



**Universidad Nacional de Rosario**  
**Maestría en Estudios Culturales**

***Resurrectxs e insurrectxs: futuridades feministas y queer/cuirs en las crisis  
de reproducción***

**Tesis de maestría**  
**Alumna: Lic. Fiorella Guaglianone**  
**Director: Dr. Javier Gasparri**  
*Diciembre, 2021*

*A Javier, por su calidez y generosidad*

*A Flor, por escuchar(nos) y leer(nos)*

*A mis xadres, por el respeto y la confianza*

*A la Universidad Pública, siempre*

## ÍNDICE

|                                                                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 0. INTRODUCCIÓN .....                                                                                              | 4  |
| 0.1- La resurrección de lo insurreccional o una pregunta por los espectros del feminismo .....                     | 4  |
| 0.2- Tiempo queer/cuir: feminismos, temporalidades y heterolinealidad .....                                        | 11 |
| 0.3- Promesas y resurrecciones: algo anda mal con el presente.....                                                 | 12 |
| 0.4- Soñábamos con utopías y nos despertamos gritando: el tiempo queer y la promesa straight .....                 | 16 |
| 0.5- La imaginación del des-astre: teratologías neoliberales y futuridades anti-normativas.....                    | 18 |
| 0.6- El manifiesto: es tiempo de decir.....                                                                        | 20 |
| 1. UN FUTURO EXTRAÑO, ALIENÍGENA Y MEDIOROJO.....                                                                  | 22 |
| 1.1 El Manifiesto de las Redstockings: una aparición que ordena desde abajo.....                                   | 24 |
| 1.2- El problema que no tiene nombre: la clase sexual de las mujeres .....                                         | 25 |
| 1.3- Bajamar y astucia de la historia: el conjuro capitalista contra la revolución más allá de la revolución ..... | 30 |
| 1.4- Los 90's: un espectro degenerado anuncia el por-venir.....                                                    | 34 |
| 1.5- Sadie Plant: ¡máquinas y mujeres del mundo, uníos! .....                                                      | 34 |
| 1.6- 100 antítesis cyberfeministas mediasrojas: tomar los medios de la reproducción y abolir el género .....       | 37 |
| 1.7- Xenofeministas: una política por la ALIENación.....                                                           | 38 |
| 1.8- Asimilacionismo, escamoteos fenomenológicos y generismo neoliberal.....                                       | 40 |
| 2. UN FUTURO TORCIDO .....                                                                                         | 45 |
| 2.1- Queer Nation: la insumisión de la carne contra la epidemia straight .....                                     | 47 |
| 2.2- Temporalidades queers: el tiempo fuera de quicio y su conjura straight.....                                   | 49 |
| 2.3- Jurad aterrorizar, acechar y maldecir la heterosexualidad reproductivista .....                               | 51 |
| 2.4- El Frente de Liberación Homosexual: reapariciones en tierras (no tan) yermas ...                              | 57 |
| 2.5- El enemigo invisible y la promesa del capitalismo.....                                                        | 63 |
| 3. ¿NO HAY FUTURO? YEGUAS O JINETES DEL APOCALIPSIS .....                                                          | 67 |
| 3.1- Comer del cadáver congelado del capitalismo: críticxs y jinetes del apocalipsis..                             | 68 |
| 3.2- Más de 343 putas: poner el culo, compañero.....                                                               | 74 |
| 3.3- Futuridades anti-normativas: devenir meme o el relincho de las yeguas del apocalipsis.....                    | 77 |

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.4- ¿Qué futuros? Maldecir, acechar, aterrorizar.....                                                                     | 82  |
| 4. UN FUTURO MONSTRUOSO.....                                                                                               | 84  |
| 4.1- La carne del espectro, lxs anormales y el jardín de las especies: Derrida, Foucault y las figuras del por-venir ..... | 85  |
| 4.2- El Viejo/Nuevo Mundo: breve historia de los orígenes de nuestrxs monstruxs ....                                       | 88  |
| 4.3- De vuelta a la queeridad, el retorno de lxs monstruxs .....                                                           | 91  |
| 4.4- Teratologías de la resistencia: que otrxs sean lo normal.....                                                         | 93  |
| 4.5- Contratemporalidad y teratología: imágenes de otros mundos.....                                                       | 95  |
| I. Gordx: mi cuerpo, que será derramado por vosotros .....                                                                 | 96  |
| II. Anorexicxs: mi cuerpo? / un tajo en la silla.....                                                                      | 100 |
| III. Trabajadorxs sexuales: mi cuerpo QR.....                                                                              | 104 |
| IV. Deprimidxs: mi cuerpo, este cascajo puro .....                                                                         | 109 |
| V. Ansiosxs: mi cuerpo, una sarta de promesas, mientras yo avanzo.....                                                     | 112 |
| VI. Locas: mi cuerpo, desequilibrando el futuro del hombre nuevo.....                                                      | 116 |
| VII. Marrones: mi cuerpo camina con el pasado delante .....                                                                | 119 |
| VIII. Seropositivxs: mi cuerpo, sangre de la alianza nueva y eterna .....                                                  | 122 |
| (IN)CONCLUSIONES .....                                                                                                     | 126 |
| BIBLIOGRAFÍA .....                                                                                                         | 132 |

## 0. INTRODUCCIÓN

### 0.1- La resurrección de lo insurreccional o una pregunta por los espectros del feminismo

*Qué queremos unas de otras después de haber  
contado nuestras historias,  
Queremos ser curadas,  
Queremos una musgosa calma que crezca sobre  
nuestras cicatrices,  
Queremos la hermana todopoderosa,  
Que no asuste,  
que hará que el dolor se vaya, que el pasado no sea  
así.*

*Audre Lorde, 1986.*

*Sólo escribo porque todavía no sé exactamente qué  
pensar de eso que me gustaría tanto pensar.*

*Michel Foucault, 1978.*

Hay pronósticos, profecías, expectativas y diagnósticos que forman parte de la(s) teoría(s) y de la(s) práctica(s) política(s), en singulares relaciones con el tiempo. Posiblemente esa observación no contenga ninguna novedad. Sin embargo, algunas lecturas políticas encuentran en los feminismos la marca de nuestro tiempo y un componente vital, articulador o estructurante, de los tiempos que vendrán. Poner juntos movimiento social y tiempo, lograr en torno a esa definición ciertos consensos, suele ser la marca irrevocable y distinguible de la potencia de un proyecto político. Nada más riesgoso que la inactualidad o la anacronía para la proyectualidad política. Cierta sentido de obligación histórica se apodera, entonces, de las teorías-prácticas feministas: hacer cronologías –más que genealogías– de las luchas. Primera ola, segunda ola, tercera ola performan una historia que se hace presente y pasado de la promesa de un *feminismo para todxs*, de la definitiva y cuarta gran ola.

Acontecimiento, porvenir y futuro se despliegan en las discursividades de los feminismos hegemónicos con fuerza axiomática: cómo imaginamos el futuro parece perder fuerza frente a la pregunta más pragmática –y más urgente – acerca de cómo lo construimos. Sin embargo, acercando posiciones entre un enfoque constructivista y otro materialista,

indagar acerca del futuro a través de sus efectos, puede ser todavía necesario. ¿Por qué imágenes de futuro feministas? ¿Por qué algo más que la certeza de la continuidad o del fin? O ¿por qué no un análisis acerca del futuro del capitalismo y sus crisis, ahora que es más difícil imaginar su fin que el fin del mundo (Jameson en Fisher, 2016)? Quisiéramos exponer algunos motivos.

En primer lugar, porque encontramos que se abre una posibilidad de interpretación de nuestras imágenes de futuro ligada a una conceptualización del sexo-género como temporalidad social: es decir, una forma de pensar el futuro, sus imágenes, a través de sus efectos, de sus relaciones con la citación y recitación del sexo-género en el mapa<sup>1</sup> material y cognitivo de lo social.

En segundo lugar y ligado a lo anterior, porque la imaginación del desastre parece cada vez menos una distopía capaz de movilizar una cultura del malestar frente a la injusticia y cada vez más una expectativa de desvinculación total de la sociedad. Incluso nuestras distopías feministas simplistas y moralizadoras parecen conducirnos a afirmar nuestra superioridad ética, nuestro triunfo necesario o el fin de los tiempos. ¿Podemos preguntarnos qué relación nos proponen estas imágenes opacas con el tiempo y con el movimiento incluso a riesgo de no obtener conclusiones prospectivas? ¿feminidad, masculinidad, reproducción, patriarcado no son también sistemas de imágenes, materiales y simbólicos?

Encontramos otra razón que puede hacer de fundamento a esta búsqueda propuesta: la relación entre tiempo y feminizadas suele ser inscripta en el universo simbólico de la naturaleza. Entonces, naturalizada y biologizada, no se presenta como espacio de intervención política ni de invención creativa. El tiempo cíclico de las mujeres –el tiempo de la domesticidad, la familia y los cuidados– en la historiografía occidental fue el reflejo del desplazamiento de las feminizadas de la política, lo político y la cultura. Podemos ver aún sus rastros en algunas corrientes teóricas y militantes feministas en las que el Sujeto Mujer, así como vive en otro tiempo –reproductivo–, puede anunciar un tiempo nuevo: la ética de la

---

<sup>1</sup> Utilizamos la expresión “mapa” reconociendo las tensiones entre la pretensión de controlar y dominar el territorio y la búsqueda de claves interpretativas y analíticas que reconozcan la multiplicidad de fronteras físicas, simbólicas configuradas y configuradoras de las relaciones de clase, raza y sexo.

feminidad y los cuidados anima todavía los sueños de un capitalismo maternalista, de un socialismo siglo XXI o de un feminismo igualitarista de la diferencia.

Por último, creemos que en la tarea política, militante y filosófica de imaginar un futuro se condensan las tensiones de la acción política: cuánto persiste y cuánto se subvierte de lo que nombramos como nuestro presente y qué herencias, filiaciones y olvidos son traídos o ahuyentados al ensayar respuestas, diagnósticos e imágenes de nuestro destino común. Las futuridades (crononormativas, contra-normativas, heterolineales, feministas o queer/cuir) heredan tanto como impugnan, y en esa tensión es que queremos pensar el por-venir, la posibilidad de un futuro justo *más allá de la justicia* (Derrida, 1995).

Proponemos ordenar algunas reflexiones en torno a las temporalidades feministas, en particular, a las futuridades feministas como imágenes que dan forma, sostienen y permean las teorías militantes feministas y sus prácticas políticas. Hay un uso corriente del término imágenes que hace referencia a un conjunto ecléctico de elementos: representación plástica, figura capaz de ser captada por la vista, pero también sensación, condensación de afectos, fotografías del momento. Es la imagen que viene a nosotrxs –la que se presenta y se presenta en su ausencia– la que consideramos debe ser abordada al hablar de futuro(s) y, también, de feminismos. El futuro como imaginación y como materialidad porta esa ambigüedad porque se mueve entre lo concreto de sus efectos y lo inasible de su dimensión fantasmagórica. Nos gustaría pensar una categoría de imagen material y simbólica que habita en las relaciones entre ideología, imaginación y fantasma. Detenerse en la dimensión espectral de las imágenes de futuro permite subsanar esa tendencia teórica a ligar representación a inmaterialidad y materialidad a estructura; permite tomar el problema del futuro por la punta del hilo de sus efectos. Para tratar de reconocer y percibir aquello que se presenta como imagen encarnada de nuestro destino –del destino percibido como común a todxs– y el modo en el que esto se entrama con determinados mecanismos de subjetivación y acumulación, proponemos tomar imágenes en un sentido amplio, figuras de lo común. Esta decisión que puede resultar arbitraria se inscribe en un legado particular que es el de la queeridad/cuiridad. Al decir de Sedgwick, se trata de seleccionar ejemplos excéntricos, hacer taxonomías inmediatas, clasificaciones del deseo, de la subjetividad, que sean útiles para intervenir en el proceso hegemónico de nombrar y definir (Sedgwick, 1998).

Las herramientas que encontramos para ordenar algunas reflexiones acerca de los efectos de las imágenes feministas de futuro y de las dimensiones sexo-genéricas de la temporalidad social están vinculadas a la apuesta derridiana de rastrear los elementos políticos de una lógica compleja, inasible y perturbadora como la del espectro; un modo no-lineal de dar sentido a las temporalidades que hace posible ensayar narrativas que logren despegarse de los mapas materiales y simbólicos de la crononormatividad, es decir, de la experiencia temporal hegemónica (heterolineal, colonialista, productivista y reproductivista).

Si bien el asedio que interesa a Derrida es el de un porvenir comunista, habilita nuestra lectura el gesto que realiza al pensar la manera alquímica en la que el espectro se presenta como unos intercambios o mezclas de reaparacidxs. En ese sentido, podríamos indagar, por ejemplo, en las críticas feministas materialistas al marxismo, las teorías de la reproducción social, como espectros, reapariciones, que animan las conjuras neoliberales, liberales e igualitaristas dentro y fuera del movimiento, las izquierdas y sus debates. O pensar el asedio decolonial a las teorías anticapitalistas que reintroducen una percepción evolucionista y lineal del tiempo social, negando sus orígenes coloniales, patriarcales y eurocentrados. El espíritu, en Derrida, no responde a una ideología de progreso moderno-occidental sino al señalamiento de la existencia de un espíritu de transformación, de una potencia, que el espectro anuncia:

(...) la cosa trabaja, ya transforme o se transforme, ya ponga o se descomponga: el espíritu, el «espíritu del espíritu», es trabajo. Pero ¿qué es el trabajo?, ¿qué es su concepto, si supone el espíritu del espíritu? Valéry lo subraya: «Entiendo aquí por "Espíritu" cierta potencia de transformación [...] el espíritu [...] trabaja» (1995: 23).

Para nosotrxs, en esta cartografía de apariciones, reapariciones y desapariciones, el espíritu, esa potencia de transformación que es trabajo, tiene el nombre de la reproducción social y se nos presenta como un problema, que emerge y en su emerger provoca una ruptura en la linealidad del tiempo y en la fijación material del orden social; una crisis, una dislocación, un desajuste. Queremos pensar una hauntología feminista que comprenda sus tensiones: *haunt*, guarida, casa –aquello que hace posible y pensable la vida material y simbólica; cuidado, trabajo reproductivo, vida– y el asedio de las injusticias sobre las que se despliega; *haunt*, acechar, embrujar, perseguir. Cuando hablamos de reproducción social

hacemos una aproximación feminista materialista y queer/cuir al problema: por un lado, pensamos la reproducción de la fuerza de trabajo (en el sentido de producir biológicamente trabajadores y de socializarlxs en el sentido prescripto por la acumulación capitalista), y, por otro, nos referimos al carácter heteronormado, racista y clasista del mandato de reproducir la especie; al límite ideológico que se presenta al imaginar futuros que no estén marcados por la preponderancia absoluta e irrevocable del bienestar de lxs niñxs por venir, ya generizadx, ya racializadx, ya puestxs a producir.

Espíritu y espectro trabajan y hacen aparecer –anuncian– la llegada del Otrx; son una irrupción en el tiempo, una desarticulación, una dislocación que asedia la estructura de toda hegemonía y que exige una justicia más allá del derecho; un pasaje de lo resurreccional a lo insurreccional. Creemos que adentrarnos en una historia de apariciones y reapariciones que se centre en la queeridad/cuiridad del tiempo social y en las lógicas de la justicia y la injusticia, puede posibilitarnos atender a la performatividad del tiempo como una hermenéutica utópica que nos permita “describir una colectividad futura, una idea de futuridad” que funcione “como una crítica materialista histórica” (Muñoz, 2020: 72). Habilitar este juego entre imagen, espectro, espíritu y tiempo, creemos, puede hacer posible una imaginación feminista y queer/cuir capaz de crear futuridades anti-normativas. Este trabajo no pretende ni puede ser una visión sistemática del conjunto de las tensiones, problemas y características de los debates feministas ni queer acerca del futuro; tampoco se propone describir exhaustivamente una coyuntura y sus imágenes. Nos interesa, por el contrario, hacer con las imágenes –sus efectos y afectos– un espacio donde ensayar herramientas analíticas que hagan posible conectar, construir sentido, tomar responsabilidad con el futuro como temporalidad social abierta a modificaciones creativas, apariciones perturbadoras e interrupciones políticas y politizadoras.

Para lograr mayor claridad con respecto a la dirección de este trabajo, quisiéramos reponer las tensiones que aparecen en la idea de conjura y exponer por qué entendemos que pueden servir como guía para ordenar algunas reflexiones acerca de los feminismos y sus imágenes de futuro. Siguiendo a Derrida, en sus indagaciones acerca de los espectros de Marx, el espectro, su conjura y sus conjuradx, sostienen una relación compleja que franquea los límites de la adhesión o la afinidad ideológica; conjurar al espíritu del marxismo es una

tarea también de marxistas, en varios sentidos. Conjurar es hacer un juramento, un compromiso solemne y a veces secreto de luchar contra un poder superior. Es también la encantación mágica destinada a evocar un encanto o un espíritu; “el conjuro es la llamada que hace venir por la voz y hace venir, pues, por definición, lo que no está ahí en el momento presente de la llamada” (Derrida, 1995: 54). Y conjurar es el exorcismo mágico que tiende a expulsar el espíritu maléfico que fue llamado o convocado. Después de todo, advierte Derrida, “esa hostilidad aterrada que se defiende, a veces, es la que Marx habrá tenido siempre en común con sus adversarios” (1995: 61). El deseo de conjurar los fantasmas, de hacerlos pasado o presente, vida o muerte, aparición o desaparición –en los esquemas binarios que suelen ordenar la praxis política y sus teorías– no es la marca exclusiva de los reaccionarios patriarcales, coloniales y capitalistas sino también la dinámica misma de la proyectualidad de los movimientos sociales. Quisiéramos pensar, entonces, en las imágenes feministas de futuro marcando dos dimensiones de análisis: aquellos aspectos más explícitos de una construcción discursiva acerca del futuro como conjura de la aparición acontecimental –diagnóstico o proyecto– y las imágenes espectrales o fantasmáticas del futuro, la aparición asediante de un advenimiento confuso, opaco pero potente y radical, que podríamos llamar por-venir.

Nos concentraremos, entonces, en una selección de textos, manifiestos políticos, en los que se discuten expectativas respecto al tiempo por venir, atendiendo a los vínculos entre estas imágenes y las de tiempos pasados y presentes; no con el propósito de reconstruir secuencias de pensamiento, debates o tensiones, sino marcando algunos puntos que remiten unos a otros y que caracterizan un estado más general de los feminismos y sus imágenes. Hacer una lectura a contrapelo y/o fragmentaria de un texto contra su pretendida unidad –hacer pastiche– implica en parte dar forma a un archivo en el sentido conferido por Cvetkovich a los archivos del trauma, de los sentimientos, de las culturas queer: “una exploración de los textos culturales como depositarios de sentimientos y emociones, que están codificados no solo en el contenido de los textos, sino en las prácticas que rodean a su producción y su recepción” (Cvetkovich, 2018: 22).

La selección de estos textos estará ordenada de acuerdo a unos ejes que son centrales en las discusiones feministas y queer/cuir acerca del futuro: reproductivismo, crisis de

reproducción social, negatividad queer, futuridades anti-normativas. En un primer momento propondremos algunos cruces entre las feministas materialistas de los setentas, su abolicionismo de género, y las ciberfeministas contemporáneas, dando rodeos a la pregunta acerca de qué imágenes de futuro pueden identificarse en el complejo juego de la proyectualidad política, de la tensa relación entre conjuradx, espectro y conjura. Más concretamente analizaremos tres manifiestos, el de Las medias rojas [1969] (2012); el manifiesto “100 antítesis de lo que el ciberfeminismo no es...” [1997] (2011) y el “Manifiesto Alien de Laboria Cuboniks” (2015), pensando rupturas, continuidades, apariciones y reapariciones del problema de las tecnologías, la abolición del género y los medios de la reproducción. En ese sentido, señalaremos algunas marcas en sus imágenes de futuro que contienen aún hoy gestos anti-normativos con singulares formas de organización y acción política que no aparecen ligadas a la proyectualidad política ni a las lógicas del reproductivismo heterosexual (Capítulo 1).

En un segundo apartado, nos detendremos en el manifiesto de Queer Nation, aparecido en el contexto de la crisis de reproducción del sida, pensando su ligazón con las imágenes de la muerte y la negatividad queer y estableciendo algunas relaciones entre sus apuestas y la consigna de rechazo al futuro del teórico y activista queer Lee Edelman: haremos hincapié en caracterizar algunas dinámicas del tiempo heterolineal y de la potencia de la interrupción espectral antinormativa marcando distancias y cercanías con las lecturas antisociales de la temporalidad. En ese sentido, intentaremos pensar algunas relaciones entre el compromiso político con muertxs y no nacidxs –como aspecto de la aparición espectral y su conjura– y el antirreproductivismo queer. Finalmente marcaremos algunas diferencias, estigmas o tonalidades del espectro cuir latinoamericano, señalando movimientos u anticipaciones que profetizaron cierto retraimiento asimilacionista del movimiento lgbt (Capítulo 2).

En tercer lugar, pensaremos algunas imágenes del fin del capitalismo y sugeriremos unos vínculos entre estos sistemas de imágenes y las fantasías de desvinculación social del algo que nombramos, provisoriamente, como masculinismo anticapitalista. Señalaremos algunos diagnósticos de la pandemia que atravesamos haciendo analogías con la conjura de otra aparición espectral que se condensó, en 1968, en el manifiesto del Comité de Acción Pederasta, reponiendo categorías y herramientas analíticas elaboradas por uno de sus

activistas, Guy Hocquenghem, filósofo y teórico queer. Luego tomaremos también como espacio de análisis las apariciones performáticas de Las Yeguas del Apocalipsis en el contexto dictatorial chileno. El gesto de ir del manifiesto político a las categorías analíticas toma en cuenta algo que indica Bernini (2013): la fuerte implicancia entre la queeridad como movimiento político y su hacer teoría, la relación necesaria entre el activismo y su sistema de conceptos y categorías (Capítulo 3).

Finalmente, nos aproximaremos a lo que Sayak Valencia llama teratología neoliberal para analizar cómo se ligan las historias de la colonialidad, el devenir monstrux, con las dinámicas del espíritu y el espectro en las imágenes de futuro. En este punto, nos alejaremos de los manifiestos para hacer un mapeo precario de algunas resistencias monstruosas al capitalismo neoliberal, patriarcal y colonial, pensando su potencia y su inscripción en las dinámicas de las apariciones y reapariciones ligadas a la reproducción social. Queremos concluir estos esfuerzos analíticos y reflexivos haciendo explícitos algunos lugares en los que encontramos imaginaciones políticas del futuro que contrastan o resisten los mandatos productivistas y reproductivistas de las imágenes hegemónicas de futuro; propondremos una teratología, una descripción móvil e inacabada del espectro en su forma más carnal, más tangible y más aterradora (Capítulo 4).

## **0.2- Tiempo queer/cuir: feminismos, temporalidades y heterolinealidad**

El estudio de las temporalidades –los grandes autores que han ensayado preguntas filosóficas acerca del tiempo social– no tienen una tradición de discurso marcadamente feminista; algunos encontraron, incluso, en el régimen sexual una diferencia biológica, natural, posiblemente haciendo parte de la epistemología blanca occidental que liga la imagen del hombre blanco heterosexual a la del Sujeto de la historia. El objetivo de este trabajo no consiste en hacer una revisión crítica feminista de los consagrados de la filosofía o de la sociología del tiempo. Por el contrario, interesa realizar una selección excéntrica de herramientas conceptuales que hagan posible un análisis de las imágenes de futuro(s) feminista(s). Nos guía el objetivo de pensar las temporalidades en una articulación compleja con sus efectos.

Quisiéramos exponer algunos supuestos que orientan este escrito acerca de las futuridades con el objetivo de ser clarxs respecto a la concepción específica de tiempo(s) y futuro que marcan el curso de las reflexiones ensayadas. Expondremos, entonces, algunos argumentos que impactaron en el modo en el que percibimos el tiempo a lo largo de nuestras indagaciones sobre el tema. Existen consensos en señalar que las temporalidades queer/cuir hacen referencia, si bien no de manera unívoca, a una serie de relatos, experiencias, prácticas, imágenes y figuras que entran en tensión con la normativa temporal socialmente legitimada. Con respecto a las futuridades, sin embargo, aparecen múltiples maneras de abordarlas que comprometen tanto los devenires teóricos como la praxis feminista y/o queer. Para este trabajo, la pregunta ordenadora es ¿qué hace el futuro? Y luego ¿qué tipo de relaciones entabla con el presente de los feminismos y con sus presentes-pasados? Empezaremos por reponer un conjunto de categorías que encuentran en la promesa una forma de captura –para decirlo de una forma quizás poco elaborada- de la potencia del acontecimiento y también un tipo de apego doloroso a una imagen de futuro conservadora, heteronormada y capitalista. Nos referimos a los trabajos de Lauren Berlant y de Sara Ahmed. De la primera tomaremos dos de sus obras –*El corazón de la nación, ensayo sobre política y sentimentalismo* (2011) y *Optimismo cruel* (2020)– buscando unas marcas acerca de cómo interpretar los vínculos entre mundos políticos, futuridades y promesa. De la segunda, analizaremos la idea de promesa como una forma de entrada al optimismo en Berlant. Complementariamente tomaremos parte del trabajo de Halberstam –*El arte queer del fracaso* (2018)– para reunir elementos que hacen posible una caracterización crítica de la crononormatividad, la heterolinealidad y el tiempo edípico. Estos dos movimientos los realizaremos con la intención de explicitar qué es lo que entendemos por futuridades anti-normativas, en un esfuerzo por pensar –más adelante– utopías queers, en el sentido propuesto por Muñoz, y particularmente qué hilos pueden entretrejerse con el conjuro, la conjuración y las fantasías de futuro.

### **0.3- Promesas y resurrecciones: algo anda mal con el presente**

Dos conceptos que forman parte de los ensayos de Lauren Berlant aparecen íntimamente ligados con el problema de las imágenes de futuro: promesa y acontecimiento.<sup>2</sup> En el último apartado de *El corazón de la Nación*, Berlant toma dos películas, *La promesse* y *Rosetta*, como campo de ensayo de una caracterización acerca de las dinámicas comprometidas por la promesa en contextos donde la supervivencia aparece amenazada por el modo de producción posfordista. En ese recorrido, identifica un conjunto de mecanismos que articulados logran que la fantasía adopte la forma del conservadurismo social heteronormal. ¿Bajo qué dinámicas las emociones de esperanza y consuelo ligadas a la promesa hacen juego con la normatividad aspiracional? Esa es la pregunta de Berlant. En *Optimismo cruel* (2020), analiza la problemática relación entre los afectos ligados al optimismo y la crueldad neoliberal; piensa una promesa que tiene como objeto lo mismo que obstaculiza la concreción de ese deseo de buena vida.

Nos gustaría desprendernos, por lo menos un poco, del recorrido que sugiere la autora,<sup>3</sup> para reponer los aspectos históricos de la aparición espectral, es decir, atender a la ruptura subjetiva que se presenta cuando el muerto viviente hace aparecer un registro de la justicia que va *más allá* del derecho. Si bien Berlant no desatiende en absoluto la crueldad del racismo, el capitalismo y el patriarcado, toma una deriva analítica que privilegia la crueldad experimentada por quienes intentan vivir en “la sensación afectiva de la normatividad, que se expresa en la idea de que el mundo debería tratarnos con amabilidad y nosotros deberíamos vivir felices junto a íntimos y desconocidos” (2020: 91). Al despegarnos de Berlant y su economía afectiva, quisiéramos introducir lo que consideramos un aporte necesario de una lectura derridiana de las temporalidades queer.

Dice Derrida: la conjura del espectro, en uno de sus sentidos, es también un juramento. Ese compromiso de entrar en oposición con un poder superior es un acto de

---

<sup>2</sup> La lectura que propongo hacer de Berlant –al igual que la que sugiero realizar sobre algunos conceptos de Ahmed– no aparecen tan ligadas al giro afectivo como al abordaje de las dimensiones sociales del tiempo, las temporalidades.

<sup>3</sup> Tomaremos, en cambio, su definición de presente, temporalidad tan íntimamente ligada al análisis político y tan exaltada como dimensión interpretativa en la praxis revolucionaria. Optaremos por describirlo, como sugiere Berlant, como un “género temporal cuyas convenciones emergen de la infiltración de lo personal y lo público en las situaciones y acontecimientos que ocurren en un ahora extendido cuyos propios parámetros (¿cuándo empezó el presente?) son objeto de debate” (2020: 23). Este presente puede ser interrumpido por un acontecimiento, algo significativo y desarticulado que al aparecer exige fidelidad.

reconocimiento ligado a la justicia con aquello que desquicia el presente. Ese presente desquiciado no remite a cualquier tipo de dislocación subjetiva con respecto a las propias expectativas comprometidas con hacer sentido en un capitalismo que lima y degrada sostenidamente las posibilidades de subsistir, sino que actualiza, encarna, hace aparecer una injusticia cometida y ocultada contra muertxs y vivxs de un pasado-presente. Como en Hamlet, el fantasma del rey exige a su hijo que venga su muerte. La aparición espectral, esa dislocación del presente que Derrida invoca, es al mismo tiempo una posibilidad, una potencia transformadora, un trabajo y una herencia.

De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no ahí, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está presente y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia -no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho- parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo (1995: 44).

Berlant afirma estar convencida de que existen optimismos más y menos crueles y, por lo tanto, diferentes tipos de promesas, diferentes modos de vincular el objeto de deseo – “manejo de promesas” (2020: 21)– con sus presentes y futuros. Interpretando ese gesto quisiéramos exponer que la relación presente-futuro que propone la autora posiblemente no encuentre algo más que formas más o menos crueles de optimismo por la posición y características que la promesa adquiere en su teorización. Lo que inquieta a la autora es esa aspiración a una vida normal, a una *buena vida*, que hacen parte de las transacciones afectivas

de aquellxs que encuentran íntimamente amenazada su subsistencia en las estructuras de reconocimiento, reproducción y producción del capitalismo. En *El corazón de la nación* (2011), Berlant le sigue los pasos a un tipo de transacción con la insatisfacción que conduce a un sentimiento de normalidad aspiracional, a un deseo de sentirse normal cuya característica más saliente es la de imaginar un terreno de vida confiable en el sentido de una vida que no deba ser permanentemente reinventada. Este deseo de vida normal, a diferencia de la herencia de lxs muertxs que no descansan, es una herencia de vivxs en las ruinas del capitalismo: “los adultos quieren pasarles a sus hijos la promesa de la promesa. Ésa puede ser la única herencia cierta de los niños, la fantasía como único capital que puede transmitirse con certeza de un espacio contingente a otro” (Berlant, 2011, s/p).

Esa promesa, a diferencia de la dislocación conjurada por el compromiso con lxs que no están, hace creer en la inmovilidad como una fantasía de ascenso. El por-venir del acontecimiento, la aparición espectral, la venida del arribante, del que “ordena desde abajo” (1995: 44) exige, en cambio, una promesa que no se pliega a convenciones, que revela una performatividad originaria. La promesa del optimismo cruel, que interesa a Berlant, es –por decirlo quizás de una manera simple- la promesa del capitalismo: *tener un lugar donde quedarse*, una especie de regresión desesperada hacia una seguridad imaginaria, que no se tuvo nunca. La promesa que anima la desgastante tarea de mantenerse vivx es una normatividad prometida: el contenido, la forma y la fuerza de la fantasía aparecen como conjura de un presente eterno; como una forma de negociar con lo que el presente tiene de abrumador, negociación para no desaparecer, para no caer en la muerte en vida de la repetición. La promesa normativa hace sentido de lo común: “una sensación de inmediatez y solidaridad, al establecer un registro afectivo de pertenencia habitable, cuando ya quedan muy pocas instituciones normativas en las que sea posible apoyarse y confiar, o a las que se pueda recurrir” (Berlant, 2020: 408); un modo de restituir una imagen de soberanía subjetiva frente al acecho del espectro. Por el contrario, la promesa de lxs conjuradx al espectro que pide venganza, restituye una dimensión colectiva de la injusticia que es algo más que una respuesta precaria para seguir habitando la precariedad capitalista. Esta tensión presente en la promesa –la promesa de lxs conjuradx en oposición a la promesa normativa- puede servirnos de guía para indagar en los elementos normativos y antinormativos de la futuridad evitando apresurarnos a afirmar que cualquier forma de futuro es una subjetivación capitalista

nostálgica, reproductivista o cruel. Nos interesa indagar en imágenes, figuraciones de momentos en los cuales el espectro –la combinación, los intercambios de reaparecidxs– se hace presente y exige una promesa, un compromiso político con el futuro. “El espectro es siempre un conjurado, acaba de ordenar, una vez más, desde abajo, desde debajo de la tierra o desde debajo de la escena (ibeneath): «Jurad» (swear) (acto I, esc V). Y unos conjurados juran todos a la vez (They swear)” (Derrida, 1995: 43).

#### **0.4- Soñábamos con utopías y nos despertamos gritando:<sup>4</sup> el tiempo queer y la promesa straight**

En el apartado anterior decíamos que las reflexiones reunidas en esta tesis darían rodeos a la posibilidad de pensar futuridades antinormativas. En ese sentido, pareció necesario distinguir el contenido de la promesa de su dinámica; desligar el compromiso con el futuro de la captura del presente. Volveremos a esa cuestión más adelante pero antes nos gustaría introducir algunas caracterizaciones de la normatividad que hacen juego con una idea de la contra-hegemonía o la anti-normatividad como forma posible de las temporalidades. Lxs autorxs con lxs que queremos pensar esta cuestión son Jack Halberstam (2018) y José Esteban Muñoz (2020).

Uno de los conceptos que nos interesa poner en juego en esta composición no está extensamente desarrollado en la obra de Halberstam, quien se interesa más por pensar la potencia de la relación entre queeridad, estupidez y fracaso, que por pensar unas prácticas contra el éxito como proyecto capitalista. Quisiéramos, entonces, juntar las piezas de una caracterización del tiempo heterolineal –*straight time*- para luego ir armando una forma aproximada de entender el tiempo queer. En *El arte queer del fracaso* (2018), Halberstam atiende a las lógicas que representan al éxito como parte del proyecto capitalista -profesión,

---

<sup>4</sup> Recuperamos a Roberto Bolaño en el primer manifiesto del movimiento infrarrealista mexicano, en 1975, prefigurando la violencia de los golpes cívico-ecclesiástico-militares en Latinoamérica. “Déjenlo todo, nuevamente”: “Nos anteceden las MIL VANGUARDIAS DESCUARTIZADAS EN LOS SESENTAS. Las 99 flores abiertas como una cabeza abierta. Las matanzas, los nuevos campos de concentración. Los Blancos ríos subterráneos, los vientos violetas. Son tiempos duros para la poesía, dicen algunos, tomando té, escuchando música en sus departamentos, hablando (escuchando) a los viejos maestros. Son tiempos duros para el hombre, decimos nosotros, volviendo a las barricadas después de una jornada llena de mierda y gases lacrimógenos, descubriendo / creando música hasta en los departamentos, mirando largamente los cementerios-que-se-expanden, donde toman desesperadamente una taza de té o se emborrachan de pura rabia o inercia los viejos maestros”.

pareja, hijxs, bienes, reconocimiento- desde una perspectiva queer, tomando elementos de la cultura mediática de masas, cultura pop-ular, para afirmar que bajo ciertas circunstancias fallar, perder, deshacerse u olvidar develan otros escenarios alternativos a la heteronormatividad reproductiva. Según Halberstam, las temporalidades queer esquivan “las opresivas lógicas reproductivas de la temporalidad edípica” (2018: 93) por medio de articulaciones otras de cuerpos, placeres, historia y tiempo. En Halberstam –como en Ahmed, como en Berlant- no cualquier objeto está imbuido de la amenaza de fracaso o éxito; no cualquier objeto es objeto de una promesa. La promesa neoliberal, podríamos decir, es también heterosexual. Los objetos tienen relaciones específicas entre sí: la normatividad heterosexual arma una red en la cual activo, exitoso, blanco, masculino, feliz se oponen a la pasividad radical, al fracaso y a la estupidez. Encarnar esos sentidos marginados para dar forma a lógicas poshumanas antinormativas, a una utopía queer/cuir, son formas de resistencia que inauguran otras temporalidades. En las páginas que siguen recuperaremos este singular enfoque del tiempo porque al centrarse en la articulación anti-edípica –pero que también podría ser anticolonial o anti-neoliberal– entendemos que hace posible indagar en la potencia de la reapropiación colectiva del tiempo.

La experiencia que nos interesa ligar al tiempo queer/cuir, a diferencia de Halberstam, no es la del fracaso sino la de la dislocación, que de alguna manera es anterior; es algo que ocurre antes de fracasar o parecer estúpidx. Pensaremos la sensación de extrañamiento que se produce al sentirse fuera del tiempo –ucrónicx o anacrónicx– como subjetividad pero también como figura social de lo indeseable, de la otredad. Queremos atender a la queeridad como dislocación, como una forma de ser indeterminada e indecidible pero al mismo tiempo políticamente operante, potente y transformadora que no está sólo en una relación de oposición con la norma heterosexual, sino que está abierta, arrojada a su propia dinámica. Esa experiencia de la queeridad/cuiridad es una dislocación histórica y subjetiva, no sólo un desajuste entre las expectativas de vida y la vida buena socialmente heteronormada, sino la sensación de que *algo anda mal* con el presente. “No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un dys de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura asegurada ni conjunción determinable” (Derrida, 1995: 31).

Creemos que la conjura de esta apertura radical de la dislocación tiene un sentido eminentemente político, convoca a un ejercicio imaginativo: “¿puede el futuro dejar de ser una fantasía de reproducción heterosexual?” (Muñoz, 2020: 106). Algo más: ¿cuáles son los efectos de imaginar futuridades antinormativas? Y su contrario: ¿qué dimensiones materiales ponen a funcionar las imágenes de futuro straight, incluso cuando se cuelan en nuestros manifiestos políticos de la urgencia revolucionaria? Algunas de las imágenes de futuro que evocaremos en las páginas que siguen serán interpretadas de este modo: una encantación mágica que hace venir al espíritu, un juramento –una promesa de luchar contra un poder superior– y un deseo, a veces inconfesable, de afirmar cierto orden temporal, de exorcizar a lxs (re)aparecidxs. A la manera de una fantología queer –de una ontología asediada por fantasmas–, en este trabajo nos gustaría ordenar imágenes del por-venir que conjuran una dislocación pero que se comprometen con un hacer justicia para quienes no están “todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido” (Derrida, 1995: 44).

#### **0.5- La imaginación del des-astre: teratologías neoliberales y futuridades anti-normativas**

Nos parece necesario dedicar un apartado especial a un tipo de imaginación que se vincula con el futuro de manera compleja pero que se presenta como la contracara del imaginario de progreso de la modernidad, como la marca del imaginario tardocapitalista. Nos referimos a la imaginación del desastre: a la manera de una introducción a un problema que abordaremos luego, proponemos una articulación entre un ensayo de Susan Sontag y unos fragmentos de Blanchot.

En “La imaginación de la catástrofe”, Susan Sontag sostiene que las imágenes de un futuro apocalíptico provocan una elaboración sensorial, en lugar de una intelectual, de la fantasía del fin. Estas fantasías están ligadas al disfrute de vivir la propia muerte, de gozar la belleza del estrago y de experimentar esa confusión. Un argumento me parece central en su análisis para hacernos de un marco teórico que nos permita pensar futuridades: la expectativa del apocalipsis puede representar la ocasión de fantasear con la desvinculación total del universo social. Este modo de pensar la fantasía del fin nos interesa ponerla a jugar en el campo de unas reflexiones muy vigentes en el ámbito de los estudios culturales acerca de la

(im)posibilidad de imaginar el futuro. Nos interesa explorar la complejidad de las imágenes del fin, en un sentido: ¿cómo se presentan, qué hacen aparecer y qué de lo que aparece pertenece al asedio espectral propio de la estructura misma de cualquier hegemonía? Suele decirse que las imágenes del apocalipsis conducen al inmovilismo político, a la parálisis social, así como que un realismo político desbordado puede inducirnos a la servidumbre capitalista, a una resignación servil. Creemos que pensar las imágenes del fin en su diversidad puede proveernos algunas pistas para imaginar futuridades anti-normativas. Nos interesa unir dos cuestiones que harán posible una lectura de las imágenes de futuro en este trabajo: la imaginación del desastre y el malestar. Nos gustaría tomar a estas imágenes en tanto sensación de que algo no anda bien con el presente (Derrida, 1995). Intentaremos señalar la distinción entre imaginar el fin y su posibilidad material; con ello, enfatizar que no indagaremos acerca de las posibilidades del fin, sino acerca de los efectos de imaginarlo. Es decir, pensaremos las imágenes del fin como una forma de mediación entre lo inasible del desastre y su representación. Esto no implica descartar su materialidad, por el contrario, es una invitación a rastrear materialmente los efectos de imaginar la catástrofe. El desastre, al decir de Blanchot (1990), es en sí mismo un *contratiempo*, conjurarlo, reinstaurar un ordenamiento del tiempo que haga la vida vivible es una imagen del desastre —o al menos una de las maneras de pensar el problema—.

El desastre es aquel tiempo que ya no se puede poner en juego, por deseo, por ardid o por violencia, la vida que se procura, mediante ese juego, seguir manteniendo, tiempo en que calla lo negativo y a los hombres se ha sucedido el infinito quieto (la efervescencia) que no se encarna y no se hace inteligible. (Blanchot, 1990: 41)

¿Qué genealogías podemos imputarles a las imágenes del fin? Este problema nos llevará algunas páginas más adelante. La pregunta sirve como orientador para rastrear también los componentes anti-normativos de la futuridad: buscaremos aquellos elementos imaginarios del fin que puedan introducir un sentido pos-humano capaz de descentrar las jerarquías raciales del capitalismo patriarcal.

## 0.6- El manifiesto: es tiempo de decir...

Una de las formas en las que decidimos contar esta historia de fantasmas, apariciones, espíritus, reaparecidxs y monstruuxs, viene dada por la selección de unos textos que tienen una forma particular: los manifiestos. La(s) historia(s) del movimiento feminista y el activismo queer pueden contarse a través de ellos; también podemos rastrear esa particular ligazón de teoría y militancia queer en su puesta en relación. Nos interesan los manifiestos porque reúnen un conjunto de sentidos que son relevantes para nuestro análisis: son un tipo de toma de responsabilidad histórica pero también una forma de fijar la posición del presente en un orden temporal que se dirige a un futuro percibido como justo, justo más allá del derecho. El manifiesto describe, prescribe, combate. Conjura en sus tres formas: se compromete a luchar contra un poder superior frente a la aparición de un espectro que pide venganza, intenta producir un encantamiento, un hechizo, y, al mismo tiempo, se esfuerza por alejar del presente lo aterrador del asedio espectral, de esa violencia que irrumpe en el tiempo y lo desencaja. Como señala Badiou:

Escribir un Manifiesto, incluso por algo cuya pretensión intemporal es tan potente como la filosofía, es declarar que llegó el momento de hacer una declaración. Un Manifiesto contiene siempre un “es tiempo de decir...” que hace que no se pueda distinguir entre lo que proclama y su momento (2010: 9)

Con la urgencia, el manifiesto tiene una relación necesaria: es un intento de darle traducibilidad política a lo que anda mal con el presente, a aquello que se presenta como ligado al instante, inminente y necesario. “El manifiesto testimonia (...) una violenta tensión apuntada a someter a lo real todos los poderes de la forma y el semblante” (Badiou, 2005: 174). También, se liga a la historia –de ahí la importancia de la espectralidad y sus apariciones- ya que al proclamar cierto tipo de justicia reintroduce unos fantasmas que buscan venganza, “no se trata de hacer justicia, sino de traerla de vuelta” (Derrida, 1995: 35). Rondaremos la pregunta que se hace Badiou, a propósito del Manifiesto Comunista y las vanguardias:

¿Dónde se sitúa el punto de equilibrio entre la presión de lo real, que es voluntad absoluta del presente, disipación de la energía en un solo acto, y lo que

el programa, el anuncio, la declaración de intenciones suponen de espera y respaldo basado en el indiscernible futuro? (Badiou, 2005: 175)

En los manifiestos que utilizamos para contar esta relación compleja entre la potencia de transformación de una época –el espíritu- y sus apariciones que fracturan lo real – monstruos, fantasmas, espectros- encontramos elementos para realizar una cartografía móvil y provisoria de las imágenes de futuro que inquietan a feministas y queer, entre la revolución y la búsqueda de nuevos órdenes.

El problema es, una vez más, la cuestión del tiempo. El manifiesto es la reconstrucción, en un futuro indeterminado, de aquello que, por ser del orden del acto, de la fulguración fugaz del instante, no se deja nombrar en presente. Reconstrucción de algo para lo cual, atrapado en la singularidad evanescente de su ser, no conviene ningún nombre (Badiou, 2005: 175).

El Manifiesto que marcó al siglo XX nombra a su fantasma –“un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”-, se inscribe en la historia –“la historia de toda la sociedad hasta ahora existente es la historia de lucha de clases”- y elabora un programa que se dirige a abolir la dinámica histórica que denuncia, vengar al espectro y dejarlo descansar. Los manifiestos sobre los que pondremos a jugar algunas preguntas, inquietudes y reflexiones dialogan con el Manifiesto, señalando una combinación de (re)aparecidxs y revelando otra historia del crimen, la cara oculta de la opresión, la de la reproducción social.

## 1. UN FUTURO EXTRAÑO, ALIENÍGENA Y MEDIOROJO

*Suspiro de alivio todavía inquieto:  
¡actuemos de manera que, en el  
porvenir, no regrese! En el fondo, el  
espectro es el porvenir, está siempre  
por venir, sólo se presenta como lo  
que podría venir o (re)aparecer.*

*Derrida, 1995.*

Los años setenta, en la historia más contada del movimiento, son los de la segunda ola. Algunas, retomando el legado de la Ilustración dirán que es la tercera: primero Olympia de Gouges, Mary Wollstonecraft, predecesoras en aquello de que las mujeres, tanto como sus pares hombres en la institución familia, deben tener su parte en el nuevo orden social de la Razón y afirmar sus derechos naturales por la salud del cuerpo social. “Hombre, ¿Eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta” (De Gouges, 1975: 2). Luego las sufragistas, la Declaración de Sentimientos de Seneca Falls, los derechos políticos e institucionales. “DECIDIMOS: Que las mujeres de este país deben ser instruidas en las leyes vigentes, que no deben aceptar su degradación, manifestándose satisfechas con situación o con su ignorancia y afirmando que gozan de todos los derechos a los cuales aspiran” (Declaración de Seneca Falls). Las costas horadadas del patriarcado se preparaban para recibir otras aguas inquietas; hablamos de la segunda/tercera gran ola, la del Movimiento de Liberación de las Mujeres: derechos reproductivos, píldoras anticonceptivas, cuidado infantil, aborto, ley de divorcio.

Nos interesa este momento porque entendemos que se trata de una disyunción en el tiempo, un asedio al orden hegemónico cuya conjura hará circular unas imágenes que son políticamente operantes en nuestros presentes y nuestro modo de imaginar por-venires. Años de movimientos: el Movimiento de liberación de las mujeres reúne, no sin conflictos, feministas liberales y radicales, pero las vincula con la ebullición de los sesenta y ochos en todo el mundo (frentes de liberación homosexual, movimientos antirracistas, anticoloniales,

pacifistas). La sensación de que algo andaba mal con el presente, un presente no contemporáneo consigo mismo, se propaga haciendo emerger diferentes respuestas a la dislocación temporal.

En este trabajo, diremos que el problema que recorre las calles es el de la reproducción social. Cómo se presenta, de qué manera se apuesta por su resolución, son marcas en las que podemos reparar observando el movimiento de las olas que salen a la superficie, su altura, su tiempo o haciendo especulaciones sobre su fondo, sobre las grandes masas de agua que oscilan en la profundidad oceánica, emergiendo a veces con crestas de pocos centímetros, pero regulando la temperatura del mar. Hacer una cronología de las discusiones en torno a la reproducción no es nuestra meta, nos interesa divisar movimientos, pequeñas crestas, que hicieron aparecer aquel problema, como una forma espectral de la producción, en las discusiones acerca de la opresión capitalista pero también asediando el diagnóstico hegemónico de la opresión patriarcal legalista, estatista e igualitarista. Nos interesa el 68 en su globalidad, pero también su profundidad opaca: el 28 de junio de 1969; la resistencia a la *razzia* policial de travestis, drags, gays y lesbianas negrxs, latinxs y blancxs en un bar gay. Queremos hacer aparecer las formaciones feministas radicales negras del Black Panther Party (1966) y del Black Women's Liberation Committee (1968); las feministas socialistas de la Chicago Women's Liberation Union (1969), CWLU; las mujeres radicales de la Nueva Izquierda Women's International Terrorist Conspiracy from Hell (de 1968 a 1969), WITCH; y el New York Radical Women (1967), luego devenidas Redstockings (1968).

Nos atrapan las imágenes de futuro por su actualidad frente a la crisis de la reproducción; buscaremos, en este apartado, los futuros imaginados por las que quisieron abolir el género, tomar los medios de reproducción, denunciar la opresión de clase sexual y resolver o anular el matrimonio mal avenido entre marxismo y feminismo. Finalmente, analizaremos cómo ese legado (re)aparece interpelando las producciones teóricas y las prácticas de ciberfeministas y xenofeministas, en un contexto donde las mutaciones tecnológicas del capitalismo parecen imponerse como escenario privilegiado de reflexión acerca del porvenir.

Elegimos un modo particular de expresar un desacuerdo o un malestar; queremos poner a dialogar dos manifiestos entendiendo que en su aparición se condensan aspectos

tácticos, diagnósticos y espectrales que están muy ligados a lo que nombramos como imágenes de futuro.

### 1.1 El Manifiesto de las Redstockings: una aparición que ordena desde abajo

*We can only analyse what  
does exist by imagining what  
does not exist, because to  
understand what is, we must  
ask how it came about.*

*Delphy, 1993.*

Enero de 1969: Shulamith Firestone –feminista materialista de 25 años, autora todavía inédita de *La dialéctica del sexo-* y Ellen Willis -crítica musical pop de *The New Yorker*- comienzan a dar forma al grupo que después se conocerá como Las Redstockings. Red, rojas, izquierdistas revolucionarias, y bluestocking, medias azules, término peyorativo para denominar a intelectuales feministas, compondrán el nombre de una asociación que aparecerá con intermitencias a través de acciones contestatarias en una escena pública atravesada por la discusión acerca del aborto. La historia es la de una posición incómoda: críticas del feminismo liberal pero también del feminismo socialista. Polemistas frente al feminismo lésbico-separatista al que acusarán de escapismo y desconfiadas de la apuesta WITCH a constituir una erótica brujeril contra la mística de la feminidad. Su diagnóstico acerca de lo que anda(ba) mal con el presente lo ordenaron en torno al legado marxista de la lucha de clases, pero añadieron un elemento clave: el sexo, la lucha de clases sexuales.

Su forma de organización se involucró con una forma de justicia más allá del derecho: una radicalidad antijerárquica, una búsqueda de recambio constante de quienes se expresaban públicamente y de quienes tomaban decisiones internas. En marzo de 1969, harán rondas para contar historias de abortos dando inicio a lo que tiempo después se conocería como la campaña “Yo aborté”. El tipo de acción política propugnado se sometió a la misma lógica que Firestone identifica en el comienzo de *La Dialéctica del sexo* con aquella cita donde Engels recuerda a Heráclito: “todo es y no es, puesto que todo fluye, cambia sin cesar, adquiere el ser constantemente y constantemente desaparece” (Firestone, 1976: 9). Perturbar los espacios consagrados donde el estado y la familia reproducen las jerarquías racistas y patriarcales, aparecer en el sentido de encarnar una violencia que irrumpe en el tiempo, fue

la marca de Las medias rojas. Su consigna visita al movimiento feminista en estos días: lo personal es político.



1970. Imagen perteneciente al Archivo de las Redstockings.

### 1.2- El problema que no tiene nombre: la clase sexual de las mujeres

En la cresta de las grandes olas de los años setenta hay un libro que vendió tres millones de ejemplares, apenas unos años después de su publicación. *La mística de la feminidad* (Friedan, 1984) explicó esa sensación aguda de malestar que sorprendía a las amas de casa, “el problema que no tiene nombre”, apelando a la opresión presente en la relación cultural entre mujeres y reclusión en el espacio doméstico. El malestar era el peso somático

del “mito de la feminidad”, esa construcción social desindividualizante según la cual las mujeres estarían a gusto y naturalmente destinadas al espacio de lo doméstico, espacio con el cual habrían soñado los varones supervivientes de la segunda guerra mundial. Hablamos de un más acá del derecho, de un conjunto de reivindicaciones que piensan reformas culturales, sociales y legales para un mayor despliegue de las libertades individuales de las mujeres como mujeres. Esta forma de nombrar el momento, inscribir la irrupción de los feminismos en la historia de la liberación del espacio doméstico, logró su hegemonía dentro y fuera del movimiento. Sin embargo, hubo otras imaginaciones del por-venir que pensaron una revolución más allá de la revolución.

Contra el feminismo liberal que buscaba acallar la revuelta –“hacer de la obra un corpus, ofrecer la imagen de la tolerancia, neutralizar una fuerza potencial” (Derrida, 1995: 44) – se arremolinaron materialistas francesas, feministas marxistas, socialistas, separatistas y antirracistas. Elegir entre las materialistas a Firestone y a Las medias rojas responde a la impresión de que su herencia aparece más íntimamente ligada a las mutaciones tecnológicas del capitalismo; su propuesta imagina una futuridad tecnologizada de géneros abolidos y es una forma particular de conjurar al marxismo así como de hacer (re)aparecer la opresión sexual de la historia occidental.<sup>5</sup> En las páginas que siguen nos gustaría traer la categoría de clase sexual acerca de la cual se organizan Las Redstockings, echando mano a *La Dialéctica del Sexo*, para luego detenernos en la particular relación que establece con las futuridades del tecnocapitalismo.

---

<sup>5</sup> El feminismo materialista que sostiene que las mujeres son una clase sexual no aparece sólo en los sesentas/setentas norteamericanos, encarna también en Francia. Colette Guillaumin, con las feministas materialistas francesas, afirma, en 1970, que las mujeres constituyen una clase apropiada, no sólo individualmente, por medio de la institución matrimonial, sino también colectivamente, por la clase de los varones, en las relaciones de *sexaje* (1978); traza un paralelo entre la situación de la clase de las mujeres apropiadas físicamente por la de los varones, y la apropiación de lxs esclavxs de las plantaciones del siglo XVIII, también apropiadxs como herramientas de producción y de reproducción sobre una base donde la naturaleza aparece como fundamento del orden social.



*1969. Imagen perteneciente al Archivo de las Redstockings.*

Dicen Las medias rojas:

II. Las mujeres somos una clase oprimida. Nuestra opresión es total, afectando cada faceta de nuestras vidas (...) Debido a que hemos vivido tan íntimamente con nuestros opresores, aisladas las unas de las otras, se nos ha impedido ver nuestro sufrimiento personal como una condición política. Esto crea la ilusión de que la relación de una mujer con su hombre se limita a una interacción entre dos entes únicos y que puede resolverse individualmente. En

realidad, cada relación de este tipo es una relación de clase, y los conflictos entre un hombre y una mujer son conflictos políticos que solo se pueden resolver colectivamente [1969] (2012).

¿Qué tipo de opresión es la de la clase sexual?, ¿por qué necesitaríamos algo más que la revolución para hacer justicia? ¿Qué anda mal con el materialismo como búsqueda de “la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos” (Engels, como se encuentra citado en Firestone, 1976)? Marx y Engels percibieron, sólo de manera esporádica, la opresión de clase sexual de las mujeres, por desplegar –dice Firestone- un materialismo demasiado economicista. La opresión que se le aparece a Firestone es “una opresión que se remonta más allá de todo testimonio escrito hasta penetrar en los mismísimos umbrales del reino animal” (Firestone, 1976: 11). Su conjura no consiste en hacer una historia psicosexual, sino en proponer un análisis materialista de la historia basada en el sexo mismo. La revuelta de la clase oprimida contra los opresores de la reproducción debe confiscar el control de la fertilidad humana para abolir el sistema de clases. El futuro justo de Firestone, como el de las Redstockings, adviene al conseguir la neutralidad de las diferencias genitales entre seres humanos. Las medias rojas llaman a la huelga de vientres. Este llamamiento, sin embargo, tiene su propia genealogía: el anarcofeminismo, durante la hegemonía del feminismo sufragista estadounidense e inglés, recurrirá a este repertorio para hacer visible el trabajo reproductivo y denunciar la servidumbre impuesta por la maternidad y la conyugalidad. En 1929, Nelly Roussel, ante la promulgación de una ley del Estado francés contra la propaganda anticonceptiva, realizará un planteamiento que será recogido a través de la lectura de Pravda por Alejandra Kollontai y la hermana de Lenin, Ana Elizarova. Roussel convocará a una huelga:

“La maternidad no es noble ni consciente, no es dulce ni deseada; conseguida por instinto y sufrida por necesidad, no es más que una función animal o una prueba dolorosa” (...) Pongamos nuestras condiciones. Y si ellas no son aceptadas, hagamos lo que hacen todos los trabajadores conscientes y dignos cuando se los explota y se los maltrata: hagamos la huelga camaradas, la huelga de vientres” (Roussel como se encuentra citada en Cleminson, 2008: 74).

Treinta años antes, el anarcofeminismo latinoamericano, antagonista histórico del sufragismo ilustrado, acentuaba también la lucha contra la autoridad del Estado, el matrimonio y el capital. La Voz de la mujer expresaba: “odiamos la autoridad porque aspiramos a ser personas humanas y no máquinas automáticas o dirigidas por la voluntad de otro, se llame autoridad, religión o cualquier nombre. Ni Dios, ni patrón, ni marido” (Bolten, 2018: 45). Las medias rojas, a diferencia de las anarquistas del siglo que las antecede y de los inicios del siglo que transitan, vislumbran la posibilidad de tomar el control de los medios de la reproducción en las mutaciones tecnológicas provistas por el capitalismo: la clase sexual de las mujeres, a diferencia de cualquier otro mamífero, puede desligarse por medios técnicos de sus funciones procreadoras. En 1970, la fecundación *in vitro* estaba en camino y Firestone acechaba al porvenir:

El caso es que las mujeres no tienen ninguna obligación reproductiva concreta para con la especie. Si se muestran definitivamente reacias, será necesario desarrollar a toda prisa los métodos artificiales o, en caso extremo, proporcionar compensaciones satisfactorias que harán que la gestación merezca la pena (1976: 21).

La revolución más allá de la revolución puede servirse de unas tecnologías capaces de liberar a la clase sexual de la “tiranía de sus funciones sexo-reproductivas, la propia constitución biológica básica y el sistema de clases sexuales basado en ella y que sirve para asegurar su consistencia.” (1976: 44). Hacer la huelga de vientres, tomar el control de los medios de la reproducción para abolir el género, son dos promesas de futuro que emergieron como formas de representar el asedio espectral a una hegemonía patriarcal que se organizaba dentro y fuera del movimiento feminista, pujando por instaurar un orden social formalmente democrático e igualitarista basado en el género y la división sexual del trabajo. La historia del olvido de la revolución de la clase sexual, de la conjura de aquel espectro, es también la historia de la consolidación del régimen neoliberal del capital. Nos gustaría dedicarle algunas líneas a este proceso para adentrarnos luego en la aparición de Las medias rojas a nuestras contemporáneas xenofeministas y ciberfeministas.

### 1.3- **Bajamar y astucia de la historia: el conjuro capitalista contra la revolución más allá de la revolución**

Cincuenta años después de aquellas promesas, el género no fue abolido: ¿un optimismo cruel había avivado los sueños de Firestone y Las medias rojas? En este apartado podemos tomar algunas dimensiones del análisis de Fraser acerca de la disolución de la fuerza revolucionaria de la segunda ola con el objetivo de pensar la promesa capitalista en oposición a la promesa de justicia más allá del derecho; de revolución más allá de la revolución. Dice Fraser que la segunda ola feminista, en su irrumpir, elaboró una serie de promesas emancipadoras ante un sentimiento de injusticia expandido proveniente de una crítica estructural a la sociedad, ligada a la crisis del capitalismo: para pensar el retraimiento y la disolución del movimiento hay que situar, entonces, la trayectoria de la segunda ola feminista en relación con la reciente historia del capital. La hipótesis de Fraser es provocadora:

(...) la difusión de las actitudes culturales nacidas de la segunda ola del feminismo ha formado parte de otra transformación social, involuntaria e imprevista para las activistas feministas: una transformación en la organización social del capitalismo de posguerra. Esta posibilidad puede formularse de manera más aguda: los cambios culturales propulsados por la segunda ola, saludables en sí mismos, han servido para legitimar una transformación estructural de la sociedad capitalista que avanza directamente en contra de las visiones feministas de una sociedad justa (Fraser, 2008: 89).

Ahora bien ¿qué elementos de esas “actitudes culturales nacidas de la segunda ola del feminismo” fueron capturadas y añadidas a la mezcla capitalista que hizo posible la conjura de la promesa de una revolución radical? El neoliberalismo, dice Fraser, resignifica tres componentes centrales de la crítica feminista de la segunda ola en un sentido marcadamente neoliberal: si las feministas eran anti-economicistas, el neoliberalismo les ofreció políticas de identidad y diferencia a cambio de una profundización de las desigualdades económicas; si la segunda ola denunció el androcentrismo, la astucia del capitalismo disfrazó de avance femenino y justicia de género la precarización de las feminizadas en el mercado de trabajo; si la crítica feminista al estado exigió poner fin a la masculinidad burocratizada, el capital

reorganizado neoliberalmente intentó poner fin al Estado niñera. ¿Estaban estos elementos presentes homogéneamente en las promesas emancipatorias de los feminismos?

W O M E N !

LET'S GIVE THEM BACK  
THEIR VOTE!

WE WERE CHEATED. EMANCIPATION WAS A LIE.  
FOR A CENTURY OUR GRANDMOTHERS FOUGHT, AND  
LOOK WHAT THEY GOT! THE VOTE! THE WORTHLESS  
TOKEN OF A POWER WE NEVER HAD! WE WON'T STOP  
THIS TIME TILL WE GET THE REAL THING.

TO ALL MEN, WE SAY: THE GAME IS UP.

TO ALL WOMEN: YOUR REVOLUTION IS THE ULTIMATE REVOLUTION!

Women's Liberation  
799 Broadway Rm. 412  
New York, N.Y. 10003

Flyer for Counter-Inaugural Coalition March, Washington D.C., Jan. 20, 1969. Redstockings Archives.

1969. Imagen proveniente del Archivo de las Redstockings.

Con la fragmentación de la crítica feminista se produjo la incorporación selectiva y la recuperación parcial de parte de sus corrientes (...) En un hermoso ejemplo de la astucia de la historia, los deseos utópicos encontraron una segunda vida a modo de corrientes de sentimiento que legitimaron la transición a una nueva forma de capitalismo: posfordista, transnacional, neoliberal. (Fraser, 2008: 90)

Fraser anticipa que su análisis tomará a la segunda ola como un momento homogéneo, más que como una condensación de diagnósticos y proyectos divergentes. Queremos hacer lo contrario, tomando los mismos elementos, para señalar que la conjura neoliberal de la revolución más allá de la revolución se sirvió de la vocación reformista del feminismo liberal, de la promesa de un futuro de igualdad *de género*.

Los feminismos radicales negros del Black Panther Party, del Black Women's Liberation Committee, las mujeres radicales de la Nueva Izquierda, WITCH y el New York Radical Women luego devenidas Redstockings encontraban en el género, la categoría misma de mujer, la marca de lo que andaba mal con el presente. Los feminismos negros señalaron las jerarquías racializadas sobre las cuales la mujer blanca –capitalismo mediante– se servía del legado esclavista y colonial; recuperaron la herencia de Sojourner Truth, la esclava liberada que se preguntaba ‘¿acaso no soy yo una mujer?’. bell hooks –como Davis, Collins– dirán que las luchas de las feministas negras vienen marcadas por el lugar de otredad al que las expulsa la raza, partirán de una no-categoría (no-mujer) y consecuentemente trazaron otras estrategias de lucha para destruir la negación, repensarse y reconstruirse (hooks, 1981). Las feministas radicales oscilarán entre una recuperación torcida de la categoría mujer y un proyecto de abolicionismo de género; todas, sin embargo, irán más allá de la crítica al estado patriarcal, al androcentrismo o al economicismo, identificando en el antagonismo sexual el quid de la dominación capitalista, racista y patriarcal. En contraposición, feminismos blancos, ilustrados, occidentalocéntricos elaboraron una serie de exigencias de reformas que les permitieran hacer valer sus privilegios de raza y en condición de igualdad con los hombres blancos propietarios: la crítica al estado, el androcentrismo y el economicismo se ordenaron en torno a su función articuladora del sistema patriarcal basado en el confinamiento de las mujeres al espacio doméstico.

Betty Friedan en *The Feminist Mystique* identificó que «el problema sin nombre» era la falta de satisfacción que sentían las mujeres por estar encerradas y subordinadas en sus hogares como amas de casa. Aunque esta cuestión se presentaba como una crisis de las mujeres, en realidad solo lo era para un pequeño grupo de mujeres blancas con educación superior. Mientras ellas se quejaban de los peligros de estar encerradas en el hogar, la mayoría de las mujeres ya formaban parte de la mano de obra del país. Muchas de estas mujeres, que en el ámbito laboral trabajaban largas jornadas por salarios escasos además de tener que hacer todo el trabajo doméstico en sus hogares, habrían visto el derecho a quedarse en casa como una libertad (hooks, 2010: 61)

Hacer presente estos elementos, la heterogeneidad intrínseca del movimiento, permite distinguir feminismos liberales, feminismos neoliberales y feminismos radicales, no como una forma de saldar la discusión acerca de la segunda ola, sino como una manera de observar un complejo desenvolvimiento de la cuestión feminista que desde sus primeras apariciones se dirimió entre formulaciones individualistas ilustradas y revoluciones más allá de las revoluciones.

La conjura reaccionaria consiste para Derrida en acallar la revuelta, “hacer de la obra un corpus, ofrecer la imagen de la tolerancia, neutralizar una fuerza potencial”; esa conjura –del marxismo, pero podría ser de los feminismos– reviste una complejidad diferente a la que se presenta al buscar en el movimiento el germen de su propia destrucción. En los apartados que siguen optamos por utilizar esta lógica analítica, la de apariciones y reapariciones de elementos que asedian el orden hegemónico, en la cuarta ola del feminismo, para volver sobre la promesa de un futuro sin género ni clases sexuales. Nos detendremos nuevamente en dos manifiestos como formas de aproximarnos a las imágenes del porvenir presentes en los movimientos del ciberfeminismo y el xenofeminismo. Queremos indagar en los años de bajamar, en las apariciones y cortejos de re-aparecidxs que encarnaron en los años noventa, para luego pensar algunos aspectos de las futuridades feministas de la tercera/cuarta ola.

#### 1.4- Los 90's: un espectro degenerado anuncia el por-venir

Los años noventa están marcados por la reorganización neoliberal del capitalismo: la racionalidad financiera se erige como momento de mando y de articulación unitaria del capital (Gago y Mezzadra, 2015); la relación capital-salario pierde centralidad frente a la de acreedor-deudor; el precariado es el nuevo proletariado. Algo singular ocurre con la violencia contra las feminizadas: las lesbofeministas materialistas del siglo XXI dicen que pasamos de la apropiación privada de la clase sexual de las mujeres a la apropiación colectiva. Las tareas no-remuneradas de la conyugalidad –eso que llaman amor– salen del encorsetamiento familiar o matrimonial para ser ofrecidas en el mercado laboral asalariado (Falquet, 2017). Si la fábrica era la institución de la sociedad disciplinaria, la fábrica social es el dispositivo de la sociedad de control: el *general intellect* que Marx describe en *Los Grundrisse* (2007), el conocimiento general objetivado, es puesto a disposición de los dueños de la factoría universal. El asedio, sin embargo, “pertenece a la estructura de toda hegemonía” (Derrida, 1995: 50). Luego del fin de la historia, la promesa de progreso de la modernidad se redefine en función de las empresas tecnológicas: la aparente inmaterialidad del capitalismo neoliberal parece ofrecer espacios digitales hiperdemocratizados. ¿Qué fantasmas asedian la hegemonía patriarcal, colonial y capitalista? En este apartado, pensaremos el retorno de la promesa de abolir el género a través de las tecnologías de la reproducción; las imágenes de futuro que ligan nuevas tecnologías y control de los medios reproductivos. Nos interesan estas imágenes porque se conforman a contrapelo de la tendencia más generalizada al pesimismo tecnológico basado en hipótesis acerca de la menor o igual disponibilidad de tiempo ocioso en el espacio reproductivo. Tomaremos fragmentos de la obra de Sadie Plant para dar una visión más integral de algunas aproximaciones ciberfeministas al problema de las nuevas tecnologías, luego veremos algunas imágenes del *Manifiesto de las 100 antítesis de lo que el ciberfeminismo no es...* [1997] (2011) y, finalmente, ensayaremos unas reflexiones acerca del retorno de Las medias rojas.

#### 1.5- Sadie Plant: ¡máquinas y mujeres del mundo, uníos!

La tercera ola, en la cronología feminista hegemónica, se manifiesta en la visibilización de la diversidad, la apuesta por un devenir micropolítico anti-autoritario. Repetiremos el gesto que ensayamos antes: en la cresta de la ola, políticas identitarias de

afirmación de la diversidad, por debajo, movimientos submarinos antirracistas, interseccionales, decoloniales, nuevos materialismos. En los años noventa, las prácticas desviadas de la norma heterosexual, las teorías de género anti-normativas, la aparición política de lxs torcidxs encuentra su nombre como teoría queer. Entre todas estas corrientes de distinta densidad que precipitan las profundidades trataremos de observar una; fundamentamos esta decisión en la manera en la que se ligan sus apuestas teóricas con la futuridad de las tecnologías reproductivas. Hablar del momento actual del capital sin reparar en sus mutaciones tecnológicas –panóptico digital (Han, 2014 a y b), semiocapitalismo (Berardi, 2019), capitalismo de plataformas (Srnicek, 2018), silocolonización del mundo (Sadin, 2018)- es un error que los teóricos anti-capitalistas se esfuerzan por evitar con mayor ahínco que las teóricas feministas de la cresta de la ola. La igualdad de acceso, la brecha digital, los techos de cristal, son las formulaciones a través de las cuales se piensa una tecnologización capitalista apriorísticamente democrática. El convencimiento de que las nuevas tecnologías son la solución a la ruptura del lazo social y al individualismo no está menos generalizado que la idea de que acelerarán esas tendencias. Sin embargo, tecnologías biomédicas, realidad virtual, ingeniería genética, clonación, digitalización de la reproducción podrían –y quizás deberían- servirnos como figuras contra la presunción de neutralidad de los instrumentos tecnológicos y también como espacio imaginativo de un futuro feminista.

Sadie Plant nació en Birmingham, en 1964. En 1997 publicó *Ceros+Unos*. Su diagnóstico es el siguiente: la automatización redujo la importancia de la fuerza física y de las energías hormonales y las sustituyó por exigencias de velocidad, inteligencia, versatilidad, relaciones interpersonales. El utopismo de Plant radica en que la revolución digital es un sistema técnico capaz de producir una nueva asignación de género: ahora los ceros –antes reducidos a nada y equivalenciados a la posición histórica de lo femenino- ocupan un lugar propio y desplazan el orden fálico de los unos. Esta matriz sintetiza la forma de un nuevo mundo no lineal distribuido y también la superioridad material de las mujeres como programadoras, tejedoras de información. Las tecnologías digitales facilitan la confusión de las fronteras sexo-genéricas, permitiendo que sus usuarixs elijan sus disfraces y asuman identidades alternativas.

En todo este proceso, el sujeto, como todo lo demás, ha dejado de existir como algo fuera del discurso. Somos códigos genéticos, somos escrituras matriciales en el ordenador, somos firmas potencialmente variables en el e-mail, podemos adoptar roles sociales diferentes, podemos transformar nuestro sexo, nuestro género, nuestra identidad, podemos construir/deconstruir nuestro cuerpo, definitivamente un cuerpo sin órganos, sin determinación. Es la época del ser contingente, interpretable, que se reconoce en la ausencia de destino prefijado (ni por la biología ni por ninguna otra ciencia/servidumbre). Es la época del Cyborg, de la identidad como puro artificio. (Plant, 1991: 32)

La toma de posición es la de una alianza de los bienes contra sus amos, una alianza de mujeres y máquinas. El futuro, la utopía ciberfeminista de Plant es la de una tecnopolítica feminista de pura multiplicidad sobre la pérdida definitiva de los dualismos, ser y no ser a la vez. Si Las medias rojas proponían una organización no jerárquica de irrupción en los espacios públicos institucionalizados y pensaban en un futuro de géneros abolidos, el ciberfeminismo de los noventa ensayará una tecnopolítica del devenir múltiple. La figura de una subjetividad netiana puede ayudarnos a esclarecer esta cuestión. Inscripta en ese universo teórico, pero desde una lectura deleuziana del devenir sujeto, Remedios Zafra imagina la netiana, como ficción literaria y como actitud programática:

(...) ficciones sin rostro, ligeras, contradictorias, posthumanas. Viven tan cerca del internauta que la temperatura que diferencia un aliento cálido de un suspiro fogoso puede cambiar sus cualidades. Se activan en la conexión, no habitan un espacio, transitan un tiempo, están hechas de código y no se reproducen, a veces resucitan (no pertenecen al orden de la filiación, más bien al de la imaginación y la afianza) (...) Figuración teórica alternativa del sujeto en red. Ficción política que rebasa las fronteras de género, clase y raza y que sugiere nuevas preguntas sobre las formas de ser y de relacionarnos en el universo on line. La netiana es una conspiradora del poder (la traición provoca un devenir mutante rompiendo toda conexión de género, clase o nación con la familia que se traiciona). (Zafra, 2005: 100).

Conspirar contra el poder, el compromiso con la horizontalidad deliberativa de Las Redstockings, asume en las ciberfeministas la forma del espacio virtual pero además se traduce en sus reflexiones acerca del modo de presentarse, de aparecer en la contienda de los feminismos. La abolición de género encuentra en la revolución digital una futuridad; una promesa o imagen de futuro donde se materialice una justicia de nuevo tipo, ligada a la posibilidad de producir identidades móviles, artificiales, digitales, en el espacio virtual, un territorio de pura artificialidad y multiplicidad.

### **1.6- 100 antítesis ciberfeministas mediasrojas: tomar los medios de la reproducción y abolir el género**

Del 20 al 28 de septiembre de 1997, se celebró el Primer Encuentro Internacional Ciberfeminista en la Documenta X de Kassel, Alemania. El documento que resultó de aquellas reuniones no se preocupa por definir al movimiento, sino por señalar qué no es. El ciberfeminismo no es una teoría, no es una institución, no es una tradición, no es maternalista ni separatista, no es un solo lenguaje. “No es un área para no fumadores” (2011: 153). ¿Qué tipo de aparición es esta que ya no habla el idioma de las clases sociales pero que convoca a abolir el género?, ¿se trata de una resurrección del espectro, de un asedio al orden hegemónico, o de un fetichismo de las nuevas tecnologías? Para ensayar una respuesta volveremos sobre las mutaciones del capitalismo.

Federici sostenía en 1972 que si las amas de casa exigieran al capitalismo una paga por su trabajo no-remunerado en el espacio doméstico, se evidenciaría la incapacidad del sistema capitalista para afrontar los costos de la (re)producción. Cuarenta y nueve años después, racismo y capitalismo redistribuyeron sus jerarquías y opresiones ofreciendo remuneración por el trabajo reproductivo y disciplinamiento de la mano de obra con violencia sexual o recrudescimiento de las fronteras nacionales. El proletario que sólo tenía su prole, porque tenía a su mujer –la fuerza de trabajo poseída en cuanto, tal diría Guillaumin-, sin embargo, ya no es el antagonista histórico del capital. Cognitarixs, free-lancers, precariadxs, trabajadorxs de servicios componen una geografía fractal de trabajo desterritorializado:

(...) la precariedad se vuelve la forma general de la subjetividad social. Y el saber, producto general del trabajo cognitivo y motor de la producción

recombinante sufre la misma suerte: es precarizado, separado del sujeto viviente del conocimiento, fractalizado y recombinado en lugares extraños a la subjetividad social (Berardi, 2007: 45).

¿Qué actualidad podría tener el llamamiento a tomar los medios de la reproducción? El desamalgamiento de la amalgama conyugal le otorga menor rigidez a la institución familia del mismo modo que la fábrica desborda su arquitectura para penetrar en la estructura laberíntica de lo social. Los debates anti-capitalistas han dado cuenta de una mutación vital en el devenir capitalista: de la producción de valor a la producción de subjetividades. En ese marco, imaginar futuridades haciendo una política del devenir múltiple en el espacio virtual parece una combinación posible de reapariciones de la antigua promesa de abolición de las clases sexuales. Para seguir entretejiendo estos problemas, veremos la herencia abolicionista de género en el xenofeminismo y sus imágenes.

### **1.7- Xenofeministas: una política por la ALIENación**

El colectivo Laboria Cuboniks nació en 2015. Con su manifiesto irrumpió en los debates feministas, el xenofeminismo. El prefijo se refiere a la voluntad de crear un tipo de feminismo más allá del binarismo, que haga alianzas y maneras o modos de solidaridad con lo distinto, lo extraño, lo otro: lo alienígena. Siguiendo a sus antecesoras políticas -el ciberfeminismo de la VNS Matrix, de Sadie Plant- encuentran en el uso de la ciencia y las tecnologías el escenario para liberar la potencia imaginativa de los movimientos sociales. Franquear las fronteras entre lo humano y lo no humano, la cultura y la naturaleza, lo masculino y lo femenino aparece como una posibilidad tecnológicamente mediada. La decisión política de formular una promesa reside en un diagnóstico de la coyuntura histórica marcado por el antitecnologicismo de las izquierdas: los movimientos sociales, para las xenofeministas, se limitaron a resistir las innovaciones promovidas por el capital sin imaginar futuros alternativos.

Las laboriacuboniks son medias rojas, reconocen la influencia de Firestone pero también del cyborg de Haraway, de la netiana de Zafra y de Sadie Plant: la preocupación por la dimensión de clase sexual se entrelaza con imaginar futuros partiendo del análisis de los medios tecnológicos de la reproducción. ¿Qué reaparece y

se hace carne en el manifiesto? En primer lugar, una retórica comprometida con desmoralizar lo que nombramos como natural. A la manera de Firestone, encuentran en las características biológicas –la capacidad de reproducirse– el espacio sobre el cual se edificó la dominación sexual. La apropiación de los medios reproductivos sobre disposiciones naturales es la historia del patriarcado occidental. Como Las medias rojas, las laboriacuboniks son anti-naturalistas: desligarse de la función reproductiva presente en la naturaleza del reino animal es una posibilidad técnica y también el centro de la posibilidad de una revolución sexual. No hay revolución sin control de los medios de la reproducción. El xenofeminismo exige un más allá de la revolución:

No más repetición sin futuro en la espiral del capitalismo, no más sumisión a la monotonía del trabajo, sea productivo o reproductivo, no más cosificación de lo natural como criterio de lo normal. Nuestro futuro requiere una despetrificación. XF no es una oferta de revolución, sino una apuesta a largo plazo por el juego de la historia, que exige imaginación, destreza y persistencia (2015).

Si Firestone y Las medias rojas exigían desarrollar a toda prisa los métodos artificiales para controlar como feministas la reproducción, el Manifiesto Laboria Cuboniks pide “hacer un uso estratégico de las tecnologías existentes para re-diseñar el mundo” para enlazarlas con “un pensamiento teórico y político colectivo en el cual mujeres, queers y disidentes tengan un rol sin paralelo” (2015). En la ciencia y en las tecnologías contemporáneas se pueden encontrar estrategias de superación de la hegemonía patriarcal, liberando a las feminizadas de sus roles tradicionales: la imagen de un futuro justo más allá de la justicia va de la mano de las tecnologías de reproducción asistida y de automatización del trabajo doméstico e industrial.

Más arriba nos preguntábamos si estos posicionamientos no serían un tipo de fetichismo de las tecnologías. Al igual que en Firestone, el diagnóstico del presente parte del reconocimiento de que el origen de la opresión se encuentra en la carencia de control sobre los medios de la reproducción. La técnica no es un artefacto políticamente neutral, sino es una realidad social ambivalente y equívoca: más aún, la dominación capitalista, patriarcal y colonial se ejerce mediante el control tecnológico de la

reproducción. Sin embargo, esa identificación de la función patriarcal de los medios tecnológicos de la reproducción no conduce a su rechazo. Como Firestone, desde la apropiación de los medios de la reproducción, la historia de la naturaleza es la historia de una tecnología. Irrumpir en el dualismo naturaleza/cultura intentando “entender la naturaleza no como el basamento esencializado de la corporalidad o la ecología, sino como un espacio de conflicto atravesado por la tecnología” (Hester, 2018: 25) es el proyecto xenofeminista. Como Las medias rojas, la promesa de abolir el género es un juramento que se hace presente en intervenciones inmediatas: si aquellas convocaban “a todas nuestras hermanas a unirse con nosotras en lucha” (1969) para irrumpir en los espacios reproductores del género, las Laboria llaman a todxs aquellxs que no se identifican con el dualismo genérico para promover una política de lo posible que permita una modificación protésica de los cuerpos. Su juramento se dirige a reintroducir la promesa: abolir el género contra el reformismo feminista liberal y neoliberal. Abolir el género: “que las características ensambladas actualmente bajo la rúbrica del género ya no construyan una red para la asimétrica operación del poder” (2015). La abolición de las clases del capitalismo y del patriarcado hacen aparecer el otro manifiesto: el horizonte de un futuro de neutralidad de las diferencias genitales entre seres humanos. “Si existiera un vocablo de contenido más amplio que revolución, lo utilizaríamos aquí” (Firestone, 1976: 9). Nos quedan, sin embargo, unas preguntas: ¿sólo la revolución más allá de la revolución sueña un orden pos-genérico? ¿qué conjuras reaccionarias de los feminismos pueden ofrecer, como la astucia de la historia en Fraser, un futuro profundamente injusto *más allá de la justicia*, pero genéricamente neutral?

### **1.8- Asimilacionismo, escamoteos fenomenológicos y generismo neoliberal**

El escamoteo, la tarea de lxs ilusionistas –prestidigitadores del concepto, teóricxs de la retórica- hace desaparecer el cuerpo sensible. Lxs escamoteadores saben tornar inaparente provocando visiones. “El colmo del escamoteo consiste en hacer desaparecer produciendo *apariciones*” (Derrida, 1995: 145). Más arriba nos preguntábamos por las conjuras reaccionarias ante la aparición de un por-venir feminista; discutiendo con Fraser identificábamos algunos elementos que precipitaron la bajar –la treta que la astucia de la

historia le tendió a la segunda ola- y disentíamos con la decisión analítica de tomar aquel momento como un conjunto homogéneo de luchas y reivindicaciones. En este apartado, contra algunas recomendaciones metodológicas, haremos futurología, convocaremos hermenéuticas del presente y del por-venir que puedan servir como advertencia de los deseos de exorcizar, de conjurar el mal del espectro feminista afirmando “que el muerto está bien muerto” (Derrida, 1995: 119) y haciendo desaparecer provocando apariciones. Si el fantasma que recorre las calles es el de la reproducción, como decidimos nombrarlo en estas páginas, ¿qué apariciones lo tornan inaparente y qué racionalidades afirman su muerte bien muerta?

El objetivo de este trabajo no apunta a realizar un análisis exhaustivo de las conjuras reaccionarias contra los feminismos, sino a detenernos en las imágenes de futuro que hacen carne del propio movimiento. Por esa razón, observaremos algunas piezas que sobresalen en la superficie de la cuarta ola y que tornan inaparente el problema de la reproducción social o lo hacen desaparecer produciendo apariciones.

Hacer visible o invisibilizar, aparecer en la escena pública, ser vistas –ahora que sí nos ven– componen la retórica del movimiento y también de la manera en la que la historia y la agenda feminista son narradas en medios de comunicación, investigaciones académicas y repertorios de protesta. Cualquier irrupción acontecimental está marcada por la heterogeneidad y la imposibilidad de una traducción garantizada –de ahí nuestra crítica a Fraser–, sin embargo, las conjuras de esa aparición pueden estar animadas por el deseo de ponerle fin haciendo una justicia más allá de la justicia o por el proyecto de exorcizar y silenciar la venida del espectro. Decíamos que el problema que recorre las calles es el de la reproducción; a lo largo de este trabajo, incluso, insinuamos que espíritu –en términos derridianos– y reproducción mantienen una relación singular: espíritu y reproducción son potencias, posibilidades de transformación y trabajo. En la segunda ola, tomar el control de los medios de la reproducción, denunciar la ligazón material de la opresión racial, colonial, capitalista y patriarcal, convocar a la huelga de vientres, promover separatismos lésbicos, abolir las clases sexuales, fueron modos de convocar aquel espíritu, aquella potencia de transformación y aquel trabajo de la historia. ¿Qué actualidad tiene este llamamiento y por qué seguiría constituyendo un problema que debe ser resuelto más allá del derecho? Para

abordar las conjuras reaccionarias, haremos explícita la extensión del problema de la reproducción en el capitalismo neoliberal.

El régimen neoliberal, pensando con Preciado, es el de técnicas de gobierno miniaturizadas, biomoleculares, digitales, prostéticas. Técnicas que el sujeto puede ingerir, pasando de ser un objeto de las mismas a un usuario:

Las nuevas tecnologías biomoleculares y de transmisión de información a alta velocidad entran a formar parte del cuerpo, se diluyen en él, se convierten en cuerpo. De allí que el modelo de acción sea el de la microprotética, a saber, un poder que actúa incorporando artificios miniaturizados, internalizando de esta forma los dispositivos de vigilancia y control propios del régimen sexopolítico disciplinario. Lo propio de estas nuevas tecnologías blandas de microcontrol es tomar la forma del cuerpo que controlan, transformarse en cuerpo, hasta volverse inseparables e indistinguibles de él. Aquí el cuerpo ya no habita los lugares disciplinarios, sino que está habitado por ellos, su estructura biomolecular y orgánica es el último resorte de estos sistemas de control (Preciado, 2014: 73)

La reproducción y la producción de subjetividades trabajaron juntas en otros regímenes: la tarea de reproducir la prole implicó siempre un modo particular de educar a la fuerza de trabajo además de garantizar su supervivencia física. Sin embargo, el régimen psicofarmacopornográfico profundiza el control capitalista y racializado de la reproducción; el dispositivo doméstico pos-disciplinario es productor de placer=trabajo=ocio=capital (Preciado, 2014), un lugar entre los muros de la domesticidad, interconectado globalmente por sus efectos. No es este el diagnóstico feminista que habita la superficie de las olas, por el contrario, el problema de la reproducción social es convocado bajo otros nombres: cuidados, maternidad deseada, derechos reproductivos, acceso a terapias hormonales para la identidad de género, xaternidades responsables. Estas expresiones del problema pueden reunirse bajo una lógica más general: un conjunto de operaciones, prácticas, imágenes, narrativas que se despliegan en torno a la conceptualización de “feminismo como estilo de vida”, a la idea de que existen “tantas versiones del feminismo como mujeres en el mundo” (hooks, 2017:26) y

de que esa diversidad mujeril debe ser garantizada individualmente bajo el paraguas del derecho.

La categoría género (como sinónimo de cis/trans varón-mujer) aparece ligada en estas narrativas tanto a reivindicaciones igualitaristas y pluralistas de mercado como a proyectos reformistas de estado. La utilización blanca, plutócrata y/o institucionalista de la categoría género (*generismo*) se orienta a ordenar las luchas feministas bajo “los temas y directrices de un feminismo eminentemente mujeril, pragmático y reformista, convertido en presa de la maquinaria estatal y su lenguaje técnico-administrativo” (flores, 2017: 36). A medida que vuelve difusas las opresiones de clase y raza, también vuelve difusas las respuestas políticas y colectivas a la opresión sexual; deviene una terapéutica con perspectiva de género (femenino) orientada a la auto-realización y el auto-conocimiento. En diálogo con sus predecesoras feministas liberales, el problema no es el de la reproducción social sino el de las imputaciones culturales vertidas sobre el sexo femenino biológicamente existente. Desear individualmente la maternidad y hacerla posible es el límite del derecho en el que se detiene cualquier desplazamiento revolucionario promovido por feminismos neoliberales. ¿Qué hacen aparecer para hacer desaparecer? La reproducción social es víctima del escamoteo del generismo; volver cada vez más visible al género como espacio de gestión individual y de autoproducción subjetiva volviendo opaca, haciendo desaparecer, las alianzas patriarcales, capitalistas y coloniales que hacen posible reproducirnos como especie generizada, racializada y precarizada.

El futuro sobre el cual queremos llamar la atención con este alejamiento de nuestro objeto de análisis, la conjura reaccionaria que nos preocupa, es el de un capitalismo de autoproducción de género; el capitalismo de un “feminismo del poder” (hooks, 2017: 62) que recree la tragedia del feminismo de la segunda ola y la radicalice colonial y neoliberalmente. La self-made woman, el mito del feminismo neoliberal, combina la exhortación neoliberal a producirse a sí mismx con la exaltación de mercado de las virtudes del género femenino: introduce en la retórica de la producción de sí la invitación a perfeccionar y a capitalizar esas habilidades en el sentido de la mejora de las competencias individuales. El imperativo neoliberal de auto-producirse se monta sobre la obligación histórica de garantizar la reproducción social: la opaca zona de hiperproducción capitalista se agiganta, combinando

guerras de baja intensidad, hiperconsumo, auto-explotación y auto-vigilancia. Sin embargo, el asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía. Un anacronismo puede todavía presentarse, dislocando el tiempo de la autoproducción capitalista, señalando los trucos de las escamoteadoras de la reproducción social: “El tiempo de las pequeñas batallas individuales ha pasado. Ahora vamos hasta el fin”. [Manifiesto de las Redstockings, 1969] (S/f, 2012).

## 2. UN FUTURO TORCIDO

*Lo queer deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente, como vuelan los panfletos subversivos en una mani, y no está esperando a que alguien considere esta o aquella súbita aparición un momento de especial relevancia histórica, el acta fundacional de lo queer, o su ingreso en la Historia con mayúsculas.*

*Paco Vidarte, 2013.*

El fantasma, la irrupción violenta del acontecimiento en el tiempo, hace aparecer una singularidad asfixiante que se inscribe en el plano de la inminencia y la urgencia. En el apartado anterior quisimos nombrar al fantasma y dijimos que, para nosotrxs, el problema es el de la reproducción social. Sin embargo, hablamos de apariciones que no se contraponen a una realidad efectiva –más real que las visiones, más que una fantología- sino que se presentan como carne y hueso de una potencia de transformación. Lo que sucede entre dos, “entre los dos que se quiera, siempre precisa para mantenerse de la intervención de algún fantasma” (Derrida, 1995: 12): queríamos pensar, entonces, la relación entre la reproducción social y su(s) crisis.

En los años de bajar del movimiento feminista que nombrábamos, con nuestros distanciamientos, como segunda ola, un cortejo de apariciones, aparecidxs y reaparecidxs encarna el problema de la reproducción por su anverso, la crisis de reproducción. A comienzos de los años 80, una enfermedad es detectada; un virus afecta fatalmente al sistema inmunitario de las personas infectadas, produciendo en ellas un conjunto de enfermedades que se desarrollan hasta dar muerte. La transmisión sexual del virus animará discursos moralistas reaccionarios y hará evidente también los criterios biopolíticos con los cuales se gestiona la vida y la muerte. Como recuerda Bernini (2008), en 1982, cuando es acuñado el término SIDA (AIDS: Acquired Immune Deficiency Syndrome), los Centros para el Control y Prevención de Enfermedades de Estados Unidos la llamaron the 4H disease, la enfermedad

4H, por la inicial que tenían en común cuatro comunidades: hemofílicos, heroinómanos, haitianos y homosexuales. Al decir de Preciado:

Las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado (...) Lo que entendemos por inmunidad se construye colectivamente a través de criterios sociales y políticos que producen alternativamente soberanía o exclusión, protección o estigma, vida o muerte (Preciado, 2020).

La identificación entre sida y comunidad homosexual desata una campaña marcadamente homófoba, racista y heteronormativizante. En este contexto, una alianza para conjurar la dislocación temporal de la crisis asume una forma y un tono particular: una militancia antiesencialista que pretende perturbar la matriz de inteligibilidad heterosexual haciendo uso de las imágenes de la muerte y el miedo en las apariciones queer. El contexto sobre el que ensayaremos estas reflexiones está determinado por una formulación del problema que se sitúa *entre* la vida y la muerte.

Tomaremos el Manifiesto de Queer Nation repartido durante la marcha de ACT UP (Coalition to Unleash Power o Coalición contra el SIDA para Desatar el Poder) en el desfile del orgullo gay de 1990 en New York. ¿Qué potencia de transformación se manifiesta en las apariciones de la crisis de reproducción de la pandemia del sida? En ese sentido, trazaremos algunas relaciones entre ACT UP y Queer Nation, pensando el origen de la segunda y las herencias de la primera. Menos ambiciosamente, ¿qué pueden decirnos de las imágenes de futuro algunas formulaciones teóricas y activistas que se conjuraron contra aquella crisis de reproducción? En ese sentido, buscaremos algunos elementos presentes en la crítica antirreproductivista de Lee Edelman, pero fundamentalmente nos detendremos en su llamamiento a asumir la negatividad queer. En el apartado siguiente, haremos algunas marcas acerca de las características específicas de la crisis de reproducción en las periferias del capitalismo, y particularmente veremos las estrategias y elaboraciones conceptuales del Frente de Liberación Homosexual en Argentina, signados por la combinación de la gestión necropolítica de la dictadura militar y la biopolítica de la crisis del sida. Finalmente, dejaremos algunas líneas acerca de la crisis de reproducción en nuestro contexto pandémico,

de manera puramente especulativa, especialmente en aquello que aparece ligado a la queeridad.

## **2.1- Queer Nation: la insumisión de la carne contra la epidemia straight**

El 20 de marzo de 1990, casi 9 años después de los primeros cinco casos de sida registrados en el mundo, algunos activistas de ACT UP se reúnen para conformar un grupo de acción directa, con el objetivo explícito de combatir, por un lado, el sistema heteronormativo y, por otro, el asimilacionismo lgbt. La elección de encarnar el término queer hace honor a ese doble objetivo: desviadxs de la norma heterosexual, sí, pero también raritxs en oposición o extrañamiento frente a lo gay:

Ah, ¿realmente tenemos que usar esa palabra? Trae problemas (...) Pero cuando muchas lesbianas y varones gays nos despertamos a la mañana, nos sentimos enojadxs y asqueadxs, no “gay” (alegres). Entonces hemos elegido llamarnos a nosotrxs mismxs queer. Usar 'queer' es una manera de recordarnos cómo somos percibidxs por el resto del mundo (...). Sí, queer puede ser una palabra dura, pero también es un arma astuta e irónica que podemos robar de las manos del homófobo y usar contra él (Queer Nation 1990: 4-5)

El término queer recupera una calificación peyorativa del mundo anglosajón dirigido hacia las personas homosexuales: ya en los comienzos del siglo XX se presentaron algunos intentos de reapropiación de aquel insulto, sin embargo, casi llegando a su fin, la palabra emerge aglutinando políticamente unas disidencias sexo-genéricas y seropositivas. El origen movimientista de lo queer es una marca importante de ser revisitada porque en esa característica encuentra la potencia de su indefinición, de su apuesta por una identidad exclusivamente posicional y antiesencialista. Como señala Vidarte, el origen de aquello que nombramos como teoría queer tiene inicio en luchas políticas y sociales concretas de la década de los ochentas en Estados Unidos y en algunos países europeos, en un contexto específico que analizamos y analizaremos en varios momentos de este escrito: la crisis del feminismo heterocentrado, blanco y colonial además de la crisis cultural derivada de la asimilación por el sistema capitalista de la incipiente cultura gay (Córdoba, Sáez y Vidarte, 2006). La crisis de los feminismos, que coincide en tiempo y espacio con la crisis de

reproducción que la pandemia del sida evidencia, se manifiesta en múltiples denuncias de racismo, clasismo y heterocentrismo. Wittig, Lorde, Rich, Anzaldúa serán algunas de las exponentes de ese gran intento por ligar a los feminismos con una teoría y una militancia crítica del capitalismo, el racismo y el régimen heterosexual. Nos encontramos en los años de la articulación neoliberal del capital, de la integración de los postulados feministas hegemónicos a las prácticas del nuevo régimen de acumulación, pero también en un momento de gran actividad en las profundidades del movimiento. Nos detenemos, sin embargo, en Queer Nation porque consideramos que en esta expresión emerge una novedad en las resistencias al patriarco-colonial-capitalismo.

Queer Nation se definió como un grupo de acción directa y provino de un movimiento anterior: ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power), compuesto por personas seropositivas, gays, lesbianas, drogodependientes, trabajadorxs sexuales, hombres y mujeres negrxs y chicanxs. Se caracterizaron por adoptar una estrategia confrontativa reñida con una cultura gay que respondía al estigma del sida reproduciendo los estándares heterosexuales de vida buena y ascenso social. El objetivo principal de Queer Nation fue el rechazo al binomio universal de género y sexo, sus luchas no podían inscribirse en el paradigma estadounidense que orienta todo repertorio de protesta a la consecución de derechos individuales o de minorías (igualdad de género, respeto por la diversidad sexual, ampliación de derechos y consumo). Sus apariciones pretendían dislocar el ahora, en el sentido de hacer apariciones intempestivas, paradójicas, que no se asemejaran a su tiempo. La duración de Queer Nation como organización política fue efímera; más que separarse, se disolvió, se esfumó, dejó la carne, sin embargo, el recuerdo de sus irrupciones violentas dejó huella en el universo de sentido heterosexual: las queer nights out, la presencia muchas veces aterradora de homosexuales en bares straights o la práctica del outing, de provocar la salida forzada de personalidades públicas del closet de la heterosexualidad, fueron elementos que sobrevivieron a la desaparición del grupo. La sospecha que guiará las reflexiones que ensayaremos más adelante comienza en la constatación de que Queer Nation, a diferencia de Las Medias Rojas pero siendo también un grupo de respuesta o acción frente a la crisis de reproducción, estará marcada por la inminencia de la muerte más que por el peso de las injustas opresiones de clase sexual. Qué sucede en el extremo es lo que nos inquieta en estas

páginas, también qué relación políticamente potente puede pensarse entre temporalidades y queeridad en el borde y en el filo de la muerte.

## 2.2- Temporalidades queers: el tiempo fuera de quicio y su conjura straight

*el tiempo está desarticulado, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, desquiciado, a la vez desarreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado.*

*Derrida, 1995.*

Al comienzo de este escrito, decíamos que nuestro propósito se hallaba en pensar la reproducción como un problema que encarna, que hace su trabajo, en apariciones históricas efímeras, intempestivas y perturbadoras del tiempo social. Establecimos una relación entre tiempo, temporalidades y reproducción; nos gustaría ahora señalar una forma particular de relación entre temporalidades y norma heterosexual, para poder pensar sobre esas coordenadas acerca de las imágenes y promesas de futuro de la queeridad/cuiridad.

Como señalan varios autores de la teoría queer (Edelman, 2011; Halberstam, 2018; Muñoz, 2020; Berlant, 2020), el tiempo social no sólo tiene una dimensión sexo-genérica, sino que se presenta en las lógicas de la heterosexualidad misma. Es decir, el conjunto de etapas socialmente legitimadas que unen el horizonte de expectativas de un individuo o grupo social con la forma en la que estos experimentan el tiempo, está atravesado por imágenes, sensaciones, sentimientos y costumbres que se ordenan en una matriz heterosexual y reproductivista (también capitalista y racializada). Diríamos con Ahmed (2011, 2018) que el lazo social cumple con su función vinculante en tanto ciertos sentimientos se vinculan con ciertos objetos de una manera nada causal sino marcada por las lógicas imperantes en la economía de los afectos: la heterosexualidad, el racismo, el patriarcado. Con Halberstam (2018), en un sentido similar, nos referiríamos a la temporalidad heterosexual como el conjunto de etapas que debe atravesar un individuo para ser considerado portador de una vida exitosa. Ahora, ¿qué es una temporalidad queer? Esta pregunta nos interesa porque puede guiarnos hacia nuestro problema acerca de las futuridades antinormativas. Los sentidos que

quisiéramos explorar en las páginas que siguen aparecen contenidos en la definición – siempre incompleta, abierta y provisoria– de lo que una temporalidad queer/cuir es.

Como sostiene Mariela Solana, temporalidades queers son aquellas “prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo” (2018: 40). Sin embargo, lo que nombramos como temporalidades queer refieren a un agregado de cuestiones: puede señalar tanto los relatos de experiencia de personas gays, lesbianas, bisexuales y transgénero “que no encajan en las narraciones normativas vinculadas a la secuencia idealizada del matrimonio y la reproducción”, como un modo anti-normativo en que “ciertas personas queer experimentan el tiempo y la forma normativizada en que otros individuos LGBT ordenan y valoran las etapas de la vida, especialmente aquellas personas gays, lesbianas y trans que en lugar de oponerse a las convenciones del matrimonio, la reproducción y la familia, las adoptan y/o promueven” (Solana, 2018: 41). Además, puede indicar la queeridad del tiempo mismo, el modo en el que éste puede presentarse como desorganizado, poco ajustado a la linealidad de los relojes: “cierta cualidad queer en el tiempo humano en general”, una queeridad experimentada por todxs, “más allá de nuestra identidad o nuestras prácticas genérico-sexuales” (Solana, 2018: 41).

Queremos pensar las apariciones queer/cuir en la crisis del sida como un acontecimiento singular pero también como una repetición: una repetición de la carnadura del problema de la reproducción en una presentación singular de relación con la muerte y sus escenas. Hablamos de la lógica de la fantología:

Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser (del to be en el supuesto de que haya ser en el to be or not to be, y nada es menos seguro que eso). Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. Las comprendería, pero incomprehensiblemente. ¿Cómo comprender, en efecto, el discurso del fin o el discurso sobre el fin? ¿Puede ser comprendida la extremidad del extremo? ¿Y la oposición entre to be y not to be? Hamlet ya comenzaba por el retorno esperado del rey muerto. Después del fin de la historia, el espíritu viene como (re) aparecido, figura a la vez como un

muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez. (Derrida, 1995: 24)

Esta particular apuesta derridiana por la repetición y la singularidad nos posibilita evitar la oposición material-simbólico, estructura-superestructura; se inscribe en la búsqueda de lo que persiste y resiste, pero también en lo que emerge bajo la singularidad de la carne, la carnadura del espectro. En este trabajo, nos interesa la tensión que se presenta entre los tres elementos que pensábamos con Solana (2018): las narrativas no-heterosexuales del tiempo, los modos anti-normativos de resistir las temporalidades heterosexualizantes y reproductivistas y la dislocación del tiempo, la sensación de no contemporaneidad del presente consigo mismo. Queremos reflexionar acerca de cómo irrumpe una dislocación – una sensación de que algo no anda bien con el presente- en relación con un sentido particular de la justicia –más allá de la justicia– que no puede desentenderse del problema de la reproducción social; un tiempo otro, no lineal, inabarcable e indecible que no puede ser conjurado en la aparición de sus fallas, en la emergencia de una “singularidad absoluta (...) que se liga al instante en la forma de la inminencia y la urgencia” (Derrida, 1995: 44).

Argumentar en favor de una queeridad del tiempo que se presenta independientemente de las prácticas sexo-genéricas de quienes lo perciben y construyen no pretende negar ni reducir a un segundo plano las prácticas de resistencia de quienes habitan una temporalidad queer –no heterosexual, no reproductivista- sino producir un análisis en tres niveles que haga posible abordar el problema de la conjura. Es decir, identificar qué tipo de aparición queer, de dislocación temporal, activa deseos de restitución de la norma heterosexual, y en un sentido, suponer –quizás poéticamente- que lo queer vino primero, que antecede cualquier figuración temporal y que son sus intentos de conjuración los que le devuelven al tiempo su apariencia inalterada, natural o pre-social. Recurriendo a Queer Nation queremos pensar la relación entre conjura, muerte, cuerpo y acción política en una clave que proviene de una relectura de la negatividad en Edelman, de la forma particular que asume la oposición a las lógicas de la oposición en la queeridad.

### **2.3- Jurad aterrorizar, acechar y maldecir la heterosexualidad reproductivista**

*Serás derrotado porque creemos que todavía existe justicia en el universo y compasión en el pueblo norteamericano. Echamos esta maldición sobre ti, el espíritu de Mark te perseguirá hasta el final de tus días, para que, en el momento de tu derrota, recuerdes nuestras derrotas, y en el momento de tu muerte, recuerdes nuestras muertes.*

*Bob Rafsky, 1992.*

*HAMLET*

*¡Descansa, ánimo inquieta! - Señores,  
de corazón a vosotros me encomiendo;  
y todo lo que un ser tan humilde como Hamlet  
pueda hacer por demostraros su estima,  
si Dios quiere, nunca faltará. Entremos todos.  
Y, os lo ruego, el dedo siempre en el labio.  
Los tiempos se han dislocado. ¡Cruel conflicto,  
venir yo a este mundo para corregirlos!  
Venid. Vamos todos.*

*William Shakespeare, 1603.*

El 2 de noviembre de 1992, un espectro recorre las calles de Nueva York. El ataúd abierto de Mark Fisher, muerto de sida, es llevado en andas por una multitud furiosa y dolorida que camina gritando entre el templo de la Judson Memorial Church y la sede del Partido Republicano. Esa carne y esos huesos ordenan un juramento, conjuran una lucha contra un poder superior, hacen aparecer los cuerpos de los enfermos que la gestión Bush pretendía ignorar con lentos protocolos políticos de investigación de la epidemia. Bob Rafsky, histórico miembro de Act Up transitando la fase final de la enfermedad, toma el micrófono y lee un manifiesto que pasará a la historia del movimiento queer y de los Estados Unidos:

Rogamos, rezamos, exigimos que esta epidemia termine. Este no es un funeral político por la muerte de Mark. Es un funeral político por uno de sus asesinos, George Bush Sr., cuyo nombre maldice mi lengua. Esta noche el mundo entero nos oirá lanzar esta maldición al presidente, el fantasma de Mark Fisher te perseguirá hasta el fin de tus días (Bob Rafsky, 1992).

La maldición funcionó: al día siguiente, George W. Bush perdió las elecciones presidenciales ante Bill Clinton. Contra la tradición occidental de duelos privados, de cadáveres que esconden la causa de sus muertes, el funeral de Fisher fue televisado penetrando los hogares heterosexuales que se soñaban libres del sida y sus desviaciones.



*1992. Funeral político de Mark Fisher. Fotografía: Stephen Barker.*

Este podría ser el acto fundacional de Queer Nation: todos los elementos que marcarán sus repertorios políticos aparecen condensados en la aparición que relatábamos. Aterrorizar, maldecir y acechar la heterosexualidad es una apuesta que no puede librarse de la muerte pero que sabe servirse de su manto y su espectro. ¿Qué tipo de promesa optimista puede hacerse frente a la inminencia de la muerte próxima?, ¿qué prácticas alimenta esa certeza del final? Act Up siempre proclamó buscar la cura del sida, pero avanzado su proceso de organización política, comenzó a marcarse una diferencia clave entre los miembros: algunxs, reunidos en el Comité de Sanidad, querrán subordinar las acciones directas más disruptivas al diálogo con la comunidad científica y el gobierno nacional; otrxs, harán carne de la cercanía de la muerte para impugnar el orden heterosexual, señalando su gestión racista,

clasista, homo y lesbofóbica de la epidemia. ¿Qué es este terror desencadenado, este asumir la relación entre muerte y queeridad para volverla contra sus constructores?

El terror se presenta como una conjura frente al espectro mismo, una conjura “frente a la aparición de un noble fantasma (...) que exige que se conjuren para silenciar la aparición, y que prometan el secreto respecto de lo que requiere semejante conjuración” (Derrida, 1995: 54). En su relación con lxs muertxs, es una conjura también en un segundo sentido, una “encantación mágica”, “una llamada que hace venir por la voz y hace venir, pues, por definición, lo que no está ahí en el momento presente de la llamada” (Derrida, 1995: 55). El cuerpo muerto encarna un pánico colectivo a la desviación y también una injusticia tapada por un tiempo puesto contra la queeridad. La historia que devela el cuerpo muerto es la de la construcción de una heterosexualidad resguardada del asedio queer. El mito fundacional de Queer Nation podría ser este:

El mito, lo cuento de memoria, dice así: no nacemos hombres o mujeres, ni siquiera nacemos niños o niñas. Al nacer somos un entramado de líquidos, sólidos y geles recubiertos a su vez por un extraño órgano cuya extensión y peso supera la de cualquier otro: la piel. Es ese tegumento el que se encarga de que todo aquello siga contenido presentando una apariencia de unidad insulada a la que llamamos cuerpo. Enrollada en torno al tubo digestivo, la piel se abre en sus extremos dejando a la vista dos orificios musculares: la boca y el ano. No hay entonces diferencias, todos somos un jirón de piel que, respondiendo a las leyes de la gravedad, comienza en la boca y acaba en el ano (...) Fue necesario cerrar el ano para sublimar el deseo pansexual transformándolo en vínculo de sociabilidad, como fue necesario cercar las tierras comunes para señalar la propiedad privada (Preciado en Hocquenghem, 2000: 12).

No vivir para ver la cura del sida es una sensación, una emoción que permea las prácticas políticas de ACT UP, pero también una verdad encarnada en el deterioro de los cuerpos militantes. El terror social a la muerte es un legado que Queer Nation volverá potencia anti-normativa.

La gente hétero no va a hacer nada voluntariamente, así que hay que hacerlo a la fuerza. Hay que asustarlos para que lo hagan. Aterrorizarlos. El miedo es la motivación más fuerte. Nadie nos va a dar lo que merecemos. Los derechos no se otorgan, se toman, por la fuerza si es necesario (Queer Nation Manifiesto, 1990).

Dice Lee Edelman (2011) que la queeridad debe asumir la negatividad. Repitiendo el gesto de Vidarte, buscaremos en esta elaboración teórica de Edelman los rastros de la herencia militante queer de los noventas. Edelman convoca a lxs queers a un proyecto imposible de oposición a la lógica oposicional, a una búsqueda siempre inconclusa de obstruir el proyecto político de la futuridad reproductivista:

(...) el proyecto imposible de una oposicionalidad queer que se opondría a los determinantes estructurales de la política como tal, en otras palabras, que se opondría a la lógica de la oposición. Esta formulación paradójica propone un rechazo -ese rechazo perverso tan apropiado que caracteriza a la teoría queer- de toda substanciación de la identidad, siempre es definida oposicionalmente y, por extensión, rechazo de la historia como narrativa lineal (la teleología de los pobres) donde el significado consigue revelarse él mismo -por sí mismo- a través del tiempo (Edelman, 2011).

A diferencia de Edelman, Queer Nation anuncia la derrota del orden heterosexual, es ese su componente terrorífico, figurar un futuro aún sin evidencia de sobrevivir a la epidemia, volver contra la heterosexualidad la promesa de futuro y anunciar la llegada de otras apariciones. Queer Nation es un movimiento, un agrupamiento disidente, que se mueve en los tres niveles del tiempo: asume la queeridad dislocando el orden heterosexual, hace política la negatividad –la asociación histórica entre desviación sexual y muerte- y escenifica las prácticas no-heterosexuales, anti-normativas de sus miembros de carne y hueso. El modo particular en que darán respuesta a la crisis de reproducción del sida y a la crisis de los feminismos marcará el devenir queer: asumir la negatividad como característica de lo queer, de la queeridad. Si para Edelman “adoptar la negatividad queer puede no tener ninguna justificación, si la justificación exige de ella que se refuerce algún valor social

positivo”, Queer Nation jugará políticamente a armar una comunidad, una comunidad del sida, torcida, tan orientada a su propia muerte como a su supervivencia en una historia subterránea a la heterosexual y occidental.



*Funeral político de Mark Fisher. Fotografía: Stephen Barker.*

Lo que llamamos teoría queer es el emergente de este complejo proceso: las conjuras, los ajustes subjetivos del activismo queer a la crisis del sida y también los repertorios de confrontación política con el asimilacionismo capitalista gay y los feminismos blancos liberales. La crisis de reproducción que el sida escenificó convocó a lxs queers a asumir la

negatividad de su emparentamiento social con la muerte, pero también a afirmar alianzas para la supervivencia de la comunidad. Pensamos en las apariciones sin tratar de determinar su última instancia, su encarnación definitiva en un tiempo justo ya libre de su dislocación. Librarse del asedio de la última hora y reemplazarlo por la no-presencia, la no-llegada de esa instancia, permite la búsqueda de las jerarquías bajo las cuales también los fantasmas se hacen presentes.

Y, por supuesto, el principio de selectividad que deberá guiar y jerarquizar a los espíritus, tendremos siempre que evitar ocultarnos que, a su vez, fatalmente, excluirá. Incluso aniquilará, velando más por (encima de) estos ancestros que por (encima de) estos otros. Más en este momento que en este otro. Por olvido (culpable o inocente, poco importa eso aquí), por exclusión o por asesinato, esa misma vigilia generará nuevos fantasmas (Derrida, 1995: 101).

Reparando en aquello que señala Derrida, el principio de jerarquización de lxs ancestrxs, la exclusión que provoca nuevas apariciones, quisiéramos ahora detenernos en unxs espectrxs que anteceden cronológicamente a lxs conjuradxs queer del sida y que señalan algunas exclusiones identificables en la tensión entre queeridad y cuiridad; entre la impugnación del orden heterosexual capitalista y las marcas de la colonialidad patriarco-capitalista. Es en ese sentido que más que pensar en la crueldad de la promesa de futuro –la postergación de lo inmediato para entrar en el terreno de lo necesario– nos interesa marcar algunas apariciones siempre fallidas de un problema que trabaja subterráneamente y que decidimos nombrar como reproducción social. El espectro que convocaremos en las páginas que siguen es el del Frente de Liberación Homosexual, marcando sus particularidades queer (su cuiridad) y los aprendizajes de esa experiencia militante, expresadas años después de su desaparición.

#### **2.4- El Frente de Liberación Homosexual: reapariciones en tierras (no tan) yermas**

*Vino el golpe y la nevazón de balas provocó  
la estampida de las locas, que nunca más volvieron*

*a danzar por los patios floridos de la UNCTAD. Buscaron otros lugares, se reunieron en los paseos recién inaugurados de la dictadura. Siguieron las fiestas más privadas, más silenciosas, con menos gente educada por la cripta, del toque de queda. Algunas discotecas siguieron funcionando porque el régimen militar nunca reprimió tanto al coliseo corno en Argentina o Brasil. Quizás, la homosexualidad acomodada nunca fue un problema subversivo que alterara su pulcra moral. Quizás, había demasiadas locas de derecha que apoyaban el régimen. Tal vez su hedor a cadáver era amortiguado por el perfume francés de los maricas del barrio alto. Pero, aun así, el tufo mortuorio de la dictadura fue un adelanto del sida, que hizo su estreno a comienzos de los ochenta.*

*Pedro Lemebel*

*Machismo-Fascismo, rezaba una vieja consigna del minúsculo Frente de Liberación Homosexual. Tal vez en el gesto militar del macho está ya indicado el fascismo de las cabezas. Y al matar a una loca se asesine a un devenir mujer del hombre.*

*Néstor Perlongher*

Si lxs Queer Nation se conjuraron contra la crisis de reproducción del sida en los países occidentales, otra aparición lxs antecedió, hizo carne en la antesala de una de las apuestas para la gestión política y reproductiva más crueles de las periferias del capitalismo, la última dictadura militar argentina. Decíamos más arriba que, al menos en este texto, la queeridad/cuiridad viene primero y que los intentos de conjurarla, de asirla al tiempo heteronormal, capitalista y colonial son marcados por el asedio que pertenece al orden de toda hegemonía. El Frente de Liberación Homosexual (FLH) fue un colectivo político de

disidencia sexual que actuó entre 1967 y 1976 en la zona metropolitana de Buenos Aires y que tuvo reapariciones en el período de recuperación democrática. Esta invocación responde a un intento por marcar las diferencias, estigmas y tonalidades del espectro queer (cuir) latinoamericano, señalando algunos movimientos u anticipaciones que profetizaron cierto retraimiento asimilacionista del movimiento lgbt.

El Frente de Liberación Homosexual propondría una agenda política que no dialogaba ni aspiraba a inscribirse en los modelos europeos de organización de la disidencia; Stonewall, pero también el Cordobazo le permitieron amalgamar luchas anti-capitalistas con los legados anti-coloniales y anti-patriarcales de América Latina.

Esta opresión [la que sufren los homosexuales] proviene de un sistema social que considera la reproducción como función única del sexo (...) donde el varón juega el rol de líder autoritario y la mujer y los homosexuales de ambos sexos son interiorizados y reprimidos. (...) Las luchas contra la opresión que sufrimos son inseparables de las otras formas de opresión social, política, cultural y económica (...) la derogación de la prohibición homosexual pasa por el desmantelamiento del aparato represivo. (Revista *Somos* N° 4, 1974)

Sus acciones se inscriben con claridad en las lógicas de la irrupción espectral: provocar agitación, manifestarse contra los edictos policiales, promover la acción directa. Papeles en forma de corazones, peras o tréboles en los que se podían leer frases como “libertad a los presos homosexuales y demás detenidos políticos”, arrojados en espacios públicos para reaparecer luego preguntando a los transeúntes qué había pasado y qué les provocaban esas apariciones desviadas. A mediados de 1973, el FLH lanzó la revista *Somos*: se trató de ocho números y una tirada de 500 ejemplares que se distribuían de mano en mano: artículos literarios, denuncias a los edictos policiales, notas internacionales, cartas de otros movimientos, dibujos, testimonios de la vida homosexual y ensayos teóricos. Mientras tanto, la reproducción heteronormal seguía siendo la apuesta de los gobiernos populares: “no somos putos, tampoco faloperos, somos soldados de Evita y Montoneros”.

La alianza heteronormal y reproductivista era amplia: en efecto, el Frente de Liberación Homosexual, que antes fue Grupo Nuestro Mundo, proviene como respuesta al rechazo en el

seno de las organizaciones anti-capitalistas a lxs militantes gays y lesbianas. Uno de sus primerxs miembrxs, Héctor Anabitarte, era un comunista delegado del Correo Argentino. En 1967, intentó debatir la homosexualidad en el interior del partido mediante una carta al comité central y fue desvinculado bajo la premisa estalinista de que la homosexualidad era signo de la decadencia burguesa. ¿Qué problema animaba las conjuras reaccionarias de lxs espectros de la queeridad? La reproducción social era gestionada en una clave productivista, bélica y heteronormal. Como señala Bellucci, haciendo análisis del período que mencionamos (2012):

(...) la cantidad de habitantes y su tasa de envejecimiento, las inmensas extensiones despobladas de nuestro territorio y la amenaza de la escasez de alimentos e insumos básicos en otras regiones –a diferencia de la superabundancia de nuestros recursos naturales- convocaban a contar con premura con una política nacional de población. Ello permitiría, por un lado, alcanzar un desarrollo económico a la altura de las potencias y, por el otro, resguardarse contra una eventual agresión extranjera (165)

Hablamos de un diagnóstico compartido por las izquierdas populares y los conservadores reaccionarios que empujaba a feministas abortistas y disidencias sexuales, por un lado, al lugar de la desviación burguesa y, por otro lado, al estigma de encarnar una amenaza al engrandecimiento nacional. En marzo de 1976 un nuevo golpe cívico-militar conducirá a la autodisolución del Frente. Años después, en tiempos de recuperación democrática, los repertorios y la experiencia sexo-disidente el Frente reaparecerán bajo otros colectivos y agrupamientos: la Comunidad de Homosexuales de Argentina en Buenos Aires, el Movimiento de Liberación Homosexual de Rosario, el GAG (Grupo de Acción Gay). El problema de reproducción al que deberán enfrentarse estará ahora marcado por la persistencia de represorxs en las fuerzas públicas y la posibilidad de ejercer esa vocación normalizadora en un nuevo campo abierto por la crisis del sida.



1972. Fotografía: revista *Panorama*.

La crisis del sida y las políticas que apuntaron a gestionarla a través de la producción y reproducción de cuerpos abyectos ligados moral y físicamente a la muerte y su propagación se conjugó con una respuesta asimilacionista orientada a recrear las escenas de la conyugalidad heterosexual en los afectos gays. En un artículo publicado en 1987 en el diario brasileño *Folha de São Paulo*, Perlongher sostuvo que la emergencia del sida desencadenó un dispositivo de moralización y normalización contra el nomadismo anticapitalista del sexo homosexual:

(...) el movimiento homosexual triunfó ampliamente, y está muy bien que así haya sido, en el reconocimiento (no exento de humores intempestivos o tortuosos) del derecho a la diferencia sexual, gran bandera de la libidinosa lidia de nuestro tiempo. Reconozcámoslo y pasemos a otra cosa. Ya el movimiento de las locas (no sólo político, sino también de ocupación de territorios: un verdadero Movimiento al Centro) empezó a vaciarse cuando las locas se fueron volviendo menos locas y tiesos los bozos, a integrarse: la vasta maroma que fundía a los

amantes de lo idéntico con las heteróclitas, delirantes (y peligrosas) marginalidades, comenzó a rajarse a medida que los manflorones ganaron terreno en la escena social. El episodio del Sida es el golpe de gracia, porque cambia completamente las líneas de alianza, las divisorias de aguas, las fronteras. Hay sí discriminación y exclusión con respecto a los enfermos del Sida, pero ellos -recuérdese- no son solamente maricones. Ese estigma tiene más que ver, parece, con el escándalo de la muerte y su cercanía en una sociedad altamente medicalizada (Perlongher, 1996).

La apuesta de Perlongher, haciendo cuentas sobre la experiencia del FLH, pero también sobre los dispositivos normalizadores del deseo homosexual, será la de las identidades móviles, devenires “con enunciados diferentes, conceptos no fijos sino nómades, capaces de indicar esa diversidad de derivas deseantes” (Perlongher, 1997: 73). Sujetxs como una exterioridad abierta a las “superficies de contacto” (Perlongher, 1997: 66). En el apartado anterior señalábamos cierta deuda o herencia teórica de Edelman con la escenificación de la negatividad queer en la crisis del sida; ahora, rememorando los repertorios del FLH, encontramos luchas anti-esencialistas que piensan una traducción política de identidades móviles, del deseo nómade homosexual. A la luz de la experiencia latinoamericana, se avizoran prácticas anti-esencialistas que logran hacer oposición sin quedar presxs de esa lógica, atrapadx en los límites del futurismo reproductivo y la exterioridad constitutiva de la norma heterosexual. Contra los dispositivos normalizadores, el deseo conyugalizado y la medicalización de la homosexualidad, pero también contra los sueños de tolerancia del asimilacionismo gay, se irán tejiendo las alianzas que harán posible resistir a una prédica de igualitarismo sexual y nacionalismo heterosexual; un cortejo de reaparecidxs que perturba en nuestros días la consolidación de un feminismo igualitarista de género. “Abandonamos el cuerpo personal. Se trata ahora de salir de sí” (Perlongher, 1991).



1973. Escaneado del original por Archivos Desviados, Moléculas Malucas.

## 2.5- El enemigo invisible y la promesa del capitalismo

Como sosteníamos más arriba, el sida fue gestionado políticamente a través de su impresión sobre las corporalidades no-heterosexuales, racializadas, no-productivistas. Ante la crisis de reproducción, algunas alianzas disidentes del régimen heterosexual encarnaron en una forma de comunidad que no se plegaba a las normas reproductivistas heterosexuales pero que ensayaban formas de supervivencia ante la inminencia de la muerte en el desamparo. El 12 de enero de 2020, la Organización Mundial de la Salud (OMS) recibió el genoma secuenciado del nuevo virus causante de una infección letal y lo nombró temporalmente 2019-nCoV. El 11 de febrero del mismo año, la enfermedad recibió su nombre oficial: COVID-19. Había comenzado en Wuhan, provincia de Hubei, China, y se propagaba rápidamente por el territorio. Para el 26 de marzo, la COVID-19 ya estaba presente en más de cien territorios, con más de quinientos mil casos. Restricciones de viajes, cuarentenas,

confinamientos, aislamiento social, comenzaron a integrar el horizonte de expectativas de los humanos en lo que podríamos nombrar como una nueva crisis de reproducción social.

La pregunta por el futuro de la humanidad y la constatación de una ruptura en el ordenamiento temporal se propagaron masivamente, haciendo de una tarea antes confiada a sociólogos o escritores de ciencia ficción, una práctica cada vez más cotidiana y popular. Tempranamente Paul Preciado dijo en el diario *El País*, a mediados del 2020: “las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado”. En este apartado nos gustaría pensar cómo contamos el virus en relación con cómo nos imaginamos el futuro de la comunidad, volviendo sobre los juegos de la conjura y los espectros. Nuestro trabajo no tiene como objetivo las representaciones sociales, las imágenes o los imaginarios de la pandemia, por lo que nuestras reflexiones —sólo exploratorias y para nada concluyentes— indagarán en la cuestión de la queeridad y la muerte, en esta crisis de reproducción, pensando las herencias de las apariciones que la antecedieron. Queremos pensar sobre lo que encarna y también sobre las rupturas y las dislocaciones de nuestro presente pandémico, pero guiadxs por el problema de la reproducción y sus aparecidxs. En el cierre del apartado anterior decíamos que el futuro que nos preocupa es el de un capitalismo de autoproducción de género; el de un “feminismo del poder” (hooks, 2017: 62) que recree la tragedia del feminismo de la segunda ola y la radicalice colonial y neoliberalmente. Volveremos sobre esta preocupación al analizar algunos elementos de las imágenes de futuro en la pandemia global.

Dos cuestiones fueron repetidas ubicuamente desde los inicios de la pandemia: el virus es invisible y se propaga por la cercanía entre personas y el virus puede contagiarse entre quienes sea que se acerquen entre sí, sin importar su procedencia de clase, su sexo o su raza. A diferencia de la epidemia del sida, la COVID-19 no se imprimió sobre una comunidad no-heterosexual, racializada y precarizada, sino que parecía una amenaza vertida sobre la humanidad en su conjunto. Las temporalidades que emergen, que se abren, ante la amenaza de no-continuidad del tiempo, no fueron ligadas inmediatamente a lo queer; sin embargo, nos gustaría apelar a ese tercer sentido de la temporalidad queer, la de la queeridad presente en el tiempo mismo, para luego volver sobre las prácticas anti-normativas.

¿En qué sentido, vinculado a nuestro análisis, podríamos decir que la epidemia materializa las obsesiones que dominan la gestión de la vida y la muerte? Esta vez, el miedo que durante la crisis del sida fue conjurado arrojando a lxs cuerpos queers a la abyección reaparece y se propaga casi sin objeto: miedo a la imposibilidad de leer las marcas que anticipan el contagio, temor al colapso del sistema sanitario, incertidumbre sobre las garantías de supervivencia bajo acatamiento del comportamiento straight.

En los primeros meses de pandemia, cierto feminismo hegemónico ensayó una respuesta a la crisis: un estado cuidador, maternal. Si el capitalismo neoliberal había apostado a la disolución de las redes de cuidado y bienestar, la pos-pandemia debía buscar, en la historia de la feminidad, las estrategias para reponerse al embate de las consecuencias del extractivismo, la crisis de la sociedad salarial y la precarización de las feminizadas. Coerción y consenso, dos elementos claves de la configuración de los Estados en la teoría política, reaparecieron entonces ordenados bajo una ética del cuidado. Esta vez, con gran claridad en la historia del capitalismo, el Estado puede dar cumplimiento a eso que pareciera ser su función primigenia: cuidar la vida de quienes otorgan su voluntad para conformar un poder soberano que los protege al tiempo que los somete. El cuidado aparece así como un significante que condensa el desafío de nuestro tiempo, ahora que la amenaza no puede vislumbrarse en los signos de la enfermedad proyectados sobre ciertos cuerpos socialmente desviados.

El miedo que moviliza las conjuras de todo espectro, el terror a la desaparición de la especie, se encuentra frente a una comunidad heterosexual que ya no puede ofrecer garantías. Si la autoproducción neoliberal del género minó las bases de una institución capaz de conjurar la precariedad constitutiva de la vida –la familia y la heterosexualidad obligatoria–, la pandemia hizo evidente la imposibilidad de anteponer tabiques de clase, sexo o raza al sentido de urgencia e inminencia que se desata cuando la crisis de reproducción se manifiesta como una amenaza difusa. Sin embargo, la gestión biopolítica de la pandemia, en su materialidad, jerarquizó las vidas que debieran ser más o menos expuestas en el sentido ya marcado por la precariedad neoliberal: trabajadoras sexuales, cuidadorxs no-remunerados, precarizadx e informales volvieron rápidamente al trabajo y la cercanía con el virus, incluso sin la marca honorífica del trabajo esencial. Qué conjuras reaccionarias y qué intentos de justicia más allá de la justicia llamarán por la voz a los muertos de la pandemia es una

pregunta indecible, un recordatorio del asedio a la hegemonía de los proyectos políticos de coherencia sistemática y traducibilidad garantizada. Sin certezas, creemos que el enfrentamiento que encarna esta dislocación es el del capital contra el trabajo del espíritu, contra la potencia de transformación que recuerda la inevitable conexión entre la suerte de todxs lxs que viven y la justicia (con)jurada a sus muertxs.

### 3. ¿NO HAY FUTURO? YEGUAS O JINETES DEL APOCALIPSIS <sup>6</sup>

“No al futuro” fue la proclama queer de Edelman, una resurrección de Queer Nation, Leo Bersani, Guy Hocquenghem y las apuestas por la antisocialidad. No hay futuro, la apocalíptica fe de lxs críticxs del capitalismo. El fin del mundo de lxs humanxs, sus imágenes, hacen de trasfondo analítico de militantes y teóricxs cada vez que es necesario convocar o persuadir a actuar con urgencia para establecer o restablecer cierto orden justo. Como en otros momentos de este escrito, queremos recorrer estas imágenes tratando de ensayar unas categorías o herramientas que nos permitan pensar distancias entre maquinarias de captura del tiempo -un Futuro reproductivista, líneal y heterocentrado- y devenires acontecimentales, temporalidades sociales que anuncian otras justicias.

Los espectros de Marx (Derrida, 1995) hacían sentido entre dos llagas del tiempo social que no terminaban de desaparecer: el Manifiesto, la aparición más resonante del fantasma de las calles de Europa y el gran hito que prometió reposo a sus conjuradores, la caída del muro y la disolución de la Unión Soviética. Pensar el fin como apariencia, como momento de indeterminación abierto a la irrupción de retornadxs, arribantes, que vuelvan el tiempo al caos, fue el gesto derridiano ante quienes apuraban el entierro de las utopías, pero también frente a lxs que encontraban en el triunfo capitalista, el crimen perfecto de la historia universal. Más arriba decíamos que nuestra hauntología es tanto una guarida como un acecho; una forma de pensar la reproducción social en sus tensiones, como potencia –trabajo necesario y espíritu de transformación- y como violencia históricamente perpetrada que acecha exigiendo una *justicia más allá de la justicia*. Siguiendo esas marcas queremos indagar ahora en las imágenes de futuro que anuncian el fin del mundo y del tiempo humano en el planeta, ensayando una respuesta que nos permita abrir caminos hacia la imaginación de futuridades anti-normativas.

Las imágenes que piensan la clausura de la posibilidad del futuro encuentran en la caída del comunismo, encarnado en el muro, uno de los epicentros del fin de las utopías, del

---

<sup>6</sup> Dúo compuesto por Francisco Casas y Pedro Lemebel entre 1987 y 1997, en el umbral entre dictadura y posdictadura en Santiago de Chile. Fue un espacio de insurgencia contra la violencia político-sexual dictatorial, el masculinismo de izquierda y las lógicas coloniales desde un activismo sexo-disidente.

horizonte de justicia más allá de la justicia, que movilizó durante gran parte del siglo XX los intentos de instaurar otra forma de vida no-capitalista sobre la tierra. La catástrofe encuentra, sin embargo, sus explicaciones: la desarticulación a escala global del movimiento obrero; el quiebre, en el plano de la conciencia social, del reconocimiento y la solidaridad entre lxs oprimidxs, su incapacidad de hacer sentido ante un sistema que produce y acumula signos; el automatismo y la servidumbre impulsadas por las mutaciones tecnológicas del trabajo; el fascismo y la furia sin proyecto de orden social de lxs rezagadx del capitalismo; las pérfidas operaciones del neoliberalismo que gobierna a través de las libertades y pone el deseo a producir. Condenadx de la pantalla, selfcolonización, tecnoliberalismo, anafectividad (Steyerl, 2019; Sadin, 2018; Berardi, 2021) son las coordenadas sobre las que algunxs críticxs del capitalismo imaginan el fin. Nos interesa pensar, sin embargo, las imágenes del fin como una elaboración sensorial, como fantasía del fin. Tomaremos, luego, un manifiesto como espacio de despliegue, tejido y anudamiento de estas reflexiones: el manifiesto del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria.

Nos ocuparemos de dejar algunas señas que nos permitan distinguir las tensiones entre la crítica a la heteronormatividad y el reproductivismo de la proyectualidad política y el rechazo queer al futuro que llama a asumir la negatividad ligada material y simbólicamente a lo queer. Pero antes, para hacerlo, nos gustaría describir someramente algunas imágenes del fin que dominan la economía político-afectiva de lxs críticxs del capitalismo porque en ellas encontramos un conjunto de sensaciones que penetran en las elaboraciones teóricas y militantes de quienes piensan resistencias al patriarco-capitalismo neoliberal. Sobre esas descripciones que harán de marco de nuestra discusión, nos adentraremos en el problema que mencionábamos: las críticas al futurismo reproductivo y las lógicas de oposición a la proyectualidad política.

### **3.1- Comer del cadáver congelado del capitalismo: críticxs y jinetes del apocalipsis**

*Después de esto miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo; y la primera voz que oí, como de trompeta, hablando conmigo, dijo: Sube acá, yo te mostraré las cosas que sucederán después de estas*

Al prologar a la artista visual y ensayista alemana Hito Steyerl en *Los condenados de la pantalla*, Bifo Berardi augura:

(...) en unos pocos cientos de miles de años alguien de otra galaxia podría mirar con compasión la agonía de nuestra era en este planeta prisionero del dogma capitalista. Al intentar entender qué ha sucedido y por qué, esta inteligencia extraterrestre se asombrará de nuestra increíble mezcla de refinamiento tecnológico y extrema estupidez moral. Este libro ayudará al extraterrestre a encontrar algún sentido; cuando menos, algunas explicaciones (Berardi en Steyerl, 2019: 11).

Automatismo, precarización, anafectividad de las subjetividades son los elementos que conducirán al fin de la especie en la tierra. Con la pandemia de coronavirus, el tono apocalíptico y el sentido de urgencia histórica se agudizó en Berardi, luego de darle vueltas al futuro y las futurabilidades en *Después del futuro* (2014) y *Fenomenología del fin* (2017). Si la solidaridad y la potencia del *general intellect* eran la única salida del cadáver del capitalismo del que estamos comiendo, en sus últimas reflexiones, el antagonismo universal se define todavía más: comunismo o barbarie, comunismo o extinción (Berardi, 2021).

Žižek, en marzo de 2020, anunció un devenir histórico similar en *Barbarie con rostro humano*: el coronavirus daría un golpe a lo Kill Bill al capitalismo y sobrevendría un comunismo de necesidad: “No es una visión comunista utópica, es un comunismo impuesto por las necesidades de la mera supervivencia. Es, por desgracia, una versión de lo que en la Unión Soviética en 1918 se llamó ‘comunismo de guerra’” (Žižek, 2020b). Finalmente, en *Comunismo o barbarie, ¡así de simple!*, concluyó: “No es una visión de un futuro brillante sino más bien de un ‘comunismo del desastre’ como antídoto del capitalismo del desastre” (Žižek 2020: 64).

Naomi Klein, autora de bestsellers como *No Logo* (1999) y *La doctrina de shock* (2007), por aquellos meses presagió el inicio de un “capitalismo del coronavirus” (Klein 2020) y, junto con ese diagnóstico, nombró a los días por venir como el “New Deal verde” global:

Los shocks y las crisis no siempre siguen el camino de la doctrina de shock. De hecho, es posible que la crisis sea el catalizador de una especie de salto evolutivo. (...) Si hay algo que la historia nos enseña, es que los momentos de shock son profundamente volátiles. O perdemos un montón de terreno, nos esquilman las élites y pagamos el precio por décadas, o ganamos victorias progresivas que parecían imposibles sólo unas semanas antes. No es el momento de perder el temple. El futuro estará determinado por quien sea capaz de luchar con más fuerza por las ideas que defiende. (Klein, 2020)

Entonces, dice Berardi: “o el comunismo o la extinción”; vocifera Zizek: “comunismo o barbarie”; Bellamy Foster, “ruina o revolución”; Klein, capitalismo de coronavirus o New Deal Verde. Lxs críticxs del capitalismo comparten un diagnóstico: el tiempo histórico del capital se dirige linealmente a la decadencia, amenazando la supervivencia de la especie. Esa decadencia es moral. Como sostiene Berardi: el 68 fue el momento histórico de mayor evolución humana, estamos en la fase agónica de la involución, la era de la impotencia. Afirma Zizek: las posibilidades abiertas con el comunismo del siglo XX, con la crisis del capital, se cierran hasta devolvernos a un comunismo del desastre, a un comunismo de guerra para la supervivencia. ¿Qué tiempo es este, que temporalidad de lo social hace de ordenador del análisis de lxs críticxs más resonantes de la desigualdad global, el ecocidio y el capitalismo?

En este apartado queremos defender un argumento que postula que estas reflexiones están marcadas profundamente por una concepción crono-normal del tiempo y que es esta misma concepción la que moviliza impotentes paradigmas de la evolución social. Más arriba tratábamos de identificar una temporalidad queer en diferentes niveles: como “prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar y experimentar el tiempo” (Solana, 2018: 40) y como una condición propia del tiempo, el modo en el que éste puede presentarse como desorganizado, poco ajustado a la linealidad de los relojes, “cierta cualidad queer del tiempo humano en general” (Solana, 2018: 41). En estos niveles queremos mover nuestra reflexión acerca de las imágenes del fin que marcan los diagnósticos del futuro de lxs humanxs.

Pensar al capitalismo escindido de los problemas de la reproducción, es decir, del patriarcado como productor y reproductor de fuerza de trabajo, afectos y corporalidades, implica también un modo particular de entender el tiempo; es decir, derivar los problemas de la reproducción de la crisis del capitalismo, subsumir la reproducción a la producción en lugar de pensar su inseparabilidad, su implicancia mutua, necesita de un ordenamiento temporal que lo haga posible. ¿Cómo podríamos caracterizarlo? Trataremos de hacerlo apelando a tres elementos que ordenan la percepción de nuestro mundo social: raza, clase, sexo; no lo haremos definiendo tres ordenamientos temporales intersectados (temporalidades racistas, capitalistas y sexo-generizantes) sino narrando una historia breve de lo que consideramos que podría ser el origen del tiempo lineal.

La linealidad del tiempo tiene para nosotrxs un aparecer indisolublemente ligado a la conquista, la colonialidad y el proyecto de la modernidad. Con María Lugones entendemos que, así como con la intrusión colonial se introduce la clasificación social universal de la población a través de la ficción biológica de la raza (Quijano, 2000), también con ella, se despliega la construcción social del género en todos los territorios que sufrieron las violencias occidentales. También coincidimos y retomamos a Oyèwùmi (2017), al plantear que en los pilares de la modernidad occidental se encuentran las categorías de raza y sexo-género: raza y mujer son dos categorías materiales y simbólicas que harán posible el proyecto patriarco-colonial-capitalista. Para el tiempo lineal occidental eso tiene unas consecuencias específicas: la percepción de las temporalidades se ordenará a través de esos esquemas de dominación sobre dos operaciones de sentido que perviven en los modos de hacer análisis sobre el futuro del lxs críticxs del capitalismo. Siguiendo a Rufer (2010), diremos que lo que se produce desde la conquista y en los discursos de la colonialidad es, por un lado, la negación del carácter de historia de las organizaciones epistemológicas originarias, y por otro, su construcción como una historia totalmente ausente e irrepetible. Es decir, en primer lugar, la subsunción de las formas de percibir el tiempo y organizar la vida originarios en la historia castellana evolucionista, lineal, civilizatoria, progresista; “una conciencia que en el mismo acto de enunciarse borra los síntomas que le permitieron nacer” (2010: 18). En segundo lugar, el nacimiento del pasado (eurocentrado y moderno) como ausencia total y como irrepetible:

(...) la relación con el pasado en tanto Otro muerto, diferencia irrepetible, es complementada por la relación con la alteridad en tanto diferencia conjurada, distancia traída al texto por los mecanismos de la cita, del archivo, de la evidencia y de la organización temporal secuencial (2010: 23).

Al traer las imágenes del fin que permean las fantasías académicas y críticas del capitalismo, queremos señalar la supervivencia de estos esquemas temporales que dejan atrás, que sitúan en el lugar de la ausencia, otras formas de percibir el tiempo, la reproducción y sus vínculos. Los diagnósticos que se dan a la tarea de medir el caudal moral, la posición histórica en el curso de la evolución de los acontecimientos, suelen olvidar no sólo los crímenes que hicieron posible la percepción de la unidireccionalidad del tiempo sino la lógica acechante de quienes retornan pidiendo justicia: esas operaciones que se vuelven indisolubles en el momento del análisis, conducen a una retórica de la impotencia porque al mismo tiempo que dan por muertxs a lxs otrxs de la historia patriarco-colonial, no pueden imaginar su retorno; quedan atrapadxs en el cadáver congelado del capitalismo. Es a través de esta mitología que los centros capitalistas mundiales se entienden como pre-existentes en el mismo movimiento en el que se posicionan como el momento más avanzado en el curso continuo y unidireccional de la historia; ya sea encaminándose hacia el apocalipsis como hacia el progreso indefinido. Haciendo un uso decolonial de Derrida, nos proponíamos rastrear espacios de aparición, de condensación dislocatoria de lxs muertxs del colonialismo, el capitalismo y el patriarcado, dando cuenta de esa relación problemática que la historia occidental establece con sus muertxs: alteridad radical, exterior constitutivo o ausencia siempre latente.

Sin embargo, pensar lógicas de aparecidxs y reapariciones, de configuraciones heterogéneas del capitalismo, nos permite hacer un movimiento hacia las características que podrían tener unas futuridades anti-normativas en los territorios de la conquista y la colonialidad. Por ejemplo: Sayak Valencia define al capitalismo neoliberal en las fronteras como una dimensión sistemática, descontrolada y contradictoria del proyecto neoliberal: el capitalismo gore. El capitalismo gore es una “reinterpretación dada a la economía hegemónica y global”, en la cual “la destrucción del cuerpo se convierte en sí mismo en el producto, en la mercancía” y allí “la acumulación ahora es sólo posible a través de

contabilizar el número de muertos, ya que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable” (Valencia, 2010: 16). Sus aportes permiten imaginar futuridades, por un lado, contra el monopolio interpretativo blanco del capitalismo y, por otro, contra la hegemonía primermundista de los estudios queers y/o feministas, atendiendo a cómo se producen y reproducen “subjetividades que no realimentan el bucle estático de las fórmulas blancas, heterosexuales y masculinas” (Valencia, 2010: 10).

Donde parece que todo dormita, la fuerza del capital va acelerando los deseos; los medios de comunicación y su propagación del deseo de consumo sirven de catalizador. La aceleración aumenta, la energía potencial se vuelve energía cinética, el proceso es enorme e indetenible. Cristaliza en ciertas prácticas que se vuelven mercancías; entonces, las partículas-sujetos que parecían inofensivas encajan, se nos incrustan. Así, desde lo disperso e inesperado, poco a poco, se dinamitan los tácitos acuerdos éticos y/o de sometimiento (Valencia, 2010: 65).

Es en ese sentido que poníamos a jugar aquella idea de Sontag acerca de fantasear con el fin como sueño de desvinculación social; en este caso, porque linda con nuestra búsqueda, creemos que esas fantasías del fin se ligan estrechamente con un intelectualismo masculinista impotente ante unos tiempos feministas y queers huidizos que no se inscriben en las lógicas de la guerra y la racionalidad occidental sino en las de un acecho disperso, inesperado, indómito. Esa intraducibilidad política de las apariciones y lxs reaparecidxs que no puede reducirse a binarismos –comunismo o extinción, comunismo o barbarie, capitalismo del coronavirus o New Deal verde- funciona también haciendo posible imaginar otros tiempos por-venir que no se inscriben en la retórica del apocalipsis y el orden justo que le sobrevendrá deseable y definitivamente.

En *La segunda venida: Neorreaccionarios, guerra civil global y el día después del Apocalipsis* (2021), Berardi piensa que, de haber salida del cadáver del capitalismo, se abrirá invocando la energía que brotó en el 68; aquel momento que caracteriza como la cima de la evolución humana. La resurrección de esas luchas, que engloba bajo el nombre de comunismo, pero que refieren a la erradicación de la superstición del trabajo y la emancipación del tiempo social, será posible –hará su segunda venida- en su devenir

memético; un cortocircuito al automatismo semiocapitalista sometido a la dinámica del meme: “memes que produzcan un reseteo de nuestras expectativas” (Berardi, 2021: 98).

En el pasado, la política fue la dimensión de la lucha contra la opresión. Ya no lo es más, porque hoy la política ha perdido la potencia; porque la hipercomplejidad de la esfera mediático-social ha bypassado el poder de procesamiento de la mente racional; y porque la volición consciente ha perdido la capacidad de gobernar tanto los flujos de inconciencia social que se propagan caóticamente, la inexorabilidad del autómatas en red (2021: 93).

Una política menos ligada a la proyectualidad y la linealidad occidental parece emerger como vía de escape ante la inminencia del fin. Sin embargo, nos gustaría marcar, como hicimos más arriba, un ‘68 menos rememorado por la historia de las revoluciones occidentales. Eso haremos en el apartado que sigue, haciendo algunas marcas que nos conduzcan a pensar, exploratoriamente, una política no-proyectual pero abierta a la emergencia de futuridades anti-normativas. Luego volveremos sobre la prescripción de Berardi, devenir meme como respuesta a los traumas del inminente apocalipsis, para sugerir una dinámica de la irrupción que la antecede y que encontraba las señales de la alienación y el automatismo más en el régimen heterosexual capitalista que en la crisis psicosocial del semiocapital.

### **3.2- Más de 343 putas: poner el culo, compañero<sup>7</sup>**

1968, dice Berardi, fue la cima de la evolución humana; la energía que brotó aquel año no sólo se ausenta en nuestros tiempos que parecen dirigirse a su fin, sino que puede incluso ser impotente frente a la mayoría humillada, deprimida, furiosa y fascistizada del siglo XXI. Nos sentimos convocadxs, sin embargo, por otros sesenta y ochos, más olvidados en la memoria social del tiempo, pero que se entrelazan con la combinación aterradora de espectros, reaparecidxs y aparecidxs que perseguimos desde el inicio de este trabajo.

---

<sup>7</sup> Referencia al “Manifiesto (hablo por mi diferencia)” de Pedro Lemebel: “Yo no pongo la otra mejilla/ Pongo el culo compañero/ Y ésa es mi venganza/ Mi hombría espera paciente/ Que los machos se hagan viejos/ Porque a esta altura del partido/ La izquierda tranza su culo lacio/ En el parlamento”.

Lxs reaparecidxs que buscamos retornaron en mayo de 1968, anunciando el nombre de una formación de lesbianas y homosexuales contra las izquierdas masculinistas y el estado burgués hetero-patriarcal; se nombró Comité de Acción Pederasta Revolucionario. Mientras La Sorbona soñaba un nuevo tiempo para obreros y estudiantes, lxs queers del Comité comenzaban a pensar otra forma de despliegue político del deseo, esquizofrénico y disolutorio del orden social.

El 5 de marzo de 1971, un grupo de lesbianas atacan armadas con salchichones una conferencia contra el aborto en el Teatro de la Mutualité; con las mismas armas, tiempo después, toman un estudio de radio que emite un programa dedicado al problema homosexual (Preciado, 2009). En estas acciones se consolida el grupo que a finales de ese año publicó el manifiesto del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (F.H.A.R): Nosotras somos más de 343 putas/ Nos dejamos encular por árabes/ Estamos orgullosas y lo repetiremos (Manifiesto del F.H.A.R, S/f, 1971, [*la traducción es propia*]).

Si en el Manifiesto de las 343 se posicionaban públicamente mujeres que abortaron, exigiendo libre acceso y gratuidad, en la proclama del Frente, proyecto, reivindicaciones y exigencias aparecían más difusas y, sin embargo, lanzaban una amenaza ininteligible y aterradora. Expulsado por homosexual del Partido Comunista Francés, Guy Hocquenghem, uno de los teóricxs-militantes del F.H.A.R, significaba estas acciones en un sentido divergente al de la acción política, la política y lo político:

Siempre hay algo que no funciona entre el deseo y la revolución (...) Hay que decidirse a renunciar a los sueños de reconciliación entre los detentadores oficiales de la revolución y la expresión del deseo. Es imposible obtener del deseo que se integre en el ámbito de una revolución ya cargada del pasado histórico del movimiento obrero. Por eso es necesario hacer derivar la exigencia revolucionaria del movimiento del mismo deseo; no sólo se necesita un nuevo modelo revolucionario, sino un replanteamiento de los contenidos vinculados tradicionalmente al término de revolución, en particular, la idea de toma del poder (2009: 114).

Abogando por una política de la liberación de un deseo esquizofrénico originario contra el poder capitalista, burgués y heterosexual, Hocquenghem postula una estrategia que no es identitaria sino contingente, acechante, espectral:

Por ejemplo, es en nombre de la lucha contra la normalidad, que definía el movimiento bengalí como no conforme al esquema maoísta de la guerra popular, que ciertos homosexuales han apoyado las primeras formas de esa revuelta. Es en nombre de la lucha contra el sexismo, la virilidad, y «la guerra a la americana como juego masculino» que el movimiento homosexual americano ha participado en la lucha contra la guerra de Vietnam. Estas brechas parecen artificiales para el pensamiento político civilizado. Y sin embargo resultan portadoras de una eficacia propia. La confusión hormigueante de movimientos de jóvenes, de mujeres, de homosexuales, ecologistas, para los municipios... no vive la política de otra manera. Todos parten de una situación deseante particular (con relación al sexo, a la naturaleza, al hábitat...) y no, como lo quiere la tradición del movimiento obrero, de una estrategia basada en teorías políticas generales; el mundo político se basa en el enfrentamiento de esas teorías, verdaderas sea cual sea el portador (2009: 122).

Estxs reaparecidxs del 68 marcan una distancia apreciable con respecto a los diagnósticos críticos del capitalismo que desligan producción de reproducción y lo hacen además señalando cómo una teoría evolutiva y lineal acaba por reintroducir jerarquías que son tan necesarias para la supervivencia del capitalismo como las que se sostienen sobre la posesión de los medios de reproducción: racionalidad-emocionalidad; acción política-impotencia; proyecto-caos. Ante la identificación de la inseparabilidad de los problemas de sexo-género y las lógicas del capital, es que puede anteponerse unas luchas móviles, de situaciones deseantes particulares, que logren diluir el peso opresivo del régimen heterosexual, la familia y la reproducción de la fuerza de trabajo. El manifiesto del FHAR, publicado en 1971, *Rapport contre la normalité*, expresaba con firmeza la indisolubilidad de la relación entre producción y reproducción, capitalismo y patriarcado:

Para nosotras, la lucha de clases también pasa por el cuerpo. Es decir, nuestro rechazo a someternos a la dictadura de la burguesía está liberando al

cuerpo de la prisión en la que dos mil años de represión sexual, trabajo alienado y opresión económica lo han encarcelado sistemáticamente. No es cuestión de separar nuestra lucha sexual y nuestra lucha diaria por la realización de nuestros deseos de nuestra lucha anticapitalista, de nuestra lucha por una sociedad sin clases, sin amo ni esclavo (AAVV, 1971: s/p).

La linealidad, la racionalidad y la proyectualidad políticas tienen como marco de inteligibilidad un tiempo unidireccional, heterolineal, racista, otrificante: necesita conjurar las apariciones y reapariciones de quienes piden venganza y *justicia más allá de la justicia*, a través de la postulación de un único futuro deseable que se consolida en oposición a la amenaza del fin, de la disolución del orden social. A estas prácticas elegimos nombrarlas con Edelman como *futurismo reproductivo*, imágenes que se consolidan contra la queeridad, que le exigen su sacrificio. Sin embargo, en tiempos de crisis de reproducción, podemos también afirmar que el des-astre es queer: “el infinito quieto (la efervescencia) que no se encarna y no se hace inteligible” (Blanchot, 1990: 41). Nos interesa señalar esta ambigüedad porque creemos que existe una distancia entre renegar de la proyectualidad política y “denunciar toda imaginación crítica que no se sostenga en una negación miope de cualquier cosa que no sea el aquí y ahora de este momento” (Muñoz, 2020).

La experiencia militante fue el punto de partida de lxs reaparecidxs del 68: frente al rechazo masculinista de la izquierda, lesbianas y homosexuales anticapitalistas lograron unir las piezas que ponen a funcionar un sistema de opresión capitalista, colonial, heterosexual y patriarcal. El tipo de acción política fue entonces profundamente interpelado por la sospecha de que la consagración de un esquema único de inteligibilidad de las justicias y las injusticias puede conducir a unas prácticas pretendidamente anticapitalistas que minen la solidaridad necesaria entre abyectxs, desviadx, explotadx y racializadx. El horizonte ya no es el de la emancipación sino el de la fuga: la búsqueda de resquicios, agujeritos del crimen perfecto del capitalismo patriarcal por los que comenzar a imaginar otras formas de habitar el mundo.

### **3.3- Futuridades anti-normativas: devenir meme o el relincho de las yeguas del apocalipsis**

En 1987, la crisis del sida en Latinoamérica vaticinaba para las comunidades de raritxs, maricones, drogadictos, prostitutas, el fin; material, simbólico, inminente. Dos amenazas se cernían sobre lo cuir, la dictadura militar heteronormal y la epidemia global: el colectivo Las Yeguas del Apocalipsis, conformado por los poetas, artistas y novelistas chilenos Pedro Lemebel y Fernando Casas, ensayarán unas respuestas artísticas frente al diagnóstico del exterminio biopolítico:

Pongo mi corazón escritural junto a la travesti por una razón social. El SIDA aniquila mucho más a los sectores más desprotegidos, tal como la tuberculosis y la sífilis eliminaron a los pueblos primitivos. En el mundo travesti prostibular es donde el SIDA provoca mayores llagas, y donde no hay ni se ejercita ninguna prevención (Lemebel como se encuentra citado en Vélez Giraldo, 2019)

Una lectura anclada en la interpretación del legado colonial y patriarcal les permite a Las Yeguas hacer de la figura travesti “una especie de guerrera que debe militar para impedir la propagación del homosexual masculinizado; figura importada, extranjera, responsable del germen de la enfermedad y de su expansión en territorio antes virgen” (Vélez Giraldo, 2019: 97). Si la dictadura militar y la interpretación hegemónica de la epidemia del sida hacían de lo cuir el elemento simbólico a través del cual se infectaba el cuerpo social, Las Yeguas invirtieron esa relación, haciendo del homosexual masculinizado y capitalista un agente de transmisión de la enfermedad y la muerte. Su acción política no consistió en la proliferación de protocolos de prevención ni en la organización proyectual de un movimiento unificado de resistencia al estado y los criterios biopolíticos heteronormales de control del VIH; optaron por irrumpir en espacios artísticos y políticos marcados por lógicas heterocapitalistas y coloniales. Produjeron imágenes y, a la manera que parece señalar Berardi, provocaron cortocircuitos haciendo memes, “una unidad de significación encarnada en un signo, en una palabra, en una imagen, en un gesto” que es “replicable y memorizable”, “un mneme, una unidad de memorización” (2021: 99).

En 1988, primera aparición de Las Yeguas, una corona de espinas fue entregada al poeta chileno Raúl Zurita, durante la entrega del premio Pablo Neruda: el contenido cristiano de la obra premiada fue expuesto en ese acto y en la imagen que compuso. Tiempo después,

irrumpieron en una toma a la Universidad de Chile, todavía bajo dictadura militar, desnudos montados sobre una yegua blanca y titularon su obra: Refundación de la Universidad de Chile. El masculinismo militarista del conquistador fue devuelto a su relación compleja y velada con la homosexualidad masculina y contenida en una imagen. El 3 de mayo de 1990, Las Yeguas del Apocalipsis intervinieron la exposición de la artista visual Lotty Rosenfeld, Cuerpos Contingentes, vestidas como pacientes terminales de sida: plástico, pajaritos disecados, sarcomas de Kaposi.

Las apuestas políticas queer por las apariciones, la irrupción y la disrupción en detrimento de la marcha uniforme del partido y las izquierdas -la sacralización de los textos y la subordinación de los cuerpos- hacia el horizonte de la emancipación y la conciencia, no son prácticas encarnadas únicamente por Las Yeguas. En efecto, en este trabajo, hemos buscado y ordenado en el sentido propuesto por nuestra argumentación, otras apariciones artísticas y políticas. Sin embargo, en el colectivo Lemebel-Casas encontramos la posibilidad de pensar cómo pueden desplegarse resistencias no proyectuales ante la sensación de fin o pérdida de la capacidad de imaginar el futuro: la amenaza de la muerte inmediata doblemente política, el sida y la persecución dictatorial sobre lxs guerrillerxs sexuales.



*1988. Archivo de Las Yeguas del Apocalipsis. Fotografía: Ulises Nilo/Carlos Berenguer.*

Nos interesaría aventurar una hipótesis: la dislocación temporal, la emergencia de espectros que piden una justicia más allá de la justicia, se resiste a una interpretación lineal, a una elaboración simbólica de acciones secuenciadas, dirigidas a la consecución de objetivos fijos en el horizonte político. La emergencia de un contratiempo, el des-astre, quizás tenga mayor afinidad con la producción de respuestas meméticas, en el sentido de imágenes que hacen un sentido provisorio, móvil, pero al mismo tiempo ético en su capacidad de volver legible el momento sin someterlo a las jerarquías de la proyectualidad. Ante la incapacidad

de restablecer un horizonte emancipatorio bajo el cual introducir una jerarquía de las luchas y las urgencias, las resistencias contingentes y precarias se sirven de la imagen mneme para circular en el contratiempo de la dislocación.

Las Yeguas del Apocalipsis encarnan la negatividad de lo queer, en el sentido sugerido por Edelman, radicalizando los temores sociales, los signos de la abyección: aterrizan y maldicen la heterosexualidad. Al mismo tiempo que se comprometen –juran– por sus muertxs y reaparecidxs, reintroduciendo imágenes de otros mundos; ese compromiso con la justicia más allá de la justicia, exigida por la dimensión de la crisis desatada y la dislocación del tiempo de la reproducción de vida, no puede más que producir futuridades, promesas de otras configuraciones sociales que no exigen sacrificar la queeridad en favor del reproductivismo heterosexual sino pensar unos futuros en los que seguir existiendo. Resistir. A la manera del *Rapport contre la normalité*, el manifiesto del FHAR, del 68 olvidado: “elaborar, con la ayuda de todos los demás revolucionarios, un proyecto creíble para un mundo nuevo” (1971).



1991. Archivo de Las Yeguas del Apocalipsis. Fotografía: Leonora Calderón.

### 3.4- ¿Qué futuros? Maldecir, acechar, aterrorizar.

En el capítulo que viene queremos adentrarnos en un mapeo móvil, provisorio, contingente, de imágenes de futuro anti-normativas. Consideramos que hacerlo implica tomar algunas distancias de lxs críticxs del capitalismo, por un lado y, por otro, del giro antisocial de la teoría queer. Como nos gustan las historias de reaparecidxs, elegimos detenernos en un olvido sobre el que se asentó una historia lineal, proyectual y evolucionista del 68: señalamos que los relatos del fin del mundo capitalista, despliegan algunas lógicas que nosotrxs identificamos como hetero-reproductivistas y coloniales. Luego contrapusimos la propuesta comunista memética de uno de los críticos más resonantes del capitalismo con otra historia menos contada de resistencia política a la percepción de que el tiempo se acaba. Ante los diagnósticos proyectuales, evolutivistas y reproductivistas de lxs críticos del capitalismo queremos decir lo que ya dijo Preciado:

Los gurús de izquierda de la vieja Europa colonial se obstinan en querer explicar a los activistas de los movimientos Occupy, del 15m, a las transfeministas del movimiento tullidotrans-puto-marico-bollero-intersexy postporno que no podemos hacer la revolución porque no tenemos una ideología. Dicen «una ideología» como mi madre decía «un marido». No necesitamos ni ideología ni marido. Los transfeministas no necesitamos un marido porque no somos mujeres. Tampoco necesitamos ideología porque no somos un pueblo. Ni comunismo ni liberalismo. Ni la cantinela católico-musulmano-judía. Nosotros hablamos otras lenguas (Preciado, 2013: 10).

Sin embargo, tomando algunas distancias del giro antisocial de los estudios queer, pensamos que acusar de reproductivismo cualquier forma de imaginar el futuro nos detiene en un inmanentismo que podría conducir a un hedonismo indiferente frente a la crisis de reproducción neoliberal. ¿Qué queremos decir con futuridades anti-normativas y a quién convidamos a la discusión frente al giro anti-social y las imágenes del apocalipsis? Nos interesa reponer algunas reflexiones presentes en *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad anti-normativa* (Muñoz, 2020), especialmente cuando dice:

A la afirmación de Edelman de que el futuro es territorio del Niño, y por ende no de lxs queers, yo respondo argumentando que lo queer trata principalmente del futuro y la esperanza. Es decir que lo queer está siempre en el horizonte (...) Mi argumento, por lo tanto, busca criticar la certeza ontológica que yo considero que va de la mano con la política de la identidad gay contemporánea, pragmática y presentista. Este modo de certeza ontológica muchas veces se representa a través de un relato de desaparición y negatividad que se reduce a otro juego del fort-da (2020: 46).

Muñoz llama a “recurrir a lo ya-no-consciente para imaginar un futuro” (2020:65); en el gesto de queerizar a Derrida encontramos algunas pistas para pensar una historia que pueda tomar distancia de una narración crono-normada, habitando la frontera entre lo muerto-vivo y lo que todavía no nació. A diferencia de Muñoz, más que pensar lo queer como idealidad, como potencia orientada al horizonte, nos interesa detenernos en la espectralidad del pasado y del futuro: en aquellas luchas que retornan y se transfiguran, anunciando una *justicia más allá de la justicia*. Creemos que las futuridades son un espacio material-simbólico de disputa política que puede resolverse en el ámbito de la conjura reaccionaria —el deseado parte de defunción de la queeridad- o en lógicas anti-normativas, no-heterosexuales, no-lineales, anti-capitalistas, anti-coloniales y anti-patriarcales.

Nuestras imágenes de futuro, entonces, son también imágenes de un pasado forcluido bajo una epistemología de la cultura y la historia occidental lineal, racista, sexo-generizada y evolucionista: creemos, como señalábamos en la Introducción, que las conjuras reaccionarias pueden darse a un lado y a otro de lo que percibimos como antagonismos identitarios. En ese sentido, creemos que un futuro capitalista puede convivir con una retórica civilizatoria de los derechos homosexuales y feministas que inscriba en el mapa de los deseos sociales al individuo, la familia y la propiedad. También pensamos que una crítica anti-capitalista puede convocar a un futuro evolucionista y reproductivista que se asiente sobre la conjura de la queeridad. Contra esas apuestas, entraremos en el pantanoso terreno de lo monstruoso, buscando qué resistencias hacen carne contra el devenir capitalista, colonial y patriarcal del mundo que habitamos.

#### 4. UN FUTURO MONSTRUOSO

En el capítulo anterior, señalábamos algunas apariciones del problema de la crisis de reproducción, algunas conjuras animadas por el deseo de asirla a la linealidad del tiempo y unas resistencias a formular las luchas en el sentido de su asimilación. La forma en la que decidimos narrar los repertorios y elementos de las teorías feministas y queer se ordena por la identificación de su contexto de surgimiento, por establecer una relación entre aquello que nombran (reproducción social, queeridad, lucha de clases sexuales) y el estado en el que esos problemas emergen, provocando particulares experiencias en la percepción y conformación política del tiempo social. En ese marco, rastreamos las marcas implícitas o explícitas que nos permiten reconstruir imágenes de futuro. Creemos que es el momento, entonces, de hacer explícitas las nuestras o, al menos, de hacerlo en la medida en que nos resulte posible. Queremos convocar aquellas cuestiones que están presentes en dos problemas que señalan las coordenadas de la reproducción: la colonialidad y el patriarcado. Si en un primer momento del texto señalábamos la relación entre la lucha de clases sociales y la opresión sexual, buscando señales de unas imágenes de futuro signadas por la abolición del género y, en un momento posterior, analizábamos la relación entre queeridad, futuro y crisis de reproducción, querríamos ahora reparar en una figura afín a la lógica del espectro que entra en una relación políticamente potente con la colonialidad: las figuras de lo monstruoso.

Nuestra figura de lo monstruoso es una composición que recurre a la lectura del espectro, que propusimos anteriormente, y a una interpretación de los efectos normalizadores pero también subversivos de las teratologías. En una primera instancia, señalaremos qué relaciones políticas encontramos en el juego analítico de superponer tres dimensiones en el análisis de las temporalidades sociales –espíritu, espectro, monstrux-, siempre en clave de reproducción social, y luego ensayaremos unas reflexiones en torno a las futuridades y la potencia del devenir monstrux. Las tensiones que nos interesa reponer son, por un lado, las de la ley y la monstruosidad criminal (Foucault, 2002) y, por otro, la de la aparición espectral y el devenir monstrux de las dislocaciones temporales que encarnan lo queer. Más concretamente nos detendremos, como ya lo hicimos antes, en textos que adquieren la potencia política de un manifiesto o de una imagen políticamente asumida del porvenir. Estos aspectos de las reflexiones desplegadas a lo largo del escrito se dirigen a construir un mapa

móvil, unas marcas militantes de las resistencias a las clasificaciones normalizadoras; es decir, una contra-teratología anti-patriarcal, anti-capitalista y anti-colonial, unas futurologías de la antinormatividad que nos permitan imaginar devenires monstruosxs, cuir y degeneradxs.

#### **4.1- La carne del espectro, lxs anormales y el jardín de las especies: Derrida, Foucault y las figuras del por-venir**

En *Espectros de Marx* (1995), dice Derrida que el espectro es una combinación entre idea y carne, espíritu y cuerpo. Esta conjunción de elementos otorga a las dinámicas de la aparición y la desaparición su complejidad temporal y también social. Establecer qué vino primero no es nuestro objetivo –aunque arriesgamos una queeridad primigenia que anima conjuras temporales–; nos interesa, en cambio, una lectura material del problema de la reproducción: en particular, una aproximación a las encarnaciones que introducen una falla, una ruptura o una dislocación que puede anunciar devenires y porvenires.

La producción del fantasma, la constitución del efecto fantasma, no es simplemente una espiritualización, ni siquiera la autonomización del espíritu, de la idea o del pensamiento, tal y como se produce por excelencia en el idealismo hegeliano. No, una vez efectuada dicha autonomización, con la expropiación o la alienación correspondientes, y sólo entonces, el momento fantasmal le sobreviene y le añade una dimensión suplementaria, un simulacro, una alienación o una expropiación más. A saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne (Leib)! Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne, en un espacio de visibilidad invisible, como desaparecer de una aparición. Para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca (144).

Sin embargo, detenido en las dinámicas de las apariciones y del asedio espectral, caracterizar o cartografiar la carnadura del espectro pierde cierta relevancia analítica o teórica. ¿Bajo qué figuras es nombrado el espectro en las conjuras que movilizan el terror, el miedo y la sensación de que algo anda mal con el presente?, ¿qué nos dicen esas figuras de la justicia y la ley de esa justicia más allá de la justicia? Repondremos una caracterización de

lo monstruoso porque creemos que nos permite pensar las apariciones queer y su marco de inteligibilidad en nuestros territorios ya que, como señala Foucault, el dominio del monstruo es un espacio de derrumbe de la ley (natural y humana), donde emerge lo prohibido y lo imposible (Foucault, 2006); un espacio que se superpone con el de la queeridad. Un segundo motivo nos inclina a pensar lo monstruoso, la ligazón histórica entre colonialidad y queeridad, en el sentido de la producción de zonas monstificadas, periféricas, otras. También, la potencia política de aquello que en lo monstruoso encarna como amenaza o activación de las dinámicas de producción de subjetividades y resistencias al orden social de nuestro tiempo; como escribe Sayak Valencia, “en el borde del borde me llamo filo” (Valencia, 2018: 17).

El monstruo, como el espectro, son figuras que habilitan unas reflexiones sobre áreas difíciles de tematizar en otros términos, de hacer aparecer sin oposiciones de representación y materialidad, realidad e imaginario; pensamos lo monstruoso como un modelo cognitivo, una forma de cartografiar el espacio social y de asirlo al juego de las temporalidades pasado-presente-futuro y su linealidad, pero también como un campo minado de resistencias, potencias políticas y asedio del orden hegemónico patriarcal, colonial, capitalista. El espectro, el espíritu, el fantasma y el monstruo hacen de elementos que permiten formas diferentes, disidentes, otras, de conocimiento que se despegan o desafían el dominio de la Razón de la modernidad y el pensamiento científico. Ensayar una fantología, tanto como mapear una teratología, puede ser un atajo hacia lo oculto, una forma de expandir los márgenes de las categorías conceptuales y su operacionalización, una aproximación a la contingencia, al comportamiento mutante de lo que nombramos como hacer política y hacer justicia.

El espectro es acontecimental; en su aparición interrumpe el curso del tiempo y lo desquicia, provoca un descascaramiento de lo real, alternando las formas de percibir y habitar las relaciones sociales e impidiendo fijar la experiencia subjetiva en continuidad con el orden social. Como el monstruo, el espectro es carne y espíritu, revela un olvido en el mismo momento que desata inquietudes, profundas alteraciones de la experiencia subjetiva e histórica. En las páginas anteriores nos detuvimos en lo que el espectro revelaba de un problema anterior que nombramos como reproducción social y también sostuvimos que ese

carácter problemático, más que encaminarse a su resolución definitiva, anima una dinámica de conjuras y justicias que se vinculan de una manera muy particular con la queeridad, la abyección y las políticas de la negatividad; nos preguntá(ba)mos qué nuevas historicidades anuncia la aparición espectral del problema de la reproducción social en algunas coyunturas de los movimientos feministas y queer. Sin embargo, en la aparición espectral encontramos una dimensión más carnal del resurgir del tiempo olvidado similar a la que describe Julia Kristeva en *Poderes de la perversión*:

(...) el tiempo olvidado surge bruscamente y condensa en un relámpago fulgurante una operación que, si fuera pensada, sería la reunión de dos términos opuestos, pero que en virtud de dicha fulguración se descarga como un trueno. El tiempo de la abyección es doble: tiempo del olvido y del trueno, infinito velado y del momento en que estalla la revelación (Kristeva, 2004: 17).

Provocamos ahora un desplazamiento del espectro al monstruo porque entendemos que, en las dinámicas de la colonialidad, la bestialización adquiere una dimensión racial, además de sexo-genérica, al producir cuerpos otros, subalternos, abyectos. A la manera del espectro, el monstruo reúne la posibilidad de imaginar lo que permanece y lo que se renueva; la persistencia de los espacios de abyección y su reconfiguración histórica; la dimensión singular y carnal frente a la universalidad del movimiento y la ruptura. Es en ese sentido que también, en el dominio de lo monstruoso, se superponen dinámicas hegemónicas y contra-hegemónicas que dependen de la articulación simbólica y material de la aparición, de su singularidad y trascendencia, del tiempo *out of joint* y la producción social de sus junturas. Con el tiempo, el monstruo tiene una relación caótica, particular e inmanente: se entrelaza con la desviación, la transgresión y la subversión como gestos de la anormalidad y la anomalía social:

Éste, en efecto, contradice la ley. Es la infracción y la infracción llevada a su punto máximo. Y, sin embargo, a la vez que es la infracción (en cierto modo infracción en estado bruto), no suscita, por el lado de la ley, una respuesta que sea una respuesta legal. Puede decirse que lo que constituye la fuerza y la capacidad de inquietud del monstruo es que, a la vez que viola la ley, la deja sin

voz. Pesca en la trampa a la ley que está infringiendo. En el fondo, lo que suscita el monstruo, en el momento mismo en el que viola la ley por su existencia, no es la respuesta de la ley, sino algo muy distinto. Será la violencia, será la voluntad lisa y llana de supresión, o bien los cuidados médicos o la piedad (Foucault, 2006: 62).

Esta potencia, su materialidad, y también estas relaciones e imaginarios sociales solidificados en la aparición monstruosa será lo que exploraremos en los apartados siguientes, respetando aquel gesto que marcó nuestro trabajo desde sus inicios: señalar la complejidad de las temporalidades feministas y queer, especialmente en aquello que se presenta como una imagen de futuro. En lo monstruoso encontramos aquel espacio de la alteridad radical que persiste y resiste a pesar de la consolidación de paradigmas feministas de diversidad sexual, de ampliación de la resonancia del movimiento hegemónico lgbt, de maternalismo estatalista; esa imagen socialmente necesaria para demarcar todavía hoy nuestros proyectos políticos, el límite de lo posible y el horizonte mismo de la posibilidad.

#### **4.2- El Viejo/Nuevo Mundo: breve historia de los orígenes de nuestrxs monstruxs**

*En esta isla los hombres tienen cabeza y dientes de perro, y en su fisonomía parecen enormes mastines. Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes.*

*Marco Polo*

El primer debate que señala los intentos de demarcar una frontera material y epistemológica con los territorios conquistados, en los inicios de la expansión colonial de lo que hoy conocemos como América, a diferencia de lo que acostumbraríamos a inferir, no fue exclusivamente biológica; no estuvo teñida de esfuerzos por distinguir indicios físicos del deterioro o la inferioridad moral o intelectual. La primera forma de racismo en el “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/ colonial” (Grosfoguel, 2012: 90) fue religiosa y estuvo signada por una pregunta acerca de la

procedencia animal o humana de lxs habitantes del Nuevo Mundo, por su posesión o ausencia de alma. La diferencia heteronormativa racial eurocentrada se establece en Andalucía a finales del siglo XV, cuando emerge un sistema jerárquico clasista, racial, religioso y heteropatriarcal. Un grupo encarnará en particular esta tarea, la de la construcción del nuevo español, cristiano, blanco y heterosexual: los moralistas, predicadores de un discurso ideológico sexista y xenófobo dirigido a derrotar a moros, judíos y sodomitas y más tarde a los “indios americanos” (Carvajal, 2003: 17). En la narrativa de los moralistas europeos, un orden social sano y en armonía con las leyes de dios reconoce que es al hombre heteronormativo patriarcal cristiano al que le pertenece el proceso continuo de la creación: su semilla, su semen, cultiva el potencial del nuevo ser, mientras que la mujer se caracteriza por la pasividad en espera del acto sexual para la procreación (Carvajal, 2003: 18). Sobre esta particular imagen de la reproducción se asienta el binarismo occidental que luego se engarzará con el capitalismo colonial.

Con la intrusión colonial, los mapas cognitivos de lxs conquistadores comenzarán a esquematizarse en términos de raza, atribuyendo defectos morales a determinadas características físicas (Quijano, 2000) o desplazando la marca de la inferioridad moral a elementos plausibles de ser percibidos mediante la observación a través de la vista. Con la raza se despliega también otro criterio ordenador del mundo que conocemos, el sexo. Genocidio, conquista y colonización forman parte de un mismo continuum histórico y analítico por dos motivos: primero, porque como sostienen algunas feministas negras y decoloniales, si la opresión racista y patriarcal se observa desde la perspectiva de lxs oprimidxs, desde su territorio arrasado, no hay “razón lógica para separar ambos períodos. Fueron un solo proceso desplegado a lo largo de varios siglos” (Oyewumi, 2017); segundo, porque raza y sexo son invenciones surgidas y puestas a funcionar con la conquista y colonización, esto es, “el capitalismo global y eurocentrado se constituyó a través de la colonización e introdujo diferencias de género allí donde anteriormente no había ninguna” (Lugones, 2008).

Lo monstruoso condensa los temores y las ansiedades de los conquistadores por su capacidad de producir un reordenamiento, una nueva cartografía que trasciende los primeros momentos de la intrusión colonial y que hace posible el desarrollo de los procesos

civilizatorios. A lo largo de la historia de los territorios conquistados, la imagen del monstruo aparece asociada a grupos subalternizados, marcados por la barbarie y su resistencia al orden social. Lo monstruoso, ya en la consolidación estatal moderna del territorio conquistado, funcionará con nitidez como condición constitutiva de la Nación: civilización y barbarie será un binomio clave para el exterminio, la conquista y la activación de máquinas antropológicas y teratológicas que delimitarán los proyectos políticos de los letrados europeístas (Torrano, 2014). No es nuestro objetivo hacer una genealogía del monstrux, sino caracterizar brevemente su procedencia, ligando su origen colonial, capitalista y patriarcal a la potencia de su insubordinación; sin embargo, queremos indicar la actualidad tanatopolítica de esa figura, recurriendo a unas marcas y animando a lxs lectores a hacer las propias: la voracidad y el desborde monstruoso de los sectores populares, las figuras monstificadas de sus liderazgos, la aparición monstruosa y corrupta de la masa, son algunas de las nuestras.

La monstificación y generización de lxs conquistadxs responde a una forma particular de concebir el mundo que puede explicarse a través de dos características: la necesidad epistemológica occidental de construir figuras binarias y dicotómicas de la otredad y, también, la preponderancia material y simbólica de un sentido (el visual) en el ordenamiento de la percepción y las jerarquías sociales. Como señala Oyewumi:

La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista. La diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de piel y tamaño craneal atestiguan los poderes atribuidos al “vidente”. La contemplación invita a diferenciar (...) El término “visión del mundo” que se usa en Occidente para sintetizar la lógica cultural de una sociedad, expresa adecuadamente la prerrogativa occidental de la dimensión visual (2017: 39)

Como señala Foucault en *Los anormales* (2001), a medida que se consolida cierta hegemonía ilustrada sobre Occidente, los monstruos contruidos sobre la religiosidad y sus imágenes se irán transfigurando con atribuciones provenientes de la naturaleza y la biología. Así, más marcadamente, los defectos moralmente delineados, las amenazas de desestabilización del orden social, el terror al despertar anómalo de la insurgencia, se convertirán en marcas legibles, moldeables y predecibles en el campo de la biología, el orden

jurídico y sus esquemas clasificatorios. Los mapas cognitivos marcados por la conquista, la confrontación con un territorio radicalmente heterogéneo que es cartografiado religiosa y visualmente, irá paulatinamente tomando una forma dicotómica que opone humano a no humano; el monstruo se erige como “principio de inteligibilidad de todas las formas de la anomalía” (Foucault 2001: 58).

Una lectura de lo monstruoso, que enfatiza su posición de exterioridad constitutiva de la norma, marca la imposibilidad de definirlo por fuera de esa relación y también la dificultad de nombrar al monstrux por lo que es. La relación se presenta con cierta obviedad: entre lo monstruoso y lo queer hay unas lógicas de aparición y funcionamiento que se entremezclan, pero también una historia de conquista y otrorización que puede ser revisitada buscando las marcas de una futuridad no reproductivista, de una reapropiación de las temporalidades disidentes. Eso intentaremos en el apartado siguiente: rondaremos las figuras de lo monstruoso en su carnalidad, en su potencia política de agrietar, enturbiar o perturbar el orden, provocando un espacio de intensificación o redistribución de los objetos y los afectos.

#### **4.3- De vuelta a la queeridad, el retorno de lxs monstruxs**

A lo largo de este trabajo establecimos algunas relaciones, unas afinidades de sentido, que fueron tejiendo un emparentamiento político entre las lógicas de aparición del espectro, la queeridad y las figuras de lo monstruoso. Estas relaciones las establecimos con el objetivo de hacernos de unas categorías que nos permitan pensar imágenes de futuro, temporalidades queer, futuridades feministas. Decíamos que la irrupción espectral se produce en un espacio indecible e indecidible, que su aparición desafía la fijación de lo real y que esa dislocación inaugura nuevas temporalidades, en el sentido de provocar otras historicidades como también de poner en movimiento intentos de conjura que hagan posible imaginar futuros justos más allá de la justicia. Con la figura del espectro intentábamos pensar la queeridad, porque encontrábamos algunas similitudes en su nomadismo, contingencia y radicalidad, en su capacidad de perturbar y poner al tiempo fuera de sí. La idea del espectro, el espíritu, decíamos elegir nombrarla como problema de la reproducción social; encontrábamos en ese elemento una posibilidad explicativa de lo que andaba mal con el presente, ahí cuando los movimientos hacían sus apariciones, reclamando un cambio radical de las prácticas y el

sentido de lo político, haciendo emerger una potencia de transformación. Luego dijimos que queríamos pensar al espectro en su carne y recurrimos a otra imagen que reunía las cualidades de la aparición fantasmática en su devenir-cuerpo: el monstruo.

El monstruo tiene lógicas de desenvolvimiento amigas de la queeridad: cada vez que encarna, su aspecto presenta una novedad al mismo tiempo que parece haber estado siempre allí, amenazante y latente en la forma misma de funcionamiento del orden social. Aterra en su aparición creativa y desbordada en el mismo movimiento en que hace emerger un olvido, una desmemoria de las injusticias que provocaron su confinamiento o su expulsión. Hacer unas marcas en torno al espectro y su carnalidad responde a la búsqueda de los aspectos más concretos, más carnales, de la resistencia; a sentar algunas bases para la búsqueda de insurgencias en nuestras militancias y teorías de la política. Para polemizar, nos propusimos armar una teratología de lxs insubordinadxs y sus potencias.

¿Por qué una teratología? En *Capitalismo Gore*, Sayak Valencia (2018) hace una lectura de la producción de subjetividades y zonas otrorizadas y bestializadas, recurriendo a la figura del sujeto endriago.<sup>8</sup> A través de ella, traza una genealogía que va desde la conquista y la consecuente traslación del imaginario teratológico medieval hasta la imposición de la misma clave de lectura para interpretar a las subjetividades del capitalismo periférico,

---

<sup>8</sup> El término proviene de la literatura medieval y pretende dar cuenta de la vigencia en la racialización y engeneramiento de la pobreza de la imaginación colonial renacentista donde las poblaciones originarias de América fueron producidas como una especie de infrahumanxs, como monstruxs desemejantes. El endriago es un monstruo que habita un territorio desolado, anómalo y es un ser dotado de fuerza brutal. Conecta la dimensión colonial de exterminio con la construcción de chivos expiatorios feroces para justificar la conquista colonial. Encarnados por los narcotraficantes y criminales mexicanos (aunque no solamente por ellos) son el renacimiento de los “desalmados” en su versión actual: sin piedad, anómalos, bestiales, feroces, violentos, agenciados distópicamente. Para definir a estos *sujetos endriagos* Sayak Valencia aconseja “superar el idilio exotista, descartar las conceptualizaciones y composiciones que oscilan entre los extremos de la victimidad y la heroicidad, la compasión y la glorificación” y “dejar de utilizar el concepto de *sujetos marginales* bajo el cobijo de la corrección política contemporánea” (Valencia, 2017: 85). Los sujetos endriagos son buenos capitalistas, empresarios emprendedores, emprendedores políticos que obedecen la ley de la oferta y la demanda. Son *necroempoderados porque comprometen los mismos atributos que las revistas empresariales aconsejan obtener a sus consumidores*: innovación, flexibilidad, dinamismo, capacidad para asumir riesgos, creatividad y orientación al crecimiento. *Están sobreespecializados en la violencia y realizan no sólo un trabajo normal sino un trabajo deseable* con oportunidades de superación frente a la precarización global del trabajo. Estas subjetividades capitalistas son formas de agenciamiento que, en su radicalidad, evidencian la trama del pacto neoliberal y patriarcal: en el devenir gore del capital, el hiperconsumidor capitalista y el macho violento proveedor se necroempoderan haciendo de su otrorización y bestialización colonial una mercancía sujeta a las lógicas de la economía global y de las economías subsumidas (mercado negro, tráfico de drogas, armas, cuerpuxs, etc).

marcadas por el narcotráfico y el capitalismo gore: en narcotraficantes, sicarios, criminales a sueldo, etc. encuentra Sayak Valencia un espacio para pensar acerca de la actualidad de la conquista en el capitalismo neoliberal. El gesto que queremos imitar, al pensar teratologías de la resistencia, responde a una cuestión que ella introduce en las primeras páginas de *Capitalismo gore*:

(...) es en los intersticios de estos mundos relegados donde emergen las reinterpretaciones de los papeles económicos y la creación de nuevas identidades y sujetos en un multiespectro que va desde los sujetos endriagos del capitalismo gore hasta la creación de subjetividades que no realimentan el bucle estático de las fórmulas blancas, heterosexuales y masculinas (Valencia, 2010: 10).

Nos interesa pensar, más que los dispositivos a través de los cuales la colonialidad del poder produce zonas mostrificadas, las potencias que se desatan con la aparición monstruosa. En ese sentido, proponemos hacer una cartografía –precaria y móvil- de las figuras de lo monstruoso que hacen reaparecer aquel problema en el que hallábamos una potencia de transformación: la reproducción social y su capacidad de provocar trastocamientos en la percepción del tiempo y del orden social. Con ella, queremos recoger algunas señales que se presentan anunciando un por-venir, unas futuridades anti-normativas, queer y feministas; unas imágenes de lo monstruoso que anuncian otros órdenes o nuevos des-órdenes, una monstruología. En la figura del monstrux y en la apuesta por hacer una cartografía de sus imágenes, creemos que es posible hacerle justicia a la contingencia y al carácter posicional de las identificaciones queer, esas identidades móviles que emergen fragmentando, dislocando o asediando la percepción de lo real y sus temporalidades.

#### **4.4- Teratologías de la resistencia: que otrxs sean lo normal<sup>9</sup>**

La teratología es un tratado o estudio acerca de lxs monstruxs: literatura, medicina, biología, mitografía, psicología, sociología, filosofía han diseñado herramientas heurísticas y esquemas clasificatorios para asir lo monstruoso al régimen de la interpretación. En la historia de la civilización occidental, el asedio monstruoso, siempre pivotando entre el horror y la fascinación, fue conjurado a través de la búsqueda de características comunes,

---

<sup>9</sup> Referencia al poema de Susy Shock: “Reivindico mi derecho a ser un monstruo”.

marcas que pudieran anticipar su conducta y hacer posible el control social de sus efectos y consecuencias. La teratología estudia lo raro, desviado o anómalo que se presenta en la deformidad corporal o la malformación moral: desviadxs, perversxs, deformes, anormales han sido registradxs, ordenadxs, clasificadxs para su control en este tipo de registro del mundo y sus texturas. Hacer una teratología implica también ocuparse del mecanismo por el cual se producen y reproducen las formas anormales ahí donde se separan de la regla que uniforma a animales y humanos.

En varios momentos de este escrito señalamos que el deseo de conjura, de restablecer un orden temporal, no obedece necesariamente a unas posiciones reaccionarias o conservadoras: dijimos que aun en los intentos de hacer justicia más allá de la justicia, imaginar un nuevo orden es una tarea necesaria o, al menos, difícil de evadir. En las teratologías encontramos una tensión similar: hacer un mapeo de las resistencias puede suponer tanto un proyecto de sujeción o aniquilamiento de esas apariciones como una apuesta por pensar formas de organizarlas, asumiendo la violencia implícita en ese acto, en el sentido de un orden justo más allá del derecho y, también, de un tipo de venganza comprometida con quienes *ordenan desde abajo: jurad*.

Queremos hacer una teratología porque creemos que lxs monstruxs existen. Fundamentalmente, en dos sentidos: como construcción cultural que pretende disciplinar los cuerpos y afectos anómalos y como potencia capaz de subvertir, queerizar, enrarecer el sólido encadenamiento del tiempo social, anunciando otra justicia. La fe en la existencia de estas criaturas, desde la antigüedad occidental, puso a funcionar dispositivos y tecnologías que hicieron posible su represión, normalización o aniquilamiento. Creemos que politizar la condición monstruosa de la anomalía implica una forma de desmarcamiento de un tipo de práctica reaccionaria que, como señala Derrida, se esfuerza por ofrecer la imagen de la tolerancia para neutralizar una fuerza potencial y acallar la revuelta. “El monstruo es aquel que vive en transición. Aquel cuyo rostro, cuyo cuerpo, cuyas prácticas y lenguajes no pueden todavía ser considerados como verdaderos en un régimen de saber y poder determinado” (Preciado, 2020: 45).

Queremos hacer teratología(s) de la resistencia(s) navegando esa tensión entre la soledad, la singularidad y el aislamiento del monstruo y su procedencia y relación

eminentemente social: su vuelta a la comunidad es constitutiva de su aparecer; por necesidad física, mental o afectiva, el monstruo retorna siempre a donde lo expulsan y en ese retornar descubre también su monstruosidad. A contrapelo de los gestos antisociales de la teoría queer, queremos enfatizar esta relación porque nuestra búsqueda se concentra en ordenar algunas herramientas que nos permitan pensar futuridades anti-normativas. No podemos dejar de imaginar futuros justos más allá del derecho, del capitalismo y su justicia. Creemos en el advenimiento impredecible, disruptivo y perturbador de lxs monstruxs. Nos entusiasma saber que hacer teratologías no amenaza con fijar la queeridad despotenciándola, sabemos que su capacidad de transformación consiste en resistirse a ser identificada: entre lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo, lo queer no se acerca nunca con la cara descubierta.

#### **4.5- Contratemporalidad y teratología: imágenes de otros mundos**

En este capítulo nos interesa aproximarnos a las imágenes de lo monstruoso pensando tanto su caudal simbólico o representativo de los temores sociales, de la amenaza de disolución del orden político, como la relación singular que instauran con el tiempo. No con el tiempo como totalidad, sino con unas imágenes en particular, las imágenes de futuro: como señalamos anteriormente, pensar futuridades implica realizar un corrimiento que haga posible no (re)introducir mecanismos crononormados propios del futurismo reproductivo, evolutivista y capitalista que algunxs teóricxs queer ya han señalado, sino alterar el orden lógico que nos invita a pensar que el futuro es aquello que viene después y deja algo atrás.

Las imágenes que pensamos son imágenes de lo común, de formas otras de vivir que habitan como posibilidad, latencia o potencia en nuestros modos de imaginar la otredad: entendemos que el monstruo anuncia y enuncia otro tiempo, otros modos, prácticas, sentidos, experiencias; otras temporalidades. Nuestra descripción no apunta a fijar apariciones espectrales en el presente, como síntoma de un futuro por venir, sino a marcar qué tipos de relaciones con las temporalidades sociales podemos imputarles a las imágenes mostrificadas, otrorizadas y bestializadas que ordenan los mapas de sentido del capitalismo neoliberal, colonialista y patriarcal: qué pasados hacen aparecer, qué arreglos subjetivos les permiten habitar el tiempo percibido como presente y qué imágenes de justicia movilizan sus exigencias. Para esa tarea, trataremos de describir la aparición monstruosa haciendo el gesto de caracterizar sus tiempos, discutiendo con otras lecturas de esas imágenes, pero también

marcando la relación que entablan con lo queer, la queeridad y las prácticas cuirs anticoloniales o decoloniales. Ahí vamos.

**I. Gordx: mi cuerpo, que será derramado por vosotros**

*monstruo. Del lat. monstrum, con infl. De monstruoso.*

*3. m. Cosa excesivamente grande o extraordinaria en cualquier línea.*

Dice Berlant: vivir de tentempiés es vivir al ritmo del propio impulso por el placer, marcar el tiempo comiendo es una contratemporalidad. Nos interesa esa relación: corporalidades, temporalidades, placer, resistencias. También queremos distanciarnos, pues sospechamos que cierto discurso patologizante del cuerpo que desborda las marcas hegemónicas de lo deseable se cuela en el análisis político de las emociones gordas, en la presunción de salubridad de los cuerpos flacos y en la imagen que liga normopeso y medida, sobrepeso y desborde. ¿Qué relaciones entablan los cuerpos gordos con las temporalidades sociales? Más específicamente, ¿qué justicia anuncian las corporalidades apretadas, desbordadas, desquiciadas y derramadas sobre los límites de la medida justa del cuerpo social?

Comenzaremos este recorrido por su anverso: ¿qué conjuras de la aparición monstruosa del cuerpo gordo hacen sentido anudando lógicas capitalistas, coloniales y patriarcales? No podemos hacer una genealogía del activismo y las resistencias gordas, sus surgimientos -NAAFA (National Association to Advance Fat Acceptance), The Fat Underground, los fat studies, El Manifiesto de la Liberación Gorda- porque nuestra indagación se centra en las relaciones otras con el tiempo social que esas apariciones monstruosas y monstrificadas inauguran. Seguiremos, entonces, a Vigarello (2011); en la modernidad la ligazón simbólica entre gordura y experiencia se ordena en torno a la asociación con la falta de control, la impotencia, la insuficiencia de acción y el retraso:

Las críticas medievales procedentes de los clérigos, difundidas con algún éxito en los siglos XIV y XV, en los comienzos de la modernidad, se detenían en los pecados capitales. Atravesaban las pasiones, apuntaban al glotón, fustigaban su indignidad. Se concentraban en la avidez, mientras que las críticas modernas

se detienen en las torpezas, en las eficacias. El gordo se convierte en el ser de las inaptitudes, en el de las flojeras e inercias. Su déficit responde al hacer, a alguna insuficiencia en la potencia o en la acción (...) La reprobación se volvía más psicológica, más íntima; ya no se trataba de la acusación de rústico, ignorante o glotón, sino de carecer de autocontrol, de un debilitamiento del poder sobre sí mismo, del mantenimiento de un cuerpo impasible y feo cuando todo demostraba que debería cambiar (...) En la modernidad, el exceso de peso se convierte en retraso. (48)

Estar rezagadx es una posición tan ligada a lo queer<sup>10</sup> como a lxs racializadxs, su estar detrás de la civilización, su ser instancia necesariamente superada para el avance del progreso, de la vida buena, es una marca que acompaña los discursos mostrificadores desde la conquista, como señalábamos en otro lugar. Sin embargo, otras discursividades, racionalidades y subjetividades emergen en el capitalismo neoliberal y sus crisis de reproducción: aquellas que se ligan a la capacidad de asumir más la incertidumbre que el progreso, la autoproducción y el gobierno de sí mismo que la disciplina social reproductiva y fabril. El control y el hacer a tiempo –al tiempo de la producción– son dos elementos históricamente elaborados que se reconfiguran en este momento del capital, exigiendo mayor plasticidad, ingeniería y autogobierno, como ya han señalado numerosxs autores críticos del capitalismo neoliberal (Hardt, 2002; Han, 2011; Sadin, 2018). Queremos hacer dos marcas acerca de la imagen gorda mostrificada: las del capitalismo como raza y como producción de subjetividades. Dicen Cuello y Contrera:

Cortar la grasa, reducir el excedente es una operación que simboliza el llamado eugenésico de las políticas neoliberales. No sólo se trata del recorte precarizante y de reducción del empleo, público o privado, sino que funciona como una metáfora del cuerpo exigido por los dispositivos de producción normados contemporáneos. Eliminar la grasa implica eliminar esos vestigios y

---

<sup>10</sup> Seguimos a Heather Love cuando dice que el “rezago ha sido tomado como un elemento clave de la cultura queer. El camp, por ejemplo, con su tierna preocupación sobre los elementos pasados de moda de la cultura popular y su negación a superar placeres y traumas de la infancia, es un arte del rezago. A lo largo del último siglo, lxs queers han abrazado el rezago de muchas formas: en celebraciones de la perversión, en insolentes negativas a crecer, en exploraciones acerca del acecho y la memoria, y en su obstinado apego por los objetos perdidos” (Love, 2007: 29).

signos que hacen del cuerpo un cuerpo improductivo, un cuerpo salvaje, un cuerpo bruto, bárbaro, molesto, incómodo, cabeza, negro y grasa; un cuerpo que desde el desprecio por sus desmesuras desobedece el patrón corporal de este sistema político donde triunfa la estación saludable y el descenso de peso de una candidata la catapulta al éxito electoral (Cuello y Contrera, 2016: 128).

Dos sentidos se anudan: el cuerpo gordo es salvaje, grasa y bárbaro porque es ya racializado, el cuerpo gordo es improductivo porque está ya inscripto en las dinámicas otrorizantes del capital neoliberal. Estar a tiempo, ser productivx y producirse a sí mismo a la medida del espacio abierto para la pertenencia social, desata un sentido de la autovigilancia y el autocontrol sobre los cuerpos que termina por confundir las condiciones de supervivencia material-simbólica impuestas por el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo con las posibilidades físicas de sobrevivir del cuerpo gordo (salud), con la potencia de lxs gordxs para hacer arreglos subjetivos que permitan hacer deseable la vida. La fantasía de autocontrol, libertad y producción de sí mismx que constituye la posibilidad de moverse al ritmo del tiempo hegemónico se reafirma en la sensación de hacer de nuestrxs cuerpxs, cuerpxs a la medida del deseo neoliberal, colonial, patriarcal; por el contrario, la amenaza de perder el control, de ser arrastradx por la desmesura, de un desborde extendido hasta no encontrar lugar en la estructura material-simbólica de la sociedad hace de la imagen monstruosa del cuerpx gordx y los apetitos que le imputamos, un anuncio de otro tiempo, una futuridad pero también una latencia de injusticias pasadas. “Nuestro kuerpo, el primer enemigo/ Es ahora, en el presente Gordx/ Porque no se nace gordx, se llega a serlo” (Manifiesto Gordx, 2013).

En 2013, Constanza Álvarez y Samuel Hidalgo ponen a circular en internet un Manifiesto Gordx, que dialoga con otrxs manifiestos gordxs, ya aparecidxs en las luchas y resistencias del movimiento. El Manifiesto es audiovisual: planos cortos de cuerpos que se amplían a medida que el texto va dando sentido a una proclama contra el deseo neoliberal y su imperativo de autocontrol y autoproducción estética.

Nosotrxs proclamamos/ que ante todo, re-construiremos nuestras vidas desde lo que somos, lo que molesta/ el desborde del(a) chanchx que si desea vivir/ somos golozxs y tentadxs, puro eros vuelto placer por la buena mesa y las bacanadas/ nos gusta el calor que brinda la grasa en esos días de invierno/ Y ante

una cultura del recato, la buena presencia y el ser ubicaditx/ Nosotrxs somos las trincheras del fascismo/dictadura de la piel/ Somos vida desbordada de placer oral/ Porque nos gusta comer y no queremos reprimirnos tales deseos/ Sólo para que le pueda gustar a la familia, al compañerx sexual de paso o al jefe que no me quiso contratar por la mala presencia (Manifiesto Gordx, 2013).

¿Qué políticas monstruosas anuncian estas apariciones y reapariciones de la militancia gorda?, ¿qué relación con una proyectualidad política del hacer al tiempo del capitalismo civilizatorio pueden entablar estxs aparecidxs? Construir un cuerpo extenso, dice Masson: una “contraofensiva de imágenes que dinamitan estereotipos que hacen posible creer y crear otras performatividades sin perder la gorda” (Masson, 2016: 75); alianzas con cuerpos otrorizados, cuerpos anormales, racializados, generizados. El horizonte, como antes anunciaban el Comité de Acción Pederasta y Guy Hocquenghem, no es el de la representación, ni el de la inclusión, sino el de la fuga: el rechazo a un esquema único de inteligibilidad de los cuerpos que bajo la apariencia de la tolerancia termine por hacer carne el deseo de aceptación y asimilación.

Fugar de la aceptación como único horizonte posible en nuestras prácticas políticas para darle lugar a otras estrategias que partan de reconocer el límite que supone la inmediatez y el alivio de la integración, y dismantelen los mecanismos de fagocitación política desde los cuales el capitalismo neoliberal logra instrumentalizar las demandas sociales reterritorializando y aplanando toda potencialidad de resistencia a sus modos de producción y organización, por el encantamiento que supone el ritmo acelerado de transformación del dolor en sanación, de trauma a olvido (Cuello en Cuello y Contrera, 2016: 45).

Imaginar otros mundos, formas del por-venir, que pongan a funcionar contra-narrativas del cuerpo hegemónico, que hagan evidentes la relación entre autocontrol, servidumbre y delgadez, que movilicen apariciones desmesuradas, desbordadas, reclamando una revisión del deseo como producción y reproducción capitalista, pero también escenificando formas vivibles y deseables de habitar cuerpos contra-hegemónicos.

Sacamos las garras, aullamos como lobas y salimos del espacio del silencio:

HOY GORDE

AYER PUTA

MAÑANA LOBO

## **II. *Anorexicxs: mi cuerpo? / un tajo en la silla*<sup>11</sup>**

*Del lat. monstrum, con infl. de monstruoso.*

*1. m. Ser que presenta anomalías o desviaciones  
notables respecto a su especie*

En *Devenir perra* (2009), Itziar Ziga esboza una pregunta polémica contra la prédica feminista que liga estereotipos de belleza y anorexia nerviosa: ¿qué perseguían aquellas (cis) mujeres, en tiempos donde el deseo normado llevaba la marca de la redondez y la abundancia de la carne, cuando practicaban un sistema de control sobre la alimentación, evitándola, reduciéndola o sometiéndola a otros apetitos? “La versión oficial que considera a la anoréxica de nuestros días una pobre estúpida cabezota que deja de comer para emular a las tops models” se encuentra con un problema: “¿acaso Kate Moss tiene dos mil años?” (Ziga, 2009: 63). En el siglo XV, Santa Liberata, santa popular y patrona de las mujeres mal casadas, abandonó la comida como forma de resistencia al casamiento; por su desnutrición, le creció barba –la santa barbuda-, se le quebraron las uñas y su cuerpo empezó a mostrar signos de incapacidad para gestar. En la Inglaterra victoriana, la anorexia nerviosa tuvo uno de sus momentos de mayor proliferación en una relación nítida entre su ejercicio y la centralidad conferida al dispositivo disciplinario de la familia. Contra aquella versión oficial que señala Ziga, queremos ordenar unas reflexiones acerca de las imágenes mostrificadas del cuerpo anoréxico sobre dos líneas: la primera, su relación con los feminismos y el régimen visual occidental; la segunda, un rastreo de su potencia de escenificar, revelar y hacer(nos) ver una imagen de otro mundo.

---

<sup>11</sup> Referencia al poema “Yo soy...” de Alejandra Pizarnik (2009).

Seguimos las marcas de una alianza simbólica, propia de las tradiciones occidentales, entre anorexia y revelación, santas y ayunos: si los manuales de psiquiatrización indican que la atención de las instituciones debe volverse sobre el cuerpo, es decir, orientarse hacia la restauración de una imagen ajustada a la norma del cuerpo físico, nosotrxs nos interesaremos por la capacidad de la imagen desajustada para producir otras corporalidades y otros modos de hacerse espacio en el mundo. La pregunta que nos gustaría formular para pensar estas imágenes es qué revela la práctica anoréxica, las subjetividades anoréxicas, del capitalismo patriarcal y su imperativo de belleza y auto-control. Ziga encuentra una respuesta: la anorexia de las santas y las jóvenes que se resisten al canon estético de la mirada familiar y masculina son imágenes monstruosas; “nada más monstruoso que una mujer que no sirve al patriarcado” (65). Profundizaremos ese argumento diciendo que el cuerpo anorético, como imagen, revela un corrimiento de la norma del régimen visual del capitalismo, que nos permite desear y ser deseadoxs, señalando su arbitrariedad y su criterio productivista y reproductivista (heterosexual, patriarcal) de la salud y la vida. La conformación del cuerpo como espacio de impresión y re-impresión de jerarquías y principios organizadores de lo social es una característica propia del orden occidental:

La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista. La diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de piel y tamaño craneal atestiguan los poderes atribuidos al “vidente”. La contemplación invita a diferenciar (...) El término “visión del mundo” que se usa en Occidente para sintetizar la lógica cultural de una sociedad, expresa adecuadamente la prerrogativa occidental de la dimensión visual (Oyewumi, 2017: 39)

Si el régimen visual occidental ponía al par fértil heterosexual blanco en la punta de las jerarquías materiales y simbólicas, la redondez del cuerpo, su lozanía, la inanición y el ayuno pueden pensarse como formas disidentes de hacer sentido fugando del espacio de la reproducción y la familia. Ziga dice encontrar en la imagen de las santas anoréticas una resistencia creativa a la maternidad obligatoria y al régimen heterosexual: “quiero ser santaaaaa” (Ziga, 2009: 65).

Existe una «forma anoréxica de estar en el mundo», con la esperanza de escapar de este mundo. Una sensación de ligereza, de ingravidez, invade todo el cuerpo; un estado de beatitud, una sensación de libertad que los anoréxicos conocen bien. Haber vencido así el propio cuerpo acerca a Dios y distingue de los demás. Esa capacidad proclamada de vivir sin alimento, y a veces incluso sin dormir y sin evacuar, fascina al entorno, que ve a menudo en este dominio una prueba de santidad. Cuando la abstinencia total, la inedia, dura semanas, meses y hasta años, conmueve a la opinión, a la autoridad religiosa y al poder médico (Gélis en Vigarello, 2005: 57).

Hacer esta marca historizante de las prácticas que actualmente ligamos a la anorexia nerviosa no persigue otro objetivo más que el de sugerir otras interpretaciones posibles del cuerpo anoréxico y sus imágenes: ¿si las jóvenes que rehuían del horizonte de la reproducción y el matrimonio y las santas que optaban por una boda mística con un hombre-padre-hijo inmaterial optaron por hacerse de un cuerpo despreciablemente delgado, podríamos encontrar algo más que el triunfo del imperativo neoliberal y patriarcal de la belleza en los cuerpos *demasiado flacos* de las chicas *demasiado estúpidas*?

Mi anorexia es una forma de auto-conocimiento. La gente piensa que los anoréxicos nos imaginamos gordos y lejos de adelgazar la flacidez invisible. Pero la gente tiene miedo de la verdad: nosotros preferimos vernos de esta manera, raquíticos, la esencia. Mi metáfora culinaria preferida (desafortunadamente tal vez) dice: no reduzca, clarifique. Sé exactamente cómo me veo, sin la hipérbole. Cada pulgada de piel, cada músculo, cada hueso. Veo dónde y cómo se conectan. Puedo nombrar los tendones y los ligamentos. Palpo el cartílago. (Grant, 1996: 2 [*la traducción es propia*])

Nos gustaría sugerir que en la aparición monstruosa del cuerpo anoréxico se revela una radicalización de la producción neoliberal de cuerpos socialmente sanos y bellos: la supresión o suspensión del deseo de alimentarse junto con la renuncia a mantenerse fuerte para la producción y la reproducción devuelven una imagen desnuda de un régimen arbitrario de clasificación de los cuerpos deseables y deseantes; un movimiento que al mismo tiempo que extrema una decisión aparentemente privada (dejar de comer) obliga a revelar la

relevancia pública de los cuerpos productivos y reproductivos: hacer comer se convierte en una tarea social, familiar y política allí dónde no parece haber más que unas subjetividades *demasiado* dispuestas a hacerse lugar. Si autocontrol, gobierno de las libertades y deseo puesto a (re)producir son las coordenadas sobre las que suele caracterizarse el momento neoliberal del capital y sus modos de subjetivación, ¿no son políticos (y en qué sentidos) unos cuerpos que se esfuerzan por imprimirse otros programas deseantes, haciendo un uso desviado del autocontrol y sometiénolo a una búsqueda no instrumentalizada por las imágenes de vida buena del capitalismo y el patriarcado?

La imagen del cuerpo anoréxico es monstruosa porque hace estigma de los imperativos de delgadez y salud malinterpretando o pervirtiendo sus medidas y dimensiones: muslos, caderas, abdomen, glúteos, papadas son sometidos a la aplicación del mandato del neoliberalismo magro (Cuello, 2016), cortar el excedente, maximizar la disciplina y el rendimiento, desear el autocontrol. El autocontrol y los imperativos de belleza y salud sin embargo se evidencian como lo que son: una marcha lenta y programada hacia el cuerpo hecho a imagen y semejanza de nuestros dioses; capitalismo, colonialismo, patriarcado. ¿Puede politizarse la experiencia anoréxica? Esa es la pregunta que se hace Florencia Lico, activista por los cuerpos diversos; responde que es difícil organizarse con alguien que desea cambiar más que ninguna otra cosa. Quizás introduciendo las figuras politizadas del sacrificio y la monstruosidad, ese deseo por el cambio pueda mostrarnos un habitar incómodo que se esfuerza por devolver al cuerpo una posición de radical igualdad ante la muerte, la fragilidad de la vida y la fraternidad de todos los huesos desprovistos de su carne. Como en *Vidas Precarias*, cuando se divisa la posibilidad de “reimaginar la comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y la pérdida” (Butler, 2006: 45). Quizás, por el contrario, se trate de una de las imágenes que más encarna el principio de aislamiento de lxs monstruxs, su andar solitario siempre expuesto a la infantilización, la burla o el paternalismo; su consecuente incapacidad de organizar el miedo, de aterrorizar y maldecir el neoliberalismo patriarcal y colonial. Sabemos, sin embargo, que nos ocupan los cuerpos *demasiado* flacos, su rehabilitación y vuelta a la senda del buen vivir; dijimos también que lo queer no se acerca nunca con la cara descubierta.

...perseguiamos una idea con una convicción y un esfuerzo admirable, esfuerzo que muy pocos son capaces de realizar y por eso lo envidian, es decir, ¿Quién no quiere ser delgado? (Blog Princesa Lorelei, 2014).

### **III. Trabajadorxs sexuales: mi cuerpo QR**

*Libere sus prejuicios antiputa.*

*Deje de ser tiragente.*

*Mate a su sheriff interno.*

*Acepte nuestro amor comunista.*

*Invierta en nuestros dones.*

*Disfrute la humedad que le provocamos.*

*Mañana somos polvo.*

*Pero hoy, si reserva, también.*

*Nina León*

En siglo XIX latinoamericano, el adulterio comenzará a ser sancionado con mayor homogeneidad y fuerza, en tanto garantía de la unidad de la familia nuclear y el orden civil y espacio de reproducción de la fuerza de trabajo y de formación de ciudadanxs para el estado-nación. En paralelo, sin embargo, la proliferación de *casas de tolerancia* no sólo no se detendrá, sino que se incrementará con el paso de los años. Una estricta vigilancia por parte de religiosos y laicos será desplegada sobre las cis-mujeres con privilegios de clase y raza; las actitudes lascivas de las feminizadas, según el régimen católico colonial, amenaza con malformar los fetos o alterar el espíritu femenino, más proclive al cuidado de lxs hijxs que a los placeres sexuales (Barrancos, 2008). La imposición de la heterosexualidad obligatoria y de las relaciones romantizadas entre hombres y mujeres burguesas (Carvajal, 2003) dio forma a un espacio de abyección y exterioridad que hizo carne en la figura de la prostituta: las que lo hacen por amor, arriba de las jerarquías sociales y debajo del hombre blanco heterosexual propietario; las que lo hacen por dinero, negociando en las fronteras su supervivencia material y simbólica. El status social, político y económico concedido a las mujeres blancas heterosexuales se jugará en la correcta utilización de su capacidad para la

*administración del amor*, en los procedimientos vinculados a la elección de la persona amada, a la capacidad de decidir sobre si dejarse o no enamorar y a las prácticas de adquisición de una distancia amorosa conveniente para lograr una confortabilidad suficiente o practicar el olvido ante la imposibilidad amorosa (Medina Doménech, 2013). Por afuera de esos contratos, las cis-mujeres y feminizadxs dedicadxs al intercambio de servicios afectivos y sexuales transitarán zonas marcadas por el control policial, las políticas del higienismo y la dinámica de rechazo moral-consumo de las familias heterosexuales. Elegimos hacer esta marca porque liga la gestión reproductiva de la colonialidad, las lógicas capitalistas de tabicación de las prácticas sexuales y el universo simbólico patriarcal sobre el cual se constituyen zonas monstruosas, exteriores y constitutivas del orden social; es decir, elegimos ligar la imagen monstruosa a uno de sus contextos de surgimiento, con un doble propósito: mostrar su interrelación con la conformación de dispositivos de disciplinamiento patriarcales, capitalistas y coloniales así como sustraer el problema del trabajo sexual de los debates esencialistas y a veces moralizantes que imprimen en las categorías cuerpo y mujer una serie de atributos universales, a-históricos y transculturales.

Elegimos pensar la aparición monstruosa de la prostitución en el campo del trabajo porque creemos que es en ese espacio donde radica gran parte de su capacidad dislocatoria, su posibilidad de revelar que *algo anda mal* en el avance del tiempo de trabajo sobre otras temporalidades de lo social. El trabajo sexual, como cualquier trabajo, tiene su genealogía y un modo particular de desarrollarse en el mapa más general de las opresiones patriarcales, capitalistas y coloniales. Sin embargo, al provocar la pregunta acerca de lo que puede y no puede ser cambiado por dinero obliga a abordar dos cuestiones que fueron centrales en los debates feministas más olvidados de la segunda ola: el trabajo reproductivo no-remunerado y la indisolubilidad de la relación entre capitalismo y patriarcado. “El trabajo sexual nos confronta con (...) cuáles son los modos privilegiados que debe asumir lo sexual para que pueda entrar en el campo de la lucha política” (Sabsay, 2011: 74). Nos interesa detenernos más que en la figura de la prostituta o la puta –bíblica, mitológica, de larga duración- en la de la trabajadora sexual, porque creemos que su aparición monstruosa anuda dos dimensiones potencialmente lacerantes para la relación producción-reproducción patriarcal capitalista. Ese modo de nombrarse encarna una serie de contradicciones que evidencian algunas claves de las relaciones de opresión vinculadas al trabajo asalariado: si en 1972, Silvia Federici

militaba la Campaña Salario para el Trabajo Doméstico, sosteniendo que si las amas de casa exigieran al capitalismo una paga justa por su trabajo no-remunerado en el espacio doméstico, se evidenciaría la incapacidad del sistema para afrontar los costos de la (re)producción, ¿qué capacidad de producir una fisura, un corrimiento o una dislocación tiene la aparición de la trabajadora sexual en las luchas políticas por las nuevas formas del trabajo y su colonización de otras temporalidades ociosas, no-productivistas o anti-productivistas?

Georgina Orellano, Secretaria General de AMMAR, el Sindicato de Trabajadoras Sexuales de la Argentina, dice:

Es el trabajo que yo elegí. A veces me gusta hacerlo. A veces tengo días malos, del mismo modo que les pasa a otros trabajadores, que vas sin ganas pero vas porque tenés que pagar el alquiler. Valoro del trabajo sexual porque puedo poner condiciones. Se da la contradicción de que yo en la relación con un cliente puedo poner condiciones perfectamente claras. Me ha hecho más daño el amor romántico que el trabajo sexual. (Entrevista a Orellano en *Página 12*).

Esta inscripción del trabajo tradicionalmente no-remunerado del sexo en el marco de las relaciones asalariadas y laborales pertenece a unas luchas feministas que históricamente ligaron reproducción y producción; sexo, capital y trabajo. El concepto trabajo sexual es una elaboración militante de las organizaciones de prostitutas en las décadas setenta y ochenta: en 1982, la Asociación de Trabajadoras Autónomas “22 de Junio” en Ecuador; en 1986, la Asociación de Meretrices Profesionales de Uruguay (AMEPU); en 1987, la Asociación de Prostitutas de Río de Janeiro. En los países capitalistas del norte global, como lo llama Fraser: COYOTE (Call Out Your Old Tired Ethics), prostitutas estadounidenses por derechos, frente a la consolidación hegemónica de un feminismo de segunda ola que condenaba la prostitución, la pornografía y el sexo con hombres. También, el English Collective of Prostitutes en Inglaterra y la toma de la Iglesia de Saint Nizier en Francia. Estas apariciones que mencionamos exigieron derechos laborales para el trabajo sexual, en un momento de mutación del sistema capitalista, en el proceso de su reconfiguración como capitalismo neoliberal financiarizado. Ya sumergidos en el gobierno de la precariedad, en la proliferación de prácticas precarizadoras de la vida, ¿qué podría sugerir la reaparición políticamente organizada y en algunos casos sindicalizada de las trabajadoras sexuales acerca del modo en

el que entendemos hegemonícamente la relación entre espacios libres de opresiones sistémicas (libertad) y trabajo?

Una lesbofeminista francesa que recupera a las materialistas de la segunda ola – Delphy, Guillaumin, Tabet- sostiene que el momento neoliberal del capital está marcado por el paso de la apropiación privada de las mujeres al de la apropiación colectiva (Falquet, 2017). Es decir, si las tareas reproductivas se encontraban nucleadas en el ámbito de la familia y el matrimonio –el régimen heterosexual y la maternidad obligatoria de los que hablaba Wittig- en la reconfiguración neoliberal de la violencia, esas tareas salen de la amalgama conyugal para ser ofrecidas fragmentaria y precariamente (en algunos casos bajo amenaza de muerte, bajo la implementación sistemática del femicidio y la violencia sexual en zonas de trabajo altamente feminizado) en el mercado de trabajo asalariado. Falquet liga producción y reproducción reintroduciendo el concepto materialista de mujer como clase sexual; en ese movimiento, la relación entre zonas asalariadas y no-asalariadas del capitalismo cobra una dimensión sexual y racial y el trabajo se vuelve un espacio de disputa política feminista que trasciende las prácticas hegemónicas de denuncia del techo de cristal o de brecha salarial. El diagnóstico de Falquet, que piensa qué tipo de reproducción social para qué tipo de producción, esclarece la figura de la trabajadora sexual en su monstruosidad: si el capitalismo neoliberal sólo puede reproducirse bajo el establecimiento de zonas mal pagas de trabajo reproductivo y sexual, garantizado por la aplicación sistemática de violencia sobre las feminizadas, ¿qué podría decirnos la vieja consigna “eso que llaman amor es trabajo no pago” frente a la otra, “trabajo sexual es trabajo”? Esta pregunta puede conducirnos a la revelación que narró Carol Leigh, trabajadora sexual y activista de COYOTE, en *Inventing sex work*:

Se hizo evidente para mí que, como otras mujeres, había sido criada para intercambiar sexualidad por supervivencia o alguna ventaja social (por ejemplo, un buen esposo o novio). Como resultado de la combinación del estigma de puta, el adiestramiento para intercambiar sexo por seguridad o supervivencia y el temor a la violación (cuyas probabilidades supuestamente aumentaban si una era promiscua) las mujeres estaban frecuentemente en un estado de parálisis. No podían reconocer este "estado de prostitución" en el cual vivían porque una no puede admitir que es una puta. Parecía imposible salir de esta atadura sin

reconocer que todas éramos parte de alguna forma de prostitución -las "buenas mujeres" (las novias y esposas) y las "malas mujeres" (las putas y las bolleras). (Leigh, 2015: 9)

En el trabajo sexual quizás se encuentre una resistencia monstruosa –capaz de asechar el orden reproductivista- que pueda pensar al sexo como espacio de intercambio, es decir, algo más que violencia y asimetría heterosexualizante, al mismo tiempo que habilitar la comprensión del trabajo como espacio sexuado y de placer sexual. Dice Preciado (2020) que la libertad es el discurso de lxs poderosxs; en contraposición, el trabajo sexual tal vez pueda sugerir una gestión de las vidas precarias que no reinstituya horizontes emancipadores sino formas más inmanentes pero necesarias de seguir existiendo; una política capaz de poner a jugar la precariedad y la vulnerabilidad de los cuerpos y una práctica militante capaz de fabricar alianzas que desborden los límites de la elección personal para hacer visible una resistencia artesanal, cotidiana e inestable al mandato capitalista y patriarcal. Las trabajadoras sexuales políticamente organizadas piensan alianzas entre trabajadores oprimidxs por el capitalismo neoliberal, racializadxs, empobrecidxs, precarizadxs; si el feminismo hegemónico practica el mujerismo y el asimilacionismo (una política de la identidad y la tolerancia), los feminismos populares actualizan la relación siempre olvidada entre las opresiones de clase, las de raza y las de sexo-género. Este par, libertad-trabajo, puede tener una función esclarecedora de las tensiones del neoliberalismo como régimen afectivo y biopolítico: si el momento neoliberal del capital es el del gobierno a través de las libertades, ¿es todavía posible reintroducir una distinción entre el tiempo y el espacio del trabajo y otras temporalidades y espacialidades no articuladas por la relación entre el intercambio tiempo por dinero?, ¿por qué una de las mayores resistencias a comprender la prostitución como trabajo se centra en su libre elección o en la sacralización del cuerpo como espacio capaz de ser sustraído de las dinámicas racistas, patriarcales, colonialistas?

El 2 de junio de 1975, más de cien trabajadoras sexuales ocuparon la iglesia Saint-Nizier en Lyon frente a la negativa del gobierno a entablar diálogo con la organización para detener los abusos policiales. Como las trabajadoras sexuales de Saint Nazier, los feminismos populares, anti-coloniales y anti-capitalistas quizás puedan decir:

Esperamos nuestra libertad en tanto que mujeres tal y como somos y no tal como quieren que seamos para tranquilizar sus conciencias. No tengan miedo: esta liberación no supondrá inmediatamente una proliferación de las prostitutas. A no ser que nosotras, las mujeres, seamos todas chicas a las que unía el miedo a la policía (Manifiesto Trabajadoras Sexuales de Saint Nizier como se encuentra citado en Manifiesto RedTraSex).

#### **IV. *Deprimidxs: mi cuerpo, este cascajo puro*<sup>12</sup>**

“¿Deprimidx? puede ser político” fue la consigna del Feel Tank de Chicago, el colectivo formado en los dosmiles por activistas queer y artistas –entre ellxs una autora a la que ya recurrimos, Lauren Berlant- para hacer evidente esa relación tan eludida en la teoría política entre emociones y vida pública, afectos y ciudadanía, sentimientos y contrato social. El Feel Tank de Chicago manifestó: “20 maneras para darte cuenta de que estás políticamente deprimidx: 1) ¿cómo podrías no estarlo?”. Tiempo después Ann Cvektovich, también miembro del grupo, publicó *Depression: A Public Feeling* (2012). En ese trabajo optó por construir una aproximación al problema que no hiciese carne de las imputaciones recurrentemente volcadas sobre la depresión y lxs deprimidxs: impotencia, pasividad, apatía, no son arrastrados hasta negar la politicidad pausable de ser hallada en esos estados; por el contrario, emergen como señales y gestos de una sensación de que las respuestas políticas tradicionales ya no funcionan para este mundo, de que algo anda mal con el presente.

¿Qué marcas en la percepción del tiempo social hacen deprimidxs y depresión, ese modo de habitar el mundo que suele ser pensado como síntoma de los problemas estructurales del capitalismo (respuestas patológicas a los mandatos de hiperproductividad, autoproducción estética o sexo-genérica y autocontrol individualizante) si los abordamos desde una perspectiva que no escinda la construcción de ciudadanía, la política y lo político de los afectos que conforman un contrato social sentimental? El giro afectivo de los estudios queer propone un modelo de interpretación de la política y la socialidad ligado a la circulación de las emociones: ese desplazamiento analítico y militante hacia los afectos trae una serie de consecuencias para la comprensión de los sentimientos y objetos de sentimientos

---

<sup>12</sup> Referencia al poema de Idea Vilariño. (Poema 50, “Quién”).

como productores, reproductores u obstaculizadores de las jerarquías sociales imperantes material y simbólicamente. Siguiendo esas marcas podemos afirmar que, por un lado, “las emociones están entreveradas con el afianzamiento de la jerarquía social” (Ahmed, 2015: 23) y, por otro, que sólo a través del borramiento de los procesos de (re)producción de las emociones es que éstas se fetichizan, haciendo que parezcan habitar los objetos o provenir del interior de un sujeto cuya soberanía se presenta siempre como incuestionada.

Una de las características del *deprimidx polítcx*, según el Feel Tank, es su apatía para con los repertorios políticos tradicionales y su rechazo o indiferencia frente a los modos convencionales de aproximarse a lo político: pilas de periódicos acumulándose, entumecimiento, hartazgo de las izquierdas, abandono del enojo, preferencia por las tareas domésticas antes que por las manifestaciones y las protestas sociales. Estas señales podrían conducirnos a afirmar muchas cosas: a lo Berardi, que estamos transitando la era de la impotencia, que el avance semiótico del capital provoca el burn out cognitivo, que es la incapacidad de dar respuesta política a la crisis del capitalismo neoliberal la que tiene como consecuencia las recurrentes apariciones de malestares psiquiátricos y psiquiatrizables; que el crimen perfecto del capitalismo requiere enfermar para medicar, producir el malestar para diagnosticar y manicomializar. No es sobre esas hipótesis sobre las que trabajaremos; siguiendo otro derrotero, repetiremos el gesto que realizamos algunas páginas atrás: aproximarnos a una figura socialmente mostrificada, patologizada y expulsada del espacio político y público para rastrear qué revela, cuáles son sus imágenes de otro mundo y qué podrían estar señalando del modo en el que el tiempo social es hegemonícamente ordenado y percibido.

En *La promesa de la felicidad* (2018), Sara Ahmed sostiene que la alegría y la felicidad, lejos de ser objetos ahistóricos y universales del deseo humano, son afectos que resultan de la distribución jerárquica de objetos, los cuales son asociados con la posibilidad o la promesa de experimentar esas dos emociones. Es decir, objetos de felicidad que están ya racializados, generizados, imbuidos de las dinámicas capitalistas y sus modos de subjetivación: los objetos felices son heteronormados, blancos, capitalistas, binarios. En un sentido similar, Berlant, en *El Corazón de la Nación* afirma que hay un modo de ser ciudadanx, una forma de la ciudadanía que desborda su sentido formal o legal y que se

vincula con el contexto afectivo en el cual las personas entienden su relación con la pertenencia social. Sobre esas intuiciones podemos quizás ligar la producción de zonas de felicidad e infelicidad, de objetos felices y objetos infelices, con las dinámicas de consolidación de zonas abyectas y exteriores constitutivos de la sociedad neoliberal. ¿La patologización, mostrificación y terapéuticas de la depresión pueden indicar un modo hegemónico de lidiar con aquello que ese estado tiene de estar en disidencia con los objetos contruidos como felices, la vida subsumida al trabajo, el tiempo de la familia, el mandato de reproducción y la heterosexualidad?, ¿qué tiempo habitan lxs que encarnan esa desvinculación con la sentimentalidad dominante y qué podría ser lo político de un estado considerado pasivo, apático, impotente, frente a la política entendida como acción y movimiento?

Quizás lxs deprimidxs devuelven algo acerca de los límites de relegar los estados afectivos negativos apostando por la racionalidad y la linealidad del proyecto político; la tradicional esperanza en la conversión del malestar en conciencia de clase. Quizás sintetizen monstruosamente esa imposibilidad ligada a la inmanencia del malestar que no puede ser hablada por propuestas programáticas ni repertorios de protesta y que se opone radicalmente a la gestión terapéutica de los estados afectivos socialmente considerados como negativos porque no hay promesa de futuro que pueda eludir o desplazar la persistencia de esos sentimientos, la convicción de que algo anda mal con y en el presente. Lxs deprimidxs políticxs representan un obstáculo a la “operatividad restrictiva de la felicidad (...) una emoción constitutiva para el ordenamiento represivo de lo normal” (Ahmed, 2018: 15).

La vinculación paradójica entre deprimidxs y temporalidad puede pensarse ligada a su resistencia a subsumir el malestar del presente en la crononormatividad de la promesa de un futuro feliz; a la imposibilidad de posponer los afectos negativos, conteniéndolos en el universo simbólico de lo privado, para ordenar un mapa de sentimientos que se adecue a la promesa de un orden justo por venir. Esas resistencias quizás puedan revelar la relación inescindible entre lo que sentimos feliz y el modo en el que somos y fuimos posicionados en la estructura material y simbólica de nuestras sociedades neoliberales. En la crisis de reproducción Covid 19, Hollenbach del Feel Tank de Chicago publicó *Re/Imagining Depression. Creative approaches to “Feeling Bad”* y sostuvo:

El presente no es un corte, es el efecto de una acción, un boceto del mapa de aquello que mantenemos unido, una convergencia de fuerzas, un desplazamiento de la reproducción compulsiva que apenas nos permite celebrar, sobrevivir el día a día (una fiesta con una torta hecha de barro en la que tanteamos formas de otras nuevas sustancias de co-presencia) [*la traducción es propia*].

Es en ese sentido que puede ser pensada la posibilidad de que estas figuras anuncien una contrasentimentalidad, un modo de percibir el mundo ligado a un estado afectivo que reconoce los límites, las fallas o las injusticias del contrato sentimental imperante, así como también un modo de estar en el presente que marca los límites de una imaginación de la política ligada a la postergación de los afectos en pos del imperio de la racionalidad proyectual. Privatizar los sentimientos, afectos o emociones negativos implica un ocultamiento del modo en que la felicidad y la infelicidad fueron racializadas, sexogenerizadas y atravesadas por las dinámicas mismas del capitalismo neoliberal. El esfuerzo por proyectar la impotencia social en la figura delx deprimidx e invertir el sentido de la aparición monstruosa quizás podría interpretarse como un movimiento en el que lo que anda mal se privatiza y hace carne en cuerpos y subjetividades patologizadas, medicalizadas y compelidas a aceptar terapias individualizantes del bienestar; infelices deprimidxs asediando monstruosamente una estructura que se esfuerza por repetir que no hay motivo para que estés mal.

#### V. ***Ansiosxs: mi cuerpo, una sarta de promesas, mientras yo avanzo***<sup>13</sup>

La relación entre modo de producción y estados afectivos negativos tiene una larga tradición en la sociología y la teoría política; la asociación teórica entre enfermedades mentales y tiempo histórico del capital es recurrente, también, en las formulaciones críticas que buscan antagonizar o distanciarse de los modelos interpretativos hegemónicos. Algunos estados afectivos son explicados como consecuencia de la crisis social; la crisis social provoca unos estados negativos de la mente y el cuerpo que debieran resolverse también socialmente, es decir, con una modificación radical de las condiciones estructurales que dan sentido a su emergencia. Como decíamos más arriba, en esta búsqueda de imágenes de otros mundos que emprendimos a través de la identificación –precaria, móvil- de figuras de lo

---

<sup>13</sup> Referencia al poema de Sylvia Plath (Poema 148: “Cumbres borrascosas”).

monstruoso, el gesto que intentamos fue el de poner en relación mapas afectivos, crisis de reproducción social, temporalidades sociales y modelos de producción. Trataremos, a fin de darle alguna claridad a nuestras intuiciones, de reponer algunos argumentos que ligan capitalismo y afectividades, para luego pensar de qué manera podría identificarse un mismo problema –las llamadas patologías del capitalismo neoliberal- desde otras perspectivas políticas y militantes. Menos ambiciosamente, queremos aproximarnos a un estado afectivo que consideramos patologizado –lxs ansiosxs, la ansiedad y sus tiempos- desde un abordaje que se esfuerce por argumentar en favor de su potencialidad política más que en su desplazamiento al lugar del síntoma. Para hacerlo, tomaremos un diagnóstico producido por un crítico del capitalismo neoliberal y luego propondremos algunos cruces desde una aproximación que reconozca otras complejidades del tiempo social. Proponemos ordenar unos argumentos en favor de la politicidad de la temporalidad ansiosa porque creemos que tiene unas características particulares: es popular y parece masificarse casi hasta tomar la forma de un estado sentido como general; participa de los mapas afectivos como amenaza subjetiva e intersubjetiva pero también ocupa una posición visible y relevante en las terapéuticas neoliberales de autocontrol y autogestión emocional individualizantes; marca una temporalidad difusa que amenaza con una parálisis improductiva del presente como resultado de un atiborramiento de inquietudes acerca del futuro y sus formas. Esto es, como sentimiento público se vincula con las temporalidades sociales entretejiendo algunas tensiones propias del momento neoliberal y también –o quizás- pueda contener alguna capacidad de trastocar la percepción de un futuro y un presente reproductivistas, productivistas y heterolineales.

Al reflexionar acerca de las enfermedades mentales, en *La Fábrica de la Infelicidad*, Berardi traza una hipótesis acerca de la dirección que tomará el capitalismo en los tiempos por venir: “el modelo productivo que se dibuja en el horizonte de la sociedad postmoderna es el Semiocapital”; un capital coagulado en flujos semióticos que constituyen una infósfera que acaba por producir patologías en la esfera afectiva y emocional. Más llanamente, la mente de lxs explotadx del semiocapitalismo está colapsada o se dirige hacia el colapso porque la infósfera sigue el principio de la competencia económica, provocando incapacidades para asimilar signos y acontecimientos en los organismos conscientes. Lxs cognitarixs, lxs trabajadorxs cognitivxs, ya no el proletariado, sufren las marcas de la

acumulación capitalista en un marcado desequilibrio psíquico y físico: “la mente está afectada por flujos semióticos que siguen un principio extrasemiótico, el principio de la competencia económica” (Berardi, 2016: 41). Si la alienación fue la herramienta analítica con la cual el pensamiento crítico anticapitalista de los años sesenta entendió el desfase entre el trabajo, la mente y el cuerpo, en la precariedad neoliberal, la anafectividad será la categoría que dará cuenta de una apertura infinita y subjetivamente costosa al universo de los info-estímulos, al flujo incontenible de información productiva a la que el cognitarix se ve sometido. Nos interesa pensar con Berardi y producir también algunos distanciamientos porque su diagnóstico del estado afectivo producido por las lógicas del semicapital, la incapacidad de tramitar signos y acontecimientos en el tiempo presente, suele ser una descripción socialmente aceptada del comportamiento ansioso. Dice el DSM-5:

Los pacientes tienen dificultad para controlar las preocupaciones; son más los días en que esto está presente que ausente durante  $\geq 6$  meses. Las preocupaciones también se deben asociar a  $\geq 3$  de los siguientes síntomas: agitación o nerviosismo; facilidad para fatigarse; dificultades para concentrarse; irritabilidad; tensión muscular; trastornos del sueño.

Si nos detenemos, más que en caracterizar aquellas sensaciones consideradas como negativas, y nos adentramos en la tarea de establecer algunas conexiones entre los sentimientos públicos y la ansiedad, quizás logremos una forma de rondar el problema desde sus capacidades para poner en juego imágenes, estados afectivos, mapas de otros mundos. ¿Cuál es el contrato sentimental dominante, pensando con Berlant, que marca la economía afectiva del neoliberalismo y qué podría indicar el comportamiento ansioso si se lo explica por su inmersión en esas mismas relaciones? En *El Corazón de la Nación* (2011), Berlant explica la promesa neoliberal en un sentido quizás más acotado que en su última obra, *El optimismo cruel* (2020). La promesa del neoliberalismo –con la que elegimos pensar la monstruosidad ansiosa- es la de tener un lugar, “un deseo simple de, mínimamente, estar en la jugada” (Berlant, 2011: s/p):

(...) para comprender los apegos colectivos a vidas convencionales, fundamentalmente estresadas, tenemos que pensar en la normatividad como un

agrupamiento en evolución, incoherente, de promesas hegemónicas acerca de la experiencia presente y futura de la pertenencia social, en la que se puede ingresar de diversas maneras, y que puede rastrearse mejor en términos de transacciones afectivas que tienen lugar al mismo tiempo que las transacciones más instrumentales (Berlant, 2011: s/p).

Una promesa que se pone a funcionar en un espacio que ya señalamos como indisoluble de las dinámicas del capital, el espacio doméstico reproductivo donde “los adultos quieren pasarles a sus hijos la promesa de la promesa como la única herencia cierta de los niños, la fantasía como único capital que puede transmitirse con certeza de un espacio contingente a otro” (Berlant, 2011: s/p). Frente a la promesa de tener lugar, de estar en la jugada, que invita a posponer la urgencia afectiva, el desacople emocional entre las sensibilidades dominantes y su experimentación subjetiva, el comportamiento ansioso parece exigir la inmediatez del futuro o, en un movimiento similar, la suspensión del presente. Lxs ansiosxs ante el mandato neoliberal de autocontrol, negociación afectiva para el productivismo y el reproductivismo, servidumbre y anticipación instrumental del futuro, responden pervirtiendo su sentido, haciendo evidente que algo anda mal en la privatización de los afectos.

Las terapéuticas neoliberales para el control social de la ansiedad ponen a funcionar una prospectiva que espacializa e individualiza las relaciones temporales, afectivas, políticas y sociales: salir adelante, no mirar atrás, estar en el presente, habitar el momento. Desatan unas terapias de la salud y del bienestar que promueve una desinterpelación del sentido público del malestar y un (des)reconocimiento de la ansiedad y lxs ansiosxs como patología y cuerpos enfermos. Construyendo la ansiedad en el cuerpo individual del ansioso, la salud del cuerpo social se restituye y el momento neoliberal del capital puede seguir poniendo a funcionar una ética y una estética de la evolución individual y social. Quizás más que un síntoma encarnado de las crisis sociales, el comportamiento ansioso se asemeje a las lógicas de las apariciones espectrales y sus encarnaciones, los asedios monstruosos. Una percepción dislocada del tiempo social que señala los compromisos afectivos endeble a través de los cuales es construida su aparente linealidad: exigiendo la consecución inmediata de la promesa del futuro, el comportamiento ansioso, lxs ansiosxs, parecen revelar también la

condición misma de posibilidad de un ordenamiento sin fisuras del tiempo social, la postergación y, finalmente, el incumplimiento.

## **VI. *Locas: mi cuerpo, desequilibrando el futuro del hombre nuevo*<sup>14</sup>**

En algunos momentos de este texto, decíamos que estábamos interesadxs en reparar, resignificando la metáfora de las olas con las que suele narrarse una cronología del feminismo hegemónico, no en los vaivenes de la superficie del océano sino en los movimientos submarinos que regulan o alteran la temperatura del mar. Si al movimiento LGBT, su programa de reivindicación de derechos –muchas veces asimilacionista, familiarista, hiperconsumista y blanco-, lo localizamos en la superficie, la pregunta que podríamos hacernos es qué imagen monstruosa, mostrificada, latente, asecha esa aparente marcha hacia adelante, lineal, evolucionista, homogénea de la diversidad y la integración de la diferencia. Para hacer algunas marcas que sirvan para caracterizar las salientes de las prácticas normativizadoras de cierta producción hegemónica de lo LGBT, sugeriremos cierta relación establecida entre las lógicas capitalistas imperiales y la inclusión de determinadas figuras de la homosexualidad; es decir, señalaremos la inclusión de un tipo de homosexualidad reproductivista, constreñida en el ámbito de la conyugalidad y subsumida en las lógicas dominantes de la familia que se conjuga y hace posible la creencia imperial de estar viviendo en democracia.

En este trabajo intentamos señalar de qué manera algunas formas de plantear agendas y debates políticos feministas lograban escindirse de las condiciones estructurales de producción de espacios abyectos y zonas mostrificadas del orden patriarcal, colonial y capitalista, a través de una re-citación esencializadora de la categoría mujer o de la elaboración de unas políticas identitarias de la diversidad desprovistas de interseccionalidad de clase, raza y sexo. Esta política la nombramos como reproductivista, heterolineal, evolucionista, proyectual, identitaria, mujeril, homomasculinista, etc. También, con Derrida (1995), dijimos que el modo de acallar la revuelta consiste en ofrecer la imagen de la tolerancia. Si el neoliberalismo, como especulamos, tiene entre sus zonas de control social la autoproducción del género ¿podemos todavía pensar resistencias sexo-genéricas disidentes

---

<sup>14</sup> Referencia al “Manifiesto (hablo por mi diferencia)” de Pedro Lemebel.

que apunten hacia el límite de lo asimilable neoliberal, patriarcal y colonialmente? Como Michael Warner en *Fear of a Queer Planet* (2004) creemos que “tanto para los académicos como para los militantes queer adquiere una dimensión crítica al definirse contra lo normal (...) La organización de un movimiento en torno a lo queer permite canalizar la insatisfacción con, en general, el régimen de lo normal” (711). Queremos oponer homonormatividad y disidencia sexual: la producción de una normatividad homosexual vinculada a la inclusión formal y estatalista ligadas a los dispositivos históricamente asociados con la heteronormatividad y la proliferación de modos de producirse sexual y genéricamente en unos sentidos divergentes que reintroducen otras alianzas afectivas, materiales y simbólicas.

En la democracia imperial, como analiza Zillah Einsenstein (2008), el gesto del feminismo neoliberal consiste en producir señuelos de género, esto es, figuras engañosas que permiten fantasear con la igualdad mientras que ocultan el sexo racializado y el racismo sexualizado; nos importa entonces preguntarnos por lxs intragables e inasimilables monstruxs del orden social heteronormal: aquellxs que reúnen las marcas raciales, de clase y sexuales y que permiten imaginar e incluso recordar otros mundos. La aparición espectral que queremos convocar reúne por lo menos cuatro elementos que escenifican temores y terrores sociales: su posición subjetiva se encuentra en disidencia con los imperativos de belleza, blanquitud, homonormatividad y heteronorma; está geográficamente al sur, temporalmente desplazada por la colonialidad pero atada al presente del *yire*, su marca racial actualiza el pasado y sus apuestas afectivas parecen diluirse en el puro presente; unas figuras que están espacialmente marginadas pero desafían los mapas afectivos del reproductivismo heterosexual. Hablamos de las maricas, las locas de barrio, un travestismo popular, una forma de practicar la disidencia que antagoniza con el deseo integracionista homosexual blanco, que tiene su origen en Latinoamérica, varios años antes de que la democracia constituyese el marco analítico y cognitivo de la política nacional y regional. Nos referimos a figuras que son también literarias: La Loca de Lemebel, la Diosa Arrodillada de Modarelli. Unas maricas locas que se resisten a contar su dolor en los términos de una política reparatoria e identitaria que al mismo tiempo que parece reconocer las violencias pasadas reinscribe las condiciones estructurales –materiales, simbólicas, afectivas- de su producción.

Porque las lágrimas de las locas no tenían identificación, ni color, ni sabor, ni regaban ningún jardín de ilusiones. Las lágrimas de una loca huacha como ella nunca verían la luz, nunca serían mundos húmedos que recogieran pañuelos secantes de páginas literarias. Las lágrimas de las locas siempre parecían fingidas, lágrimas de utilería, llanto de payasos, lágrimas crespas, actuadas por la cosmética de la chilada emoción (Lemebel, 2001: 43).

Unas locas que desconfían de las promesas de integración social porque conocen la crueldad desembozada del torturador, pero también la transfobia internalizada del amante intelectual, su deseo de partido, familia y propiedad, y la debilidad erótica de ese compromiso. Se trata del desafío marica y popular al deseo de conjurar la cuiridad del tiempo social asiéndolo a las urgencias de una proyectualidad emancipatoria, siempre arrojada hacia adelante:

¿El futuro será en blanco y negro? ¿El tiempo en noche y día laboral sin ambigüedades? ¿No habrá un maricón en alguna esquina desequilibrando el futuro de su hombre nuevo? ¿Van a dejarnos bordar de pájaros las banderas de la patria libre? (Lemebel, 2011: 221)

Si los proyectos emancipatorios requieren una postergación de afectos, emociones y urgencias cuir en pos de la consolidación de un futuro homogéneo, las resistencias locas maricas pujan por hacer público el sexo, por quitarlo de los circuitos privatizadores del deseo, por hacer evidente su artificialidad y político su ejercicio.

Contra lo que vos esperarías, pichón, no puedo dejar de ver un fondo de puritanismo en tus inectivas contra las locas viejas (...) Decís que no hay que caer en el fatídico malentendido de creer que la sexualidad es la base de la existencia gay, pero desde el parto de nuestro deseo supimos que a través de las mieles del placer sexual compensaríamos los malos tragos de una represión humillante (...) a menudo aprendimos a abrazar nuestra diferencia como se bendice una casa en la que por fin podemos abrir todas las puertas (Modarelli, 2011: 19).

La Diosa Arrodillada y su fe en la posibilidad de abrir, a través de y en el sexo, otras temporalidades del orden social: “una isla loca flotando fuera del tiempo impuesto por los padres que esperaban nuestro regreso a la casa familiar” (Modarelli, 2011: 19). La isla loca fuera del tiempo quizás pueda todavía hacer contra-sentido en el momento de la hegemonía neoliberal de producción del género; el tiempo de las locas quizás vuelva pensable otro feminismo, no diverso ni distinto, sino otro: “un feminismo de terror, de clase B, bizarro y extravagante, que mantenga la sospecha sobre los automatismos de sus propias categorías, que produzca miedo como índice de su amenaza visceral para el orden vigente de la desigualdad económica, social y material” (flores, 2010: 164).

### **VII. Marrones: mi cuerpo camina con el pasado delante<sup>15</sup>**

Heteronormatividad y blanquitud, en nuestras –y en muchas otras- descripciones de lo monstruoso, se presentan como indivisibles para la comprensión de la polimorfa manera en la que se reproducen las condiciones estructurales, materiales, afectivas y simbólicas de la hegemonía patriarcal, colonial y capitalista. Queremos invocar una aparición monstruosa que nos conduce al problema de las tensiones políticamente productivas entre lo queer (anglosajón) y lo cuir (latinoamericano, conquistado y colonizado por el occidente blanco). Creemos que actualizar la historia de la blanquitud implica un esfuerzo por pensar la complejidad de su vigencia, las formas difusas en las que se cuela en una retórica de derechos, multiculturalismo y diversidad. Más arriba, en este texto, hicimos algunas marcas que nos permitieron pensar salientes de una genealogía de la conquista: queremos ahora describir y especular acerca de blanquitud para construir una descripción provisoria de unas prácticas de resistencia refractarias, la aparición monstruosa de lo marrón. Nos preguntaremos primero, sin embargo, qué es lo blanco. Lo definiremos con Bouteldja, militante política argelina y feminista islámica: la blanquitud es un sistema inmunitario.

Yo pienso, luego soy yo quien decide; yo pienso, luego soy yo quien domina; yo pienso, luego soy yo quien somete, quien saquea, quien roba, quien viola, quien comete genocidio. Yo pienso, luego soy yo el hombre moderno, viril, capitalista e imperialista (...) Es así que ustedes han nacido (...) Yo los veo, los

---

<sup>15</sup> Referencia a un fragmento del Manifiesto del Colectivo Ayllu, 2019.

frecuente, los observo. Todos ustedes tienen esa cara de inocencia. Ahí reside su última victoria, haber logrado exonerarse de toda culpa. Y esa victoria llega a ser sublime en el momento en el que, volviendo su mirada hacia nosotros, nos ven interrogarnos e interrogar a nuestros hermanos, sobre nuestra propia culpa. "Si somos colonizados es, simplemente, porque somos colonizables" (Bouteldja, 2017: 6).

La blanquitud no es solo una marca racial, es también una dinámica de compromisos afectivos que ofrecen la posibilidad de blanquearse, de ser blanqueado, de desligarse del sentimiento de culpabilidad y con él desmarcarse de la posición social y racial de privilegio. El ser blanqueado exige un control particular de emociones y un cierto tipo de producción de sensibilidades: "a veces es necesario matar y hacer morir de hambre. A veces hay que acariciar. En principio hay que tomar y robar. Al comienzo, estilo gánster, bruto, matón; y con el tiempo se aprenden los buenos modales" (2017: 42). El blanco no es entonces solamente un cuerpo racializado, geográficamente situado, depositario de los atributos físicos y morales socialmente supervalorados, sino una forma de sentir el mundo que puede encarnar en otras características físicas; blanquearse es un tipo de comportamiento, un compromiso afectivo con la negación de las jerarquías de la diferencia racial, implica actuar en consecuencia con la normatividad afectiva blanca. Este tipo de categorización de la marca racial blanca, la blanquitud, permite pensar, más que en oposiciones esencializadoras ordenadas por los atributos físicos racializados, en posibilidades de elaborar contra-sentimentalidades en torno a los modos de experimentar afectivamente la posición racial.

(...) la raza (...) es un hacer. Más concretamente (...) un hacer político, los efectos que el reconocimiento de la pertenencia, la coherencia y la divergencia raciales presentan en el mundo. Este giro hacia la performatividad de la raza tiene que ver con el hecho de que, en tiempos en que el discurso de la raza está expuesto a las fuerzas corrosivas del multiculturalismo corporativo y otras manifestaciones de la globalización, una consideración de las formaciones raciales con un lente libre de las deformaciones del positivismo (discurso que es —en el mejor de los casos— reductivo e insensible a las especificidades de las

formaciones raciales) adquiere una especial importancia. En esta época turbulenta, se ha vuelto cada vez menos accesible el núcleo epistemológico de lo que es la raza. Resulta oportuno, entonces, considerar en cambio lo que la raza hace. Una consideración performativa de la raza, esto es, una comprensión de la raza como algo que se aborda mejor desde sus efectos, podría incluso permitirnos salir de los impasses conceptuales y políticos que tanto pesan en ese discurso (Muñoz, 2020: 5).

Esta perspectiva ofrece la posibilidad de hacer un desplazamiento que pervierta la forma en la que habitualmente se produce teoría acerca de las dimensiones raciales de la opresión: permite hacer, en los términos de Jota Mombaça, “una inversión de sentido a las formas de investigación blanco-colonial utilizadas para describir lo otro como lo diferente, que han sido construidas por disciplinas occidentales como la etnografía y la antropología, utilizadas para describir sociedades subalternizadas” (Autores Varios, Colectivo Ayllu, 2019: 3).

Frente al sentirse blanco, ¿qué temporalidades sociales puede inaugurar un modo de sentir marrón, de incorporar en el registro afectivo del mundo que habitamos la opresión colonial y su ligazón histórica con la producción del sexo? Iki Yos Piña Narváez, del Colectivo Ayllu Migrantes Transgresorxs del Reino de España, dice: “1492 está en el centro de nuestro sentir, nuestro dolor y nuestra herida” (2020: 186). El sentir marrón (Muñoz, 2020) implica una resistencia tenaz a las lógicas neoliberales de instrumentalización del presente en pos de un futuro productivista y reproductivista. Su compromiso afectivo es con el pasado y con la recuperación de unas prácticas y repertorios que son desplazados por la cronología blanca a un espacio perdido en el tiempo, a una historia mistificada, un tiempo perdido, que no establece ninguna conexión genealógica con la historia de la conquista occidental. El sentimiento doloroso marrón no puede convocar a un estado-nacional que repare formalmente las injusticias pasadas reintroduciendo la misma noción de ciudadanía que produce estructuralmente la exclusión racial; por el contrario, su monstruosidad radica en situar a la noción misma y a su contrato sentimental (Berlant, 2011) en la historia larga de la colonialidad, la conquista y la violencia sexualizante. Ese “caminar con el pasado delante” encuentra en las imágenes del pasado las claves para habitar la cotidianidad. El registro

afectivo es la rabia, la no complacencia, la confrontación en una relación de entrelazamiento con “lazos, vínculos políticos y afectivos, para vivir, para protegernos” (Colectivo Ayllu, 2020: 190):

Los cuerpos migrantes son herederos de la memoria del dolor ante el acecho histórico a sus cuerpos en cuanto explotables. Se trata del trauma de la esclavitud y del proyecto de matanza a pueblos originarios que es activada constantemente por medio de los dispositivos moderno-coloniales que siguen controlando/exterminando a los cuerpos no-blancos y migrantes: leyes de extranjería, cárceles para migrantes y redadas por perfil racial, entre otras (2019: 5).

El sentirse marrón se resiste a las lógicas del derecho, restauradoras de la ciudadanía universal, porque su afectividad es ininteligible para el sistema inmunitario blanco. “Sentirse marrón (...) habla de las maneras en que siempre, independientemente de su registro, el afecto minoritario resulta ilegible, al menos en parte, de cara al afecto normativo que performan los sujetos ciudadanos normativos” (Muñoz, 2020: 7). El sentimiento doloroso marrón, su aparición monstruosa, convoca a una justicia más allá de la justicia, compromete a otro contrato sentimental que no puede dejar el pasado atrás de la marca de partida de la igualdad universal.

### ***VIII. Seropositivxs: mi cuerpo, sangre de la alianza nueva y eterna***

*La plaga nos llegó como una nueva forma de colonización, por el contagio.*

*Reemplazó nuestras plumas por jeringas, y el sol por la gota congelada de la luna en el sidario.*

*Lemebel*

En otro momento de este texto, hicimos aparecer dos resistencias políticas ligadas a las crisis de reproducción que figuraron otros modos de habitar el mundo profundamente marcados por la inminencia de la muerte: nos servimos del manifiesto de Queer Nation para

pensar cómo asechar y maldecir la heterosexualidad –asumir la negatividad queer, en términos de Edelman (2011)- implicaba también un hacer comunidad, unas alianzas para volver vivible el tiempo retaceado del sida, una forma de imaginar otro mundo inmediato y urgente. Nos gustaría ahora pensar su reaparición en una clave hermana de aquellas interpretaciones, pero orientada más marcadamente a las búsquedas de nuestra teratología: qué imágenes monstruosas abren resquicios desde los que asomarnos, haciendo presentes otras futuridades, otras formas de lo común. Al reflexionar acerca de los funerales políticos del sida y de las temporalidades que estos inauguran, dice Gabriel Giorgi que pueden rastrearse allí las señales de la emergencia de una política de la supervivencia. Nos gustaría extender esa hipótesis para explorar, en nuestro contexto pandémico, algunos sentidos de la supervivencia seropositiva, en una dirección ya indicada por el autor:

A diferencia de la idea del sobreviviente y de la supervivencia como la vida reducida al mínimo de su mera continuidad biológica, como figura de expropiación y desposesión en los límites de la vida humana o la vida vivible, aquí el sobreviviente aparece como la instancia de una afirmación de otro tiempo y de otras éticas del viviente: de nuevo, el sobre, el prefijo, como pregunta y como interrogación. El/la sobreviviente como figura de dislocamiento del tiempo: desde el pasado y desde el futuro (2017: 257).

La figura del sobreviviente se relaciona con las temporalidades sociales en tres direcciones: afirma la posibilidad de otro tiempo contra el presente, el futuro y el pasado en el que su existencia es negada. Es un tipo de aparición que disloca, que abre una fisura, en el orden que produce y reproduce vidas que importan y las muertes que no pueden ser lloradas, en los términos de Butler (2006). Cuarenta años después de la identificación del virus de VIH, el reclamo de activistas seropositivos se orienta a señalar algunas continuidades en la gestión de la vida y la muerte: faltantes de medicación y reactivos, dificultades en la adherencia a los tratamientos, mayor exposición por clase, sexo y raza a la muerte, especulación del mercado farmacológico. Si los funerales políticos, las cenizas de lxs muertxs por sida de los ochentas y principios de los noventas, inauguraban una relación con el tiempo social que anunciaba otro mundo en el que fuera posible existir, ¿qué imágenes de otros mundos anuncian los activismos seropositivos ahora que el orden biopolítico se

esfuerzo por dejar el sida atrás, por desplegar una terapéutica del pánico sexual, la hipervigilancia, la higienización del sexo y la otrificación de lxs seropositivxs?

Podemos hipotetizar que las marcas físicas provenientes del sida son paulatinamente descorporizadas por la posibilidad médica de la terapia antirretroviral pero reimpresas en el terreno de las conductas de forma tal que contraer VIH se convierte también en una señal de mala conducta neoliberal, en un indicador de incapacidad para el autocontrol, el autocuidado, y, en consecuencia, en un síntoma de peligrosidad social. Si el régimen de autoproducción de género neoliberal puede soñar un mundo racializado, hiperproductivista y colonial con espacios aparentemente libres de represión sexual, quizás la potencialidad política de sentirse vulnerable implique hacer política del sexo público. En 1991 decía Perlongher:

La sexualidad vale por su potencia intensiva, por su capacidad de producir estremecimientos y vibraciones (¿sería, en esta escala, el éxtasis una suerte de grado cero?) que se sienten en el plano de las intensidades (...) Pero pensemos cuánto se ha luchado por llegar, por conseguir, por alcanzar, ese paraíso de la prometida sexualidad. Con el Sida se va dando, sobre todo en el terreno homosexual (...) otra vuelta de tuerca del propio dispositivo de la sexualidad, no en el sentido de la castidad, sino en el sentido de recomendar, a través del progresismo médico, la práctica de una sexualidad limpia, sin riesgos, desinfectada y transparente (Perlongher, 1996: 87).

Pensarse libre de sida es un entramado complejo de prácticas y afectos que promueven la privatización y el encorsetamiento del sexo en el terreno de la gestión individual de sus costos y beneficios, al mismo tiempo que imprime en los cuerpos seropositivos disvalores propios del régimen neoliberal de producción de subjetividades: temeridad, incontinencia, irracionalidad, indisciplina. Más atrás señalábamos que el paradigma de inmunización del neoliberalismo temprano, inminentemente posdictatorial en nuestros territorios y formalmente democrático en los centros capitalistas, recitó las lógicas de la familia heterosexual como frontera de la salud y la enfermedad sexual, produciendo zonas mostrificadas de cuiridad y peligro social en los que alojar los cuerpos con VIH. En los términos de Lemebel: “la plaga nos llegó como una nueva forma de colonización, por el contagio” (Lemebel, 2021: s/p). Luego especulábamos con la profundización de cierta

incapacidad biopolítica de recurrir a los dispositivos disciplinarios familiares como marco de control de la pandemia global de coronavirus; a lo Preciado: “dime cómo tu comunidad construye su soberanía política y te diré qué formas tomarán tus epidemias y cómo las afrontarás” (Preciado, 2020: s/p). Queremos sobre esos sentidos ya señalados, convocar ahora una imagen que se presenta en las palabras de un activista seropositivo: “quiero que todxs ustedes vivan con VIH” (Lucas Gutierrez, 2021). Nos interesa esta consigna como imagen de otro mundo porque entendemos que, si el paradigma de inmunización neoliberal exige sentirse protegido del sida a través del acatamiento de las mismas prácticas subjetivantes que recentran el autocontrol y el autocuidado en espacios hiperindividualizados e individualizantes, privatizadores de lo sexual, racistas, clasistas, sexistas, embicharse puede constituir un modo de hacer públicos la muerte, el sexo y sus gestiones. Cuidarse solx, la ruptura del sentido social de la reproducción, su reinscripción en el tiempo y el espacio del individuo neoliberal, encuentra una de sus formas más nítidas en el señalamiento de la peligrosidad mostrificada de aquellxs a quienes se los acusa de fallar en su autosuficiencia, en la gestión de sus libertades. Si la gestión biomédica del VIH invita a la continuidad biológica, hacerse sobreviviente pone a jugar la posibilidad de afirmar otro tiempo donde la precariedad constitutiva de la vida convoque a trazar alianzas que desborden y amenacen los límites del sujeto neoliberal, a desafiar el llamamiento a cuidarse solx, abriendo espacios para sentirse políticx. Hacer visible el sentido público del sexo y la muerte, su artificialidad, y con ello, provocar alianzas embichadas entre lxs arrojadx a cuidar solxs de sí, anima a pensar que un mundo libre de sida es también uno desprovisto del llamamiento a autoproducirse genérica, patriarcal y colonialmente.

## (IN)CONCLUSIONES

Este recorrido que hemos propuesto, a través de unas imágenes de futuro feministas y queer, se posiciona política y hermenéuticamente en una lectura de ese problema que se deja atrapar por la imagen como una sensación, afecto o emoción que viene a nosotrxs. En afinidad con ese modo de interpretar luchas, movimientos y teorías políticas fuimos optando por seguir una forma de trabajo que pudiese espejarse en esos objetos esquivos más que lo que lo haría una búsqueda sistemática de unidades conceptuales operacionalizables que nos hiciesen posible descartar o asumir como válida una hipótesis inicial. Elegimos contar una historia –la del problema de la reproducción social- a través de apariciones, aparecidxs y reaparecidxs; luego, desde un posicionamiento teórico-militante, nos preguntamos por la carne de esas resistencias en lo que entendemos como nuestro presente, y apelamos, entonces, a rastrear figuras de lo monstruoso, a relatar algunos ejemplos excéntricos, unas taxonomías de los espacios donde se superponen lógicas neoliberales y afectos y racionalidades anti-neoliberales, anti-patriarcales y anti-capitalistas. Creemos haber hecho un uso leal de aquello que Sedgwick llama taxonomías inmediatas, esos recursos ricos y poco sistemáticos “para planificar las posibilidades, los peligros y los estímulos del paisaje humano”, similares al “cotilleo inmemoriamente relacionadas en el pensamiento europeo con los criados, los hombres afeminados, los gays y las mujeres” y necesarias para quienes “hayan experimentado en mayor grado la opresión o la subordinación” (1998: 36).

En la dinámica del espectro y sus apariciones encontramos, además, una forma de ensayar una reflexión capaz de desprenderse de una narrativa crononormada, es decir, un desplazamiento desde las cronologías hacia las conexiones más genealógicas de sentido. Con Edelman, Halberstam y Hocquenghem tratamos de detectar bajo qué tipos de ordenamientos discursivos se naturalizan formas heterolineales y reproductivistas de pensar las teorías y los proyectos políticos: hicimos explícito que nuestro compromiso con el futuro está indisolublemente ligado a la modificación de las condiciones mismas de vivir y hacer posible la vida; nos preguntamos por los efectos de imaginar el futuro y por la politicidad de esos compromisos. En ese sentido, elegimos marcar una distancia entre las imágenes hegemónicas de futuro que exigen sacrificar lx queer en pos de la producción heterolineal del tiempo y la

reproducción de la especie –racializada, generizada, sumergida en las dinámicas del capital– y la elaboración de imágenes anti-normativas que provocan una dislocación, una ruptura de la forma dominante de concebir el tiempo social.

Al preguntarnos por la carne del espectro, consideramos necesario especular, figurarnos, cuáles podrían ser las formas más concretas en las que se produce una ruptura del sentido social dominante del tiempo: los modos de sentir y hacer aparecer el cuerpo se nos presentaron como un espacio de análisis en los que poner a jugar nuestras intuiciones. Gordxs y anoréxicxs, ansiosxs y depresivxs, trabajadorxs sexuales, locas, marrones y seropositivxs nos significaron unas vías de acceso a algo que nos propusimos desde el inicio del trabajo: hacer explícitos –en la medida de lo posible– nuestros compromisos con el futuro y las imágenes que de él nos vienen. Nuestras imágenes son también teóricas: recurren tanto como se desprenden de unas formulaciones teóricas particulares. Las teorías que nos interesan son, al decir de Haraway, lugares especulativos factuales, más que visiones sistemáticas de conjunto; “unos pequeños recursos de emplazamiento en una larga serie de herramientas de trabajo” (Haraway, 1999: 120) con los que imaginar y cartografiar estos y otros mundos.

Siguiendo la advertencia de Vidarte, nos aproximamos a lx queer sin quebrantar la ligadura entre militancia y teoría: así, en lugar de contar la historia de la emergencia de la teoría queer en los espacios académicos, decidimos empezar por las prácticas queer y cuir de resistencia al capitalismo heterosexual, patriarcal y colonial que la antecedieron. También por eso se nos presentó como evidente que nuestro trabajo no podía ser más que teórico y militante; no nos esforzamos por producir ese distanciamiento sino por señalar nuestros compromisos y responsabilidades con los por-venires feministas, cuirs, latinoamericanos, decoloniales. Porque sentimos que la queeridad viene primero, es decir, que hay un funcionamiento queer del tiempo mismo que termina por demostrar la arbitrariedad de cualquier ordenamiento temporal, creemos en cierta igualdad radical, en una posición de extrañamiento con el tiempo social que disloca las fronteras de clase, raza y sexo, tanto como en la posibilidad de la aparición de posiciones reaccionarias dentro y fuera de lo que percibimos como espacios libres de racismo, sexismo y clasismo. En ese sentido remarcamos el carácter especulativo, provisorio y precario de nuestras propias marcas analíticas, interpretativas y militantes. Nos preocupa, sin embargo, escribir contra la sensación de cierto

elitismo académico y artístico en la teoría queer, quizás por eso nuestras imágenes son en gran medida las que circulan y se producen en el encuentro entre los repertorios queer y las manifestaciones populares. En un sentido similar, elegimos referirnos a la heterosexualidad, la blanquitud y el neoliberalismo como lógicas que encarnan y se reproducen polimórficamente, que pueden desprenderse de los atributos físicos o posiciones sociales a los que aparentarían corresponder. Sentimos que a esa elección nos fuerza haber decidido reflexionar sobre fenómenos como el asimilacionismo gay, la autogestión neoliberal y el racismo de las sociedades de control.

Un criterio sirvió de ordenador de las imágenes monstruosas: todas ellas suelen ser tematizadas en la teoría o el análisis político como figuras de impotencia, resignación, desborde o elementos extremos de la crisis del capitalismo y el patriarcado. Creemos que haber tomado el camino anverso, la búsqueda de la politicidad de esos estados y de su capacidad dislocatoria del tiempo social, nos sirvió para ensayar una definición difusa y abierta de la política y lo político en el pantano monstruoso de lo queer. Las preguntas a las que tratamos provisoriamente de responder surgen de una reacción intuitiva a los sentimientos y humores que impregnan las críticas al capitalismo: no hay salida, no hay afuera, no hay futuro. También se ordenan alrededor de una búsqueda esperanzada de futuridades anti-normativas, de imágenes otras del futuro, que puedan movilizarnos sin arrastrarnos compulsivamente al terreno de la proyectualidad política y el reproductivismo heterosexual.

Otro criterio que estructuró esos esfuerzos analíticos tuvo que ver con seleccionar figuras que estuviesen inmersas en el doble juego que señalamos al caracterizar la relación entre monstruosidad y mostrificación: pensamos apariciones producidas como monstruosas por las dinámicas patriarcales, coloniales y capitalistas pero también vinculamos esas apariciones con su capacidad de anunciar otros mundos, otros modos de habitar el espacio y de experimentar las temporalidades.

Durante este trabajo, si bien nuestro objeto de análisis se concentró en pensar futuridades normativas y anti-normativas, intentamos mantener fronteras difusas en el ordenamiento temporal, en un intento por despegarnos del sentido crononormado de las propuestas académicas feministas que subordinan los comportamientos complejos de las

temporalidades sociales a una linealidad dirigida por el sentido último de sus luchas. Así, seleccionamos coyunturas históricas por la capacidad que le imputamos de revelarnos algo acerca de un problema que situamos en el centro de nuestra reflexión sobre el tiempo: la reproducción social.

En el primer apartado dialogan tres momentos históricos en clave de herencia, compromiso y promesa de futuro: la apuesta abolicionista de género y feminista materialista de las redstockings, el ciberfeminismo de los años noventa y la propuesta xenofeminista de apropiación de las tecnologías de género. También nos esforzamos por marcar cuál era la percepción dominante del tiempo social en el sentido de cuál era la dirección que se le asignaba al capitalismo y el patriarcado, cuál el orden político prometido y cuáles los sacrificios exigidos. Discutiendo con Fraser, pensamos temporalidades e imágenes de futuro hegemónicas y contra-hegemónicas; marcamos algunas relaciones entre la captura neoliberal de los feminismos de la segunda ola y ciertos proyectos generistas e igualitaristas de derechos. Repitiendo ese gesto, dimos cierre al capítulo proponiendo un ejercicio especulativo que puso nuevamente en el centro el debate acerca del género desde una perspectiva que lo piensa indisolublemente ligado al capitalismo neoliberal. De esa manera, abordamos el problema de la autoproducción neoliberal de género y nos esforzamos por hacer aparecer algunas de las reivindicaciones de las feministas materialistas, ciberfeministas y xenofeministas en ese contexto de análisis. Ligamos la promesa de revolución más allá de la revolución de los feminismos con el problema de la captura neoliberal porque entendemos que en el cruce entre teoría queer y feminismo materialista se encuentran unas herramientas que permiten des-hacer el género en clave material, colectiva, popular y anti-capitalista.

En un segundo momento seleccionamos como problema una crisis de reproducción y nuevamente provocamos un desorden en las narrativas cronolineales: en lugar de pensar de manera comparada la emergencia de la epidemia del VIH en dos contextos desigualmente vinculados por las dinámicas extractivistas del capital, optamos por tomar la militancia de Queer Nation en Estados Unidos y la del Frente de Liberación Homosexual en Argentina como dos temporalidades sociales diferenciadas, marcadas por combinaciones específicas de control social, represión estatal y gestión biopolítica de la vida y la muerte. Ambas coyunturas, sin embargo, encontraban su relación en la forma en la que se vinculaban la

negatividad asociada a lx queer y la sensación de muerte inminente. Para culminar ese capítulo, nos vimos tentadxs nuevamente por el llamamiento militante a hacer diagnósticos y futurologías: vinculamos la epidemia del sida con la pandemia global que atravesamos desde una lectura que privilegió las crisis de reproducción social como clave de análisis. Nos limitamos a especular cuáles desplazamientos podrían haberse provocado en la función inmunitaria de la familia, la maternidad y la heterosexualidad obligatoria.

En el tercer apartado, ensayamos unas reflexiones acerca de las imágenes del fin del mundo que se presentan al leer teoría crítica del capitalismo. Volviendo sobre la pandemia, seleccionamos unos ejemplos resonantes de diagnósticos apocalípticos y nos detuvimos sobre uno en particular, porque evidenciaba algo que para nosotrxs es importante: cómo se vincula la comprensión del pasado –su actualización en la percepción de lo que está presente– y la búsqueda de elementos que nos permitan avizorar otro tiempo. En ese sentido, hicimos aparecer algunas marcas de la heterogeneidad política de lo que suele ser nombrado como el sesenta y ocho. Nos detuvimos en el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria y su distanciamiento de la crítica masculinista al capitalismo pensándolo como otro sesenta y ocho, como la emergencia de otra temporalidad social revolucionaria. Más adelante contrastamos la propuesta berardiana posapocalíptica –el devenir memético del comunismo– con las performances y manifiestos de las Yeguas del Apocalipsis. Reincidimos en seleccionar resistencias por fuera de la exigencia de contemporaneidad. Finalmente, nos propusimos imaginar qué podría estar haciendo fantasear con el fin a lxs críticxs del capitalismo y elegimos plantear el problema nuevamente en términos de reproducción y producción.

El cuarto capítulo, el más extenso, comienza por justificar el desplazamiento de la reflexión acerca del espectro al terreno político de lo monstruoso. Dijimos que nos interesaba buscar los aspectos más carnales de las resistencias anti-capitalistas, anti-patriarcales y anti-coloniales. Además, queríamos detenernos en una relación que podría resultar más esclarecedora: la que se presenta entre colonialidad, zonas mostrificadas y monstruos. El monstruo, sin embargo, sus apariciones y desapariciones siguieron ligadas al problema que situamos, con Derrida, en el lugar del espíritu, la transformación y el trabajo: la reproducción social. Finalmente, decidimos hacer explícitas las marcas de lo que entendemos como

imágenes de futuro. También elegimos explicitar cierta desconfianza acerca de nuestra propia violencia epistémica y política en nombrar como resistencia monstruosa aquellx que no se nombra a sí mismo necesariamente de ese modo: antepusimos a esa seña, la convicción de estar elaborando un mapeo móvil, una reflexión abierta y para nada concluyente acerca de las posibilidades de pensar otras formas de habitar, crear, imaginar y resistir en el mundo, así como la posición abyecta asignada a esas figuras y corporalidades por la triple relación capitalismo-colonialismo-patriarcado. En la gran mayoría de las imágenes los manifiestos siguieron acompañando nuestras reflexiones, pero al movernos en el resbaladizo terreno de lo que sentimos como contemporáneo, nos deslizamos hacia otros textos y otras búsquedas literarias y políticas que no responden siempre a ese modo de condensar el tiempo de decir.

Como decíamos más arriba, este es un escrito teórico-militante que no logra ni pretende construir un objeto distanciado del analista: en algún sentido es auto-crítico y auto-reflexivo y en otro es una apuesta por pensar formas de convivencia entre lx queer, los feminismos y la academia que no jerarquice sino que respete sus dinámicas, negociando y asumiendo las violencias que (re)produce. Creemos que es posible porque con los pies en nuestro territorio se revela un enemigo común: los proyectos neoliberales tanto como han desfinanciado la educación pública han promovido el asimilacionismo de las resistencias queer y la conversión de las luchas feministas en purplewashing y generismo extractivista. Como nuestrxs monstruxs sentimos que hay otro mundo y nos apresuramos a anunciar su venida: queremos escribir teorías esperanzadas y poner a funcionar, como Muñoz, una hermenéutica utópica.

## BIBLIOGRAFÍA

AAVV, Colectivo Ayllu (2019): “15 conceptos básicos para que unx euroblancx se plantee reparar”. *Revista #Re-visiones*. Volumen 9.

AAVV, Laboria Cuboniks (2015): “Manifiesto Alien”. <https://laboriacuboniks.net/manifesto/>

AAVV, (2011): “100 antítesis sobre lo que el ciberfeminismo no es...”. *Revista Asparkia*. N° 11. Pp 153-156. <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/605/515>

AAVV, (1971): “Rapport contre la normalité”. <http://isotheque.blogspot.com/1971/04/1971-fhar-rapport-contre-la-normalitepdf.html>

Ahmed, Sara (2018): *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.

Ahmed, Sara Fenomenología queer (2019): *Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.

Álvarez, Constanza. Hidalgo, Samuel (2013): *Manifiesto Gordx*. [https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/10/La\\_cerda\\_punk.pdf](https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/10/La_cerda_punk.pdf)

Badiou, Alain (2008): *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.

Barrancos, Dora (2008): *Mujeres entre la casa y la plaza*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bourdieu, Pierre (1999): *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bellamy Foster, John (2020): *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*. New York: Monthly Review Press.

Bellucci, Mabel (2014): *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Buenos Aires: Capital intelectual.

Berardi, Bifo (2019): *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.

Berardi, Bifo (2021): *La segunda venida. Neorreaccionarios, guerra civil global y el día después del apocalipsis*. Buenos Aires: Caja Negra.

Berlant, Lauren (2011): *El corazón de la nación: ensayos sobre política y sentimentalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berlant, Lauren (2020): *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.

Bernini, Lorenzo (2013): *Apocalipsis queer*. Barcelona: Egales.

Bernini, Lorenzo (2018): *Las teorías queer: una introducción*. Barcelona: Egales.

Blanchot, Maurice (2019): *La escritura del desastre*. Madrid: Editorial Trotta.

Bolaño, Roberto (1977): "Déjenlo todo, nuevamente. Primer manifiesto del movimiento infrarrealista". *Revista INFRA* 1, pp. 5-11.

Bolten, Virginia (2018): *La voz de la mujer*. Rosario: La ciudad de las mujeres.

Boutedja, Houria (2017): *Los blancos, los judíos y nosotros*. Hacia una política del amor revolucionario. México: Akal.

Butler, Judith (2015): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós Entornos.

Butler, Judith (2006): *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (2004): *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Madrid: Verso.

Carvajal, Federico (2003): *Butterflies Will Burn; Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Cleminson, R. (2008): *Anarquismo y sexualidad en España, 1900-1939*. España: Servicio Publicaciones UCA.

Córdoba, David. Sáez Del Álamo, Javier. Vidarte, Paco (2006): *Teoría queer. Políticas bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales.

Cuello, Nicolás y Contrera, Laura (2016): *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.

- Cvetkovich, Ann (2018): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.
- Cvetkovich, Ann (2012): *Depression: A Public Feeling*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Davis, Ángela (2005): *Mujeres, Raza y Clase*. Madrid: Editorial Akal.
- De Gouges, Olympe (2009): “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana. Para ser decretados por la asamblea nacional en sus últimas sesiones o en la próxima legislatura”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 13, pp. 267-279  
Bocayá: Universidad Pedagógica y Tecnológica.
- Deleuze, Gilles (1991): *Posdata sobre las sociedades de control*, en Christian Ferrer (Comp.) *El lenguaje literario*, T 2, Montevideo: Nordan.
- Delphy, Christine (1993): “Rethinking sex and gender”. *Women's Studies International Forum* Volumen 16, enero-febrero 1993, Pages 1-9.
- Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- Edelman, Lee (2014): *No al Futuro, la teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.
- Einsenstein, Zillah (2008): *Señuelos sexuales. Género, raza y guerra en la democracia imperial*. Barcelona: Bellaterra.
- Falquet, Jules (2017): *Pax neoliberalia: perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Madreselva.
- Falquet, Jules (2017): “Globalización neoliberal: la sombra de los complejos militar-industriales sobre las mujeres globales”. En libro: *Luchas de mujeres, una palanca para la transformación social*. París: Ritmo.
- Federici, Silvia (2018): *El patriarcado del salario, críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, Silvia (2017): *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

flores, val (2010): *Interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.

Fisher, Mark (2016): *Realismo capitalista, ¿no hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

Firestone, Shulamith (1976): *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Editorial Kairós.

Friedan, Betty (2009): *La mística de la feminidad*. Valencia: Ediciones Cátedra.

Fraser, Nancy y Butler, Judith (2016): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficante de sueños.

Fraser, Nancy (2014): “Tras la morada oculta de Marx”. *New Left Review*.

Fraser, Nancy (2014): “De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo”. *Debate Feminista*, Vol. 50, pp. 131-134.

Foucault, Michel (2001): *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2006): *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007): *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2008): *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad, vol.1*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2006): *Los Anormales, Texto del Informe del curso de 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gago, Verónica y Cavallero, Luci (2019): *Una lectura feminista de la deuda*. Buenos Aires: Fundación Rosa de Luxemburgo.

Gago, Verónica y Mezzadra, Sandro (2015): “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financierización”. *Nueva Sociedad*, 255, pp. 38-52.

Goldman, Emma (2009): *Anarquismo y otros ensayos*. Barcelona: 17 delicias.

Gramsci, Antonio (1987): *Cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: Ed. Cántaro.

Grant, Stephanie (1996). *The Passion of Alice: A Novel*. Nueva York: Bantam.

Guillaumin, Colette (1978): “Pratique du pouvoir et idée de Nature. L'appropriation des femmes”. *Questions Féministes* No. 2, les corps appropriés, pp. 5-30.

Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona: Egales.

Halberstam, Jack (2018): *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales.

Han, Byung-Chul (2014): *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

Han, Byunh-chul (2014): *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

Haraway, Donna (2020): *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Haraway, Donna (1999): “Las promesas de los monstruos”. *Política y Sociedad*, N° 30. Madrid. Pp. 121-163.

Hardt, Michael (2002): “La sociedad mundial de control”. En Eric Alliez, *Gilles Deleuze Una Vida Filosófica*.

Hollenbach, Julie (2021): *Re/Imagining Depression. Creative approaches to “Feeling Bad”*. Londres: Palgrave Macmillan.

hooks, bell (2017): *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- hooks, bell (2010): *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hocquenghem, Guy (2009): *El deseo homosexual. (Con Terror anal)*. España: Melusina.
- Jameson, F (2009): *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Madrid: Akal.
- Klein, Naomi (1999): *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. New York: Picador.
- Klein, Naomi (2007): *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London: Allen Lane.
- Klein, Naomi (2020): “Coronavirus Capitalism – And How to Beat It”. *The Intercept* 16/3/2020. <https://theintercept.com/2020/03/16/coronavirus-capitalism/>
- Koselleck, Reinhart (1979): *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia (2004): *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1996): *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ed. Ariel.
- Lemebel, Pedro (2021): *Loco afán: crónicas de sidario*. Chile: Seix Barral.
- Lemebel, Pedro (2018): *Tengo miedo torero*. Buenos Aires: Planeta.
- Lemebel, Pedro (2011): “Manifiesto Hablo por mi diferencia”. *Revista Anales*. Séptima Serie, N° 2, noviembre 2011. Pp. 218-221.
- Leigh, Carol (2016): “Inventing Sex Work”. En *Trabajo Sexual y feminismo, una filiación borrada*. Traducción de Inventing Sex Work de Santiago Morcillo y Cecilia Varela. *Revista Estudios de Género La ventana*. Numero 44. Julio-diciembre de 2016. Pp. 7-23.
- León, Nina (2019): *Put a poeta*. Buenos Aires: Gráfica Cerbero.
- Lugones, María (2008, a): “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial”. *Género y decolonialidad*. Mignolo, Walter (comp.). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Lugones, María (2008, b) *Peregrinajes*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

- Marx, Karl (1989): *Los Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Vol. 2). Siglo XXI.
- Medina Doménech, Rosa María (2013): *Ciencia y sabiduría del amor*. Madrid: Iberoamericana.
- Modarelli, Alejandro (2011): *Rosa prepucio: crónicas de sodomía, amor y bigudí*. Buenos Aires: Mansalva.
- Muñoz, José Esteban (2020): *Utopía Queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ong, Aihwa. (2007): *Neoliberalism as a mobile technology*. *Transactions of the Institute of British Geographers* (32, 1), 3-8.
- Oyew'umí, Oyèrónké (2017): *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial de la frontera.
- Perlongher, Néstor (1988): "Matan a una marica". *Revista Fin de Siglo* N° 16.
- Perlongher, Néstor (2016): "La desaparición de la homosexualidad". *Espectros*. Año 2. N° 3.
- Pizarnik, Alejandra (2019): *Poesía completa*. Madrid: Lumen.
- Plant, Sadie (1991): *Ceros+Unos. Mujeres digitales+la nueva tecnocultura*. Barcelona: Destino.
- Plath, Sylvia (2008): *Poesía completa*. Madrid: Bartleby Editores, S.L.
- Polo, Marco (2008). *Libro de las maravillas*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Preciado, Beatriz (2002): *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima.
- Preciado, Beatriz (2009): *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría*. Madrid: Melusina.
- Preciado, Paul (2020): *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Buenos Aires: Anagrama.

Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericana. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO.

Rafsky, Bob. [ohgeedubs]. (15/6/2013). Discurso de Bob Rafsky "Bury Me Furious" para Mark Fisher. <https://youtu.be/K9z-AbaPIWM>. Youtube.

Rich, Adrienne (2019): *Nacemos de Mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Traficantes de sueños.

Rolnik, Suely y Guattari, Félix (2015): *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficante de sueños.

Rubin, Gayle (1986): “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”. *Nueva Antropología*. Vol. VIII. N° 30. México: 95 – 145.

Rubin, Gayle (1989): “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En Vance, Carole S. (Comp.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid.

Rufer, Mario (2010): “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. *Memoria y Sociedad*. Vol. 14 / No 28 / enero - junio de 2010. Pp, 11-31.

Sabsay, Leticia (2011): *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.

Sadin, Eric (2018): *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.

Sedgwick, Eve (1998): *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

Shakespeare, William (2016): *Hamlet*. Buenos Aires: Penguin Books.

Solana, Mariela (2016): “Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer”. *Revista El banquete de los dioses. Filosofía y teoría política contemporáneas*. Volumen 5 N° 7. Noviembre 2016 a mayo 2017. Pp.37-65.

Sontag, Susan (1984): *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.

Sontag, Susan (2003): *La enfermedad y sus metáforas / El sida y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus.

Shock, Susy (2011): *Poemarios Trans-pirados*. Córdoba: Ediciones Nuevos Tiempos.

Srnicek, Nick (2018): *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Steyerl, Hito (2018). *Los condenados de la pantalla*. Buenos Aires: Caja Negra.

S/f. (2012): “El manifiesto de las redstockings, 1969”. Ediciones lésbicas y feministas independientes. <https://we.riseup.net/assets/118536/REDSTOCKINGS-bklt%20a5.pdf>

S/f (1990): “The Queer Nation Manifesto”.

<https://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>

Tabet, Paola. (2014): “La sexualidad que no existe”. En Handman, Marie-Élisabeth ¿*La prostitución es siempre sometimiento?* La Jornada, Número 152. Ciudad de México.

Torrano, Andrea (2014): “La «máquina teratológica» en el Facundo de Sarmiento. Una lectura biopolítica de la literatura argentina”. *Revista Amerika*. Mémoires, identités, territoires. Volumen 11.

Valencia, Sayak (2010): *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Velez Giraldo, Fátima (2019): “Estética de la irrupción. Activismo y performance en Las Yeguas del Apocalipsis, (Chile 1987-1993)” *ESCENA. Revista de las artes*, vol. 78, núm. 2, pp. 92-106.

Vidarte, Paco (2007): *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid: Egales.

Vigarelló, Georges (2011): *Historia de la obesidad. Metamorfosis de la gordura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Vilariño, Idea (2021): *Poesía completa*. Buenos Aires: Lumen.

Warner, Michael (2004): *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*.

Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Wittig, Monique (2006): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

Zafra, Remedios (2005): *N(h)acer mujer en internet*. Madrid: Lengua de Trapo.

Ziga, Itziar (2009): *Devenir perra*. Barcelona: Melusina.

Žižek, Slavoj (2020): *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo*. Barcelona: Editorial Anagrama.