrogar, negociar, disputar, hackear, reinventar, contaminar y re/apropiarnos de esas mismas tecnologías que nos producen como lxs sujetxs que (no) hemos llegado a ser. Solo identificando los poderes y principios

normativos (sexuales, genéricos, raciales, etarios, etc) que determinan el campo de nuestra ontología es que podremos disputar sus límites y sus restricciones, apunta Butler. Por eso es que nosotrxs nos preguntamos junto a la filósofa: “¿Con qué medios advertimos este poder demarcador, y con qué medios lo transformamos?” (Butler: 1999, p. 26).

Los escritos aquí reunidos surgen en el marco de los encuentros y discusiones de nuestro proyecto de investigación UBACYT (2014-2017): “Una genealogía bio-tecno-política de la filosofía butleriana: predecesorxs, interlocutrxs y críticxs.”, destinado a pensar los modos en que se des-tejen los hilos de nuestra subjetividad, y las maneras en que anidan allí resistencias y huellas de otros mundos posibles. Los textos intentan, a través del estilo ensayístico, hacerse eco de lo que creemos es una preocupación butleriana fundamental: determinar no solo qué vuelve a una vida más o menos inteligible, y por tanto, más o menos precaria, posible, vivible, sino que también buscan dar cuenta de las maneras en que disputamos dichas i/legibilidades y modos de estar en el mundo. Todos los ensayos intentan ser parte de esta genealogía bio-tecno-política en la que inscribimos el pensamiento butleriano, centrada en una reflexión crítica de las tecnologías de producción de subjetividades que limitan y producen nuestras ontologías de lo (im)posible; y cada uno, a su modo, recupera las dis-

cusiones, los desacuerdos, los intercambios y las lecturas a las que nos hemos abocado en estos casi tres años de reuniones. Son, en ese sentido, el resultado –siempre parcial y provisorio- de una investigación colectiva, en articulación con nuestros propios trayectos biográficos e intelectuales.

Los siete textos que se dan cita en esta compilación se proponen, entonces, desarrollar una reflexión crítica en torno a las tecnologías de auto-producción de subjetividades contemporáneas. Así, los primeros seis proponen un pequeño ensayo de auto-crítica, o de “autoteoría” diría Preciado, un intento de “ser rata del propio laboratorio” filosófico (Preciado: 2008, p. 248), para culminar con un epílogo poético-conceptual. La propia vida es aquí ocasión -y materia- de inquietud filosófica, a la vez que garantía de recaudo epistemológico. Aquí nadie habla en nombre de todxs, ni tampoco de nadie; en todo caso, cada unx asume una precaria posición situada, un pequeño rincón del mundo desde el cual desarrollar una reflexión filosófica sin la “ingenuidad teórica” de los universalismos o grandes relatos. Haciendo del “principio de autocobaya” la metodología de investigación, la propia experiencia (siempre singular, siempre colectiva) se vuelve cifra de inteligibilidad de los procesos productivos de la subjetividad, a la vez que la ocasión para pensar algunas de las grietas que socavan los procesos de auto/disciplinamiento y auto/control a los que estamos sujetadxs.

“Testigxs modestxs” de nosotrxs mismxs, podríamos decir parafraseando a Haraway (2004), la cuestión de la auto-póiesis o auto-producción se torna central en estos escritos. El análisis de nuestros consumos culturales y usos tecnológicos, de los modos de pararnos en el aula, en nuestros activismos o en la balanza, permite desplegar un ejercicio que problematiza las prácticas de auto-subjetivación y los posibles movimientos de resistencia. En “Vivir rompiendo (l)a dieta”, Malena Nijensohn parte de la propia experiencia del dolor y del hartazgo de vivir bajo el yugo de los imperativos internalizados gordofóbicos. El texto se propone escribir sobre esta temática desde la perspectiva de un cuerpo que es y no es gordo, que habita en la tensión entre los esfuerzos por ajustarse a la normativa estética y el cansancio de vivir a régimen, que tiene todas las herramientas para luchar contra una gordofobia internalizada que, aun así, persiste. En definitiva, una exploración del diálogo interno con la normatividad de los cuerpos que nos atraviesa y se hace carne.

En su texto “No solo cuando estoy deprimida me pienso en Netflix. Ensayo sobre las chicas en la pantalla chica”, Magdalena De Santo propone revisar la manera en que consumimos ficción en la pantalla chica a la luz de la lucha de los movimientos feministas, LGBT, queer/cuir; reparando especialmente en la “mayor representación” que hemos adquirido en los

medios de comunicación, así como en la complejidad que dicha inclusión supone en el auge de Internet y la proliferación del “plusvalor semiótico” de los últimos años. En una línea semejante, “Confieso que uso Facebook. Ensayo sobre la auto-representación”, Virginia Cano se propone explorar las prácticas auto-disciplinantes y de auto-control a las que da lugar el uso de una red social como Facebook. A su vez, intenta señalar ese juego siempre complejo entre la elección y la sumisión, el uso y la auto-subyugación, el goce y el padecimiento.

El ensayo de Julieta Massacese, “De este lado. Notas sobre cisexismo”, se propone pensar el cisexismo a través de los aportes del activismo y la teoría trans, la biografía política de la autora y la historia del activismo en torno a género y orientación sexual en Argentina. En este triple marco, el hilo conductor es la pregunta por el privilegio cissexual, así como por el lugar secundario que ha tomado en las agendas feministas, LGB y “disidentes”. Continuando en la línea de problematización de nuestros activismos, Emiliano Exposito, desarrolla en “¿Seremos como el Che?”, un análisis en torno a los efectos de la herencia de Ernesto “Che” Guevara en la cultura militante de la argentina contemporánea. El foco recae en el “modelo guevarista” como una tecnología de subjetivación que opera en los varones cis-hetero de izquierdas. Para ello, se deconstruyen las matrices políticas básicas con las cuales se

elaboró la “muerte ejemplar” del Che, esto es: el sacrificio y el heroísmo, a los efectos de argumentar que tales índices se sostienen en un dispositivo subjetivante propiamente patriarcal y cristiano. Por último, el ensayo de José Ignacio Scaserra, “Yo Marica-Docente”, procura rastrear los límites y los alcances de un lugar de enunciación que conjugue la subjetivación “marica” y la “docente”. El propósito es elaborar interrogaciones que abran horizontes problemáticos entre la educación, el género y la identidad, para desde allí abrir una pregunta ética que priorice la relación del docente consigo mismo, explorando las potencias que se encuentran en las tecnologías de auto-subjetivación propias de cada cuerpo docente.

Para finalizar, el epílogo de Bárbara Scotto “Testigo\_modesto (Informe de una posesión)”, recupera y recrea el tono ensayístico para oficiar en el modo de una intervención en “lo informe” de una posesión. Es una mirada oblicua (de implosión) sobre nuestras vidas vividas, y sobre el modo en que la vorágine contemporánea de flujos tecnológicos y semiótico-técnicos de información y ocio contribuyen a la auto-producción de nuestra subjetividad.



Ya sea a través de una reflexión en torno a las dietas de Cormillot o de la luna, Facebook, Netflix, el acti-

vismo lésbico, feminista o de izquierda, el aula o el ciberespacio en su integridad, todos los ensayos se proponen hacer de la propia vida, y más específicamente de algunas de las tecnologías de auto-subjetivación que la producen, sostienen y contienen, ocasión de auto-reflexión y auto-teoría. Todos buscan, también, abandonar el formato del *paper* o del artículo al que nos tiene acostumbradxs la academia, para ejercitar la escritura ensayística que se piensa -y se propone- como un ejercicio intelectual en de-construcción, como una reflexión un poco a tuestas y en veremos, como el modo a partir del cual despuntar algunos de los hilos de aquello que Foucault denominó “la ontología de nosotrxs mismxs” o “de la actualidad” (Foucault: 1996). No quisiera dejar de señalar, en este sentido, la importancia del proceso creativo que es, en sí mismo, un modo de intervenir y disputar los modos de producción del saber y, más específicamente, de la producción académica. Los textos circularon en versiones preliminares entre todxs, para que fueran modificados y discutidos a partir de la lectura en común, y todos buscaron generar reflexiones que no fueran “para eruditxs” ni para “especialistas” sino que, por el contrario, pusieran a rodar esos saberes y discusiones en el marco de un diálogo abierto con nuestro presente y con nuestrxs contemporánexs. Esperamos que algo de este espíritu, y de nuestro intento

colectivo de pensar cómo llegamos a ser quienes (no) somos se transmite y contagia a través de estos ensayos.

Virginia Cano  
Buenos Aires, Abril de 2018.

## Bibliografía

Butler, Judith (2007), *El género en disputa*, Barcelona, Paidós.

Foucault, Michel (1996), *¿Qué es la ilustración?*, Buenos Aires, La Piqueta ediciones.

Haraway, Donna J. (2004), *Testigo\_Modesto@ Segundo\_Milenio. HombreHembra@\_Conoce\_Oncorotón@. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona, Editorial UOC.

Haraway, Donna J.

Preciado, Paul (2008), *Testo Yonki*, Madrid, Espasa.

## “Vivir (rompiendo l)a dieta”

Malena Nijensohn

Le cuento a mi mamá que el lunes me pongo a dieta. Le digo que quiero bajar dos kilos. Me río de que siempre quiero bajar dos kilos y le digo que siempre *siento* que tengo dos kilos de más. “Es que siempre *tenés* dos kilos de más”, me responde.

### *i. Desde dónde escribo*

Hay una cierta incomodidad en escribir sobre gordofobia con un cuerpo privilegiado y me encontré con una dificultad muy grande a la hora hallar algún concepto que pudiera dar cuenta de mi corporalidad. ¿Cuán gorda es gorda? ¿Quién determina qué cuerpos son gordxs? ¿Bajo qué parámetros? ¿Y cómo se instauran esos criterios de demarcación? Más aún, ¿cómo los internalizamos, cómo se hacen *carne*? ¿Soy o estoy gorda? ¿Me veo o me ven gorda? ¿Y quiénes?

Decir que soy gorda sería posicionarme en un lugar de enunciación que no es el mío. Decir que soy gordita sería un eufemismo, un gesto de corrección política. Decir que no soy obesa supondría reponer toda una serie de categorías médicas patologizantes. ¿Entonces? Lo que quiero decir es que: tengo un cuerpo que entra en los asientos de los medios de transporte, puedo ir a comprar ropa a los negocios de moda, puedo repetir el plato de comida sin que quienes están alrededor mío se sientan autorizadx a encontrar allí relaciones causales entre ese acto y la forma de mi cuerpo, nadie piensa, con solo verme, que estoy enferma (en acto o en potencia) y toda una serie de experiencias gordofóbicas que no están dirigidas hacia mi cuerpo. Aun así, en el transporte cruzo las piernas para que mi cola no pase los límites del espacio que me corresponde. En los negocios de moda me retuerzo para que el talle más grande de jean me cierre, generalmente con efectos frustrados y la angustia propia de no entrar en la norma de los talles. No repito el plato de comida, prefiero comer en privado que en público (como si las calorías que ingiero no se depositaran en mi cuerpo si nadie me ve comiendo, pensaba de chica; pero digamos la verdad: es por vergüenza), compro chocolates en el kiosko y hago como que no son para mí. Puedo estar horas mirándome en el espejo porque la remera me aprieta la panza. Meto panza. Saco panza. Cuento la cantidad de kilos que hay en esa panza. Antes de salir

mando fotos por *whatsapp* y pregunto si la ropa que elegí *me marca mucho*. Cuento las calorías de todo lo que ingiero. Como con culpa. A la mañana me miro en el espejo y no necesito la balanza para saber si tengo 300 gramos más o menos que ayer y siempre quiero estar flaca, porque flaca = linda, flaca = me puedo poner la ropa que me dé la gana, flaca = exitosa en el mercado del sexo. Pero no soy flaca. Nunca *estoy* flaca. Tengo siempre dos kilos de más. Dos kilos de más que a veces son cuatro y a veces son seis, aunque para mí son siempre dos o dos + dos + dos. Vivo a dieta. Vivo rompiendo la dieta.

*ii. La norma se hace carne. El deseo de ser o, en su defecto, estar flaca*

Les pregunté a mis amigas y conocidas por qué quieren estar flacas y me dijeron: porque antes de ser gorda me mato, para entrar en la ropa, para conformar a una sociedad que demanda ser flaca para ser bella, porque no me gusta tener rollos, porque con panza me veo fea, porque flaca me siento sexy y atractiva, es un ideal que tengo muy internalizado: cuando no estoy flaca me veo fea, porque no me entran los jeans y, si me entran, me molestan al sentarme, porque me confunden con una embarazada, porque me creo más linda si estoy flaca, sin el gordito

de las caderas y el rollito de la panza, porque siempre quise usar esos vestidos tipo tubo pero nunca me terminan de gustar las curvas que inevitablemente hace mi culo, para ponerme cualquier prenda y que me quede “bien”, para sentirme más atractiva, porque me siento más armónica, por salud porque con unos kilos de más te duele todo, la espalda las rodillas los pies, sudás más, etc., no tengo argumento racional, porque mi madre era gorda y yo veía claramente que a mi padre eso no le atraía.

Una amiga muy querida respondió a mi pregunta de forma más extensa.

“Bogotá, biblioteca Universidad Javeriana

Hora: 9:33 am

13.01.17

Y entonces decidí contestarle a Malena la pregunta que desde hace meses rondaba en su muro del careli-bro. Para aquellas que desean estar flacas (estándolo o no estándolo): ¿por qué?

¿Por qué deseo estar delgada? No sé, Male, tal vez porque crecí dentro de una familia gorda y me rebelé y dije: “quiero estar flaca” o tal vez porque creo que a las mujeres flacas les queda mejor la ropa y se ven mejor desnudas y/o todas las anteriores. De una cosa sí estoy segura y es que hace un par de años tuve una crisis matrimonial... mierda, pensé que mi vida se acababa y empecé a sentirme gorda, fea, bruta. [...]. Tú que me conoces sabes que no soy gorda, en realidad

nunca lo he estado, pero no sé qué pasó por mi cabeza en esos momentos. Hoy acepto que soy víctima de los estereotipos de belleza que circulan en las revistas de moda y en las redes. Hpppppp no quisiera, pero ya me resigné a que “no solo actuamos a través del discurso; el discurso actúa sobre nosotros”. He peleado con eso, sigo haciéndolo o me hecho pajazos mentales como: “me mantengo delgada porque es mejor para la salud, no como en exceso porque eso podría traerme problemas de colesterol, hago deporte porque quiero estar fuerte” jajajajaja esto último es lo que digo ahora a toda la gente que me pregunta por qué hago ejercicio con tanta frecuencia. Ayer leyendo a la señora Butler pensé en esta pregunta ¿Por qué debería una mera locución lingüística producir el miedo como respuesta? Male, creo que tengo miedo a estar gorda, a no ser deseada, a envejecer, a estar sola, a ser fea —que tal vez para mí es estar gorda—. La respuesta es sencilla porque solo he escuchado toda mi vida que ser gorda es ser un ser débil, incontinente.

Mierda Male, esta vida es muy gonorra.

No sé si te sirva para tu trabajo de campo. Abrazos miles.”

La pregunta de Giovana quedó dando vueltas en mi cabeza... ¿Cuán interiorizadas tienen que estar ciertas locuciones para que produzcan el miedo como respuesta? ¿Cómo puede ser que estos imperativos sociales se nos hayan hecho carne hasta este punto?

¿Por qué aceptamos -con resignación, pero también con empeño y con muchísimo sacrificio- estas imposiciones para forjar nuestros cuerpos? ¿Por qué nos esforzamos más por amoldarnos a la norma que por dislocarla? ¿Es acaso tan dolorosa la exclusión y tan importante la inclusión? ¿Pero inclusión en y exclusión de qué modos de vida? Y si lo pensamos un momento, ¿estamos realmente tan seguras de querer participar de esa comunidad, con esas normas, con esa violencia? ¿Estoy yo, que vivo a dieta, que vivo rompiendo la dieta, tan segura de que eso es lo que quiero, independientemente de si es un deseo genuino o uno impuesto por la sociedad (y, al fin y al cabo, ¿habrá efectivamente una diferencia entre una y otra modalidad?)? Y si tenemos todas las herramientas teóricas para pensar y repensar cómo se producen nuestros cuerpos, útiles y dóciles, flacos, jóvenes y fuertes... ¿es que esas herramientas no alcanzan? ¿esas herramientas no me alcanzan? ¿Acaso lo máximo a lo que puedo aspirar es a que el único momento de mi vida en el que no me importe mi peso sea cuando esté flaca?

### *iii. Jerarquías corporales o la promesa de ser feliz cuando seas flaca*

Les pregunté a mis amigas y conocidas que hacen dieta ¿por qué? y me dijeron: bajar de peso, estar más

flaca, bajar la panza. Lo curioso es que cuando siguieron explayándose, profundizando sus respuestas, empezaron a hablar de: verse más lindas, sentirse más seguras, sentirse mejor, ser más atractivas a los ojos de los demás, sentirse más cómodas y más saludables, más livianas, con más ganas de hacer cosas, estar dispuestas al deporte y al sexo, rendir bien, no estar pesadas y cansadas, autocontrolar los consumos, poder decidir, prevenir enfermedades.

Surgieron así todas las implicancias de lo que en nuestro imaginario social significa ser o estar gorda. Estar gorda no es solamente estar gorda sino también ser fea, no participar del circuito del deseo ni del mercado del sexo, no gozar de buena salud, no tener energía, no poder tomar decisiones sobre nuestra propia vida, no tener voluntad suficiente para encarar una dieta o sostenerla en el tiempo, no poder hacer un esfuerzo por el propio cuerpo. Como dice Laura Contrera: "gordx no alude solamente al peso corporal que porte alguien sino que implica encarnar muchas otras cosas negativas. Así, ser gordx es también ser fex, indeseable, poco saludable, flojx, amorfx, lentx, algo sin gracia" (Contrera: 2016, p. 24) O en palabras de Canela Gravila: "La gordura, para esta cultura del hambre conscientemente administrado, es un símbolo de abandono, de falta de conducta, de poca acción, de enfermedad, de fracaso, de trauma, de cero sexo y de falta

de deseo. Es la antítesis del éxito, en tanto beneficio privado a quienes responden a un modelo de cuerpo ejemplar: delgado, fuerte, vigoroso y ágil.” (Gravila: 2017, p. 70)

Así, vivimos en una sociedad donde operan todo un conjunto de tecnologías destinadas a producir nuestros cuerpos bajo un patrón normativo que reza: “sé flaca y serás feliz”. Una promesa de felicidad inalcanzable (y bastante poco interesante, por otra parte).

Dos o tres cuestiones. Una: la relación entre delgadez y salud o, mejor dicho, cómo el discurso médico opera sobre nuestras subjetividades para que deseemos estar flacas. Siempre pensé que el discurso médico (“tener un cuerpo sano”, “que no te duelan las rodillas o la espalda”, “tener vitalidad y energía”, etc.) era un mero encubridor de una normativa estética, una excusa que les permitía a chicas inteligentes no confesar que se amoldaban a un canon estético. Es interesante darse cuenta de que no se trata meramente de un pretexto o de una justificación *ad hoc*, sino que las ecuaciones “flaca=saludable” y “gorda=enferma” efectivamente gobiernan la medicina y las demás instituciones de la salud. Como señala Laura Contrera: “La gordura [...] es un punto nodal de cruce entre el imperativo de la salud y las técnicas de perfeccionamiento del cuerpo o cuidado de sí (ejercicio, dieta, tratamientos estéticos, cosméticos y quirúrgicos, entre otras formas de modelación corporal).” (Contrera: 2016, p.

26) Hay una naturalización a través de los discursos médicos de que la gordura es una enfermedad en sí misma o la causa de las más diversas enfermedades posibles.

Dos: la relación entre gordura y sexualidad o participación en el mercado del deseo. Una vez me reencontré con una compañera del secundario que me preguntó: “¿Te acordás de cuando en el colegio llorabas y decías que te ibas a morir virgen?” ¿Cómo se conforma nuestro deseo sexual? ¿A partir de qué imágenes? ¿Ser flaca es la única forma de entrar al mercado del sexo hegemónico? Mi mamá, que hace dieta desde que tiene uso de la razón y que siempre se ve un poco más gorda de lo que desearía (salvo contadas ocasiones), me contó una vez que cuando ella iba a la universidad salía con un chico al que le gustaban las chicas muy gordas. Pero no lo decía, lo ocultaba. Silencio absoluto. Y cuando lo que impera no es el silencio, entonces indefectiblemente entramos en el área del fetichismo, como si nadie pudiera desear a una persona que es gorda sin que ese fuera el afecto central, un recorte de dicha subjetividad sobre el que recae un deseo considerado atípico o raro, un deseo condenado por silencios, exclusiones y chistes.

Tres: la relación entre estar flaca y el esfuerzo, la voluntad, la capacidad de tomar una decisión y llevarla a cabo, por un lado, y entre estar gorda y la falta de voluntad, la dejadez, el no poder tomar las riendas de

la propia vida, por el otro. ¿Cómo se organiza esta distribución de las capacidades? ¿Cómo funciona la relación inmediata entre gordura y dejadez, por un lado, y delgadez y voluntad, por el otro?

#### *iv. El mundo de las dietas*

Hago dieta desde siempre. Hice muchos tipos de dietas distintas: dieta de contar calorías, dieta de comer cada dos horas, dieta con nutricionista, dieta proteica, dieta que empieza el lunes, dieta paleo, dieta de “comer bien”, deporte, dieta de deporte, no-dieta. La forma más común de hacer la dieta es rompiéndola.

En la página web de dietas del doctor Cormillot hay una sección titulada “mi plan nutricional”, donde nos piden que ingresemos nuestra altura, nuestro peso, cuánto queremos adelgazar, hace cuántos años que tenemos sobrepeso y si queremos un plan de descenso tradicional (“indicado para las personas que desean bajar de peso en forma gradual con un plan de alimentación que sea flexible y por lo tanto fácil de mantener en el tiempo”), un plan de descenso rápido (“para aquellas personas que buscan resultados a corto plazo y que están dispuestas a realizar un plan de alimentación estricto”) o un plan de mantenimiento (“para personas que quieren mantener su peso actual conociendo la tendencia que tienen a aumen-

tarlo o para saber cómo seguir una vez alcanzado el objetivo de peso, es decir cómo mantenerse después de haber bajado”). Es decir que, desde el inicio, desde antes de empezar la dieta, nos encontramos con una clasificación de la subjetividad que remite a lo que en el apartado anterior llamé relación inmediata entre gordura y dejadez, por un lado, y delgadez y voluntad, por el otro, y lo relaciona aquí con la variable temporal. Personas con dificultad para mantener la dieta en el tiempo, personas con capacidad de hacer una dieta estricta, personas con capacidad para hacer la dieta pero con dificultad para mantenerse después. Luego, para quienes no cuentan con demasiado tiempo o para aquellxs a quienes no les gusta cocinar, un plan “práctico”; para quienes no tienen mucho tiempo de día pero disfrutan de cocinar por la noche, un plan “combinado”; y para “lxs amantes de la cocina”, para quienes tienen tiempo de cocinar y disfrutan de hacerlo, un plan “elaborado”. Se nos pregunta si tenemos alguna enfermedad o si hay algún tipo de alimento que queramos excluir de la dieta. Finalmente nos diagnostican: nos dicen nuestro índice de masa corporal (IMC) y gracias a ese número determinan si estamos dentro de los parámetros normales o no. *Parámetros normales...* El programa de Cormillot me dice: “Has solicitado adelgazar 2 kilos con el objetivo de verte mejor, nos parece un descenso lógico y te ayudaremos a alcanzar los 67 kilos de una manera saludable.”

Con el objetivo de verme mejor, un descenso lógico, de manera saludable. Todo un dispositivo puesto a funcionar para moldear los cuerpos de acuerdo a lo que llaman “parámetros normales”; es decir, un dispositivo de *normalización*. Como dice Michel Foucault: “[L]a norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder.” (Foucault: 2008, p. 57)

A partir de ciertos parámetros “normales” (el índice de masa corporal, la noción de sobrepeso, la patologización de la gordura bajo la figura de la obesidad son solo algunos ejemplos de cómo operan esos parámetros en el saber-poder médico) se ejercen toda una serie de tecnologías positivas de poder que producen las subjetividades como normales o patológicas.

El dispositivo de la dieta hace patente que comer no significa solamente comer. La organización y la distribución de la alimentación (cómo se come y qué se come) son parte de un ejercicio del poder destinado a privilegiar un cierto tipo de corporalidades por sobre otras. El estado de dieta (lo que llamé “vivir a dieta”) es una técnica de construcción de la subjetividad, una gran tecnología de subjetivación, pues finalmente lo

que hacemos con las dietas es entrar en una forma de vida que durará para siempre. Empezar la dieta, romper la dieta, sostener la dieta, mantenerse después de la dieta. Pensar en qué voy a almorzar, fantasear con aquello que tengo prohibido comer, evitar situaciones sociales en las que se incrementa el riesgo de que rompa la dieta. En algún momento la vida toda pasa a estar organizada en función de un único principio: estar flaca.

v. *¿Qué hacer, que no sea hacer dieta?*

Gordofobia internalizada. ¿Quién tiene la culpa? ¿Yo, mis compañerxs de la primaria que me decían “gorda”, mi mamá, los negocios de ropa, la publicidad, Cormillot, la industria cultural, el patriarcado? Seguramente, cada una de estas instancias, en mayor o menor medida.

¿Hacia dónde dirigir el ataque, entonces? ¿Y cómo cambiar la posición estratégica? ¿Serán la retórica del orgullo y la política de la identidad nuestras armas? ¿Será la visibilidad nuestra arma? ¿Será deshacer los ideales que rigen nuestros cuerpos nuestra mejor arma? ¿Y cómo se empuñarán las armas? ¿Se tratará, acaso, de dislocar las normas, de resignificar los patrones bajo los cuales se producen nuestros cuerpos, de promover otras y nuevas matrices de inteligibilidad de

nuestras corporalidades? ¿Y cómo se producirán nuevas imágenes sobre el cuerpo y sobre la dieta?

Como dice Donna Haraway, quizás se trate de producir nuevas figuraciones, de contar nuevas historias para subvertir los mitos centrales que nos han colonizado. En ese sentido, me reconozco totalmente implicada en el mundo que habito, narro mi historia, comparto los testimonios y las experiencias de mis compañeras, amigas y conocidas, no para dar con una prueba sociológica de lo mal que estamos sino porque creo que la experiencia es compartida y la salida, colectiva. Una búsqueda continua: nombrar los poderes que nos constituyen, detectarlos, reconocer al enemigo allá afuera y aquí dentro, para ver si alguna forma de vida diferente es posible. Un intento de que los deseos de cumpleaños no sean más “comer sin engordar” pero también un llamado a reflexionar sobre el dispositivo de la dieta y cómo éste produce nuestras corporalidades y nuestras subjetividades.

Me propuse escribir sobre gordofobia internalizada en un cuerpo que es y no es gordo, que habita en la tensión entre los esfuerzos por integrarse al mercado del deseo y el cansancio de vivir a régimen, que tiene todas las herramientas teóricas para luchar contra la gordofobia internalizada y, aun así, no puede, o no quiere, u oscila entre poder y no poder, entre querer y no querer. Una forma de diálogo interno con la normatividad de los cuerpos que ayude a dislocar, aun-

que sea un poco, los patrones que rigen nuestra(s) corporalidad(es).

#### **Bibliografía:**

Foucault, Michel (2008), *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Contrera, Laura (2016), “Cuerpos sin patrones, carne indisciplinada. Apuntes para una revuelta gorda contra la policía de la normalidad corporal”, en Contrera, Laura y Cuello, Nicolás (comps.) (2016), *Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, Buenos Aires, Madreselva, pp. 23-35.

Gravila, Canela (2016), “Lesbianas gordas, bellas y fuertes”, en Contrera, Laura y Cuello, Nicolás (comps.) (2016), *Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, Buenos Aires, Madreselva, pp. 69-76.

# “No solo cuando estoy deprimida me pienso en Netflix”

Ensayo sobre las chicas  
en la pantalla chica

Magdalena De Santo

## *Episodio 1: Flash back*

Tengo 8 años, sin hermanos ni hermanas. Vivo en un departamento con mi madre cerca de la circunvalación de la ciudad de La Plata. Está lejos en todo sentido. Caminar por el pasillo como una gran vena que me conecta con departamento le demanda a mis piernas aún cortas un ejercicio de valentía. Cuando saco la basura a la noche me muero de miedo. Corro. Una vampira se me puede clavar en el pellejo. La burda realidad de la rata rastrera rauda contra el zócalo sucio dobla mi velocidad. Del otro lado del pasillo hay un terreno baldío, al fondo otro terreno baldío, detrás de la medianera del patio de nuestro departamento, hay otro terreno baldío. Las ratas, lo entendí,

son parte del ecosistema local. Mi madre trabaja en una escuela nocturna. Por eso faltó mucho a la escuela. Nos quedamos dormidas. Además, odiamos la mañana. Me voy a quedar libre. Esa idea no me asusta, me gusta pensarme libre en la escuela alguna vez. No tengo amigos en el barrio nuevo. Nos mudamos cada cuatro años porque mi mamá alquila. Este es el departamento más feo en el que vivimos. No tengo habitación propia. Hay una cama en el living que se supone mía pero se usa como sillón o contenedor de abrigos y mi colección de peluches. Con mi mamá dormimos en su cama grande con la frazada del tigre. Ahí está la tele. En la única habitación. Me la paso sentada en la frazada del tigre frente a mi tele. Mi madre en un viaje a Tierra del Fuego trajo una video cassette. Me graba mis programas favoritos así cuando no hay programación en la tv de aire, puedo ver los episodios de *ALF* repetidos ad infinitum. Los fines de semana ella duerme con la boca abierta a mi lado y yo veo al Papa en su Papa móvil y luego *Nube-luz*. Los días de semana a la tarde, entre la escuela y la escuela de música, tomo café con leche con Michel Fox, *Lazos Familiares*, de quien dice mi madre estoy enamorada. Lo cierto es que adoro esa patineta voladora de volver al futuro y la capacidad heroica de un muchacho de arreglar la pareja de sus padres. También en la merienda me acompañan *Mi bella genio*, *El super agente 86*, *Arnold*, *Mork y Mindi* y otras series

norteamericanas de hace décadas atrás que pasan en TELEFE. Familias disfuncionales con extraterrestres, adoptados racializados, brujas disfrazadas de esposas, siempre son mis preferidas a esos dibujos estúpidos de enanos azules.

Estoy en el cuarto de mi mamá mirando tele, es el chupete electrónico para dormir, mi compañero de merienda, mi despertador, la hermana que me entretiene a la espera de mi madre, mi psicóloga: momento donde me permito llorar sin que nadie se entere y ni yo entienda razones. El aparato a veces tiene pronombre masculino, otras veces femenino. Es indistinto. El tele, la tele, es mi única pertenencia. Es un Hitachi, pequeño, de 14 pulgadas que me compré con los ahorros de la primera comunión. Es mío, aunque hay desertores críticos que impugnan el hecho de que una niña se compre su propio electrodoméstico. Pero nada importa, no puedo vivir sin tele. La primera vez que caminé sola en el barrio fue para ir al video club. Fueron varias cuadas, elegí unas películas de *Karate Kid* y cuando salí feliz de la adquisición distraída me equivoqué de camino. Mi madre finalmente me encontró abrazada a mis posesiones alquiladas en un barrio aledaño. No tengo casi restricciones adultas porque soy una niña prudente y quietita, no sé andar en bici, no me gustan los juguetes en general, me porto bien, no desordeno, solo me gusta ver tele. Hay un único problema. Mi madre no me deja ver a Francella los

domingos, el programa *Brigada Cola*. Me prohíbe mi fascinación *voyeur* del culo en tanga de una mujer sin rostro y lo libidinoso de la mirada de Emilio Disi. Por alguna eventualidad dominguera, si vienen sus amigos a casa, por ejemplo, puede que los límites se vuelvan laxos con el champáng barato, pero si estamos solas, no. El castigo se limita a desenchufar la antena del aparato. Madre tampoco quiere que vea Peor es Nada, con Horacio Fontova interpretando a una mujer negra voluptuosa o a Jorge Guinzburg hablando de sexo. Pero el programa se transmite el jueves, el día que duermo en la casa de mi abuela. Los hombres deseando mujeres, y toda la misoginia de alrededor a mi mamá no le gustan para una niña. Ella no es feminista, solo le parece inadecuado, yo no entiendo el porqué de semejante censura.

Tengo ocho años y amo tanto a la tele que la muevo conmigo en el carrito por el departamento. Mi madre está trabajando en la escuela nocturna, lo único que debo hacer es bañarme y descongelar una tarta de choclo para comer. Pero no puedo despegarme de la tele. Lo intento. Me voy a bañar. Me meto en la ducha y ahí escucho la cortina musical de un programa de huérfanas en Canal 13: *Aprender a volar*. Del otro lado de la pared, con la lluvia a chorro potente, escucho la voz de Patricia Sosa, “puedes volar, puedes soñar, abre tus alas” y yo estoy limitando mi sentido visual a los azulejos con hongos. Me desespero. Tengo

una ansiedad galopante y actúo por impulso. Salgo de la ducha empapada. No uso la toalla y los charcos entre mis piernas se hacen del tamaño de la laguna de Chascomús en la que acampé hace poco. Camino unos pasos y entro a la habitación. Apoyo mis dos manos sobre la fría barandita para empujar el carrito rojo y llevármelo conmigo al baño. El programa ya comenzó. Tiro. Los cables se resisten a acompañarme, la video casetera que está en el compartimento bajo del carrito se sale un poco de culata, sigo empujando con fuerza para hacerlo penetrar de una vez en el mosaico negro con pintitas color plata. La ducha sigue prendida, la tele también, yo estoy desnuda y tengo ocho años. El programa ya empezó y no puedo soportarlo, pego un empujón fornido y el televisor cae rendido sobre mis brazos. Lo atajo húmeda.

Sobrevivimos.

### *Episodio 2: No es un test de embarazo*

Pasaron casi veinticinco años de esta anécdota infantil y aunque mi pasión por la pequeña pantalla sigue intacta y prefiero ver una serie idiota a salir un viernes por la noche, ha cambiado el modo en que miro las imágenes. Creo que la manera que puedo interpretar el mundo de las representaciones visuales y el problema macro y micro político que encierran está

bastante contaminado por mi tarea como creadora en el mundo del arte. Pero sobre todo, por los horizontes problemáticos que han ofrecido los feminismos, la teoría queer/cuir y los grandes textos filosóficos. La mezcla entre cultura de masas, mi debilidad por lo popular, las estrategias de supervivencia de los movimientos feministas, LGBT, queer/cuir de hacer la vida más afable, la incidencia de una formación elitista, blanca, y eurocentrada como la filosofía en la universidad metropolitana argentina, no sea otra cosa que un pastiche heterodoxo de metodologías.

Es decir, probablemente la metodología de análisis de la cultura popular que pueda hacer, en particular el efecto subjetivante de las series que transmite Netflix, estará atravesado tanto por unas historias reivindicativas que han luchado contra el poder hegemónico desde los márgenes como por un conjunto de herramientas que ofrece la alta cultura filosófica.

Esta aclaración vale también porque nuestras universidades, hasta donde sé, no tienen carreras dedicadas a los estudios comparados, como pueden ser las universidades anglosajonas. Sin embargo, desde el sur hemos tenido la oportunidad de estudiar y robar lecturas críticas a Jack Halberstam (2008) o de la propia Butler dedicada, por ejemplo, al análisis de la película *París en llamas* (2002, pp. 179-206).

También, tengo que asumirlo, el trabajo profesional en un medio de prensa como el Suplemento "Soy" de

"Página/12" me ha llevado a escribir para un público no académico relativamente masivo sobre las series más populares de estos últimos años, y con esto revisar en cada caso la materialidad o efecto performativo que tienen esas narrativas. Colaborar en la prensa escrita de gran tirada de alguna manera se ha convertido en un ejercicio de ida y vuelta, de responsabilidad crítica con el discurso de entretenimiento mainstream.

Ahora bien, dicho esto voy a intentar revisar la manera en que consumimos ficción en la pantalla chica a la luz de la lucha de los movimientos feministas, LGBT, queer/cuir por mayor representación en los medios y la complejidad de dicha inclusión supone en el auge de Internet y la proliferación del plusvalor semiótico de los últimos años. No me interesa tanto la discusión sobre qué se entiende por "mujeres" aunque sin dudas la proyección audiovisual construye un tipo específico. Esta sigue siendo la supremacía de delgadas, blancas cis estrellas femeninas heterosexuales. Si bien creo fervientemente en la hipótesis de la representación audiovisual como una gran tecnología de género (De Lauretis: 1989) que conforma ese tipo específico de sujeciones y sujetos, ahora quisiera circunscribirme a la aplicación de nuevos estándares de consumo y qué otros tejidos enreda.

Comencemos por Allison Bechdel. Ella es una conocida historietista norteamericana, casi una institución contracultural que se ha dedicado a dibujar su vida.

La novela gráfica *Fun Home, una familia tragicómica* (Bechdel: 2016), relata la infancia de una niña lesbiana con un padre gay, dentro del armario, dueño de una funeraria. Otra de sus novelas gráficas relata la relación con su madre, en *¿Eres mi madre?* (Bechdel: 2017) la autora madura escribe y dibuja la compleja relación de una lesbiana con su madre en el proceso de escribir un libro sobre ellas. De cualquier modo, quizá su trabajo más conocido sea la saga traducida al castellano como *Lo indispensable de unas lesbianas de cuidado* (Bechdel: 2014) en cuya publicación compila casi 10 años de cómics semanales de la vida de unas jóvenes amigas lesbianas comprometidas políticamente. La búsqueda de representación visual y narrativa de vidas que habitualmente no rolan en el campo simbólico de consumo convirtió al cómic en un ícono de muchas.



Confieso que cuando encontré el libro, lo primero que busqué fue el episodio más famoso en el cual muchos críticos y críticas de cine se apoyan para señalar el carácter decorativo de las mujeres en la tracción de relatos cinematográficos. No obstante, en la compilación hecha por la editorial Random House este episodio no figura. Notable pues, que no hay siquiera traducción de la presunta regla feminista para examinar la hegemonía narrativa audiovisual. Como fuera, en el famoso episodio denominado “La regla”, Bechdel ubica a dos de sus heroínas en la difícil misión de elegir una película en el cine. Probablemente se trate de una escena real puesto que, como buena feminista, Bechdel incluye a su amiga Wallace como la verdadera inventora de la regla.

El cómic de 1985, de doble autoría, tiene como protagonista a esas dos jóvenes que a la hora de elegir la película toman en consideración tres reglas muy básicas como criterio, una norma interna de consumo cinematográfico. 1) que aparezcan al menos dos personajes mujeres 2) que esas mujeres hablen entre sí 3) que la conversación sea en torno a algo que no sea un hombre. Finalmente, al no encontrar en la cartelera nada que se ajuste a sus necesidades, las muchachas no tienen más remedio que volver a la casa exiliadas de la acción colectiva de estar en el cine junto a otras. Vuelven al espacio doméstico, el lugar donde quizá puedan encontrar lo que buscan. En la quinta viñeta se las

encuentra alegres de atravesar proeza cinematográfica en la vía pública, y en la ante última, vemos el mismo cuadro con gesto contrario, cabizbajas y frustradas por la confinación de los pochoclos de micro-ondas.

El episodio del cómic quedó en el olvido varios años, pero por alguna razón probablemente sociológica, en donde el discurso de género se hizo más popular y el machismo una verdad autoevidente, resurgió de entre las cenizas como el ave fénix. Dejó de ser un conjunto de reglas de dos amigas que quieren pasarla bien para transformarse en una matriz de análisis empresarial que busca la corrección política inclusiva adaptada a los tiempos que corren. De contra-cultura lésbica devino en criterio de marketing.

Ello puso al descubierto que muchas películas y muy conocidas no pasan las tres preguntas básicas y que por lo tanto el rol de las mujeres en Hollywood que orbitan en torno a los varones. Esto es, dejó en claro el androcentrismo de las imágenes de la pantalla grande. Películas queridas como *Star Wars*, *Corre Lola Corre*, *Avatar*, *Trainspotting*, *Misión imposible*, *Toy Story*, *Gladiator*, *Volver al futuro*, *Shrek*, *X Men*, *El quinto elemento*, *Los piratas del caribe*, *Top Gun*, *Los Cazafantasmas* –no es casual que ya se estrenó en versión femenina–, no cumplen los requisitos del test. Así se puso en evidencia que la participación de las mujeres en la construcción audiovisual es, de mínima, paupérrima. Pero también que los guiones y la industria

tienen aún mucha luz para seguir generando contenidos revitalizados a partir de la sencilla propuesta de unas mujeres hablando de monstruos o la vileza del sistema patriarcal que las coarta.

Tomo un poquito de la trayectoria de este cómic contra cultural devenido test del mainstream puesto que me parece sintomático, o al menos un índice de los cambios que se están produciendo en nuestra era. Cualquiera de mis amigas podría ser un personaje de Bechdel que busca una película en Netflix, ahora adentro de su casa en un formato que ha desplazado bastante a las películas. Para incursionar en las condiciones de elección de narraciones visuales, creo, tenemos que considerar la llegada de un nuevo milenio y un modo de expectación puertas adentro algorítmico.

### *Episodio 3: la democracia global*

El auge de Internet y la llegada a casi a todo el mundo de un caudal de información ilimitado es conocido como la era del capitalismo de la información. Se trata de un efecto global que alcanza los dos hemisferios. Con la tecnología de género operando dentro de las casas, mediante computadoras entre las sábanas, celulares que funcionan como prótesis extensivas de nuestras manos, o las tablet personales que entretienen a los niños mientras sus madres discuten en las

asambleas, nuestra relación con la narración visual es cada vez más sofisticada.

A finales de los '90 el video club tradicional firma prácticamente su carta de defunción y nace un nuevo modo de ver ficciones mediante la pantalla chica. El televisor ya no será el único artefacto que reúna en ritual a los miembros del buen hogar. Se extingue el VHS que cede el paso por un tiempo al DVD, ya convertido en pieza de colección. Las antenas parabólicas de Directv desaparecen de los techos de las Casas Country y la tv por cable es una tecnología que nos recuerda las cenizas de un siglo pasado con esa palabra que lo define: "cable". La televisión vinculada a la materialidad del casette, del disco, de antenas y cables cae en desuso y surge la adoración visual través de la inmaterialidad del wifi. Llegado el XXI, los dueños de Blockbuster cierran la persiana y encienden la computadora. Porque ahora con cualquier dispositivo que se conecte a la red, se puede disfrutar de una narración audiovisual sin devoluciones, ni multas por retraso. Mucho mejor pagar por anticipado la credencial a lo ilimitado.

Primero fueron páginas web que guardan cuantioso número de películas y series, pero los robots publicitarios agotan a cualquier espectador común. De ahí surge el boom Netflix creado en 1997. Un buque transatlántico que se mete en los hogares pero también en las manos y en las camas componiendo una nueva

manera de acercarnos a la ficción, que llega literalmente a todo el mundo, excepto China y Siria. La novedad de Netflix es el sistema de streaming que se utiliza para la descarga instantánea del material audiovisual que está flotando en la nube, sin publicidad ni cortes. Esto permite, en una versión 2.1, en cualquier lugar, hacer tu propio cine continuado. Un cine continuado doméstico, personal y a la carta, una maratón, a veces una pequeña muestra de los límites de la propia voluntad para poner una pausa, mover un dedo para frenar las imágenes diseñadas para quedar entumecida en la cama.

Es más que una aplicación paga como otrora fuera el cable, es una cuenta de usuario. Un cuenta que se comparte solo económicamente con varios perfiles, porque en rigor cada uno tiene total individuación sobre su menú. Aquí el pago en dólares se vuelve comunitario pero cada miembro elige en soledad qué conjunto de imágenes acompañan sus horas de dispersión. La deuda se reparte pero la elección es personal, casi simétricamente con los sistemas democráticos neoliberalizados.

La empresa también es una tecla. En efecto, la industria de televisores que estaba en baja con el auge de la venta de computadoras se re-activó con la aparición del Smart Tv- Netflix. Si bien Phillip, Hitachi, Sony, LG, Noblex, BGH incrementaron sus ganancias con la aparición de la aplicación, el cenit fue Samsung, empresa líder en la difusión de Netflix, cuyos aparatos

incluyen nuevos controles remotos con la nueva marca asociada. Y así Netflix se hizo marca y también botón.

La plataforma virtual, marca y botón también se convirtió en productora, creadora de contenidos y entidad financiadora de las series más vistas. En efecto, el formato serie y la descarga inmediata nos delatan la subjetividad insatisfecha del consumismo, comprometido con el *next*, lo que sigue, con el episodio siguiente y la voracidad de la pulsión. Netflix resulta una buena metáfora de nuestra era digital que nos delata fagocitantes adoradores del relato visual.

Parece ofrecer democráticamente el mismo menú, indistintamente a cualquier habitante del globo. No obstante, disputa la supremacía legal de la organización planetaria a través de estados nación y aún batalla con la autonomía de cada territorio que según sus propias leyes de regulación de contenido ofrece limitaciones y pequeñas variaciones de la oferta visual según donde esté localizado el dispositivo digital. Excepto claro, las producciones de su propia marca que se pueden ver a través de cualquier cuenta ubicada en el espacio.

Netflix funciona como el resto de las aplicaciones millonarias del planeta. Usuarios, algoritmos, interacciones con un otro sin rostro que concretan, en un juego de espejos, un saber personal: conocen mejor que una misma el propio deseo. Mediante procesos automatizados detecta y captura patrones tan sensibles como la

cantidad de veces y el tiempo que determinado usuario opta por hacer una pausa, reproducir o adelantar un episodio, una película o una serie en su totalidad. Dicho en otras palabras, la plataforma digital utiliza una tecnología sofisticada e intangible para explotar una estrategia de reconocimiento de lo que nuestro ánimo o inconsciente informa. Netflix sabe antes con tu consciencia lo que te satisface. El capital contemporáneo reconoce qué productos culturales queremos y cómo queremos que luzcan, y ello antes, incluso, de que logremos articular nuestro deseo. El retorno de lo reprimido que Freud no pudo prever.

También este gran simulador de experiencias maravillosas recomienda ficciones y documentales a partir de lo que otros usuarios se inyectaron en pocos días. El comportamiento de los demás funciona como definición de singularidad. Nivel de series en sangre, ojos rojos e insomnes que eligieron ciertas narrativas específicas, serán la parte de vos misma que necesitarás para continuar. Además de sus robots matemáticos, la empresa contrata etnógrafos, antropólogos, urbanistas, programadores para que la singularidad rentabilice. Los algoritmos predicen, como el librero, tus tendencias y nuevos favoritos. Si otras como vos la vieron, te gustará, tendrás tema de conversación y pondrás en evidencia el carácter social, interdependiente, de tu humanidad. No estás sola: construye comunidades virtuales de apasionados más pequeñas

que la antigua novela de las tres de la tarde. La series se adecuan a los nichos a pequeñas comunidades de intereses: *series-customer*.

La posibilidad de ver las series en cualquier momento, repetirla, detenerla, saltarla y la alta tecnología de personalización, se podría decir, ha generado giro post-televisivo. Algunos le llaman la "Revolución Netflix" en tanto el capitalismo actual sigue con la fagocitación de todo concepto que se escape a su juego inmanente de ganancias. Otros le llaman la hiper-televisión. Como fuese, la temporalidad se emplaza a los modelos de trabajo precario auto-regulados cuya responsabilidad, aparentemente, dependen de la agencia que tenga una misma para darse pausas. Ya no hay cortes comerciales para ir al baño, la elección depende de vos. La temporalidad no está regulada por delimitaciones externas: luego de estar sentada en la computadora todo el día trabajando en casa, te llevás las mismas luces a la cama para ver una serie. Con suerte, lo hacés con tu pareja, si es que no se ha adelantado demasiado en la temporada.

En solidaridad con otras redes sociales como YouTube, Facebook, Tweeter o Google, gran parte de los contenidos dependen del nuevo estilo de hacer ranking: se mide a través de tweets, post o likes, convirtiendo el contenido del programa en un hecho participativo. Si la tendencia es que el protagonista se quede con la chica, pues no habrá fraude. Democracia

audiovisual de bajo costo. Aunque Netflix nos alimenta con una misma papilla global, depende por completo de nuestras tarjetas de crédito. Está endeudada para seguir produciendo las series que amamos sin conocer, y su deuda asciende a 4,8 billones. La inclusión de más y más potenciales consumidoras es un modo de optimización de ventas y saldar sus arcas deficitarias. Pero para paliar esos números en rojo la estrategia de inclusión de mujeres blancas no alcanza. El modus operandi que ha encontrado es la versión neo-colonial, y hacer entrar en la gran plataforma norteamericana los contenidos de los países marginales, que pagarán lo que sea para ser vistos por el mundo.

El proceso net., reticular, redes de hiperconectividad participativa, comunidades de usuarias y perfiles no es tan simpático como el rizoma deleuziano, la vieja sujeción disciplinaria o sociedad de control foucaultiana también se ha quedado corta. Hasta la imaginación utópica, radical, contra el cinismo pedagógico de las redes tiene su propia serie autorreferencial, *Black Mirror*, que convierten a este propio artículo escrito en un hecho vintage.

#### *Episodio 4: Las chicas no siempre están solas.*

Bajo este régimen de consumo participativo, integrado en una economía doméstica flexible y financiera, nos

reconforta recordar los tiempos en que las cosas no eran así. Cuando apelamos a ese pasado de los '80 y '90 con anécdotas infantiles, Netflix nos dedicará una serie. Para grandulonas nostálgicas amantes de la tv pero también crítica, nos ofrece nuestro *pharmakon*. Nos regala barato la ciencia ficción clásica, algo mejor que una remake de ET, una versión con conciencia de género y apego emocional por Winona Ryder. *Strange Things*, cosas extrañas de la identificación con una niña monstruosa y una madre trabajadora, no es la única joya.

El imperio Netflix ha promovido muchísimas series, tanto porque las produjo, las sacó a flote o difundió mediante su plataforma de mujeres fuertes, empoderadas y con un nivel de protagonismo enorme. Existen una gran cantidad de series. Las que aquí voy a comentar son dos grupos que me gustan.

Primero, series policiales con investigadoras femeninas que deben resolver casos de femicidios. Aunque jamás aparece la figura de femicidio, su narrativa es la clásica del género policial cuyas víctimas son una cantidad importante de mujeres asesinadas por varones. La particularidad, acaso, es que emergen policías, detectives o jefes de investigación femeninas conscientes de su situación de inferioridad social. En este grupo de series tenemos protagonistas que se enfrentan tanto al criminal como a un sistema que avala la muerte de mujeres dentro de una entramado mucho más complejo para esclarecer homicidios. *The Fall*, *The Killing*,

*Happy Valley*, *Top of the Lake* no solo pasan el test de Bechdel y Wallace sino que muestran un cuadro bastante más sofisticado y sutil de la práctica sistemática de la muerte de mujeres que habitualmente se ve en la pantalla chica. Con mayor o menor grado de elaboración en torno a la violencia criminal, tratamiento de las víctimas, la complejidad de ocupar un lugar de poder en las instituciones, tomar la voz, o la esperanza de que la sexualidad sea el mote de liberación de las protagonistas, estas heroínas son conscientes de las desigualdades de género y tramitan sus dificultades en un contexto que a los ojos de los y las espectadores es evidentemente misógino. Pareciera que en la reproducción audiovisual del siglo XXI empieza a funcionar como *status quo* la violencia injusta sobre las mujeres, tanto para las víctimas como para las que deben investigar los casos. Estas series son una pintura de las sociedades machistas. El patriarcado como definición de sociedad dejó de ser tabú, mala palabra, o una afirmación cuestionable. Está en la cultura del entretenimiento con rentabilidad Netflix para repartir una crítica gruesa al sexismo al por mayor. Alianzas entre neo-patriarcado y el capitalismo de la información.

Por ejemplo en *The Fall*, se invierte bastante el sentido común de nuestras abuelas. El asesino no es un perverso hiper villano con capacidades estrambóticas para el engaño y el escapismo. No. Es un tipo relativamente lindo, con una familia común, que se

equivoca, manipula y conoce el discurso de la violencia de género porque trabaja profesionalmente como acompañante de víctimas. Aun así, Spector es un tipo completamente superficial. El asesino de la serie no es un Hannibal Lecter seductor, brillante y audaz, tampoco un loco traumatizado o desagradable con una relación incestuosa con su madre, nada de eso. Es un asesino tibio. La imposibilidad de empatizar con Spector está dada porque mata y el tratamiento de su personaje es llano, sin tridimensionalidad, y aún así se sale con la suya. Esto produce una sensación de injusticia mayor con la mega inteligencia de la investigadora a cargo del caso. La superintendente Stella Gibson que carga sobre su camisa planchada todas las ansiedades masculinas. Describamos una escena épica.

Stella Gibson, interpretada por Gillian Anderson -a quien también la conocemos por desafiar a comienzos de los '90 los roles de género en *X Files*, encarnando la racionalidad científica y jamás sexualizada- se acuesta con un muchacho que trabaja para ella, más joven y con menos poder. La mujer elige activamente a su amante que, sin dudas, no la supera en belleza, inteligencia ni profesionalismo. Luego, el muchacho queriendo entender por qué fue elegido como acompañante de cama especula con que la super-intendente Stella lo identifica con el asesino de quien estaría secretamente erotizada. Aquí la escena es maravillosa. Primero, reconoce que ella está por encima en varios ejes jerárquicos pero

no en relación de género. Ella lo sabe, bebe un sorbo de té para pensar la conveniencia de burlar o humillar un cerebro masculinista. El muchacho está expuesto, desnudo, entregado, ella erguida, vestida y sin riesgos apuesta por sentir el miedo que le implica desafiar a un hombre. Se anticipa en el sorbo de té, no lo infantiliza ni se posiciona maternal. Insinúa el deseo homoreótico del muchacho con el asesino, un deseo transferido a ella como resultado de la evasión. Quizá los hombres de la serie se fascinen y se ayuden –aun sin quererlo– en esa complicidad que mantienen entre ellos, a ella le repugnan los asesinos de mujeres.

Otro grupo de series son las de ciencia ficción. *Sense8* –de las hermanas trans Wachosky creadoras de *Matrix*–, *American Horror Story*, *The Returned*, *Jesica Jones* u *Orphan Black* tienen como protagonistas mujeres todas muy distintas que desafían los estereotipos: son hiper fuertes, valientes, autónomas e independientes. En particular el caso de *Orphan Black*, una serie de clones, que mediante una única actriz multiplica los modos diferentes de la feminidad. El trabajo sobre los estereotipos en *American Horror Story* en *Coven* también es delicado. La venganza, el deseo de dar muerte o tener poder, se montan como atributos para mujeres. En estos casos de ciencia ficción o fantasía, diferente a los policiales, las mujeres están con otras. No luchan solas contra el mal mundano, luchan juntas en una realidad paralela.

En *Coven*, por ejemplo, la casa de las brujas es una compleja relación de amistad y competencia entre todas ellas, tan poderosas y divas por obtener el puesto de la suprema. No en vano ha sido fuertemente apropiada por la cultura marica. Por su parte, *Sense8*, la serie más costosa de todos los tiempos en la historia de la pantalla chica, producida por Netflix, quien anunció la imposibilidad de darle un cierre y luego tuvo que retractarse por los millones y millones de usuarios que se quejaron, es una de las narrativas que más se apoya en la interdependencia constitutiva. La interdependencia y vulnerabilidad de todos los miembros, además de la narrativa LGBT de los personajes centrales en todo el mundo –parejas gay de lindos, parejas cis-trans lésbica, pareja hetero interracial–, tienen la marca registrada de lo queer.

La lucha de poder interseccionada con la raza es uno de los grandes tópicos que enfrenta *Orange is the New Black*, otra de las series producidas por Netflix con mayor éxito, igual que *House of cards*. En el caso de *House of cards*, Claire Underwood atraviesa las dificultades de ser esposa con ansias de liderazgo, compite, pierde y se vuelve a erigir para sus fines. Las alianzas románticas del matrimonio se socavan por una misma ambición. Pero ella es íntegra, magra y perfecta rubia. En *Orange*, en el polo opuesto, las mujeres son la escoria encerradas por un sistema nefasto que se agrupan, principalmente, según sus

marcas raciales. Paradójicamente, el éxito de la serie no se sustenta tanto en este punto, sino más bien en la visibilidad lésbica, cuyas dos protagonistas caen desubicadamente en prisión. Muchas mujeres no asociadas a los movimientos lésbicos, feministas, LGBT se han sentido interpeladas, fascinadas porque unas tortas guapas se den masita. En este sentido, podríamos preguntar, ¿acaso las series de Netflix amplían los marcos de deseabilidad de las sujetas?

#### *Episodio final: Pinkwashing*

Las mujeres representadas en el siglo XXI parecieran saber en qué lugar en la escala social están posicionadas. Las que tienen pretensiones realistas son heroínas solitarias, prácticamente sin red ni grupo de amigas. Las series que se permiten la fantasía, la burla paródica, el delirio o la ciencia ficción, abrevan en lazos comunitarios e interdependientes entre sí. Esta sería una primera línea de análisis general. Pero, mientras tanto, el patriarcado se hizo *funny*. Ninguna serie, incluso la utópica parece ofrecer una imaginación distinta al *status quo* sexista. Limitadas a pasar el test de Bechdel no parecen ofrecer claves de lectura para construir un mundo menos hostil. La tautología visual parece reforzar una descripción posible del mundo en el que vivimos. No ofrece salidas, modos alternativos,

propuestas, o modos colectivamente críticos de habitar el mundo. El cinismo pedagógico parece triunfar recordándonos la ardua tarea de vivir marcadas por la injusticia. Me parece relevante destacar que quizá las series performativizan nuestros anhelos de autonomía neoliberal, que podemos solas contra todo, como si no existieran otras variables de opresión.

Por otro lado, como hemos visto, la aparición de estos personajes de mujeres empoderadas irrumpen en la pantalla como una demanda de época que Netflix aprovecha: pone delante de nuestros ojos una agenda occidental emancipatoria y universal, dejando sin derecho a la imagen tantos otros modos de mostrarse o hacerse visible. No se trata aquí de demonizar la cultura de masas, de hecho he destacado series que me fascinan. Pero simplemente mostrar las nuevas tensiones que nos propone la época. Bajo un análisis minucioso de nuestros inconscientes coloniales, cisexistas y heterocentros, los robots y algoritmos Netflix nos ofrece lo que nos calma. Un poco de anestesia, otro poco de ansiolítico, una dosis que nos recuerde que tenemos temas de socialización y que algo está cambiando para bien de nosotras. Un remedio auto-complaciente. Mientras tanto, los tratados internacionales, la recolección de nuestros datos, y el mega control ultra sofisticado de la población mundial se cocinan a todo vapor en nombre de la agenda del feminismo neoliberal.

Para terminar solo mencionar que Lucrecia Martel, la gran cineasta salteña, hace poco ha dicho en una entrevista que las series de Netflix han salvado muchas parejas y están destruyendo la poética cinematográfica. Nos acostumbramos a mirar sobre las superficies planas y líquidas, sin profundidad, sin las posibilidades que otorga bucear en el dispositivo audiovisual, no solo guiones menos artistotélicos, sino en los aspectos sonoros, edición, encuadre, etc. Esto me dispara a pensar que además Netflix nos ha coercionado rituales al punto de homogeneizar cada vez nuestras aspiraciones. Nos despertamos y miramos el Whatsapp, con el café prendemos la compu y miramos las noticias de Facebook, nos ponemos a trabajar con Tweeter e Instagram intercaladamente y al terminar la jornada miramos la serie de Netflix. Esta rutina de nuestros estratos sociales nos limita la imaginación política y reduce en gran medida la posibilidad de crear otros rituales y ceremonias cotidianas. No solo devoramos chicas muertas que ya casi no nos conmueven, sino que además lo hacemos cada día esperando más. Quiero decir, con la homogeneización de los sujetos/personajes se nos acalambra la imaginación poética y entumece la memoria, y se cercena la posibilidad mapear nuevos mundos posibles donde pudiésemos vivir en tantas otras dimensiones como el *Hombre-hembra*.

Como una nostálgica autocobaya empecé a probar ir a la cama con un libro de literatura. Gracias a la Bio-

mitografía de Audre Lorde pude recordar que puse en riesgo mi vida infantil con tal de rescatar al señor televisor que se arrojaba sobre mi cuerpo en un charco de agua entre mis piernas.

## Bibliografía

- Arte y Trabajo BWEPS\*, "Netflix, Narcos y realismo mágico neoliberal, ¿sí o qué?", disponible en: <http://campoderelampagos.org/critica-y-reviews/5/9/2017>
- Bechdel, Alison, (2014), *Lo indispensable de unas lesbianas de cuidado*. Trad. De La Maya, Random House, Barcelona
- Bechdel, Alison, (2016), *Home Fune. Una Familia Tragicomica*, Trad. De La Maya, Random House, Barcelona.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan*, Paidós, España.
- Crimp, Douglas, (2005), *Posiciones Críticas. Ensayos sobre políticas de arte e identidad*. Trad. García, Akal
- De Lauretis, Teresa (1989), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London, Macmillan Press, págs. 1-30
- De Santo, Magdalena, 9 de Junio 2017, "Un Mundo de Sensaciones", Página/12. Suplemento SOY, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/42963-un-mundo-de-sensaciones>
- De Santo, Magdalena, 5 de agosto 2016, "Hacerse el vivo", Página/12, Suplemento SOY, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4683-2016-08-10.html>

De Santo, Magdalena, 21 de octubre 2016, "Feminismo serial", Página/12, Suplemento SOY, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4810-2016-10-27.html>

De Santo, Magdalena, 28 de agosto 2015, Triste, solitaria y final, Página/12. Suplemento SOY, disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4150-2015-08-31.html>

De Santo, Magdalena, 3 de julio 2015, "La naranja se pasea", Página/12, Suplemento SOY, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4069-2015-07-03.html>

Halberstam, Judith (2008), *Masculinidad Femenina*, Egales, España

Frederic Jameson, (2002) *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial. Disponible en : <https://seminariopensarelcine.files.wordpress.com/2011/03/40508560-jameson-frederic-el-giro-cultural-sociologia-ensayo-pdf.pdf>

Kleim, Naomi (2011), *No logo. El poder de las marcas*, Planeta.

Preciado, Paul, (2008), *Testo Yonqui*, Espasa

Russ, Joana, (1978), *El hombre hembra*, Bruguera

Scolari, Carlos, (2008) "This is the end. La interminable discusión sobre el fin de la televisión" disponible en: <http://www.redalyc.org/html/3239/323927063001/>

## "Confieso que uso Facebook"

### Ensayo sobre la auto-representación

Virginia Cano

"[H]oy resulta sorprendente que la definición de las estéticas de vida en términos de "tecnologías del yo" se haga sin tener en cuenta las tecnologías del cuerpo (biotecnologías, sobre todo cirugía y endocrinología) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética), que se encuentran en plena expansión durante la segunda mitad del siglo XX".

Paul Preciado, *Testo Yonki*.

Me despierto, voy al baño, me preparo un café con leche y abro Facebook, luego mi casilla de correo electrónico. Tengo treinta y cinco notificaciones y dieciocho mails que pueden esperar un rato más. Mi última publicación tiene sesenta y cinco "likes", tres "me encanta" y un "me divierte". En el muro de noticias veo una selfie de mi mejor amiga en el 110, mi antiguo profesor de Latín sube las fotos de sus vacaciones en la playa (y usa zunga), mi ex pone un asistí a un evento al que pensaba ir pero por las dudas

me voy a abstener, algunxs colegas postean fotos de sus hijxs, mascotas o inminentes eventos académicos, mis compañer@s de la Asamblea Lésbica Permanente (ALP) promocionan el segundo Tortódromo de la disidencia sexual, un antiguo compañero de colegio sube un texto y una foto de cuando íbamos al secundario (y me etiqueta). Las notas, artículos, memes de gatitxs, flyers de eventos, publicidades, estados y frases de autoayuda van inundando mi cabeza apenas despierta mientras *scrolleo* la página de inicio al ritmo vertiginoso de la sucesión saturada de imágenes y palabras. Entre los varios “asistiré”, los “me interesa”, los “me enoja”, la miríada de fotos y los múltiples estados, textos e imágenes compartidos con todxs (o algunxs) de mis contactos, pongo a rodar -haciendo acopio de un enorme arsenal de insumos representacionales- una tecno-biografía para “lxs amigxs”, una narración de mí misma frente a (y con) lxs otrxs.

Facebook, como tantas otras redes sociales virtuales, constituye una más de las tecnologías a través de las cuales desplegamos una “estética de sí”, un “arte de la existencia”, diría Michel (Foucault: 1996 y 2008), un dispositivo auto-*poiético* en el que se arriesgan, re-crean, y de-construyen nuestro/s sí mismx/s. Para decirlo con Paul, constituye una de las “tecnologías fármaco-pornográficas” privilegiadas; y más puntualmente, una “tecnología de repre-

sentación semiótico-técnica” (Preciado: 2008), una “prótesis de género” virtual (De Lauretis: 1987). En definitiva, para nosotrxs sus usuarixs, una técnica de auto-producción. Los modos de conectarnos a esta plataforma son múltiples y cambiantes, pueden ser fugaces, intermitentes, inusuales, sostenidos, cotidianos o compulsivos. Se puede acceder desde uno o varios perfiles, con nombres “legales” o “ficionales” (si es que conseguimos sortear las condiciones para “uso personal” de la plataforma), deslindando nuestro “perfil profesional” del “personal”, o inventando una forma de radical anonimato. No todxs habitamos del mismo modo esta arena virtual, ni lo hacemos nosotrxs mismxs con un ritmo único y consistente. De lx voyeur a lx exhibicionistx, de lx obsesivx a lx relajadx, pasando por lx troll o lx discudidorx compulsivo, se abre un amplio gradiente de modalidades facebookeras.

Para aquellxs que decidimos postear, y por tanto re/ producir, retazos de nuestras vidas (amorosas, amistosas, familiares, profesionales, políticas, etc), Facebook opera como una tecnología de auto-representación en la que no solo se moldea una imagen de nosotrxs mismxs, sino que también se entablan vínculos afectivos, interlocuciones intelectuales, contactos laborales y, en términos generales, toda una sociabilidad virtual en la que desplegar dicha auto-narración. De allí que no pueda más que preguntar(me): ¿Qué implica ser una

sujeta-facebookera en la era del hipercapitalismo tecnificado? ¿Cuánto juego, y cuánto arriesgo, cada vez que me conecto a este territorio virtual? ¿Qué (no) veo cuando me ven a través de ésta, mi tecno-auto-representación para/ante el escenario virtual?

*i. "To post o not to post": esa es la cuestión*

"Y todos me miran, me miran, me miran  
Porque sé que soy linda, porque todos me  
admiran  
Y todos me miran, me miran, me miran,  
Porque hago lo que pocos se atreverán.  
Y todos me miran, me miran, me miran  
Algunos con envidia pero al final, pero al final  
Pero al final, todos me amarán"  
Gloria Trevi, "Todos me miran"

*Primera captura:* Acomodo mi mesita de luz frente al ventanal de mi cuarto, apilo unos libros que ofician de improvisado sostén de mi Smartphone, busco la aplicación cámara, le pongo el timer (10 segundos), y me paro de perfil para tomarme una primera foto que ya sé de antemano es solo una prueba. Me quedo quieta y luego del click voy a ver qué ajustes requiere la segunda toma.

*Segunda captura:* Reubico el autogestivo trípode unos centímetros más atrás y redirecciono el ángulo

solo un poco. Coloco el timer nuevamente, me ubico –una vez más- frente a la cámara, corrijo un poco la pose corporal (creo que va a quedar mejor si bajo un poco la cabeza y roto ligeramente la cintura) y espero de nuevo el sonido del click para ir –no sin cierta ansiedad- a ver el resultado. Está mucho mejor. Me gusta, pero no me encanta.

*Tercera captura:* Dejo la cámara en el mismo lugar y solo corrijo el encuadre con el zoom. Programo nuevamente el timer, me vuelvo a ubicar en la misma posición (efectivamente bajar el brazo y rotar un poco mi cuerpo me hace ver más esbelta y, no puedo evitarlo, prefiero verme así) y tomo lo que será "la foto", o más bien el crudo elegido. Envío la imagen a mi casilla de correos, la descargo, abro el Microsoft Office Picture Manager, recorto la foto, la roto para que quede alineada, le ajusto el brillo y el contraste, y –finalmente- le aplico el filtro "Sauna". La subo al Tortazo y quedo atenta, pendiente, atada, a las notificaciones que llegarán a mi celular y a mi computadora. Muchos likes y varios me encanta. Me siento aliviada. "Me gustaría parecerme a la de las fotos", parece que dijo alguna vez Cindy Crawford refiriéndose a sus propias imágenes. A mí me pasa lo mismo.

"En la pornografía, el sexo es performance, es decir, representación pública y proceso de repetición social y política regulado" (Preciado: 2008, p. 181).

En Facebook, “la biografía”, nuestro singular relato auto-tecno-biográfico, también; como el sexo, “es representación, puesta en escena, pero también mecanismo in/voluntario de conexión al circuito global excitación-frustración-excitación” (Preciado: 2008, p. 183. La barra es mía). Como cuando posteo una *selfie* o un *estado* y quedo a la espera -excitante y frustrante o frustrada- de un *like* más, de un nuevo *me encanta* o un *me divierte* siempre por llegar. Conectándonos al circuito ubicuo en el que se negocia nuestro vital y mortífero reconocimiento (Butler: 2009), nuestra “precaria eroticidad” (Canseco: 2017) y “los modos de inteligibilidad” que gobiernan las palabras y las vidas (flores: 2014), Facebook se despliega como una prótesis de sí o tecno-*performance* del yo (como fuera de la pantalla), la droga semiótico-técnica que Mark Zuckerberg aportó a la era farmacopornográfica.

A través de la expectativa o el fracaso, del *estado* compartido en el muro propio o de la foto posteada en algún grupo, por medio de la encuesta, el pedido de recomendación o el *MP* que enviamos, nos conectamos -y nos atamos- a este fluido y virtual dispositivo de auto/control/poiético con el que nos auto-tecno-producimos, a la vez que nos auto-vigilamos y auto-controlamos (Deleuze: 1995), y todo con la sensación de que estamos eligiendo, armando nuestra propia narración de nosotrxs mismxs, nuestra auto-presentación pública y virtual frente al inmate-

rial ágora de la red. Especie de “elige tu propia aventura” contemporánea. Con la velocidad, fragmentariedad, arbitrariedad y precariedad de nuestros relatos auto-biográficos, inventamos un sí mismo hecho de los múltiples y variados insumos semiótico-técnicos que nos aporta la aplicación y sus vinculaciones.

Nos des/sujetamos a nosotrxs mismxs a la red de FB, in/voluntariamente, asumiendo que hay allí un juego, una libertad, una posibilidad electiva de ser, hacer, pensar, decir, gustar, compartir, seducir, criticar. Podemos regular la privacidad de nuestros estados y publicaciones, tenemos la libertad de “personalizar” nuestro sexo (“varón”, “mujer” o “personalizado”, según aparece en el menú de opciones), consignar (o no) que estamos solterxs (aunque sin la “x”, por ahora), en una relación, comprometidxs, en unión civil, en pareja de hecho, en una relación abierta, separadxs, casadxs, viudxs o incluso en una “situación sentimental” “complicada” (hace varios meses que estoy intento combinar varias de estas categorías, pero todavía no es posible). Podemos elegir mostrar -u ocultar-nuestra fecha de nacimiento, correo electrónico, dirección, sitios webs, enlaces sociales, e ideología política (en el mío dice feminista). También tenemos la opción de consignar -con más o menos honestidad y licencias literarias- nuestro/s empleo/s, acontecimientos importantes, nuestra cita favorita, e incluso quién será el encargado

de gestionar nuestra representación póstuma.<sup>1</sup> La “información” que llenamos y que vamos actualizando, así como los fragmentos más o menos espontáneos, más o menos íntimos, más o menos montados de nuestras vidas que compartimos en los muros y en los grupos, quedan a nuestro personal criterio.

Todo parece indicar que cada unx es libre de decir, inventar, fantasear, confesar, mostrar, u ocultar lo que le venga en ganas. En definitiva, podemos opinar en muros ajenos (si su configuración así nos lo permite), en páginas personales o institucionales (siempre y cuando respetemos las normas de FB), tenemos la potestad de seleccionar las imágenes que daremos a conocer y quiénes las verán (en la medida en que no infrinjan las sexo-generizadas normas de publicación de imágenes “sin desnudos”). Incluso tenemos la libertad de borrar y editar nuestras propias publicaciones, así como su aparición en nuestro muro personal. Incluso podemos cerrar la cuenta de Facebook (aunque nunca podemos eliminarla, pues queda latente, a la espera quizás del arrepentimiento que nos hará regresar). Todo parecería indicar que elegimos con minuciosidad cuál será la estética de nuestra existencia facebookera, pieza a pieza, *click a click*. Y quizás sea justamente por esta sensación de libertad,

---

1. Facebook nos permite elegir quién administrará nuestro perfil cuando ocurra nuestra muerte.

de poder de elección, de estar escogiendo a cada rato de manera autónoma y deliberada, es que no esté mal recordar (y re-citar) la lección final del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra libertad” (Foucault: 1995, p. 194).

## ii. Marcos de deseo: el sí mismo en disputa

“Nunca antes una sociedad había exigido tantas pruebas de sumisión a las normas estéticas, tantas modificaciones corporales para feminizar un cuerpo.”

Virginie Despentes, *Teoría King Kong*

Mi amiga cordobesa me lo avisó hace unos años: “A los treinta y largos te cambia el cuerpo, el rostro, la figura. Ya vas a ver”. Me acuerdo de esta advertencia cada vez que, no sin cierta melancolía, pero la relativamente novedosa celulitis que se acumula al costado de mis caderas y mis cada vez más notorios surcos nasogenianos, como gusta llamar a las arrugas que bordean los labios otra amiga querida. Estoy al borde de mis cuarenta y llevo casi la mitad de mi vida abocada a la labor intelectual, y unos cuantos años dedicada al activismo tortillero y feminista. Amén de ello, no ha habido texto, taller de de-construcción, re-construcción

o des-programación de género que haya conseguido desandar completamente -o de manera ininterrumpida- la pedagogía erótica, afectiva y sentimental recibida. Esa que me hace lamentar la inscripción del tiempo en mis gestos (en lugar de festejar el privilegio de la supervivencia); esa que me impulsa -a veces- a publicar una foto nueva en busca de una aceptación que siempre es precaria, ambigua, incompleta; esa que me pone incluso a trabajar en una auto-representación que muchas veces refuerza las mismas normas que disciplinan y producen malestares innecesarios. Son esas normas las que configuran los marcos del deseo y las que regulan la vida facebookera. Y no hablo aquí de las explícitas (y más que justamente discutidas) "Normas comunitarias" de Facebook que reglamentan qué contenidos pueden publicarse y cuáles no, sino de aquellas bastante más complejas y menos explícitas condiciones normativas que delinear los "marcos de reconocimiento" e inteligibilidad de nuestros cuerpos, de nuestros (auto)retratos y de nuestros (auto)relatos, dentro y fuera de los límites de *los muros* de FB.

"Los 'marcos' que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos aprehender (o que producen vidas a través de todo un continuum de vida) no solo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto" (Butler: 2010, pp. 16-17). Estos marcos normativos, aun cuando no operan de mane-

ra determinista, producen el horizonte de reconocimiento en el que determinadas vidas serán percibidas (o no) como tales, y más aún, el modo en que serán reconocidas como vidas (más o menos) legítimas, (más o menos) legibles, (más o menos) posibles, (más o menos) llorables (Butler: 2010). Son estas mismas normas, con sus fuertes coerciones (etarias, sexistas, racistas, gordofóbicas, clasistas, cissexistas, etc.), las que configuran asimismo los marcos de reconocimiento sexual y erótico (Canseco: 2017b), regulando incluso el lugar que ocuparemos en la "mercadotecnia del deseo de los movimientos sociales" (Cuello: 2016, p. 43). Son ellos los que determinan la "rentabilidad" que nos sujeta a las lógicas de des/jerarquización e in/visibilidad de la plataforma digital.

Son estas normas productivas las que re/produimos muchas veces -y entre otros medios- a través del uso de las redes virtuales. Son ellas las que instituyen y fijan ideales visuales y estéticos. Son ellas las que me llevan a reiterar una toma fotográfica tres veces, y las que impulsan a publicar las fotos "más bellas", los estados "más alegres" o "más tristes", las publicaciones "más codiciables". Es el deseo de más *likes*, de más *seguidores*, de más toques y manifestaciones de ese siempre necesario y complicado reconocimiento, uno de los motores que incentivan a compartir fotos, textos, noticias, eventos, memes y gifs, entre otros. El deseo de reconocimiento es el

deseo del otrx, decía Hegel. Y quizás no haya mejor descripción de la dinámica facebookera que la hegeliana, solo que aquí todxs somos un poco esclavxs y un poco amxs. Tiranxs y sumisxs de nosotrxs mismxs y de lxs demás. Preocupadxs por nuestra "imagen", ya sea para rankear alto en la jerarquía FB o para generar un nicho virtual más pequeño y a resguardo, por medio de las publicaciones o de las lecturas voyeristas, compartiendo nuestros "perfiles", emociones, juicios y sentencias varias con aquellxs que, parece, garantizan o sostienen nuestra siempre im/propia auto-representación y auto-reconocimiento, incluso nuestro auto/enamoramiento, auto/desprecio o auto(castigo), urge preguntar/nos: ¿qué elijo cuando elijo subir tal o cual imagen, tal o cual frase, tal o cual estilización de mí mismx?



Si, como advertía el francés, el poder es más eficaz allí donde no se ve (Foucault: 1995); Facebook y, en términos más generales, las nuevas tecnologías de auto-póiesis semiótico-técnicas se configuran como algunos de los dispositivos de subjetivación contemporáneos más eficaces, pues somos -o eso creemos- usuarixs voluntarixs de las mismas. Con la misma velocidad y fluidez con la que se acumulan los "likes", o se opera el pasaje del "me interesa" al "asistiré", se

de-construyen nuestras estéticas de sí, siempre cambiantes, siempre múltiples, siempre en proceso de re-invencción. Con esa misma velocidad oscilante sentimos, intermitentemente, placer, expectativa, frustración, deseo, decepción, compañía, soledad.

"Lo cierro", me dije una infinidad de veces. "Lo cierro y me ahorro la rosca", pensé otras tantas. Pero, por ahora, este fluido narcótico virtual con el que anestesio el tedio de la rutina, me tiene conectada a esa red de marcos (no siempre lineales ni consistentes) de reconocimiento y deseabilidad. *Hooked*. Prendida incluso más allá de mi buen juicio o de mis sueños libertarios. Sujeta a sus normas y constricciones. Produciendo(me), a veces, para satisfacer algunas de sus demandas, de esas que se hacen propias. Linkeada a mi propio relato de mí misma. Sujeta/da a mi im/propia auto-representación. Muchas veces, incluso, con ganas de desconectarme de mi misma.

#### **Bibliografía:**

- Butler, Judith (2007), *El género en disputa*, Barcelona, Paidós.  
Butler, Judith (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu.  
Butler, Judith (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.

Canseco, Alberto (2017), *Eroticidades precarias*, Córdoba, Sexualidades Doctas C.E.

Canseco, Alberto (2017b), "Experiencia sexual y reconocimiento" en: Dahbar, Ma. Victoria, Canseco, Alberto (beto) y Song, Emma (Eds), *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*, Córdoba, Sexualidades Doctas C.E.

Cuello, Nicolás "¿Podemos lxs gordxs hablar? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne" en: Contrera, Laura y Cuello, Nicolás (Comp), *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, Buenos Aires, Madreselva, 2016.

De Lauretis, Teresa (1987), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indianapolis, Indiana University Press.

Deleuze, Gilles (1995), "Post-scriptum sobre las sociedades de control" en: *Conversaciones (1972-1990)*, Madrid, Pre-textos.

Despentes, Virginie (2000), *Teoría King Kong*, Madrid, Melusina.

Foucault, Michel (1995), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, Michel (1996), *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, Michel (2008), *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós.

Preciado, Paul (2008), *Testo Yonki*, Madrid, Espasa.

## De este lado. Notas sobre cissexismo<sup>2</sup>

Julieta Massacese

Nací en Esquel, un pueblo de la Patagonia que recientemente ha tomado notoriedad nacional por la desaparición forzada de Santiago Maldonado<sup>3</sup>. Esquel es un emplazamiento urbano que cuenta con alrededor de 50.000 habitantes, el municipio más grande de

---

2. Dedico este ensayo a Aylin Maynard e Irassema Pocasangre por haber sugerido la necesidad de un escrito de estas características y haber brindado numerosas herramientas para realizarlo, y a mi pareja, Pedro Marin, por el amor que nos une. Agradezco las lecturas, sugerencias y correcciones de Aylin Maynard, Irassema Pocasangre, Duen Sacchi, Magdalena de Santo, Pedro Marin, Virginia Cano y Bárbara Scotto, perspectivas sin las cuales este ensayo no hubiera sido posible.

3. La denuncia de esta desaparición tomó la forma de una pregunta recurrente: *¿Dónde está Santiago Maldonado?* Luego de 77 días de incertidumbre y presión popular, el cuerpo apareció con signos de haber muerto en el contexto de un operativo represivo de Gendarmería Nacional. Al día de hoy, el lonko Facundo Jones Huala se encuentra detenido en la cárcel de Esquel y no se ha avanzado con la reparación histórica al pueblo mapuche.

la cordillera chubutense. Tiene un destacamento de Gendarmería y otro del Ejército, debido a latentes conflictos de soberanía con Chile, y más precisamente respecto a cómo se convirtió la Patagonia en suelo de la nación, primero en tanto "Territorio Nacional", luego, tardíamente, como "Provincia". Cuando éramos adolescentes, mi mejor amigo (un trolo cis<sup>4</sup>) y yo descubrimos nuestras respectivas homosexualidades. En ese momento ambos éramos activos políticamente, todo lo activa que puede ser una en un pueblo de esas características, lo cual no deja de sorprenderme al contestar: bastante. Teníamos una pequeña biblioteca anarquista, ya que el anarquismo había quedado como una tradición posible entre los últimos *punks* que habían sobrevivido los '90 y que se relajaban leyendo sobre la Patagonia Trágica. Osvaldo Bayer vivió en Esquel y fundó un diario homónimo. Además de eso el pueblo había sido declarado municipio no-nuclear, y se había impedido la instalación de un basurero nuclear en Gastre (a varias horas en la meseta). En ese tiempo luchamos contra la multinacional minera Meridian Gold, logramos un plebiscito popular e impedimos la instalación de una mina a cielo abierto. Fueron tiempos de desalojos brutales:

---

4. Una persona cissexual es alguien cuyo género coincide con el género que le fue asignado al nacer, o dicho de otra forma, una persona que no es trans.

el de la familia Fermín en Vuelta del Río, y el de Atilio Curiñanco y Rosa Rúa Nahuelquir en Santa Rosa, Leleque. Aún con todas las posibilidades de vida y acción política que se abrían a nuestro alrededor, ser homosexual no estaba en la lista.

Internet era un paisaje del todo diferente al que es ahora, pero significó buena parte de nuestra supervivencia y también el medio privilegiado de nuestro activismo. Escuchando Silvio Rodríguez o Manu Chao no lograríamos homosexualizarnos, pero con Internet mi amigo nos bajó la discografía entera de los Smiths y de Miranda. Aún no había "Matrimonio Igualitario", y ser gay y lesbiana en un pueblo panóptico era algo bastante horrible, por eso creamos un portal web para conocer a otros y otras como nosotras. Desde aquel entonces, año 2007 aproximadamente, nunca logramos convocar a ninguna persona trans, a pesar de que nos llamábamos LGBT. Es cierto que escasamente convocamos a persona alguna: aunque el sitio contaba con muchísimas visitas, por años apenas logramos reunirnos con un chico gay local y un hombre gay de Chile. Quizá nuestro mejor logro, además del chat (que fue un canto a la vida para todos los gays tapados y no tapados del pueblo), fue intervenir en el caso de una loquita púber que iba conmigo a la secundaria y acosaban constantemente. Alrededor de cinco o seis años después, conocimos a una lesbiana de un pueblo vecino junto a otros dos chicos

gays. Todos cis. Sabíamos que en otro tiempo hubo una mujer trans en nuestro pueblo, cuando éramos niñxs, pero se había ido para la costa o había muerto. Siempre que he reflexionado sobre esa experiencia –que continúa, tímidamente gestionada por algún local– he notado que una de las tantas dificultades fue justamente esa, no haber podido articular con sectores trans. El activismo en Chubut tiene tiempos muy diferentes a los metropolitanos, incluso cuando Esquel integra la llamada “Comarca Andina”, en la cual está El Bolsón (a dos horas de viaje), localidad en la cual los horizontes son –al menos un poco– más abiertos, y donde por suerte, otros agenciamientos y otras alianzas son posibles.

En cuanto pudimos mi amigo y yo nos exiliamos, primero a lugares diferentes, luego nos reencontrábamos en Buenos Aires. Conocí Buenos Aires en éxtasis, como una *flâneur* a quien la modernidad le había llegado de forma tardía<sup>5</sup>. Tuve varias novias y compañeras sexuales y me hice de mi comunidad de lesbianas: por lo pronto todo parecía marchar bien. Luego, o mientras tanto, llegó el Matrimonio Igualitario.

---

5. *Flâneur* es el explorador urbano europeo del siglo XIX, quien conoce la ciudad caminándola, a la vez detective y vagabundx. Walter Benjamin lee en este personaje las vicisitudes de la modernización, el pasaje del campo a la ciudad, la alienación.

Eran tiempos aún épicos, incluso para nosotrxs, que nunca quisimos casarnos, y que lo que políticamente nos seducía de la homosexualidad era su carácter repulsivo y antisocial. Enseguida supimos que ya no se decía “homosexual”, era una antigüedad, leíamos a Foucault y nos aggiornamos de los modismos porteños. Al llegar fue muy difícil encontrar donde activar, ya parecía todo muy cocinado, lleno de tejes previos que desconocíamos. Acostumbrada a una alianza gay-lésbica, me fui sorprendiendo de que el activismo metropolitano era sumamente identitario, a pesar de que en esos tiempos lo *queer* se volvió fashion. Tuve la suerte de conocer varias personas trans que ampliaron mi perspectiva, hasta ese momento muy limitada a *varones gays* y *mujeres lesbianas* [cis], y me anoticié asimismo de que esa “I” (de “intersex”) que se sumaba de forma cosmética al final de la sigla [LGBTI] en las convocatorias decía mucho más, hablaba también una historia, una tradición y una denuncia que no parecía resolverse ni tampoco abordarse suficientemente dentro de aquello que se decía “nuestra comunidad”.

En el medio de todo este ajeteo me formé en teoría feminista y estudios de género. Comprendí que los feminismos se encargaron históricamente de señalar el carácter socialmente marcado de toda posición que se pretendía universal y neutra (*i.e.* el “hombre”, la “heterosexualidad”, etc.). Supe de los placeres de

poner a funcionar una caja de herramientas que nos permitió nombrar aquello que no tenía nombre, señalar lo intencionado que se esconde en lo aparentemente obvio, y transformar nuestra propia percepción de nosotras mismas y nuestra situación. Sin embargo, con los años, saliendo de las comodidades del feminismo blanco, registré gracias al feminismo negro y descolonial que no solo las variables de género binarias son las que estructuran la realidad, sino que estas se entraman de formas complejas (y a veces nada obvias) con muchas otras, particularmente con las categorías –tampoco estables ni inocentes– de raza y clase.

Notaba que allí la centralidad de la variable género se veía a su vez desplazada. Se revelaban también sus puntos ciegos, sus sesgos, sus propias posiciones también marcadas, por otras que venían a reclamar: *si me estás representando te cuento que te estas olvidando de mí, y si te estás olvidando de mí, te cuento que estoy aquí*. “Nada sobre nosotros sin nosotros” (*nihil de nobis, sine nobis*), es una expresión que sintetiza el tipo de demanda y que resurgió, traída del siglo XIX de donde estaba archivada, a principios de los ‘90, gracias al trabajo de activistas sudafricanxs por los derechos de las personas con discapacidad. Es como una especie de *loop* histórico que se repite sin cesar apenas aparece una representación, y con ella sus márgenes, que eventualmente

estarán en condiciones de organizarse y hablar por sí mismos. Si una fuera hegeliana diría que es el camino del Espíritu que se universaliza y se particulariza a la vez. Mas una no es hegeliana, así que simplemente queda absorta y se pregunta si al momento de narrar esta historia, lo hará en forma de comedia, de tragedia o de ironía.

Desde los ‘70, por supuesto, pero especialmente a partir del año 2000 y en zonas metropolitanas de Argentina, ser gay y lesbiana (cis) tomaron visibilidad y relativa legitimidad, haciendo nuestras vidas al menos un poco más vivibles. De a poco, fuimos leídos como humanos, tanto así que hasta se desplegaron mercados en torno a ello. ¿Cómo podemos hoy evocar un texto como *La desaparición de la homosexualidad*, de Néstor Perlongher? Es un texto de 1991. Profético y lapidario. Veintiséis años después, la normalización, el matrimonio, la mercantilización, y el *pinkwashing*<sup>6</sup> nos exprimieron

---

6. El término *pinkwashing* (lavado rosa) “es una herramienta utilizada principalmente por activistas de medio oriente, israelitas y palestín\*s, para denunciar el uso propagandístico de políticas públicas, discursos mediáticos, térmicas afectivas y producciones visuales que trabajan afirmando positivamente la vida de las personas lgbt, garantizando su identidad, su seguridad, y sus consumos, lavando las culpas o enmascarando el despliegue de políticas capitalista de carácter imperial que trabajan en la expansión del dominio cultural, la islamofobia y el racismo” (Cuello: 2016).

y domesticaron. ¿Dónde está la contracultura? Por supuesto, el pasado siempre suena más romántico cuando ya pasó, y esos años de ocultismo, códigos, adrenalina y violencia aún se repiten hoy en día de forma similar o peor, bajo numerosas circunstancias (por ejemplo, estar en una situación de pobreza, no vivir en una metrópolis, ser una persona trans, no tener acceso a Internet, etcétera). A pesar de ello, y bastante lejos de una retórica triunfalista, Internet, el activismo y los medios de comunicación han proporcionado algunos modelos y herramientas que en otro momento hubieran resultado inconcebibles. El hecho de que haya medio millón de resultados en Google para la palabra “heterosexual”, y casi 150.000 para “heteronormatividad” son un dato a tener en cuenta. Hasta Facebook siente orgullo de nosotrxs. Que la última apague la luz.

Lo que es cierto es que post-matrimonio, en tiempos kirchneristas, muchas vidas se volvieron inimaginablemente más vivibles. En particular, la vida de mi amigo y la mía. Él, en el teatro, yo por el lado de la filosofía. Mal que mal, pese a todo, nuestras respectivas homosexualidades dejaron de ser la preocupación más fundamental, aquello que nos ahogaba. Ahora podíamos respirar. Y una ciudad entera parecía tener lugar para nosotras. Allí, cuando una se relaja, es que hay algo que no está funcionando. ¿Habíamos ganado? ¿Habíamos perdido? En todo caso, eran más

urgentes en aquel entonces conseguir dinero para una obra, para comprar libros, para pagar el alquiler. Dentro de todo podíamos tener sexo, podíamos tener amor en nuestras vidas, en rigor no podíamos acusar a nadie de nuestros fracasos más que a nosotras mismas. Incluso comencé a cansarme de la visibilidad, ya no quería estar expuesta; sorteada la lucha por la supervivencia hacía tiempo, prefería simplemente vivir. Igualmente, seguía disfrutando de la noche gay y de esa ficción llamada activismo lésbico para recrearme, para pasar tiempo y para conseguir compañeras sexuales y románticas.

Entretanto, las tecnologías de la información también nos pasaron por arriba, y en un momento aquel activismo un poco *hippie* que tanto nos gustaba, nucleado en grupos, de naturaleza mixta en todo respecto y fanzinero se vio desplazado por los nombres propios y la obscena intimidad del Facebook. Eso nos permitió conocernos de formas inimaginables. Asimismo facilitó que otras interpelaciones y otras redes fueran posibles. El activismo trans comenzó a contestar y poner en jaque a los activismos lésbicos, gays y/o feministas con mayor énfasis, y a mostrar la pertinencia del análisis del cissexismo como un problema de primera necesidad. A pesar de que más o menos todo el mundo estuvo de acuerdo en que los travestidos o los transfemicidios debían detenerse, que la Ley de Identidad de Género era algo muy importante, a

la hora de poner el cuerpo a los reclamos, al igual que el día de hoy, la asistencia mermaba. Y al momento de reconocer un señalamiento que alguna persona trans hacía porque alguien se le había escapado el vector cis del análisis, en vez de dar lugar a la observación, la actitud más corriente fue –y es– la de reforzar la posición cisexista negando toda validez al asunto, al estilo del *gaslighting*<sup>7</sup>, y en ocasiones incluso recurriendo a la victimización. ¿Cómo podría un puto ser cisexista? ¿Cómo podría una torta? *Si sufrimos tanto, en aquel entonces*. Quizá no se entendió nada de interseccionalidad, o quizá, de forma muy perjudicial, se la reversió en una especie de carrera de a-ver-quién-está-peor.

Al contar esta historia no deja de sorprenderme, y quizás eso es parte de mi privilegio cissexual, cómo es posible que una población negada y despreciada por décadas incluso por los sectores más progresistas de la sociedad haya aprendido tan poco de todo esto, y lo repita como una maldición sobre sus propios compañerxs, usualmente también putos y lesbianas trans. Esa es nuestra vergüenza. Quiero hacer de esa vergüenza el objeto de este ensayo y escribir, concretamente, sobre cisexismo. Y aquí viene una

---

7. El término *gaslighting* refiere a una actitud psicológica abusiva que consiste en manipular a una persona para que ponga en duda su propia memoria y percepción, a través de mecanismos de negación, deslegitimación y distorsión.

pequeña declaración de intenciones. Escribiré sobre cisexismo porque considero que es un tema que ha sido olímpicamente evitado por las personas cis lesbianas, gays y feministas (entre las que me incluyo) por muchos años. Mientras que se ha escrito muchísimo sobre *temáticas trans*, y políticamente incluso se ha llegado a enarbolar lo trans como bandera, la mayoría de las veces han sido personas cis que se han beneficiado de forma extractivista y/o instrumentalista de los asuntos, las imágenes y las experiencias trans. Al mismo tiempo, las personas cis no hemos reflexionado sobre los privilegios de nuestra propia posición, ni sobre la borradura y la expulsión de las personas trans de los espacios de activación teórica y política. Mi deseo es que este escrito contribuya, aunque sea humildemente, a la reparación de esta injusticia histórica, que por cierto precisará muchas otras acciones al respecto.

Escribir un texto sobre el cisexismo siendo una persona cissexual me resulta sumamente incómodo. Me incomoda haber sido y ser parte del problema, y el hecho de que la injusticia persista y se revele en nuestros actos: este libro está escrito íntegramente por personas cissexuales, y eso habla también de la exclusión de las personas trans que persiste en las prácticas académicas, el acceso a la universidad y la investigación en Argentina. Lamentablemente este texto no está en condiciones de reparar esta brecha y consigno

esto como parte de sus limitaciones. Lo que quizá sí esté en condiciones de hacer –o al menos, intentar– es: 1. No hablar por las personas trans, 2. No tomar a las personas trans como un *objeto de investigación*, actitud que las personas cis han repetido en exceso y de forma generalmente acrítica en la Universidad. Sí compartiré algunos aportes teóricos y políticos de activistas, filósofos y pensadores trans en relación al cissexismo, pero mi tema de ensayo y objeto de análisis aquí somos las personas cis, y particularmente, el cissexismo (el mío, el tuyo, el nuestro). Por esta razón, otra de las limitaciones de este trabajo es que está escrito principalmente para interpelar a las personas cis, ya que entiendo que carece de sentido explicar a las personas trans qué es el cissexismo.



"CIS: la remera que nadie quiere ponerse". Preparado por Akntiendz.

Este texto nace como inspiración de mis amigas Amessarika Pocasangre y Aylín Maynard y del activismo lésbico trans-cis que llevan en su blog Akntiendz. Ellas me comentaron que lamentablemente hay muy pocos textos en los cuales las personas cis tematizan el cissexismo. La remera que hace de intro en su curso "Mi transfeminismo es mi Kung Fu" es particularmente provocadora: "Je suis trans. Es que, si todos somos trans, ¿por qué no todos somos cis?" (Maynard y Pocasangre: 2016). Escucho allí, en el activismo trans, tanto de mis afectos cercanos como de personas a quienes admiro, voces que indican que es preciso pensar el cissexismo, que es necesario pensar el privilegio (y hacer algo con eso). Es el tipo de reflexión que quisiéramos ver en torno al privilegio masculino por parte de los varones cis y del privilegio heterosexual por parte de las personas cis-heterosexuales: que detecten que eso mismo que los vuelve inteligibles y reales es aquello que arroja al resto por fuera de lo humano, aunque sea incómodo darse cuenta que tener el privilegio es no saber que se lo tiene. Repito, me resulta arriesgado y no del todo confortable escribir sobre cissexismo siendo una persona cis, pero como dice Donna Haraway, es preciso comprender desde qué lugar escribimos, puesto que "ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas" (Haraway: 1991, p. 333).



“No hay fanático que no haya llegado tarde a su fanatismo, por eso es fanático, para camuflar su impuntualidad ética.”

Silvina Giaganti (2014)

Un apartado aparte merece la cuestión del activismo lésbico. Quizá, un ensayo aparte. Bajemos las expectativas y comencemos por tomar algunas notas. Cuando conocí el activismo lésbico porteño percibí dos aspectos fundamentales que para mí aún hoy lo caracterizan: identidad y visibilidad. La visibilidad era parte de una agenda política que se había hecho fuerte durante los '90 de forma consecuente con la histórica invisibilización de las lesbianas y también una respuesta a la subrepresentación y borramiento del tortaje en la política gay más acomodada; y en segundo punto y de manera completamente relacionada estaba la identidad, que como sabría después, significaba mucho más que con quién una quisiera acostarse. La identidad era y es para el activismo de lesbianas, ante todo, política. A mí esto siempre me hizo un poco de ruido: antes de ser feminista fui lesbiana, y fui lesbiana por ninguna idea en particular, salvo lógicamente la de acostarme con cierta gente<sup>8</sup>.

---

8. Frente a posibles objeciones digo: vamos, no estoy invocando un deseo pre-social, ya sé que “todo es política”, subamos el nivel de la discusión. Declarar el carácter político de cada rasgo social no es necesariamente un análisis político y menos aún un análisis

Descubrí que ese aspecto vital, decía, el de ejercer cierta clase de amor y/o de sexo, estaba subyugado a una identificación que era más bien una declaración política. Descubrí pues, el lesbofeminismo.

Conocí esto de que “el feminismo es la teoría, el lesbianismo es la práctica”<sup>9</sup>. Pensé: «pero si lo que una quiere es poder amar o acostarse con quien sea [ya sé, un poco naif, pero hoy lo pienso con mayor fervor] ¿cómo hemos convertido en dogma la relativa situación de nuestras vidas?». Esta reflexión me surgía al pensar cuánta energía había puesto en defender mi identidad, una tarea que no se la deseo a nadie. Defender la identidad, volverla legítima, volverla posible, me había llevado muchos dolores de cabeza, bancarme relaciones violentas con tal de no mostrar el *fracaso* que también era absolutamente posible en una relación lésbica y básicamente vivir de forma reaccionaria y defensiva por mucho tiempo. En

---

político útil. El hecho de que seamos animales políticos no implica que cada aspecto de nuestra vida tenga una traducción política sencilla y mucho menos obvia.

9. Frase atribuida a T-Grace Atkinson, filósofa y feminista radical estadounidense, miembro de NOW (National Organization of Women) y Daughters of Bilitis, la primera organización lésbica de los EEUU. Véase: Massacese, 2013. También se le refiere haber formulado, años más tarde, la siguiente locución: “Sisterhood is powerful. It kills. Mostly sisters” [“La sororidad es poderosa. Mata. Sobre todo a hermanas”].

algún momento y afortunadamente me relajé al respecto, pero aún así estaba lejos de pensar que ser lesbiana debía ser la opción para todas las mujeres. La apología, a mi juicio, alarga la reacción. Apología es sinónimo de defensa, de justificación, de disculpa y de bombo, de tener que estar subida al pony constantemente, haciendo rondas de vigilancia.

Mis intuiciones se volvieron más fundadas a medida que fui investigando. Me di cuenta que convertir una vida en eslogan no solo es una forma de agobio, sino que usualmente se hace contra de esa propia vida. Y sobre esto sabíamos bastante, sobre la discriminación por excelencia. Esto de que mujer es *madre, belleza, compasión, etcétera*. Volver estandarizado es idealizar, y la idealización usualmente niega la materialidad de aquello que convierte en figura retórica, en emblema, en *marketing*. Por eso las feministas lesbianas yanquis de los '70, conversas todas, despreciaban la más hermosa cultura lésbica que se había forjado desde antes de que nacieran: la cultura *butch-femme*<sup>10</sup>. Demasiado hétero, demasiado mascu-

---

10. La cultura *butch-femme* surgió en EEUU alrededor de los años '40, y se componía de códigos de vestimenta, de interacción y vinculación muy específicos. Se llamaba *butch* a las lesbianas con una presentación de género masculina y *femme* a quienes tenían una apariencia femenina. La norma era que las parejas se compusieran por una *butch* y una *femme*. En Argentina se tradujo como *chongo/a* y *femme*, hacia fines de los años '90. Algunas lesbianas

linas, demasiado femeninas, en exceso de clase trabajadora, poco universitarias, poco blancas. Las lesbianas echaron a las lesbianas que no coincidían con la idea que tenían de lo que era una lesbiana. *El lesbianismo a costa de las lesbianas*.

Esta operación estandarizante se repite a menudo con otras identidades, y particularmente es insidiosa con las personas trans (argumentos cissexistas básicos y cruelmente ambivalentes –es decir, imposibles de satisfacer: «las personas trans deben ser binarias», o por el contrario «deben ser no binarias», «deben ajustarse al rol», o «no deben ajustarse tanto al rol», pueden ser todo lo trans que quieran «pero no pueden ser varones porque son el enemigo», etcétera). Cuando las papas queman, la identidad de la otrx es la única elegida, la única construida y llega a ser *meramente* política, conveniente o inconveniente.

Volviendo al lesbianismo, quizá abunden lecturas demasiado literales. Un compañero dijo el otro día: «hay que dejar de leer a Wittig por al menos 200 años». Hablaba del texto “El pensamiento hétero”, de M. Wittig, del cual proviene su famoso lema: “las lesbianas no son mujeres”. A pesar de su carácter provocativo, se trata de una afirmación, otra normativa sobre todo pronunciada en estos días, fuera de su

---

antiguas reportan que a las chongas de otros tiempos se les llamaba *bomberos*.

contexto de enunciación, de cómo son o cómo tienen que ser las lesbianas<sup>11</sup>. La teoría *queer* en Argentina de alguna forma se acomodó y remixó con todo esto (sincretismos muy singulares, los nuestros). Sí, sí, la mayoría de las veces, en la mayoría de las traducciones, la injuria recuperada se volvió identitaria. Es llamativo que, al no existir una traducción realmente equivalente de la palabra *queer*, se abrieran dos vías: o bien se la tradujo como *cuir*, en un ajuste fonético que conservaba su carácter no identitario pero neutralizaba su valor político, o bien lo que se tradujo fue la operación, que recuperaba un vocablo ultrajante realmente existente, como *puto*. Sin embargo, en el último caso, se perdía el carácter abierto, no identitario y “paraguas” de la palabra *queer*. Incluso más: el

---

11. “En la medida que [Wittig] concibe a la lesbiana como completamente «afuera» de la matriz heterosexual, como radicalmente no condicionada por la economía heteronormativa, desconoce la presencia de estructuras de homosexualidad psíquica en las relaciones heterosexuales y la de estructuras de heterosexualidad psíquica en las relaciones homosexuales. Tal «purificación de la homosexualidad» no solo replica el binarismo disyuntivo del pensamiento *straight*, sino que, al ignorar que la heterosexualidad funciona como una «comedia inevitable» que puede parodiarse; deslegitima también la proliferación de identidades específicamente lésbicas que subvierten y desplazan el contrato heterosexual —por ejemplo, el binomio *butch-femme*—.” (Matio: 2015, p. 235).

otro día agarré un paper que argumentaba “a favor de la identidad *queer*”. Por más moda que haya sido, nunca abandonamos la política identitaria, y en particular, una política bastante prescriptiva de cómo ser que cala profundamente en la acción individual como marca autoexplicativa de activismo.

Algunas amigas me señalan que se me mezcla lo local (¿de cuál de las localidades?), lo global, el norte, el sur, los tráficos de textos, las recepciones, las experiencias de esas recepciones. Tienen razón. Explicar esto quizá puede hacerse mediante una pequeña historia sobre lecturas. Habiendo leído y visto un poco de cada cosa, en un momento de mi vida me interesé por intentar comprender qué matrices teóricas manejaba el activismo argentino y me propuse rastrear las lecturas que habían alimentado diferentes momentos activistas. Si bien hay una vertiente francesa que es muy influyente<sup>12</sup>, me pareció que la tradición yanqui era inigualable en todo sentido: alcance, cantidad y calidad de las discusiones e influencia. No solo resonaba en muchas de las realidades, dilemas y debates que nos ocurrieron u ocurrían, no solo a las lesbianas, sino que esa tradición estaba viva, o incluso muerta continuaba siendo influyente, probablemente por las

---

12. Hablo de Wittig, ya que aunque escribió en EEUU, trae consigo la matriz teórica del materialismo feminista de Delphy y Guillaumin.

economías culturales-políticas Norte-Sur, por la centralidad del inglés en Internet, por el capitalismo.

Son tantas las distancias como las similitudes entre el activismo de lesbianas yanquis y el argentino –la situación está lejos de ser simétrica. Respecto a la transfobia/transodio y el cissexismo, coinciden en que se puede decir bastante de ambos. El “lesbofeminismo” norteamericano gana todas las apuestas con las TERFS (*Trans exclusionary radical feminist*), las feministas radicales trans-excluyentes<sup>13</sup>, que como su nombre lo indica son feministas dedicadas a estar en contra de las personas trans, en particular de las mujeres. Más arriba cité a Rich, en mi bibliografía de 2007, unos años más tarde comprendería que su texto

---

13. Quizá pocos movimientos (probablemente ningún movimiento que se diga progresista, revolucionario o de avanzada) han atacado de forma tan sistemática y constante a las personas trans como el lesbofeminismo norteamericano. A pesar de que hubo lesbianas trans en las filas más antiguas del activismo lésbico en EEUU, como Sandy Stone. Quizá porque estaban desde el principio, y gracias a un feminismo separatista reaccionario, es que desde el principio también hubo TERFS (*Trans exclusionary radical feminist*, feministas radicales trans-excluyentes). Basta mirar por arriba los trabajos de Sheila Jeffreys y Janice Raymonds para comprender la violencia de sus puntos de vista y el nivel de la conspiranoia. Por cierto, no se salva nadie de la *razzia* de estas teóricas (obviamente las *butch*, las *femmes*, las usuarias de dildos y/o prótesis, las personas que realizan bdsm y muchxs más).

dio nombre a la primera publicación lésbica de América Latina, *Cuadernos de existencia lesbiana* y el activismo de lesbianas de los ‘80 y aún entrados los ‘90 (en las Lunas y las Otras) en Capital Federal. Hace un tiempo leí una cita transfóbica de Rich en el manual TERF de Janice Raymonds, quien era su amiga íntima, *The Transsexual Empire*<sup>14</sup>. Rich era una suerte de heroína local y personal, alguien que había intentado tender puentes entre lesbianas y feministas (cuando eran términos excluyentes), pero la continuidad del *continuum lésbico* que supuestamente nos recorría a todas continuaba *solo hasta ahí*.

Un variopinto arco que va desde el ligero cissexismo hasta la cruda transfobia se siente aún en el activismo local. Una quisiera decir: ¿TERFs? ¿No habían cerrado

---

14. Aviso de contenido: transfobia, transmisoginia. Según Raymond frente al temor de ser llamadas odiadoras de hombres, las lesbianas encuentran “como Adrienne Rich lo ha señalado, una vía de evitar esa temida etiqueta, y de permitirse aceptar a los hombres, es aceptar aquellos hombres que han abandonado la supuesta posesión de la hombría en una sociedad patriarcal por la auto-castración” [“As Adrienne Rich has pointed up, one way of avoiding that feared label, and of allowing one’s self to accept men, is to accept those men who have given up the supposed ultimate possession of manhood in a patriarchal society by self-castration.”]. Fuente consignada en el texto: Conversación con Adrienne Rich, Montague, Massachussets, Mayo de 1977, en Raymond, Janice, “Safo por cirugía” (Striker y Whittle: 2006, p. 138).

ya ese antro? Pero no, y al contrario, Internet hizo posible que las transfóbicas vernáculas de toda la vida tuvieran un nombre, y eventualmente, se organizaran. En ámbitos de aquello que se da en llamar “disidencia sexual”, rara vez alguien se identifique TERF (nunca digas nunca), pero en muchas ocasiones se comparten los argumentos, prejuicios y la transmisoginia característica –volveremos sobre eso más adelante. Algunas, más *polite*, han tenido que poner que se admiten lesbianas *cis*, *trans* y *no binarixs* por una cuestión de etiqueta. Ya no son tiempos para derrapar de forma tan grande en la incorrección política. Pero la corrección política puede ser una forma de condescendencia, en la medida en que sea maquillaje, además obligatorio o disimulo, en la medida en que no se traduzca en convocatoria, ni en agenda, ni en valoración efectiva de las existencias de nuestras compañerxs como componentes ineludibles de lo que somos como comunidad.

Quizá una de las más grandes muestras de cisexismo es pensar siempre en las personas trans como en *las otras*, es decir, por fuera del plural personal: acá estamos nosotras, las lesbianas o los putos cis, *de este lado*, y las personas trans pueden venir, no venir, alegrarse, ofenderse, o lo que sea, pero siempre las percibimos como “externas” al conjunto comunitario. Antes que lesbianas o putos, son trans, y por lo tanto son diferentes de nosotras. Julia Serano, a quien he leído gracias a la difusión y las traducciones del sitio

Akntiendz, formaliza este pensamiento de la siguiente manera: “El mito es muy simple: se asume que las mujeres cis están perpetuamente en el interior de las comunidades de tortas, mientras que las mujeres trans se encuentran perpetuamente en el exterior, tratando de entrar” (Serano: 2014). ¿Cuántas veces hemos leído, en una actividad que intentaba ser incluyente, que era para “lesbianas y trans”? Aquí se ve que el “lesbiana” no se toca, y aparece trans como la categoría marcada, externa y sumada, accesoria. Simone de Beauvoir nos enseñó que la categoría marcada es la categoría dominada, y Donna Haraway nos mostró que detrás de toda aparente *modestia* hay una tecnología que borra el carácter parcial de las propias marcas. En este caso, y amén de las buenas intenciones de la convocatoria, se aceptan personas trans en tanto trans, no en tanto lesbianas, porque “lesbiana” a secas continúa significando “lesbiana cis”. Agradezco a Aylin Maynard esta argumentación.

Una afinidad que me ha crecido con el tiempo es hacia el activismo de mujeres trans y travestis, en relación al problema de la transmisoginia. Como *femme* he sentido el constante menosprecio de lesbianas y putos cis hacia lo femenino [no-marica], las mujeres en general y en particular las mujeres trans. Hace un tiempo que siento que en las comunidades reales o virtuales de lesbianas el modelo de lo deseable es el cuerpo andrógino de una persona asignada mujer

al nacer. Y aquí andrógino significa también blanco, flaco, cis y relativamente joven. Mientras que se considera “chonga” como un término empoderante, visible y subversivo, parece ridículo llegar a identificarse con lo femenino. Si bien a la masculinidad, cuando es trans, se la rechaza bajo la idea de traición de género, o se la acepta mientras se subsuma a lo “lésbico”, a la feminidad se la desprecia de principio. Y aquí lo social coincide con lo activista: ¿quién, cis o trans, en sus cabales, podría querer ser una mujer? La transmisoginia es una de las normas que ordena el adentro y el afuera de muchas comunidades de lesbianas, no solo en cuanto al acceso, la representación y la agenda, sino en términos del deseo. “Las travestis somos el deseo ilícito de la derecha capitalista, ¿cuándo seremos el deseo lícito de la izquierda revolucionaria?”<sup>15</sup>.

Hace un tiempo, participando en la organización de un conversatorio de violencia entre lesbianas, descubrí incómodamente que no había realmente comprendido los alcances concretos de este sesgo cissexual. Lo organizamos junto con varias personas, trans, cis y no binarias desde el momento cero, y en vistas a una convocatoria similar. Esto cambió del todo el panorama y la asistencia. Es más, debido a que comenzaron a asistir muchas personas que ni siquiera se identifica-

---

15. Esta frase fue enunciada por Lohana Berkins, quien dejó la fuente anónima.

ban como lesbianas (bisexuales, personas no binarias, varones trans y otrxs), hicimos una autocrítica y colectivamente decidimos un nombre no identitario para el espacio. Nos dimos cuenta que lo que nos convocaba era el encuentro. Butler dice que “la política relativa a la identidad no logra presentar una concepción más amplia acerca de lo que significa, políticamente, vivir juntxs” (Butler: 2017, p. 34) o de forma más sencilla: más que la identidad, nos unía la precariedad. ¿Perdía yo un espacio, caía de nuevo en la terrorífica invisibilidad lésbica, o más bien, por el contrario, no solo había espacio para mí, sino también para mis compañerxs? En la segunda reunión, fue tan amplia la asistencia de personas trans que superaban en número a las personas cis presentes. Si bien sé que ha habido articulaciones similares en el pasado, en mi biografía post-2000 nunca había estado en una reunión de tales características, cuestión que fue señalada también por asistentes más viejas que yo. Ahí también me di cuenta de qué mal que hemos estado haciendo todo. ¿Cómo es posible que determinados grupos *no* tuvieran derecho a aparecer? No olvidaré a una piba, que constantemente aludía a los varones cis como “machos heterocis”, cuando afirmó “las lesbianas no podemos ser cis” (diagnóstico: mucha Wittig). Levanté la mano y dije, “ey, acá estoy, soy una lesbiana femme cis”. Muchas personas cis parecen esa gente que cuando una le pregunta sobre su heterosexualidad responden “no, yo soy normal”.

Dejemos un rato a las lesbianas, porque después de todo, el hecho de que me sienta *menos* lesbiana se explica solo parcialmente con el intenso desencanto del activismo lésbico, la vergüenza de su cissexismo casi nada revisado y a mi juicio su notoria falta de agenda (salvo políticas de urgencia o consignas a favor de la lesbianización de la población). Solo parcialmente, digo, porque eso no me ha hecho menos lesbiana en el pasado. El hecho de que mi pareja esté transicionando es algo que me hace menos lesbiana. Una amiga me dice que eso no tiene por qué ser así. Tiene razón, la sexualidad de cada una es de cada una, y una, a esta altura del partido, puede definirse como quiera, y no necesariamente en concordancia respecto con quién/es está sexual y/o románticamente. Es un territorio de autonomía, sin dudas, pero a su vez hay pocas zonas de tanta vulnerabilidad, en el sentido de co-constitución de una en relación a otrx –y viceversa–, que el sexo, el amor y el romance. No se trata solo de no invisibilizar a mi pareja, cuestión a mi juicio relevante, sino también del hecho de que reconozco afectos y deseos en mí que me gustan. Quizá me siento más bisexual o pansexual. He avanzado lo suficiente con mi bifobia internalizada como para sentir que no sería un problema. Sin embargo, al contarle a amigxs cercanxs que mi pareja está transicionando, usualmente me preguntan, con cierta gravedad “¿y vos cómo estás?”. Hay muchas respuestas a esa pregunta:

en primer lugar, la transición no es una tragedia para el vínculo, salgamos de ese registro; en segundo lugar, estoy muy feliz por mi pareja; en tercer lugar, esto no significa que todo sea sencillo, pero ¿cuándo lo fue?

Siento que no hace falta profundizar en el hecho de que el cissexismo y el odio a las personas trans no son exclusivos de las lesbianas, sino que también abundan entre los putos cis<sup>16</sup>, y en general, proliferan en la sociedad toda. Pero particularmente es mezquino, y un daño a nuestra comunidad, que las lesbianas, tortas, putos, maricas, bisexuales y demás fauna cis no trabajemos en la desarticulación de las dinámicas cissexistas que ordenan los circuitos que frecuentamos.



---

16. Véase el videojuego de Francisco Fernández: “Aventuras de un Puto Trans”, aquí el link: <http://philome.la/PutoTrans/aventuras/play>.

*Personas cis: quiénes son, de dónde vienen, a dónde van, qué buscan, qué y cómo piensan, por qué nos discriminan, cómo se reproducen, qué hacen en su tiempo libre, qué estudian, por qué creen que ni toman hormonas ni se operan, qué les duele, qué quieren, por qué nos matan.*

Mauro Cabral (2017)

Atendamos estas preguntas y profundicemos un poco más en los asuntos cis. A este respecto, sin duda una perspectiva trans tendrá, por la visión que otorga la periferia, las oportunidades más interesantes. Aquello del *privilegio epistémico* del que hablaba Harding, usualmente comprendido como que hay que ser de determinado grupo para hablar de determinado tema. En mi lectura, Harding no dice eso, sino que el hecho de estar posicionadx en un lugar marginal en relación al poder permite ver “desde lejos” ciertos mecanismos. Creo que tiene razón. Aunque a partir de amistades, textos y experiencias pude empezar a comprender la fuerza y las consecuencias del cissexismo, jamás me sentí tan imbécil y parte del problema como cuando mi pareja asumió que es trans. Allí se empezaron a jugar otras cosas: la necesidad del cuidado, la apatía frente lugares que en otro momento habría tolerado, y mi propia comprensión del problema vital que el cissexismo implica para mi pareja y mis amigxs. No dejé por ello de ser

una persona cissexual, al contrario, creo que se abrió un proceso en el cual comencé realmente a percatarme de que lo soy.

Hay otra pequeña historia que me permitió ver de una manera muy concreta los dobles estándares del cissexismo y lo insidiosos que pueden ser. Muchos varones cis me han contado que pocas veces se han sentido tan incómodos como cuando están en espacios con otros varones cis heterosexuales y escuchan lo que se dice cuando no hay mujeres cerca, es decir, cuando automáticamente quedan dentro de cierta complicidad, la cual pueden elegir aceptar o combatir. Me pasó algo similar, solo que éramos en ese momento dos lesbianas cis hablando por chat sobre un grupo exclusivo para mujeres al que habíamos asistido, al cual se había acercado una mujer trans. La experiencia fue más bien breve y sin mucho intercambio verbal, pero para ella había mucho para decir, especialmente en relación a la presentación de género de la nueva asistente. A ella, que se jactaba de sus amigas travas, no le pareció suficientemente mujer ni femenina. De repente se sentía con el poder de autorizar la identidad ajena y los estereotipos de género eran la vara. Además de cissexismo, sexismo, y la paradoja que no deja de llamarme la atención: su propia presentación de género es particularmente masculina. Le dije que si iba a pedir carnet de feminidad mejor empezara por ella misma.

Este es un ABC bastante burdo del pensamiento cisexista: la idea de que el género de las personas cissexuales es real, auténtico, natural, incluso en un marco teórico que se dice feminista, mientras que el género de las personas trans es *autopercibido*, sujeto a verificación, construido, artefactual y/o voluntario, un género que es puesto a prueba constantemente tanto por «ajustarse demasiado» a los estereotipos de género como por «no hacerlo lo suficiente», un género que se puede borrar de un plumazo para anclar a la persona con el género asignado al nacer. A esta operación Serano le llama *anclaje de género* (Serano: 2007a). Algo que se destaca en el pensamiento cis es su versatilidad al momento de excluir: hay argumentos para todos los gustos. Los hay biologicistas, los hay construccionistas, hasta los hay *queer*; señalan “el exceso” como la “falta” (de lo que sea: la más rancia feminidad o masculinidad, o la más naif y/o deleuziana subversión), los hay groseros, los hay sutiles, se ejecutan explícitamente, o por omisión, sobreentendidos, encubiertos como axiomas.

En la charla que citaba más arriba me pareció muy injusta la vigilancia y la serie de expectativas externas que sin ningún tipo de consideración se imponían, y que, por supuesto, jamás se aplicaban ni se aplicarían a las personas cis. Precisamente esa es la tranquilidad, el privilegio, de vivir de *este lado* (cis). Implica, para mí, que no importe cuán disconforme esté con

mi género<sup>17</sup>, cuan complicado sea para mí ser una mujer en este mundo que es cruel con las mujeres *per se*<sup>18</sup>, cuán descuidada o embellecida me encuentre ese día, puesto que podré ser juzgada por muchas cosas, o sentirme fuera de lugar en otras, pero hay un núcleo duro que nadie puede cuestionarme: mal que mal, e incluso aunque me *autoperciba* lesbiana, me autoperciba fuera/más allá del género, me generizan inequívocamente como mujer y nadie va a echarme de un Encuentro de Mujeres, nadie va a sospechar de mi género, nadie va a anclarme en otro género distinto al mío, nadie va a cuestionar mi identidad ni le va

---

17. Una réplica típica a la utilización del término cis es que reconocerse como tal implicaría una especie de “conformidad de género”, incluso más, directamente una adhesión incondicionada a la heteronorma, al sistema sexo-género y/o al patriarcado. Este argumento puede ser contestado por numerosos frentes. Mi preferido es el que indica simplemente que se trata de un vocabulario creado por el activismo trans (argumento rápido como práctico: no es una herramienta del amo).

18. Una resistencia feminista típica a la adopción del término cis consiste en declarar que nadie puede salir beneficiada de ser asignada “mujer”. Ciertamente, ser asignada mujer no suele ser el mejor premio en la lotería de la vida. Pero el privilegio de ser una mujer cis no proviene de del hecho de ser mujer, sino justamente de ser cis. Es tan sencillo como eso: una mujer propietaria es privilegiada por ser propietaria, y no parece haber razón por la cual esto negaría el sexismo ni la violencia sistemática hacia las mujeres.

a errar con el pronombre. En ninguna convocatoria para mujeres y/o lesbianas voy a dudar si estoy realmente invitada, o si seré bienvenida o no. Si me corto el pelo nadie va a pensar que *más bien me lo hubiera dejado largo si pretendo que crean* que soy la persona que soy. Ni “paso” ni “dejo de pasar”, mi “derecho de nacimiento” –como le llama Serano– me deja por fuera de ese examen y más aún, me permite formar parte del tribunal que lleva a cabo las evaluaciones. Nadie me va a leer como una amenaza. El privilegio cissexual me protege de toda esta vigilancia de género y sus ansiedades: ni mi identidad, ni mi género, ni mi pertenencia, ni mi orientación sexual declarada, ni mi dignidad ni mi capacidad real o abstracta de acceder a derechos son puestos en duda.

Este privilegio, y aún si fuera el único que tuviéramos, ya nos pone en la vereda beneficiada de la vida. Incluso con las mejores intenciones, incluso en los mejores cuadros activistas o más versadxs intelectuales, es común que el “presupuesto cis” ordene las relaciones sociales y la percepción del mundo. Mientras que la visibilización crítica del “privilegio hétero” mal que mal ha tenido cierta aceptación, o al menos comprensión, el “presupuesto cis” usualmente ha sido reducido a un par de cuidados protocolares de lenguaje. Incluso, en muchos casos, los intentos de corrección lingüística son infructuosos. Un caso típico es que la gente hable en neutro a personas trans y/o

no binarias, particularmente cuando han manifestado una preferencia o establecido un uso que no era de lenguaje neutro. A veces, puede ser realizado con la intención de no malgenerizar<sup>19</sup> y ser respetuosx, pero termina ocurriendo lo que Serano llama la *tercergenerización*. Dicho en criollo, es algo así como que venga Juan y diga «estoy muy contento porque corrí una maratón», y como Juan es trans, alguien le conteste: «¡qué geniel!». Si bien he conocido muchas personas trans y/o no binarias que eligen los pronombres neutros o son indiferentes a los pronombres, esta conducta más que de las personas trans y/o no binarias habla de la manía cisxista de generizar, y particularmente en este caso, *tercergenerizar*<sup>20</sup>. “Existe una larga historia acerca de cómo los términos «tercer género» y «tercer sexo» han sido aplicados tanto a las personas homosexuales como a las intersexuales y transexuales, de parte de aquellos que se consideraban a sí mismos como de género «normal»” (Serano: 2007a).

Así como este mecanismo encontraremos muchísimos otros. Julia Serano se ha dedicado a analizar y

---

19. Asignar de forma incorrecta el género de una persona, ya sea de forma intencional o accidental.

20. Una estrategia TERF clásica y recientemente vista en el activismo feminista argentino es precisamente esta, la de decir que las mujeres trans no son mujeres, sino trans (con el mayor cinismo gesticulan que este argumento es una especie de reivindicación trans).

formalizar la maquinaria cisexista con notable exactitud y exhaustividad. El término “pasa-centrismo” es un especial ejemplo:

Tras un examen minucioso se hace obvio que el concepto de “pasar” se asienta en el privilegio cissexual, ya que solo se aplica a las personas transexuales, nunca a las cissexuales. Por ejemplo, si el empleado de una tienda le llega a decir «Gracias, señor» a una mujer cissexual, nadie diría que ella logró «pasar» como hombre o que no consiguió “pasar” como mujer, en lugar de eso diríamos que lo que en realidad sucedió es que ella es una mujer y fue tomada *equivocadamente* como un hombre. Además, nunca utilizamos la palabra «pasar» para describir a los hombres cissexuales que levantan pesas todos los días buscando conseguir un aspecto más masculino, ni a las mujeres cissexuales que se maquillan y usan faldas y tacones para lograr una apariencia más femenina (Serano: 2007a).

Serano agrega que el *passing* funciona en concordancia con el anclaje de género. Por esa razón, las personas cissexuales solemos pensar: 1. que no “pasamos” como varones o mujeres, sino simplemente “somos”<sup>21</sup>,

---

21. Así como su inverso: que solo pasamos como personas cis,

2. que las personas trans solo “pasan” luego de la transición, en lugar de ver que quizá estuvieron “pasando” el tiempo previo a la misma, 3. que la disonancia, el error, el equívoco está en la transición, y no en la asignación de género. Serano dice que este punto ciego le recuerda a cómo la gente heterosexual solía, en los ‘70 y ‘80, mostrarse incapaz de imaginar por qué y cómo alguien podría desear y/o tener prácticas homosexuales. Así como al pedir a alguien que imagine una herramienta, y luego un color, la mayoría contestará “martillo rojo”, con esa espontaneidad las personas cissexuales suelen, como parte de su privilegio cis, imaginarse trans en vías de transición hacia un género que no es el propio, en lugar de imaginar cómo habría sido ser obligadxs a vivir en un género con el cual no se identifican.

Un\* amig\* muy querid\*, Duen Sacchi, me llama la atención sobre cómo elaboraciones teórico-prácticas de nuestros movimientos de resistencia se desarrollan en relación a los nombres, es decir, a la capacidad de ser nombradxs, y también contra esos mismos nombres. Por eso me dice que “hay que dar cuenta de cuándo comenzamos a llamarnos qué y cómo y bajo qué marcos de legibilidad posibles y no posibles” (Sacchi: 2017). Un poco en este ensayo he intentado

---

pero que en realidad no lo somos. Ver hacia el final del artículo, la pregunta de Serano.

mostrar cómo pasé de un *vintage* “homosexual”, con resonancias pueblerinas a lo Manuel Puig, a un “lesbiana” más metropolitano, y actualmente quizá a un ex-lesbiana/bisexual. Aún *femme*, antes y ahora cis. Mi identidad es parte de ese tironeo y de esa historia, de leerme y de la suma de las lecturas que realizaron sobre mí, es haber leído a Cabral, a Haraway, a Halberstam, a Serano, es también una pregunta abierta y ya no el índice de una política, sino un pedazo mío, una sección de un conjunto mayor que es campo abierto de coaliciones.

Molly Nilsson, la reina europea del synth-pop, canta al respecto de los privilegios: *“Cuando tenés privilegios / Privilegios / Los tenés todo el tiempo / Pero, el privilegio del privilegio es / Darse vuelta y decir / «Oh, esa vieja cosa no es mía»”*<sup>22</sup>. La tranquilidad cis ha sido interrumpida por el activismo trans y su teoría, su vocabulario y sus demandas. Bienvenidos sean. Y si aún, después de todo, alguna persona cis no está del todo convencida en por qué alguien se empeña en vivir su identidad al igual que ella, entonces puede reflexionar sobre la pregunta con la que Serano abre muchas de sus charlas: *“Si yo les ofreciera diez millones de dólares a cambio de que ustedes vivieran como*

---

22. *When you have'got privileges / Privileges / You have them all the time / But then, the privilege of privilege is / To turn around and say / "oh, that old thing ain't mine"* (Nilsson: 2017).

*alguien del otro sexo para el resto de sus vidas, ¿aceptarían la oferta?”* (Serano: 2007b). Si este ensayo ayuda a alguna persona cis a reflexionar sobre el cissexismo, entonces logró su cometido. Quedará preguntarse cuánto cissexismo queda en el hecho de no haber podido escuchar el reclamo hasta que no viniera de otra persona cis.

Aún cuando el reconocimiento esté extendido de alguna forma a todas las personas sin excepción, se asume que el sector de los irreconocibles es todavía muy grande, y que este mismo diferencial se reproduce cada vez que el reconocimiento queda ampliado de alguna manera. Paradójicamente, cuando se extienden ciertas formas de reconocimiento, el sector de los irreconocibles, lejos de desaparecer, se incrementa de la misma manera (Butler: 2017, p. 13).

Quién sabe cuáles serán los afueras de mañana, cómo se organizarán, cómo aparecerán aún cuando no tuvieran derecho a aparecer (precisamente por ello, se reunirán por su *derecho a tener derechos*). Ya sea que quedemos de un lado o del otro de la valla, mi deseo es que podamos aprender de este *loop*, que cambie nuestra política entera de ser necesario, que las fronteras de lo vivible se corran al mismo tiempo que están siendo trazadas. *Cis* es una marca incómoda,

un conjunto de privilegios, relativos y mezclados con muchos otros (o con la falta de muchos otros), pero sin duda un índice que tenemos que volver a recorrer, un nombre potente, el señalamiento de un pasado que precisa ser reparado, algo de lo que debemos aprender para forjar otra modulación del presente posible, otro futuro, una comunidad.

## Bibliografía

Akntiendz Chik, Irassema Pocasangre y Aylin Mainard (2016), "Mi Transfeminismo es mi Kung Fú", curso realizado en el Centro Cultural Tierra Violeta, noviembre y diciembre.

Akntiendz Chik (2011), "Todo depende del ojo (cissexual) con que se vea", entrada del 18 de octubre, disponible en línea en: <http://akntiendz.com/?p=5115>. Fecha de consulta: 20 de septiembre de 2017.

Butler, Judith (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. María José Viejo, Paidós, Munro.

Cabral, Mauro (2017), "Flyer para un Seminario de Estudios Cis", compartido en su muro de la plataforma Facebook, julio-agosto.

Cuello, Nicolás (2016), "Sáquense las caretas", en Suplemento Soy, Diario *Página/12*, viernes 17 de junio.

Giaganti, Silvina (2014), "El fanatismo", en Suplemento Las 12, Diario *Página/12*, viernes 24 de enero.

Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Ediciones Cátedra.

Nilsson, Molly, "Let's Talk About Privileges" (2017), en el álbum *Imaginations*, Dark Skies Associations y Night School Records, Berlin.

Massacese, María Julieta (2013), "El lesbianismo como eslogan político: problemas de una historia continental", en Simposio "Filosofía y diversidad sexo-genérica", coordinado por Mauro Cabral, Virginia Cano y Eduardo Mattio, XVI Congreso Nacional AFRA, Buenos Aires, 18 al 22 de marzo.

Mattio, Eduardo (2015), "Cómo ser lesbiana(s). El legado de Monique Wittig en disputa", Revista ESTUDIOS, N° 3, Julio-Diciembre.

Sacchi, Duen (2017), conversación por correo electrónico.

Serano, Julia (2014), "Cómo ser una Aliada de las Mujeres Trans", traducción libre de Akntiendz Chik, en *Excluded. Making Feminism and Queer Movements More Inclusive*. Disponible en línea: <http://akntiendz.com/?p=10386>. Fecha de consulta: 4 de septiembre de 2017.

Serano, Julia (2007a), "Desmontando el privilegio cissexual", traducción libre de Akntiendz Chik, en *Whipping Girl. A Transsexual Woman On Sexism And The Scapegoating Of Femininity*. Disponible en línea: <http://akntiendz.com/?p=6315>. Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2017.

Serano, Julia (2007b), "Puntos Ciegos de las Personas Cissexuales: Sexo Subconsciente y Derecho Automático a la Superioridad de Género", traducción libre de Akntiendz Chik, en

*Whipping Girl. A Transsexual Woman On Sexism And The Scapegoating Of Femininity.* Disponible en línea: <http://akntiendz.com/?p=2896>. Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2017.

Striker, Susan and Whittle, Stephen (Eds.) (2006), *The transgender studies reader*, Routledge, New York.

## ¿Seremos como el Che?

Emiliano Exposto

*i.*

¿Cómo, justificar, entre nosotros, sensibilidades dispersas de izquierdas, un texto más? ¿Por qué *El socialismo y el hombre en Cuba* (1965) de Ernesto Guevara interpretado por un varón cis-hetero de izquierdas? Mi pregunta no es retórica: ¿Cómo no escribir sobre Guevara y su “modelo humano ejemplar”, cuando una parte de las sensibilidades de los varones cis-hetero de izquierdas en Argentina, seamos o no guevaristas, se asienta sobre ello? Y más aún: ¿Qué ética habilita el dispositivo guevarista de subjetivación? ¿Cuáles agenciamientos militantes se configuran allí? ¿Mediante qué prácticas podemos hacer de aquella herencia un legado animado desde las propias preguntas y problemas? Y fundamentalmente: ¿Cuáles masculinidades cis-hetero produce, al interior de la cultura argentina de izquierdas, el mecanismo de subjetivación que signa el “sacrificio heroico” del Che?

ii.

Por un tiempo, fui militante de izquierdas en sentido tradicional. Aposté, luego, por experiencias autónomas. Entre tanto, estudié periodismo y filosofía. Deseando aprender a preguntar. Hoy me encuentro en una apuesta colectiva llamada *El Loco Rodríguez*, donde resuenan diversas y hasta divergentes trayectorias político-intelectuales. Durante todo ese trecho, siempre me obsesionó una pregunta que se hace Néstor Perlongher: “¿Cómo puede el deseo desafiar (y acaso provocar) la muerte?” (Perlongher: 2008, p. 35). Pensar, desde mi condición de varón cis-hetero, las marcas de la tecnología de subjetivación guevariana al interior de la cultura argentina de izquierdas, es la manera que encontré, tímidamente y sin respuestas, para diseminar ese interrogante. De este modo, aunque por momentos no parezca, este es un texto escrito en primera persona. Es, si se quiere, un texto “con sujeto”. Donde me pregunto qué significa, hoy en día, ser un militante político.

iii.

Pensar los problemas que comporta una sensibilidad transversal a los varones cis-hetero militantes de izquierdas, creo que supone revisar un punto ciego de

los imaginarios que habitamos: la vida, pero principalmente la muerte, del Che. La exhibición desnuda y fría de ese cuerpo asesinado. Un Ernesto Guevara débil, con los ojos ahuecados y solitario. Mugriento y flaco, en una camilla de los *rangers* bolivianos. Muy herido. Muerto. Esa escena, y en lo fundamental, el sacrificio heroico con la cual estuvo investida por mucho tiempo su muerte, sigue funcionando, inconfesadamente, como matriz de subjetivación en la cultura de izquierdas dentro de la cual milité y milito.

Guevara se volvió, luego de un largo ciclo, un modelo humano ejemplar que guía el imaginario militante. Y con ello, se viabilizó todo un mecanismo de subjetivación que tiene alcances hasta nuestros días. Por este motivo, me pregunto: ¿cómo poner en cuestión la subjetivación guevariana (el modelo militante ejemplar del Che) con el mismo órgano con que buscamos realimentarnos con su herencia para seguir afirmando un deseo revolucionario de transformación radical en el siglo XXI?

Ahora bien, aquí no me interesa tanto pensar sus hipótesis políticas, sus aciertos o derrotas, sino, más bien, los efectos guevarianos en la producción de las sensibilidades de izquierdas. No desconozco sus textos, ni tampoco los numerosos libros escritos sobre su vida personal y política. Estoy al tanto de las objeciones al modelo humano del Che, propiciadas casi siempre por los apologistas del capitalismo. Manejo

las críticas táctico-estratégicas que las izquierdas realizaron al “foquismo”. Pero creo que la cosa *también* va por otro lado.

Y me detengo en Ernesto Guevara porque conjeturo que cuando los varones cis-hetero de izquierdas hablamos de cuerpo y subjetividad, la figura del Che sigue maquinando silenciosamente. O al menos a mí, y a otros compañeros de militancia y amigos políticos, nos pasa eso. Porque, entre todos los cuerpos posibles que la rica tradición de las izquierdas nos ofrece, cuando nos preguntamos qué subjetividad y qué cuerpo implica una “vida de izquierdas”, invocamos, inconscientemente, la respuesta guevarista a ese interrogante.

El drama es que esa muerte dejó saldos impen-sados. Allí se fetichizó una narración mitológica que nos impidió pensar su derrota y sus alcances subjetivantes. En aquella muerte persisten zonas grises, puesto que sus significados fueron insuficientemente elaborados. Resultando en un duelo imposible labrado mediante los mismos recursos imaginarios y simbólicos que facturaban la subjetividad del mismo Ernesto Guevara: aquellos proporcionados por un modo de ser sujetos en el cual se deja la vida heroicamente en aras de una causa mayor y, con ello, se subsume sacrificialmente lo personal bajo una empresa colectiva. Pero, más profundamente, la forma subjetivante que circunscribe el modelo humano guevarista

se gesta al calor de un caldo de cultivos patriarcal y cristianizado<sup>23</sup>.

Lo paradójico es que, como todos sabemos, fue Guevara quien en *El socialismo y el hombre en Cuba* apuntaló, para las izquierdas, la importancia de modificar las llamadas cuestiones subjetivas como condición de posibilidad necesaria, mas no suficiente, para las transformaciones objetivas. De manera que lo personal pensado como político, en tanto piedra de toque de una “inservidumbre voluntaria” (Foucault: 1994) extendida en lo social, tal vez pueda explorarse como una arista no sabida de cierto guevarismo por revisar.

Sin embargo, pregunto, acaso el concepto de “Hombre nuevo”, así escrito, en mayúsculas, con ese tono masculinizante que busca una pretendida universalidad neutral, ¿es un vestigio categorial de un mundo ya ido, una fórmula sin arraigo en la vida de quienes la repetimos acríticamente? Como supieron discutir Manuel Puig (2012), Marta Dillon (2015) y tantos otros en Argentina y en la región durante años, ¿qué

---

23. Por motivos de espacio no me detengo en este importantísimo punto, en donde la tecnología de subjetivación que vehiculiza la metafísica cristiana se funde en los más arcaico de nuestra subjetividad, siendo con ello condición de posibilidad subjetiva para el advenimiento del capitalismo en el occidente racionalista, colonial y patriarcal. Técnica de subjetivación que también opera a la base de las subjetividades que buscan, sean o no cristianos, resistir a tales dispositivos históricos de dominación. A este respecto, ver Rozitchner (2007).

falocentrismo se ubica allí, en el Hombre nuevo?, ¿qué masculinidades se forcluyen?, ¿qué le pasaba a Tamarra Bunke, compañera militante del Che, cuando buscaba, darle carne a ese concepto? ¿cómo significamos, bajo esa óptica, las experiencias de lucha armada de los sesenta y setenta protagonizadas por mujeres?, ¿hay lugar para mujeres, homosexuales, trans, masculinidades no hegemónicas, etc., en la fórmula “Hombre nuevo”? Ya conocemos la respuesta, creo.

Guevara fue “el guerrillero heroico”. Con esa fórmula lo eternizamos en posters, remeras, flameadoras y hasta en fondos de pantalla (¡yo tuve uno en mi antigua pc de escritorio!). Incluso mi vieja, cuando yo tenía 14 años, me regaló una especie de postal con el rostro del Che que guardé por años debajo del vidrio de la mesita de luz. Ese regalo, creo recordar, vino acompañado de algún comentario sobre “sacrificio” en el ámbito personal-profesional. Ese día pensé que, si quería entender los complejos vasos comunicantes entre izquierdas y subjetividad neoliberal, por ejemplo, debería escuchar más y mejor a mi madre. Pero por alguna extraña razón, desistí de ese razonamiento.

Guevara, decía, será recordado como “el guerrillero heroico”. Santo pagano. Y tal vez lo fue. Aunque al contrario de aquello que piensan Negri o Badiou veo algo poco fértil y emancipador en la figura del santo. Pero bueno, ese es otro tema. Acá el problema es que los significados de la muerte del Che están detenidos, en

una demora que bloquea toda posibilidad de repensar sus huellas en la subjetivación política que funciona sobre los varones cis-hetero militantes de izquierdas. Marcas que se prolongan, creo, en el clásico axioma “Seremos como El Che”, acuñado por un inolvidable discurso de Fidel Castro luego del asesinato de Guevara. Pero, en serio, ¿podemos y, sobre todo, queremos, ser como el Che?, ¿Qué significa, en la actualidad, ser como Guevara, seguir sus pasos?

Fue Simone De Beauvoir quien indicó que el “guerrillero” constituye una posición deseante propiamente masculina en sentido patriarcal (1987). Economía libidinal que nos predispone a una guerra librada siempre en un plano público históricamente masculinizado, relegando las tramas afectivas y sensibles al denominado ámbito “privado” tradicionalmente feminizado. Ricardo Piglia, en su ensayo *El último lector* (2005), nos quiere mostrar “otro Guevara”. El Che leyendo Jack London, mientras comía una fruta arriba de un árbol. Recuerdo esa imagen, la del Che, y la mía, leyendo ese libro que mi ex suegro me regaló, mientras viajaba en el Ferrocarril Roca con mi guevarismo de la adolescencia agazapado. Pero el tema con el gesto de Piglia, que es preciso, documentado y está mejor escrito que todo mi texto, es que esa “operación Guevara” no alcanza a rascar el filamento subjetivante que el Guevara heroico y sacrificial tiene para mí, como lector, pero en lo fundamental, como militante varón-cis hetero de izquierdas.

Por eso, ¿qué tipo de masculinidad “militante” nos ofrece el modelo humano del Che a los varones cis-hetero de izquierdas? Siendo más precisos: ¿qué significa “tener las bolas que tuvo el Che” y siendo varones desear una política revolucionaria en estos días?, ¿solo con “huevos” alcanza para disputar, desde nuestro lugar específico de varones cis-hetero, la pedagogía política inherente a la lógica social de “disciplinamiento y de-sensibilización” (Segato, 2013) propia del “patriarcado productor de mercancías” (Scholz, 2014)?

En cierto modo, las sensibilidades de los varones cis-hetero de izquierdas tributan a cierta subjetivación basada en una perspectiva patriarcal de lo político. Personificación concreta de una lógica social más amplia. Con sus cuotas de violencia, complicidad corporativa y paternalismo. Produciendo, asimismo, una metafísica militante viril. Y en ese marco, la moral revolucionaria guevariana tiene su punto. Nos ofrece una sensibilidad política plenamente activa. Erecta. Por siempre joven. Victoriosa: “¡Hasta la victoria, siempre!”. Endurecida. Y penetrante: ¿Como el Che, que se la banco, nos dicen, al meterse solito, pero bien parado y enfierrado, en tierras cubanas?

Una subjetividad que se concibe bajo la forma de la *actividad* continua. “No hay que bajarla”, nunca, porque si no “te fundiste”, “no te dio el cuero”. Activar, activar, activar. Siempre. Sin el tiempo para crear un vacío que oxigene nuestras prácticas. Eludiendo toda

autocrítica. En una concepción política donde el vanguardismo de antaño y la noción pasiva de la “masa”, el “pueblo” o la “clase” sigue traccionando de forma acallada. Obturando con ello el paciente trabajo cualitativo de construcción de poder colectivo. Taponando esa transformación individual fundamental para toda aspiración revolucionaria. “Discutir”, “pensar”, puertas adentro; “pegar juntos”, puertas para afuera. Donde lo primero usualmente se retarda, dado que el “afuera”, siempre, apremia y nos llama a “poner el cuerpo”.

Pero, ¿qué significa poner el cuerpo?, ¿en qué sentido el Che “puso el cuerpo”?, ¿acaso seguimos pensando, nosotros, varones cis-hetero militantes, la performatividad del cuerpo bajo un molde guevarista?, ¿por qué “poner el cuerpo”, en el caso del Che, fue sinónimo de dejar Cuba y armar una guerrilla en Bolivia?, ¿por qué no quedarse en su puesto de funcionario en el gobierno revolucionario cubano y construir, junto a su pareja, una crianza “ejemplar” de sus hijos?, ¿era muy “burgués” tal cosa?, ¿no era acaso un signo de audacia el quedarse en Cuba y aprender a ser burócrata para forjar un nuevo modelo de burocracia para las revoluciones por venir?, ¿o aprender a ser padre y forjar un nuevo modelo de paternidad para las revoluciones por venir?

Sin atribuirle sencillamente todo lo aquí dicho a una herencia guevariana, considero que deconstruir la sensibilidad militante de los varones cis-hetero de izquierdas requiere desmontar el modelo humano de Ernesto

Guevara. Ya que, al mirarnos en ese espejo, concebimos la vida como actividad constante frente a un escenario exterior pasivo. Como voluntariosos protagonistas en toda historia. Y a pesar que desde Derrida hasta Butler, pasando por tantos otros, ya conocemos binarismos como activo/pasivo y sus efectos, no obstante, seguimos pensando la vida militante como una urgencia permanente. Donde la reflexión es siempre diletante, puesto que "hay que salir a la calle". Un inmediatismo donde el politicismo pragmático y el luchismo se tocan, de modo anti-intelectualista en muchos casos.

Refiero a una sensibilidad fuerte y convincente, carente de rasgos de impotencia. Disponible para realizar un cálculo donde nuestras fuerzas siempre son más grandes de lo que realmente son, y donde el enemigo es siempre más débil de lo que efectivamente es. Remito a una especie de *ego* militante que se descubre siempre triunfal, incluso en la derrota: "porque sumamos más votos", "porque confirmamos nuestras certezas previas". Porque, de todos modos, pase lo que pasa, "vamos a volver", ya que "no nos han vencido". Pero, ¿por qué concebimos las derrotas políticas casi siempre en exterioridad, en vez de cuestionar nuestra implicación subjetiva en las mismas?, ¿si falla, una y otra vez, el tránsito individual y colectivo que deseamos, no será que el obstáculo también somos nosotros mismos?

Nos habita, en tanto varones cis-hetero y como militantes de izquierdas, una percepción que siente

interpelada y convocada por todas las batallas, en un revestimiento trágico que ya no tiene la epicidad de antaño. Porque más allá de eso, donde quiera que sea, "hay que estar". Para luego decir "yo estuve ahí", y en consecuencia abrir diferentes acusaciones cruzadas: "¿Dónde estabas vos cuando X?" Porque, nosotros, siempre estamos, puesto que somos "los" elegidos por la Historia. ¿El cuerpo como "testimonio" cuya politicidad se juega en un plano representacional? ¿No existe acaso una ganancia militante en el hecho de "poner el cuerpo", cuyo efecto desemboca en una suerte de capitalización simbólica a *posteriori*?

Y esto, tal vez, es también resultado de una comprensión de lo político en la cual la política se reduce al "duelo de machos": la política como "medida de verga". Pues, ¿quién no se "midió la verga", discursivamente obvio, sin fierros en estos tiempos, con alguien de otra agrupación militando las elecciones en la facultad? Por mi parte, lo confieso, protagonice puteadas, empujones, peleas y demás. En ese sentido, ¿las múltiples chicanas con las cuales llevamos adelante nuestra vida militante, no son un lastre de violencia discursiva que reduce el antagonismo político al duelo directo entre machos?, ¿reducimos, a veces, la política a una cuestión de "quién la tiene más larga"?, ¿no se apoya esto último en el sistema del "engorde" cuantitativo que guía la lógica de aparato de los dispositivos militantes hegemónicos? ¿Por qué, más allá del espacio de vida

abierto por los feminismos, seguimos pensando la construcción de poder bajo una impronta patriarcal?

Hablemos del rasgo cristianizante de la subjetivación guevariana. Allí veo una escena en cual, él, el elegido de Dios (de La Historia, o de La Causa Revolucionaria) muere para salvarnos. Para redimirnos de nuestros pecados. Y al que nosotros, debemos imitar, para salvar el alma (de La Revolución), muriendo el cuerpo que en suerte nos tocó. El modelo que Guevara nos ofrece, a nosotros, varones cis-hetero de izquierdas, es el sacrificio heroico; del mismo modo que el cristianismo ofrece al común de los humanos el martirio de los santos, como consecuencia del martirio de Cristo que oficia como modelo para esos mismos santos.

La tecnología de subjetivación que la muerte de Guevara acarrea nos construye como sujetos sumidos en un goce tanático. Donde deber y placer, deseo y mandato, se encuentran implicados. Conformando una economía de culpas y deudas, por la cual al seguir su ejemplo buscamos redimir su muerte. Él pagó por nosotros. Pero ¿hasta qué punto se puede sostener un deseo emancipador desde la culpa?, ¿culpa con la cual buscamos el perdón, por no tener sus agallas?, ¿no hay acaso, en esa culpa, como supo mostrar Butler (2001) a propósito de la identificación, un mecanismo psíquico de poder al interior de las izquierdas?

Durante el siglo XX, la representación generacional por parte de las izquierdas clásicas de la muerte del

Che, produjeron diversos imaginarios que en cierto modo gravitan alrededor de una narración cristianizante de los acontecimientos. En la cual se transforma el enfrentamiento político, social y colectivo del pueblo cubano y las organizaciones revolucionarias de las cuales Guevara formó parte como dirigente, en una proeza individual y subjetiva, voluntarista. Efectuando una solución cuasi-religiosa protagonizada por una singularidad en cierto modo des-historizada. “El hijo de la causa revolucionaria”, o mejor aún, “La causa revolucionaria hecha cuerpo”, eco espurio de una teología política secularizada: hombre-Cristo, cuerpo-Dios, hombre-Revolución(ario). Pero el tema es que al tener tal encarnadura, la Causa se entumeció allí, congelando toda coyuntura, fosilizando la mediación crítica y la singularidad histórica: el guevarismo que nuestros padres generacionales nos legaron parece pretender anudar los hilos rojos para siempre, bordando una ética política que gira en torno a una especie militante que cuenta con un ejemplar único imposible de alcanzar.

Entonces, por los modos en que se elabora aquella muerte, se instaló todo un mecanismo de subjetivación política: una práctica ejemplar y moralizante. Por un lado, una subjetivación basada en el sacrificio del cuerpo y de la vida: “la vida no es el bien supremo del revolucionario”, dijo El Che. Sacrificio del cuerpo que conlleva a la dejadez, al frenesí candoroso de un cuerpo extasiado entre pintadas, plenarios, cortes,

cine-debate, etc. Entregar esta vida porque hay una otra existencia posible, mejor, siempre, en un más allá redentor, donde La Clase o El pueblo se realicen. Donde el “culto al heroísmo” y el “martirologio”, según escribe en la novela *El país de las mujeres* Gioconda Belli, activista del Frente Sandinista de Liberación Nacional, conllevaban a que “los muertos eran respetables, pero los vivos valían un carajo” (Belli: 2010).

Ahora bien, el sacrificio también se extiende a los propios tiempos y proyectos personales (profesionales, afectivos, familiares, etc.). Apuestas propias que se ven postergados, dejadas de lado. Y sin caer en un cinismo reaccionario o en una actitud de militante desencantado, pregunto, ¿el derrotero personal y político de muchos militantes no habla por sí solo a este respecto? Yo, que por mucho tiempo resigne, e incluso lo sigo haciendo, tiempos de amistades, de amor, estudio y familia por tiempos de militancia, ¿realmente deseaba esa transacción? Y no digo que esto esté mal *per se*, ni mucho menos; solo señalo una transacción libidinal-social que todos, cuando militamos, realizamos en mayor o menor medida.

“La familia es la tumba de los revolucionarios” supo decir Guevara. Frase en la cual se evidencia que lo familiar, y todo lo que ello implica, es desdeñado por ingresar en el pliegue “privado”. Lo propio, con sus trayectorias y vínculos sociales afectivos, son comprendidos como no políticos, en tanto restos “burgue-

ses” a erradicar. Nuestros deseos y sus ambigüedades, confundidos (e incluso pretendidamente fusionados) con “los intereses de clase” o con “la necesidad histórica” de desempeñar una “misión superior”.

Tenemos, por lo tanto, una visión militante donde lo singular se halla subsumido y desplazado ante la urgencia de pertenecer a una organización que luche por el porvenir (siempre postergado) de una Causa Mayor. Sacrificio del presente y purificación del cuerpo (hay un cierto ascetismo militante), para acceder a un futuro prometido: ¿la vida convertida en un valle de lágrimas, para una vida terrenal-celestial porvenir? Pero, ¿no hay acaso cierta ingenuidad cuando pensamos que con la realización de nuestra Causa se acabarán los conflictos, opresiones y dominaciones en el mundo? ¿Pensar un común sin desgarramiento existencial y sin fractura social no es un residuo teológico en nuestras conciencias políticas?

Ahora bien, una cifra de inteligibilidad política que se sostiene en proponer un sujeto ontológico privilegiado o sociológicamente protagonista *a priori* de la historia, supone asimismo una individualidad dispuesta a entregar su vida por él. Y en algún punto, las organizaciones de izquierdas se montan bajo este agenciamiento colectivo de subjetivación. ¿Poner el cuerpo? ¿Cómo, para qué, para quiénes fundamentalmente? ¿Cuántos dirigentes “populares” han conquistado un lugar en el organigrama liberal de la política, gracias a las vidas entregadas

de miles de pibes y pibas que soñaron otra vida, en esta vida, “dejando todo” en cada una de sus orgas, partidos, o instituciones?

Y esto último nos lleva al heroísmo, en tanto modelación subjetiva que apuesta por una lógica del “todo o nada”. “Jugarse el todo por el todo”, como señaló en *¿Revolución en la revolución?* (1967) el historiador francés Régis Debray. Pero para ello, claro, hay que “tener huevos”, “no ser cajón”, “no retroceder nunca”, “no tirar la toalla”, etc. Aunque el peligro sea inmenso e implique cuidados comunes.

Entonces de esto hablo cuando remito a una ética del sacrificio heroico basado en un régimen subjetivante que desvaloriza la vida y los cuerpos. Haciendo de la muerte y la lucha un presunto valor masculino, y de la vida un elemento femenino. Heroísmo que abisma los cuerpos, ante alguna trascendencia. Donde, como indica Todorov, “la muerte es un valor superior a la vida. Solo la muerte (...) permite alcanzar lo absoluto: sacrificando la vida se prueba que se ama más al ideal que a la vida” (Todorov: 2009, p. 18).

La eficacia del heroísmo estriba tal vez en que mancomuna, a todos los que seguimos el ejemplo de quien supo dar todo por la Causa, en una “comunidad de elegidos”. En una *Sagrada familia*. Consecuencia societal de un mecanismo subjetivante que se funde en una forma de coherencia ideológica impoluta, arraigada a las “convicciones de toda una vida”. Y cuyas certe-

zas identitarias nos tienen como habitantes casi únicos de una fortaleza simbólica inmune, a salvo del paso del tiempo. En una suerte de comunidad con estelas socio-religiosas: ¿la secta como concepto teológico-político? ¿El altruismo militante y su comunitarismo no implican cierta religiosidad que es reflatada, pero en clave de izquierda política? Y, en otras palabras, ¿existe organización en la cual “el sacrificio ejemplar” no sea el modo de acumulación de capital simbólico más importante en la carrera meritocrática dentro de dicha organización (y en sus modos de distribución desigual del trabajo y en la toma de decisiones)?

Pero el sacrificio heroico, ¿sigue siendo una posición vital y política fértil en nuestros días?, ¿alguna vez lo fue? ¿Ese mecanismo productor de sujetos, solo nos atraviesa a los varones cis-hetero de izquierdas? Dicho de otro modo: ¿Solo los varones cis, incluso siendo o no militantes, tenemos un imaginario sacrificial heroico?, ¿qué nos dice el feminismo allí, donde sacrificio, heroísmo y política no componen un mismo territorio conceptual y político?

Existe una máxima guevariana que reza: “endurecerse sin perder la ternura”. Tal vez esta sea una de las frases más interesantes que nos dejó para explorar otras masculinidades desde las izquierdas. Pero no lo hicimos, ese el tema. Yo no lo hice, al menos, casi nunca. Porque, ¿cuánto de ese lema opera cuando los varones de izquierdas cubrimos la vulnerabilidad

constitutiva del ser social, bajo con una fortaleza improbable?, ¿y cuándo tapamos esa precariedad invocando la seguridad de la Orga, del Partido, de la Clase, de la Revolución?

Creo que al hacer de la muerte “heroica” del Che un índice de eficacia no solo se entumeció una respuesta posible, sino que se reforzó un mecanismo clásico de las culturas de izquierdas previas (y actuales quizás): momificar una hipótesis estratégica y un recurso de lucha, buscando capturar aquella vitalidad que alguna vez tuvo. La misma jugada hicieron varias izquierdas con la forma-partido en clave leninista. O con la opción autonomista zapatista. Aquello que tuvo su eficacia por condiciones particulares de una sociedad determinada en cierto momento histórico, se lo universaliza y luego -todos- al repetirlo, “nos sentimos parte” de esa gesta. ¿No hay una separación con el propio cuerpo en esa operación? ¿Por qué nos quedamos con las respuestas que dieron otros, pero olvidando las preguntas que los llevaron a esas respuestas? ¿No escamoteamos la necesidad de hacernos nuestras propias preguntas allí? ¿Quiénes somos, si cuando hablamos, nuestros muertos hablan por nosotros?

Los medios de acuerdo a los cuales se tramitó el asesinato de Guevara, dieron lugar a una arquitectura colectiva de subjetivación militante que hace carne primordialmente en varones cis-hetero. Con esa matriz, se disputó durante varias décadas la hegemonía peronis-

ta de los “cuerpos”. Y desde ella seguimos resistiendo, como si nada hubiera pasado bajo el puente, al individualismo neoliberal. Es decir, a la bio-tecno-semio-política que produce el modo de vida acorde al capitalismo. Pero creo que en la actualidad no podemos seguir oponiéndonos al modelo emprendedor y competitivo del neoliberalismo mediante la sensibilidad sacrificial-heroica que subyace a la metafísica revolucionaria de tintes guevarista. Pues, ¿no será que parte de la ineficacia del dispositivo sacrificial militante radica en que paradójicamente hace sistema con el sacrificio meritocrático que el neoliberalismo promueve para acceder a la salvación personal en los cielos del éxito y del mercado?

Sin embargo, si buscamos poner en jaque con eficacia la tecnología subjetivante que confecciona el individualismo capitalista, la noción de singularidad personal es una instancia existencial necesaria de ser explorada. Ya que quizás allí sea posible recuperar al individuo desde un lugar diferente al que lo diviniza lo neoliberal. Entendiendo al individuo como una mediación irrenunciable y fuente de poder colectivo capaz de amplificarse y enriquecerse cuando repercute y se prolonga en otros cuerpos “aliados y en lucha” (Butler: 2017).

Volviendo a lo impensado del residuo imaginario del Che en la sensibilidad de los varones cis-hetero de izquierdas, un amigo sugiere la hipótesis según la cual la muerte de Ernesto Guevara funcionó como condición de posibilidad para que las izquierdas tradicionales

otorgaran una respuesta ante aquello que León Rozitchner había criticado en la polémica de 1966 contra John William Cooke en un imprescindible texto titulado "La izquierda sin sujeto". Mediante la elaboración de la muerte del Che, una considerable porción de las izquierdas clásicas encontró la forma de tener un sujeto y darle cuerpo<sup>24</sup>.

Por estos motivos, pienso al Che como una tecnología subjetivante, en tanto forma de sensibilización de los cuerpos de aquellos varones cis-hetero que nos auto-definimos de izquierdas. Puesto que el cuerpo con el cual buscamos otorgar un soporte material concreto a ese concepto no es otro que el cuerpo asesinado del Che. Es decir que, a contramano tal vez de los cuerpos y subjetividades que ofrecen las luchas feministas y los movimientos sociales, ese es el cuerpo que proponen las izquierdas a sus varones: un cuerpo sacrificado, estela sensible quizás del cuerpo sacrificado, crucificado y resurrección de Cristo. Un cuerpo descualificado, maniatado, tétrico: moneda viviente dada a cambio del alma de la Revolución; inversión compleja, tal vez, del cuerpo dócil que precisan para el usufructo de la Ciudad del Dios-Capital: físicamente metafísico como Cristo y las mercancías capitalistas.

---

24. Debó esta hipótesis a Ignacio Veliz, amigo y compañero del colectivo *El Loco Rodríguez*. Este texto, en sus virtudes, se lo agradezco y dedico a él.

"El problema es que nos mataron a los mejores", se dice. "El tema es que Guevara murió", se escucha. Es cierto; y lamentable. Pero también la cuestión radica en que hacemos, nosotros, varones cis-hetero de izquierdas, generacionalmente, con sus herencias. Es decir: ¿es posible redimir a nuestros muertos, reivindicando sus historias, pero sin someternos a ellas?

*iv.*

Ante este drama, y en medio de esos interrogantes sin respuestas, me gustaría conjeturar que hoy, ser como el Che, en lo que su muerte dejó como resto impensado, tal vez supone arriesgar, en la cultura argentina de izquierdas, una nueva tecnología de subjetivación desde los militantes varones cis-hetero. En función de dar lugar a una construcción individual y colectiva que necesariamente requiere reelaborar, desde nuestras propias preguntas y problemas históricos, los deseos revolucionarios de Ernesto Guevara.

### **Bibliografía**

Belli, Gioconda (2010), *El país de las mujeres*, España, Parramón.  
Butler, Judith (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia*

*una teoría performativa de la asamblea*, Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.

De Beauvoir, Simone (1987), *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XX.

Dillon, Marta (2015), "El hombre nuevo" en Santoro D'Stefano, Sol y Mango, Agustín (ed.) *Asterisco. Festival Internacional de Cine LGBTIQ*, Buenos Aires, INCAA.

Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard.

Perlongher, Néstor (2008), *Prosa plebeya*, Buenos Aires, Colihue.

Piglia, Ricardo (2003), *El último lector*, Buenos Aires, Anagrama.

Puig, Manuel (2012), *Pubis angelical*, Buenos Aires, Planeta.

Rozitchner, León (1996), "La izquierda sin sujeto", en *Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El cielo por asalto.

Rozitchner, León (2007), *La Cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Losada.

Scholz, Roswitha (2014), "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n.º 3, disponible en: [http://www.constelaciones-rtc.net/05/05\\_04.pdf](http://www.constelaciones-rtc.net/05/05_04.pdf) (último acceso: 20/09/2017).

Segato, Rita (2013), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos*, Buenos Aires, Prometeo.

Todorov, Tzvetan (2009), *Frente al límite*, México, Siglo XXI.

## Yo Marica-docente

José Ignacio Scasserra

Yo Marica-docente es una plataforma de enunciación (in)propia desde la cual produzco mi identidad y justifico mis intervenciones. Yo Marica-docente no es mío ni es tuyo, pero nos interpela y nos enseña horizontes posibles que podrían motivar nuestro movimiento. Yo Marica-docente pretende ordenar unidades discursivas en vías de producir un lugar de enunciación. Yo Marica-docente nos remite del habitar al decir y del decir al habitar, en un dinamismo que de una vez y para siempre se olvidará del huevo y la gallina.

Yo Marica-docente es una tiza que contornea una forma predeterminada y al hacerlo, la altera y le propone nuevas instancias. Yo Marica-docente ensayará posibles lineamientos ante interrogaciones que abren horizontes problemáticos entre la educación, el género, la ética y la identidad. Yo Marica-docente produce efectos que intento rastrear y evaluar. Yo Marica-docente se muestra como una herramienta a blandir y desde la cuál (des)ordenar mi discurso.

Yo Marica-docente me habita y es habitado por mí; y con ello quiero dejar en claro que mi identidad

se encuentra comprometida con él, pero que él no se agota en mí. Su propia definición se contorsiona ante este hecho: quizás sea deudor del “Nosotros Maricones-docentes” que aún no he podido encontrar. Asimismo, su codificación masculina es ocasional por la contingencia que me hizo ser lo que soy: Yo Marica-docente convive con plataformas análogas y amigas, y por ello, interlocutoras en un recorrido filosófico que siempre dista de acabar.

Yo Marica-docente se deja traslucir en un acto. Por supuesto que no se reduce al momento empírico en que me pronuncio ante otros cuerpos como “homosexual”, pero creo que ese acto opera de manifiesto en todo esto que me encuentro intentando pensar. Es ese momento en que mi cuerpo se tensiona ligeramente, habitado por el terror que el Padre trae consigo, y luego se relaja en vistas de su objetivo: la intervención. Yo Marica-docente entiende que juntar estos dos sujetos en una fórmula posee fuertes efectos que quiere ver circular. Por ello, lo asumo mío y lo digo en aulas, cafés, jornadas, exámenes: “Yo soy puto, y soy docente”.

#### *i. Una ética Marica-docente*

Yo Marica-Docente se fundamenta principalmente en una decisión ética. Dicha decisión no es deudora de

un código prescriptivo a seguir, pues yo Marica-Docente comprenderá la ética como la relación de uno consigo mismo. En ese sentido, yo Marica- Docente insiste en indagar sus prácticas para identificarlas como restos del *a priori* histórico que lo constituyó, evaluando de esa forma sus posibilidades de producción personal.

Yo Marica-docente es ruptura y es continuidad. Con ello busco comprenderlo como una tecnología de subjetivación que asume la doble valencia de ser producido y de producirse. Yo Marica-docente no es el invento de ninguna metafísica del Genio: por el contrario, es hijo de su tiempo y a su vez pretende asomarse a lo intempestivo (no siempre lo logra). Yo Marica-docente sabe que depende de las tramas de saber y poder que articulan nuestro *a priori* histórico, al mismo tiempo que las tensiona. Por ello, su labor ético es principalmente el de la crítica: buscará desprender “de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos” (Foucault: 2009, p. 591). Para realizar dicha operación, yo Marica-docente asume la doble tarea de rastrear los dispositivos biopolíticos que lo produjeron, dando cuenta de sus límites y alcances, para así poder ejercer sobre ellos un proceso de subjetivación que monte “una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber pero que no depende de ellos”

(Deleuze: 2003, p. 134) y que, ante cualquier codificación que las tramas del poder realicen de su relación con la interioridad, buscando convertirla en sujeción, puede “renacer, en otro sitio y de otra forma” (Deleuze: 2003, p. 136).

Dicha predisposición a la crítica explica las estrategias de yo Marica-docente. Se trata de tensionar el *a priori* histórico que antiguas matrices nos han legado. Una fundamental: como cuerpo producido y productor del sistema capitalista, yo Marica-Docente vende su fuerza de trabajo, él ostentando el privilegio de hacerlo en espacios de su elección. Yo Marica-Docente se inserta en instituciones educativas por haber rastreado su potencia. Entiende la educación como una delineadora de los límites y alcances de una época; encuentra allí una forma de subsistencia que se solapa con un modo de intervención. Yo Marica-docente calcula allí una creativa forma de predicarse y la fundamentación de la elección de su espacio de intervención

## *ii. Tensiones Marica-Docente*

Con respecto a la escuela, yo Marica-Docente intenta tensionar múltiples matrices; entre ellas la que llamaremos “lógica de la representación”. Ésta matriz discursiva e institucional pretende abrir aguas para relegar determinados asuntos a la vida privada, y otros

tantos a la vida pública. Yo Marica-Docente sabe que dichas selecciones se sedimentan en la subjetividad y la predisponen a segmentar el tiempo y el espacio a su arbitrio. Yo Marica-docente encuentra que el doble comercio de las ideas marca la nota de los modos en que las mismas pueden circular: el uso público de la razón en tanto funcionario obediente, y el uso privado de la razón, en tanto solipsismo aislado que no debe ponerse en juego en espacios de aula<sup>25</sup>.

Yo Marica-Docente encuentra un telón en la puerta de la institución (quizás le hayan hecho firmar un acuerdo donde explica qué tipo de ropas usará en la misma). Yo Marica-Docente ve cómo lxs profesorxs cruzamos ese telón y comenzamos nuestra performance: pulcritud en las prácticas y las palabras, poca mención de los asuntos “privados”, selección de tópicos

---

25. No debe considerarse una desprolijidad el uso ocasional de la letra “x” para des-generizar los sustantivos y artículos en el texto, que sin embargo se ausenta en este momento. Dicha ausencia es intencional en la medida en que nos encontramos reponiendo el proyecto moderno, el cual, al producir ciudadanos y funcionarios, no contempla la presencia de las mujeres para dichos roles.

Asimismo, remarcamos la diferencia que “uso privado” y “uso público” de la razón tienen hoy en día con respecto a el célebre texto de Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”. Nos atenemos a los sentidos más usuales con los que se los ven circular hoy en día a fin de pensar la situación escolar actual.

de los que “no corresponde hablar”; “yo no los quiero retar, pero...”. Para yo Marica-docente, dicha actitud obtura la pregunta ética sobre sus propias acciones y se inserta en los engranajes de la escuela con una predisposición a la interrogación casi nula. Yo Marica-Do- cente ve allí abrirse una historia de la ética que se ha caracterizado por terminar en la tragedia: el personaje del funcionario es aquél que obedece ciegamente las órdenes por su calidad de incuestionables, generando así una dimensión de los actos no sensible a la interro- gación ética.

Yo Marica-Docente propone clausurar la brecha entre el doble comercio (público y privado) de las razones y los afectos, con el objeto de reabrir la pre- gunta ética sobre las propias prácticas docentes. Yo Marica-Docente pretende incurrir en la “clausura de la representación”: desandar la postulación de un sujeto-persona sintiente y un sujeto-docente por vías separadas. Yo Marica-Docente deriva de su propio nombre la necesidad de hacer convivir en un cuerpo aquéllos dos aspectos que múltiples matrices buscan escindir (“¿qué tiene que ver que seas marica? ¡Los chicos necesitan un adulto responsable, no importa si es marica o no!”) Yo Marica-Docente sueña con una pedagogía propia del Teatro de la Crueldad.

Rasgar el telón de la representación es para yo Marica-Docente la postulación positiva de una ética pedagógica. Allí, yo Marica-Docente encuentra la fun-

damentación de usar su identidad como intervención áulica e institucional. Asimismo, yo Marica-Docente acepta con responsabilidad las consecuencias de las acciones que desarrolle en su posición de saber-poder. Por todo ello, yo Marica-Docente es una plataforma de enunciación en construcción desde la cual interpelar éticamente nuestras prácticas laborales y cotidianas.

### *iii. Intervenciones Marica - Docente*

Yo Marica-Docente no olvida que la educación formal es una abrumadora fábrica de sujetos donde la doci- lidad de los cuerpos y la homogenización discursiva buscan producir las subjetividades ideales que los tiempos de la economía neo liberal pareciera necesi- tar. Tampoco desconoce que su presencia allí puede incurrir en las matrices que busca identificar y tras- tocar. Sin embargo, yo Marica- Docente entiende de hiatos ante la ley (tanto en el “afuera” como en el “adentro” de la subjetividad). El ya mencionado tra- bajo crítico habilita a que yo Marica-Docente pueda establecer un vínculo consigo mismo en el que su ley interior se pueda nutrir de nuevas discursividades. En esa transformación interna, yo Marica- Docente prepara su intervención, pues “el hombre no plie- ga sus fuerzas que lo componen sin que el afuera no se pliegue a su vez” (Deleuze: 2003, p. 148). ¿Yo

Marica-Docente puede asumir su lugar de autoridad escolar y conjugarlo con su posición social abyecta? ¿Puede Yo Marica-Docente recordar esa abyección para hacer de esa nueva autoridad una experiencia diferente a la usual y esperada? Entonces... ¿Puede yo Marica-docente invocar nuevas matrices de inteligibilidad en las prácticas de producción personal que los estudiantes generan a partir de la escuela?

Yo Marica-Docente bien sabe que la docencia es una posición de poder con fuertes capacidades de transformación (y, nuestro peligro, de conservación). Por ello realiza su labor de habitar dichos espacios y re-codificarlos en una tarea de tensionar sus horizontes, los cuáles adquieren rostro dependiendo de la institución de turno por la que circule. Lleva con responsabilidad su palabra en la medida que comprende que la misma tiene efectos poderosos. Allí, yo Marica-Docente recuerda que la estrategia es un momento fundamental de la experimentación. Por ello, la primera tarea de yo Marica-Docente es operar un diagnóstico de la institución y la sala de aula<sup>26</sup>: ¿Para qué

---

26. Un contra-argumento usual es el de la exposición: "¿Es tu persona quien se expone en el ámbito laboral! ¡No es fácil poner el cuerpo ante eso!" Dicha observación me resultó enriquecedora: por ello, considero la etapa de observación-diagnóstico como un modo fundamental de la intervención, en donde es posible trazar un mapa de ruta de nuestro proceder.

intervenciones está listo el grupo que tengo ante mí? ¿Qué modos pueden colaborar para la emergencia del pensamiento? ¿Qué estilos pueden ser contra-productivos? Y caso que las coagulaciones abunden: ¿Cómo construir las condiciones de posibilidad de una intervención Marica-Docente?

Ante estas interrogaciones, podemos ensayar una primera respuesta distanciándonos de comprender al diagnóstico como una instancia previa, separada y trascendental de la intervención. Las impresiones en el cuerpo de yo Marica-Docente funcionan de hilo conductor para ello. No hay "afuera" de la intervención, esta sea quizás una de las reglas más poderosas del dispositivo escolar. Y en el caso de yo Marica-Docente, las posibilidades son tantas que abren el juego a contemplar numerosas dimensiones. Su cuerpo, su performatividad de género, su sensibilidad darán la nota de aquella instancia de diagnóstico que sin embargo habíamos considerado importante diferenciar. A partir de la multiplicidad de sujetos-marica que afortunadamente habitan el ámbito escolar, surge un abanico gradual en sus intervenciones: una identidad marica que performativiza su género permanentemente bajo notas históricamente atribuidas a la femineidad da voz a sus intervenciones de modo más inmediato que aquellas que organizan sus prácticas de subjetivación en referencia a los espacios que habitan. Por ello, una identidad trans, la torta chonga o la

marica afeminada son algunas de las tantas identidades que intervendrán de manera inmediata en la pulcritud del ámbito escolar. Ese tipo de casos muestran la convivencia absoluta entre la etapa de diagnóstico y la etapa de intervención<sup>27</sup>.

Nos encontramos ante un malabar deconstructivo: la intervención no comienza nunca, está siempre comenzando en los modos de la performatividad; el diagnóstico no acaba nunca, está siempre regresando en el modo de la interrogación ante las mudanzas de toda institución. Asimismo, la escolaridad permite tantas y tan numerosas intervenciones que enumerarlas siempre nos relega al plano del intento no acabado: desde la palabra, desde la vestimenta, desde la performatividad de género, desde la performatividad docente, desde el temario y los contenidos seleccionados, desde la forma en la cual encaramos la circulación de estos últimos, desde los discursos que avalamos, desde aquéllos que cuestionamos velozmente, desde el dar nuestra opinión, desde reservárnosla.

Numerosas intervenciones se articulan y entran en deuda las unas con las otras. Quizás por ello la hipótesis primera de este texto regresa en el modo de la

---

27. Recordemos nuevamente que no existe un “afuera” de la intervención en el dispositivo escolar. Por ello, todos los docentes, en nuestro momento más correcto y pulcro, también intervenimos en el modo de la continuidad.

conjura: el acto de asumirse, la plataforma de enunciación y Marica-Docente conglomeran diversas intervenciones cotidianas de las que enumeramos arriba. Y esto debido a que yo Marica-docente sabe que asumirse tiene sus matices. El fonocentrismo coloca la palabra en un plano privilegiado cuyos efectos ve cada vez que se asume ante sus interlocutores. Pareciera que el asunto que circulaba esquivamente por la imaginación del otro necesita esa confirmación, necesita escucharlo y así saberlo verdadero. Pero eso no es más que un posible final del recorrido, no siempre necesario para garantizar la efectividad de una intervención<sup>28</sup>.

Previo al acto empírico de asumirse, se habrían articulado una multiplicidad de prácticas que constituirían lo que podríamos llamar una “Estética de la existencia”. Allí se pone en juego “una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación” (Foucault: 2010, p. 100), aunque sin embargo se muestra deudor de ellos, ya que ha encontrado en esa misma materia prima la potencia para dar con

---

28. Hay quienes optan justamente por no responder a la interrogación del estudiante, a fin de desplazarlos de su lugar de privilegio epistemológico que busca indagar y descubrir la verdad acerca de la sexualidad de su maestro. Consiste, creo yo, en otro modo de intervención Marica-Docente.

“ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta” (Foucault: 2010, p. 100). En esa sustancia ética que yo Marica-docente selecciona, se encuentra producida una identidad que conjuga la ética y la estética: ante este panorama, en conjunción con la necesidad de la intervención que el ámbito escolar fuerza sobre los cuerpos, nos encontramos ante un escenario donde ni la elección de una bufanda es inocente. Todas aquellas dimensiones de la intervención previamente enunciadas se vuelven terrenos a disputar y armas potenciales cuyo desconocimiento no puede más que pasar por la desinteligencia. Yo Marica-Docente puede ostentar su chalina más femenina e insistir incansablemente en que “los colores no son de nadie”. Buscará no perder oportunidad para abrir la discusión sobre los estereotipos de género que lxs estudiantes traigan consigo y quizás preste especial atención al rol que las niñas adquieren en los juegos. No avergonzarse por su panza ni por su desconocimiento pueden ser condimentos que amplíen los horizontes de yo Marica-Docente. En esta nueva unidad construida, es decir, yo Marica-Docente en conjunción al intercambio con sus estudiantes, probablemente se generarán nuevas prácticas de subjetivación que lo nutrirán, y le hará ver aquellos propios ídolos que nunca dejan de volver como sombras de dios.

#### *iv. Una conclusión Marica-Docente*

Escribe vale flores: “Las políticas de enunciación y localización en clave de autoafirmación identitaria que practico comprenden la auto designación como tortillera masculina maestra y blanca” (flores: 2013, p. 228), esto debido a que “un modo de perturbar el orden de autoridad en la jerarquía del saber (...) es la narrativa en primera persona” (flores: 2013, p. 229). Una de estas narrativas en primera persona fue la que intenté dar forma en las reflexiones previas con el fin de producir un modo de intervención política, ya que “las narrativas del yo pueden ser una estrategia política/textual para dar voz a las/os propias/os docentes- siempre presas/os del discurso experto” (flores: 2013, p. 229)

Pero si esa fue la intención ¿Por qué la lógica de la descripción se adueñó de mi registro? ¿Por qué sometí mi voz al despliegue de las estrategias y recursos de una entidad hipostasiada que pareció distanciarse de mí? Ensayo que quizás haya sido por la certeza y la esperanza de que se trate de una experiencia colectiva. Dije más arriba que yo Marica-Docente no es mío ni es tuyo, pero que mi identidad se compromete absolutamente con él. Me resultó necesario dar cuenta de las consecuencias de integrar el segundo y el tercer elemento de su fórmula: hasta aquí se habló de “Marica” y de “Docente”. Es momento de prestar atención a ese yo que se perdió en el camino.

Inaugura la plataforma la primera persona del singular porque los dos sujetos que le suceden concurren en un cuerpo empírico que pone en juego su identidad en cada una de sus intervenciones. En este caso el mío, en otros, los de colegas y amigos. Por ello mi voz reaparece a modo de conclusión: construí una hipóstasis para abrirla a la experiencia colectiva de la que soy deudor, y ahora hago mía esa experiencia en el acto de jugar mi cuerpo por medio de la manifestación identitaria que brindo a las instituciones de las que soy parte. Se juegan sanciones, reivindicaciones, nervios y alegrías.

Creo entusiastamente en el poder de estas intervenciones. Bien puedo imaginar lo sanador que hubiera sido para mí niñez que algún adulto a mi alrededor pudiera confirmarme que mis sentimientos y deseos no provenían de algún infierno que el Padre había montado para mí. Si bien no se necesita una identidad marica para operar dichas confirmaciones, también es cierto que la plataforma de enunciación que se sabe disidente puede empoderar la intervención y habilitar vías empáticas con lxs estudiantes. Entiendo allí que proponer nuevas estéticas, estilos e identidades a la niñez y adolescencia que nos toca acompañar como docentes habilita en ellxs y en nosotrxs nuevos horizontes de posibilidades, nuevos mundos posibles y nuevas narrativas a producir.

## Bibliografía

- Cano, Virginia, (2015), *Ética tortillera*, ed. Madreselva, Buenos Aires.
- Castro, Edgardo, (2011), *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (2003), *Foucault*, ed. Paidós, Buenos Aires.
- flores, valeria, (2013) *Interrupciones*, ed. La Mondonga Dark, Neuquén.
- Foucault, Michel (2010), *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2010), *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2010), *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, (2002) *Hermenéutica del sujeto*, ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad" disponible en *Hermenéutica del sujeto*, ed. Altamira, La Plata,
- Foucault, Michel, (2009) *Qu'est-ce que les Lumières? En dits et écrits*, ed. Gallimard, París.
- Gros, Frédéric, (2007) *Michel Foucault*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

# Epílogo:

## Testigo\_modesto<sup>29</sup> (Informe de una posesión)

Bárbara Scotto

Escaneo estados minutos después horas que son días reino de gustos y pesadillas dinamito el viejo mundo privado en catálogos seteados como nunca antes ninguna SIDE proveyó me duplico me amuro en series ininterrumpidas excavadas por extraños deseosos de

---

29. "Testigo modesto es una figura de los relatos de la ciencia y de los estudios de la ciencia. Él /ella trata sobre el decir la verdad, dar testimonio fiable, garantizar cosas importantes, dar base suficiente para permitir la creencia precisa y la acción colectiva". Así, Donna J. Haraway, se encargará de desprestigiar la confianza construida, y defendida por la forma científica específicamente moderna en la versión de Boyle del "testigo modesto\_ ciudadano razonable\_ auto-invisible\_transparente, ventrílocuo legítimo autorizado en el mundo de los objetos, que ostenta testimonio sin agregar nada de sus opiniones para dar lugar a un testigo modesto más corporal, más desviado y casi opaco ópticamente, por no decir menos elegante, para la emergencia de los hechos en los mundos de la tecnociencia". (Testigo\_Modesto@ Segundo\_Milenio. HombreHembra@\_Conoce\_Oncoración@. Feminismo y tecnociencia. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad. Editorial UOC, 2004, Barcelona, p.40,42)

instaurar -predecir- un código que nos numere tal como nos ven cuando en frenesí de vueltas gimen secuencias perfectas inundan la quietud del plasma sin tubos que oxigenen el deseo tipeo veloz para decir y descanso sobre perfil congelado en fisuras ¡Oh! ¡Satélites! ¡Ya no hay un Galileo para quemar! Juana precoz devino fuego casi en estado de gracia la pasión a lo Dreyer marca el ritmo de la mirada en la visión mecánica de la caída de los cuerpos el ángulo de visión rota sin misterio sobre el globo terráqueo en estado de paranoia cuando las mujeres quemadas se multiplican en nombre del amor no divino los polvos abren cada espiral logarítmica y en la cuarta dimensión solo algunos rasguños perdidos sangran infectan tu estado disecan mi perfil la intimidad sobre el teclado es oscura el sistema de mensajes es un ser vivo y nuestra historia es un organismo orgiástico multinacional que evoluciona con nuestras partes impúdicas y el amor sin formular humecta acelera el sistema despista devora mi último post como si pudiera escuchar el teclado y el intervalo de la duda en el instante del *enter* repito palabras como claves hachadas en escape abortado cuando micro partes inteligentes preguntan el nombre de mi primer mascota una voz invade mi post gana mi cuerpo deseo torso que hiere demasiado óptico cuando el *wireless* penetra licua el oxígeno cambia el color de la piel explotan candados esquivo robots corro sobre plataformas abiertas y espero dócil la intrusión

que delinea mi *random* extraigo píxel polinizado fotografiada por otrxs liberás sustancias andróginas anticipo el virus en nombre de la ciencia electrificás el *modem* la versión inalámbrica nos hiere formateás y por primera vez soy flujo procesado fuera de código tu articulación es precaria astilla el paisaje el viento cruza tu pecho borra mis huellas soy la que escapa de un yo reversible inventado por otrx y el galope no cesa nos montamos a gran velocidad nos llueve adentro y ahora es Turing el que asoma en la escena en impermeable civilizado grita como un *gentleman* que fue condenado a la castración química que soñó el peor silogismo: "Turing cree que las máquinas piensan. Turing se acuesta con hombres. Luego las máquinas no piensan". Y una batería de flashes congela su cadáver nos perfora la mente cabalgamos acéfalxs hasta que el juego nos regala otra vida arremolina nuestros cuerpos sobre el teclado una furia de encinas y de pensamientos se plantan en el hoyo como *mothers* capaces de procesar glándulas y *codecs* al unísono nos nacen hongos periféricos como *sexos wii wii mon amour* sin pudor en perfecta huida *layer* por *layer* raspando la piel (sacuden mi mente) bésame lento en un *play* rápido de labios y cristal anti réflex antes de ser red fui conducto rizoma adiestrado en tutorías *on line* a salvo de virus *installed* que ya no pueden matarnos porque la fantasía es retorno un *restart* de cuerpos anfibios ¡Eyectadme! en tiempo real (ligazón binaria de

experimentos militares) fantasías de videogame avatares de Once con descargas *free* ¡Enter de bits! Intravenosos posfotográficos ultracyborgs lejos del artificio de Boyle yo confieso la implosión desvía sensaciones de reconocimiento sin tu historia las descargas traen el desconcierto hoy ayer el último mes de la desconexión en plena noche mi mente es adversa bloquea tu entrada reinicia la pérdida el lenguaje se vuelve tecla el deseo vulgar holograma F5 refresca tu lengua se endurece rosada tu piel se incrusta borra partículas detrás de los cristales las carnívoras succionan las azaleas son gigantes y esperan el tacto amoroso de lxs fanáticxs un bautismo me ata a la hora de la siesta en el díptico hago que miro en la foto soy otrx hasta que inventás un paisaje protector de pantalla nevado impecablemente estático donde podamos tocarnos. ¡Sospechad! Mi naturaleza congelada zozobra jaurías las máquinas por otrxs preguntan ¿Eres tú? Identidad social renderizada el misterio del yo deforme aparezco blureada efecto desborde también en la fuente de alimentación crecen higos y tulipanes el *cooler* disperece el polen enciende luces mayúsculas como de estrella virtual después del error y antes del verbo el ardor altera la escritura el síndrome del carpo inyecta la rebelión primero las muñecas oprimen los nervios tensan las vértebras atraviesan el pecho después de atacar los músculos romboides las funciones automáticas me guían entran al BIOS saquean bloquean memoria pro-

meten cefalea masiva fotofobia extrema imprimen recetas dedos lentificados sedantes multicolores instantáneos legales anestésicos estabilizadores químicos no eléctricos modernos como el litio codiciado mineral capaz de salvar países tercermundistas sin tu *back up* altero ritmo cardíaco sequedad ojos quebrados pequeños *leds* titilan en la oscuridad dibujan constelaciones sin contaminación lumínica repto en línea agazapada oblicua interrumpo sesión las vistas evidencian el tiempo los fantasmas sudan las horas marcan la profecía doce horas destellantes de entrega obliteran la presión de los dedos traen la flor de fuego el trombo cambia el ritmo el escenario es una vena profunda que obstaculiza trepa come el oxígeno no son extraterrestres no son comecocos ni elfos de la noche el silencio se imprime en tu pantalla final (osadías del véncete a ti misma) más allá de los *trolls* en galaxias a lo Bill Gates tu metamorfosis me duele tu muerte trae dragones y damiselas hambrientas con fantasías pócimas y zanahorias como Alice extasiada detrás de un conejo blanco en un país maravilloso que nunca jamás dejarás y lo sé y me persiguen....y Japón es tan lejos los casos se disfrazan de manga muertes de papel casi ficción después lanzan píldoras Game suppolí sabor a arándanos para cerebros agotados amantes de la intensidad en Estados Unidos ganan las estadísticas las madres fundan fundaciones anónimas en línea después de encontrar hijxs muertxs Taiwán exhibe solo un caso

tremendo siniestro en las avenidas queman pantallas consolas de neón la rebelión como performance es perfecta Greenpeace apunta la estrategia discute en los foros ¿De quién fue la idea? *lxs usuarixs* arman tribus luchan por el poder de magas y diosas en escenarios renovables estilizados Nintendo lucha por el mercado femenino en alza las féminas abandonan juegos de vestir gemelas y usan la *wii* (las reglas desconocen los usos) los comandos siliconados se domestican a *piacere* (el goce nunca termina en la pantalla) cada 15 minutos compulsivos intoxicadxs portadorxs de un PCU (Pathological Computer User) nos inventan campamentos de rehabilitación para florecer en el mundo real con carreras de obstáculos y juegos al aire libre hasta el cansancio final bien exhaustxs vigiladxs ante la posibilidad de la fuga China también lanzó su campo experimental declaró su guerra por la liberación virtual y retocó nuevas versiones que endulzan la crueldad en Argentina una joven jugó por tres días cuando volvió la mandaron a un centro de rehabilitación para drogadictxs a dosificar sus impulsos “hombre- máquina” en Corea del Sur ante la epidemia fabrican ondas de sonido subliminales “Es hora de apagar el juego, Raiden” emitidas 10.000 a 20.000 veces por segundo y aunque no puedas oírlo como usuarix tu subconsciente podría reaccionar en plena batalla bajo el dominio de un Dios cazador de almas el silbido te acerca una llave maestra un automatismo de escape “Es hora

de apagar el juego, Raiden” huyes inconsciente con la sangre corrompida por el incidente no es el mensaje sino la plaga transmitida “por error” brujas infectadas por un virus contaminante que se propaga tan solo por cercanía grandes ciudades dañadas por fervientes seguidores de una ciencia en guardia “Es hora de apagar el juego, Raiden” la voz subliminal aunque prohibida por ley tiene sus aliados el gobierno busca desarrolladores de juego para dar el golpe algunos científicos aprovechan las plagas estudian comportamientos de reacción masiva en tus juegos en línea “Es hora de apagar el juego, Raiden” finísimas voces hacen eco escalan neuronas ondulan jadean el camino de salida de ojos hinchados el aullido del timbre en la puerta trae el naufragio el *shock* en cámara lenta del corte sobre la frente rompen puerta escanean la baja las batallas perdidas traen la crispación la sangre gotea desaparejamente casi a perpetuidad la sombra del oficial se vuelve suceso el tono desciende hiriente se endurece en una mueca desviste huellas personales civiles asoman miradas suplican rezan escondidxs la carne rodea uñas como picos hambrientos de aves silvestres que bucean en la pileta los platos apilan la evidencia los restos como cartílagos se llevan el calcio la sirena y los *handies* aturden mi cuerpo salpican enguantados embolsan seudónimos suspiro débil última gota armados dicen que *lxs usuarixs* se están organizando en todo el mundo que solo reclaman sus claves hackeadas.

## Bibliografía

Haraway, Donna J. (2004), *Testigo\_Modesto@ Segundo\_Milenio. HombreHembra© \_Conoce\_Oncorotón®. Feminismo y tecnología*. Barcelona, Editorial UOC.

Haraway, Donna J. (2014), *Manifiesto para Cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Mar del Plata, Puente Aéreo Ediciones.

## Autorxs

**Virginia Cano** es Doctora en filosofía, Profesora de FFyL-UBA y de la UNTREF, y actualmente se desempeña como Investigadora Adjunta del CONICET. En articulación con su militancia como lesbiana y feminista, su investigación se centra en las tecnologías sexo-generizadas de producción de la subjetividad. Es autora de *Ética tortillera. Ensayos en torno al éthos y la lengua de las amantes* (Madreselva, 2015) y *Nietzsche* (Galerna, 2015).

**Magdalena De Santo** (1984) es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y actualmente cursa el Programa de Estudios Independientes del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona. Escribe lo que más puede: artículos periodísticos, textos académicos y obras de teatro. Colabora regularmente en Suplemento SOY de Página/12, participa en proyectos de investigación (UBA, FFyL) dedicados a teorías transfeministas. Es co-autora del libro "Dos lecturas del pensamiento de Judith Butler" Eduvim, 2015. Como autora teatral estrenó bajo su dirección "Inundación" (Festival Zinegoak, Bilbao), "Eduardo, la pelopincho", premio Germán Rozenmacher, Libros Rojas.

**Emiliano Exposto** es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral CONICET con un tema de investigación titulado "El problema de la subjetividad en León Rozitchner: una

interpretación filosófica de Freud". Docente en escuela media y en la Cátedra Construcción Histórica de la Subjetividad Moderna de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Integrante del colectivo *El Loco Rodríguez*.

**Julieta Massacese** nació en Esquel, en 1989. Es Profesora de Filosofía (UBA). Fue becaria Estímulo-CIN en el IIEGE y adscripta a la cátedra de Ética. Tiene experiencia docente en educación para adultos. Prologó el libro *El museo apagado: Pornografía, arquitectura, neoliberalismo y museos*, de Paul B. Preciado., editado por MALBA. Su ensayo "Tecnologías de la carne: Retro-futurista alimentación", que obtuvo segunda mención en el concurso de ensayo filosófico Filosofía Sub-40, es parte del volumen *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*, editado por el Fondo de Cultura Económica. Publicó artículos en revistas científicas especializadas y en periódicos y publicaciones de divulgación y debate cultural. Diseñó y coordinó el grupo de lectura *Museo yonqui*, en MALBA. Realizó y participó en numerosos congresos, jornadas y workshops de tipo académico, así como en conferencias, duelos filosóficos y mesas de debate en *La Noche de la Filosofía*, en la Universidad Di Tella, en CCEBA y otros.

**Malena Nijensohn** lleva 30 años haciendo y rompiendo dietas. En el medio se licenció en Filosofía y actualmente es becaria doctoral de CONICET. Es feminista. Investiga sobre constitución de subjetividades sexo-generizadas y estrategias de resistencia en tiempos de democracia neoliberal. Es lesbiana. Da talleres de teoría feminista.

**José Ignacio Scasserra** es profesor de enseñanza superior y media en Filosofía. A lo largo de sus estudios realizó investigaciones en torno a los trabajos éticos de Michel Foucault. Trabajó en espacios educativos formales como profesor de filosofía, y también en espacios artísticos y recreativos no formales, tanto con niños como adolescentes. Rarito desde siempre, pero maricón tardíamente, cree entender de compromisos adultos con respecto a soledades infantiles, para buscar el modo de posibilitar identidades que no se aterricen por ser lo que son. Actualmente se encuentra iniciando su carrera de posgrado en filosofía.

**Bárbara Scotto** es Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Feminista interesada por la intersección entre arte, ciencia y tecnología trabaja con diferentes formatos y lenguajes. En el 2010 dirigió la serie documental: *Mujeres, lo personal es político* para el Canal Encuentro. Participó en la creación de Manifiesta, cooperativa de comunicación feminista. Obtuvo la beca para artistas visuales del Fondo Nacional de las Artes (2012). Dirigió el documental *Historia(s) de la mirada* con el apoyo de Mecenazgo Cultural (2014). Produjo entre otras muestras de arte contemporáneo: *Shutdown* de Diego Bianchi; *Intolerancia* de Amalia Ulman; y *Tres* de Mondongo en la galería Barro. Integra el colectivo Mujeres Audiovisuales (MUA) y Nosotras Proponemos (Np) Asamblea Permanente de Trabajadoras del Arte.

## Contents

Prólogo, Virginia Cano .....	5
“Vivir (rompiendo l)a dieta”, Malena Nijensohn.....	13
“No solo cuando estoy deprimida me pienso en Netflix”. Ensayo sobre las chicas en la pantalla chica, Magdalena De Santo .....	29
“Confieso que uso Facebook”. Ensayo sobre la auto-representación, Virginia Cano.....	57
De este lado. Notas sobre cisexismo, Julieta Massacese .....	71
¿Seremos como el Che?, Emiliano Exposto .....	111
Yo Marica-docente, José Ignacio Scasserra .....	133
Epílogo. Testigo_modesto (Informe de una posesión), Bárbara Scotto .....	149
Autorxs .....	157