

## **Implosionar desde los márgenes: teorías cuir y estudios culturales. Irreverencias epistemológicas y anudamientos políticos**

*Lucas Díaz Ledesma (FPCS/UNLP)*

*Eva Navarro Martínez (CInIG-IdIHCS/UNLP-CONICET)*

El presente escrito tiene como fin habilitar zonas de reflexión y discusión en torno a las continuidades, tensiones, amalgamas y posibilidades sinérgicas entre las teorías queer/cuir y la tradición de los estudios culturales. Las teorías cuir permiten vislumbrar el carácter eminentemente cisheterocentrado de las normativas que constituyen lo social y los proyectos hegemónicos y generan subjetividades abyectas cuyo destino es el exterminio material y simbólico. Los estudios culturales se ocupan de la pregunta en torno al estatuto del poder y de su microfísica en la cultura popular y en las formaciones culturales; así pues, abren interrogantes sobre la contextualidad radical y permiten analizar y re-pensar las formaciones, sedimentos y configuraciones específicas y su red de relaciones en los entramados culturales.

En este sentido, la búsqueda del texto emana de la necesidad de reconocer intersecciones, tender puentes y comprender sinergias entre las luchas y tradiciones emancipatorias que atraviesan directamente a las trayectorias de [inter]saberes y conocimientos marginales de lxs anormales del Sur.

Lo queer, en tanto gesto político, emerge a finales del siglo XX como una respuesta radical frente a las políticas gays/lesbianas de asimilación, poniendo de manifiesto el incumplimiento de sus promesas vitales. Retomando tal gesto, algunxs académicxs empezarán a hablar de teoría(s) queer para la misma época. Inspirándose en la lógica confrontacional, la reapropiación y valoración de lo culturalmente signado como abyecto y la denuncia de los peligros de la asimilación y la cristalización identitaria, el rótulo de teorías cuir/queer recoge una amplia variedad de investigaciones y trayectorias. Estas comparten, en todo caso, algunos puntos comunes, como la concepción de la [cis]heterosexualidad como estructurante del orden social; la denuncia de la violencia implícita en toda norma; una mirada posfundacional de la práctica política, que no requiere de un sujeto político unívoco; la reivindicación de la falla y la desviación en lugar de una sustancia o identidad claramente demarcada; y la crítica férrea a toda lógica binaria, lo que también incluye la crítica a la distinción naturaleza/cultura.

Las teorías cuir, entonces, se configuran como empresas deconstructivas, contrahegemónicas y des-universalizantes. Entrañan, a su vez, una relación ineludible entre teoría y praxis; pues lejos de consolidarse como meras descripciones teóricas de lo social, constituyen prácticas y modos de ser alternativos a la hegemonía. Asimismo, en lugar de formaciones conceptuales monolíticas y sistemáticas, las teorías cuir emergen como gestos; no son modos de pensar clausurados en sí mismos, sino movimientos de apertura hacia la otredad. Lo cuir en tanto actitud epistemológica y gestualidad sentipensante, lejos de limitarse al conocimiento y la identidad sexual, supone problematizar e impugnar los proyectos históricos y las formas convencionales de conocimiento e identidad; en este sentido, abona el terreno para la construcción de epistemologías perversas, subversivas, profanas e irreverentes.

Con respecto al proyecto de los estudios culturales, por otra parte, resulta clave destacar la centralidad de la formulación de interrogantes y problematizaciones en torno a las modulaciones que asume el poder y la condensación de la hegemonía en las formaciones socioculturales y en la cultura popular. Los EC buscan describir e intervenir en las maneras en que las prácticas culturales se producen en la vida cotidiana de lxs sujetos en las formaciones sociales, poniendo énfasis en las posibilidades en las que estxs reproducen, mantienen o transforman las estructuras de poder en juego. Así pues, estas investigaciones buscan comprender cómo se construye una organización de poder a través de la desarticulación y rearticulación de relaciones, tomando la cultura (y la cultura popular) como punto de partida, como puerta de entrada al complejo equilibrio de fuerzas entre relaciones más complejas de la sociedad, la política, la economía y la vida cotidiana.

De esta forma, la tradición describe y analiza las posibilidades en que la vida cotidiana se articula con la cultura y a través de ella. Aquí cobra especial relevancia la noción de contextualidad radical, que, partiendo del supuesto de relacionalidad (compartido con otros proyectos y formaciones intelectuales), sostiene que la identidad, la significancia y los efectos de cualquier práctica o acontecimiento se definen sólo por el complejo conjunto de relaciones que los rodean, interpenetran y configuran. Como consecuencia, cualquier acontecimiento puede ser entendido únicamente de manera relacional, como una condensación de múltiples determinaciones y efectos, dando lugar a la singularidad intrínseca de la naturaleza contingente de lo social. De esta manera, en términos de vocación, las investigaciones recogidas en el campo de los estudios culturales comparten la búsqueda de una comprensión crítica de la coyuntura cultural e histórica.

Partimos de comprender el peligro que supone, por un lado, una crítica queer/cuir que no incorpore las dimensiones contextuales, coyunturales y culturales específicas y, por otro, desconocer que los códigos y sedimentos históricos del sistema sexo-género y la cisthetersexualidad se anudan, condensan y refuerzan en proyectos hegemónicos y en las

disputas por el estatuto del poder en las prácticas de significación. En este orden de ideas, el presente ejercicio ensayístico busca explicitar, dilucidar y potenciar los hilos que conectan ambas apuestas teóricas, a partir del recorrido por algunas formulaciones y reflexiones seminales en ambos campos como las de Raymond Williams, Stuart Hall, Judith Butler, Paul B. Preciado, entre otrxs.

En el recorrido aquí propuesto abordaremos algunos puntos de convergencia productiva entre ambas tradiciones. Así pues, revisaremos los desplazamientos en la producción de conocimiento que motorizan la consolidación de investigaciones multi/inter/trans/in-disciplinarias; las confluencias y tensiones conceptuales entre la matriz sexo/género/deseo y el lugar de lo simbólico en la constitución de la cultura y procesos subjetivantes; la pregunta por la interacción entre lo material y lo simbólico; el rechazo vehemente a las fantasías de universalidad y neutralidad, anclado al compromiso político como eje agencial y constitutivo de estas epistemologías; entre otras cuestiones. En la búsqueda de nuevos puntos de vista, estas convergencias entre teorías queer/cuir y estudios culturales renuevan las condiciones de estructuración de nuevos interrogantes mediante la re-configuración de la transdisciplina, dando lugar a la emergencia de nuevas experiencias que antes no se tomaban en cuenta para la producción del conocimiento y de la trama de inter-saberes. En este sentido, se busca generar un terreno fértil para el despliegue de la potencia enunciativa de sujetos-otres.

### **Los Estudios culturales y la radicalización del contexto**

Un concepto clave para comprender los cimientos conceptuales de los estudios culturales (EC), es la contextualidad radical. Contexto, para EC, remite a una densa red de relaciones constituyentes de cualquier práctica, evento o representación y sus condiciones de posibilidad y configuración (Restrepo, 2012). Los EC consideran que las prácticas culturales o discursivas son importantes porque resultan fundamentales para la construcción de los contextos y de las formas específicas de la constitución de la vida humana.

La idea de la contextualidad radical parte del supuesto de relacionalidad (que comparte con otros proyectos y formaciones intelectuales) que sostiene que la identidad, la significancia y los efectos de cualquier práctica o acontecimiento se definen solo por “el complejo conjunto de relaciones que los rodean, interpenetran y configuran y que los convierten en lo que son (...) cualquier acontecimiento sólo puede ser entendido de manera relacional, como una condensación de múltiples determinaciones y efectos” (Grossberg, 2012, p. 36). De esta forma, se da lugar a la singularidad intrínseca que se desprende de la contingencia de la realidad social.

Contextualidad radical, en tanto como espectro singular/teórico-metodológico, variaciones, se interesan por la construcción de los contextos de la vida como matrices de poder “pues

entienden que las prácticas discursivas están inextricablemente ligadas a la organización de las relaciones de poder” (Grossberg, 2012, p. 22).

En función de los planteos que el pensador Stuart Hall expresó con relación a la vocación de los EC, destacamos un aporte clave para pensar los procesos y las prácticas sociales: se ocupan por la comprensión crítica de la coyuntura cultural e histórica. La coyuntura no se define por una localización, un territorio o un diagrama, sino que está constituida por articulaciones específicas de estas modalidades diferentes de contextualidad, por lo que se caracteriza por una configuración y una condensación de contradicciones, una fusión de diferentes corrientes o circunstancias (Grosberg, 2012).

### **Convergencias: poder y agencia**

Los estudios culturales (EC) y los estudios cuir/queer (EQ) constituyen abordajes donde las estructuras de dominación ocupan un lugar privilegiado en las teorizaciones ofrecidas; toda vez que dichos enfoques comprenden lo social y lo subjetivo como dominios moldeados profundamente por las operaciones del poder. Dichas elaboraciones nos permiten observar los niveles en los que el poder da forma a la realidad subjetiva, así como complejizar el entendimiento en torno a los modos en que el género moldea la realidad social que habitamos.

Con respecto a los EQ, Judith Butler, al discutir la normalización de lo humano, señala que tal proceso “se hace extensivo a todas aquellas formas de vida que se encuentran fuera de la norma, abyectas, monstruosas. La consecuencia es la configuración de un estado de desposesión de los cuerpos, del despojo del cuidado y susceptible a la dañabilidad, pues son cuerpos con ‘vidas invivibles’, son aquellos inadmisibles en el horizonte de lo posible. Se presenta un proceso de exclusión a fin de proteger la norma de ‘lo humano’” (2010, p. 133). Ello explica cómo las vidas de las personas abyectas que se descartan en el marco de la proyección de lo no humano son susceptibles del ejercicio del daño y el repudio. Al ubicarnos en el terreno simbólico de la no humanidad, la norma de lo humano produce el efecto des-ontologizante de las existencias disidentes; lo que constituye una vida invivible en la que se deposita todo el malestar y la aversión legitimados.

En una línea similar, Paul Preciado propone hablar de “régimen petrosexorracial” para referirnos al modo de organización social y las tecnologías de gobierno y representación que surgen desde el siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y las epistemologías sexorraciales a todo el planeta. “La infraestructura epistémica de estas tecnologías de gobierno es la clasificación social de los seres vivos de acuerdo con las taxonomías científicas modernas de especie, raza, sexo y sexualidad. Estas categorías binarias han servido para legitimar la destrucción del ecosistema y la dominación de unos cuerpos sobre otros” (Preciado, 2022, p. 40). En el régimen petrosexorracial, el cuerpo humano, masculino

y blanco detenta el monopolio de la violencia, que se despliega simultáneamente como fuerza y deseo sobre los cuerpos otros.

Por otra parte, los EC, como campo, se proponen precisamente analizar las modulaciones del poder y la condensación de la hegemonía en las formaciones culturales y la cultura popular. Las concepciones más clásicas sobre la cultura exhiben la ingenuidad conceptual que Eric Wolf (2001) diagnostica en la mayor parte de la teoría antropológica del siglo XX: entender a la cultura como complejos de propiedades distintivas y diversas, pero sin prestar atención a cómo el aparato cultural dialoga, formula o ratifica las operaciones del poder.

En contraposición, los EC, en tanto teorías críticas, otorgan un lugar privilegiado a la reflexión en torno al poder, en tanto lo cultural en los estudios culturales anuda subjetividad y poder; de esta forma, permite explicar cómo se forman lxs sujetxs y cómo experimentan el espacio social. Tomando agendas y análisis de de diferentes campos del saber (como la economía, la comunicación, la sociología, la literatura, la historia, la antropología, etc.), los EC se enfocan particularmente en los efectos del género, la raza, la clase, la sexualidad y otros diacríticos en la vida cotidiana, “mezclando teoría textual y social bajo el signo de un compromiso con el cambio social progresivo” (Miller, 2001, p. 1).

En la caracterización de la norma y los adentros/afueras, las teorías cuir abogan por construcciones críticas desde los márgenes que pongan en jaque las comprensiones reduccionistas que emanan de tal partición de lo social; en este sentido, plantean “resignificaciones, prácticas y posicionamientos epistemológicos que, al reconocer los saberes, prácticas y memorias de sujetos invisibilizados y socialmente inferiorizados, atentan contra la lógica de la colonialidad” (Bonnet, 2016). De esta manera, aspiran a desestabilizar las relaciones entre la periferia y el centro, lxs marginales y lxs dominantes, y desestabilizar las fronteras de sexo/género (Bakshi, 2020).

En un sentido similar, los estudios culturales se posicionan también como construcciones desde los márgenes, no sólo por el lugar intersticial que ocupan en el reparto disciplinar de las ciencias sociales, sino también (y, quizás, fundamentalmente) por su concentración en las prácticas “comunes” y “ordinarias” y del terreno de lo cotidiano. Miller, en este orden de ideas, señala que “en lugar de centrarse en obras de arte canónicas, liderazgo gubernamental o datos sociales cuantitativos, los estudios culturales se enfocan en las subculturas, los medios populares, la música, la vestimenta y el deporte. Al observar cómo los grupos sociales “ordinarios” y “marginales” utilizan y transforman la cultura, los estudios culturales ven a las personas no simplemente como consumidores, sino como productores potenciales de nuevos valores sociales y lenguajes culturales” (2001, p. 1).

Siguiendo a Gomes (2019), las teorías cuir subvierten y renuncian a toda maquinaria conceptual que se defina a sí misma como universal y necesariamente aplicable; de esta forma, emergen de un lugar de desprecio, ridiculización o denuncia de la teoría y su

pretenciosa aplicabilidad universal, pues se comprende la universalidad como una ficción al servicio de la norma instaurada por lo humano. La empresa crítica de deconstrucción de “lo humano” es lo que permite, a su vez, la complejización que estos enfoques nos ofrecen de la dimensión genérica; toda vez que impugnan y subvierten las pretensiones universalistas heredadas de las corrientes más ilustradas y occidentales del feminismo. Si entendemos el canon como eurocéntrico, hetero y blanco, lo cuir subvierte y se mofa de las comprensiones hegemónicas y de su presunta universalidad, criticando la heteronormatividad que las sostiene (Gomes, 2019).

Precisamente, las teorías cuir entran en la escena feminista cuestionando, con los feminismos de color, la pretendida universalidad de la categoría “Mujer”. En este marco, el proyecto genealógico de Butler intenta explicitar cómo las categorías identitarias que se intentan establecer como la base de la práctica política están delimitadas y son creadas por las mismas estructuras de poder que pretenden cuestionarse o incluso desmontarse (Butler, 2007). Como parte de su proyecto crítico en torno a las categorías feministas, Butler problematiza la distinción entre “sexo” y “género”. La autora argumenta que los cuerpos sexuados no pueden adquirir significado fuera del marco del género, y la existencia de un sexo anterior al discurso y la imposición cultural es simplemente un efecto del funcionamiento discursivo de la normativa de género dentro de un marco cultural específico en el que de fondo reside la creencia de una “relación mimética” entre ambas variables. El sexo, como el género, es una construcción cultural inmersa en relaciones de poder y no remite a ningún tipo de sustancia ontológica exterior al lenguaje. Así pues, “quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2007, p. 55).

El sistema sexo-género-deseo (la coherencia aparentemente natural entre las tres variables; por ejemplo: género masculino y deseo heterosexual en un cuerpo signado como macho) es una construcción cultural que se instaura por medio de la repetición de actos lingüísticos estilizados —lo que Butler (2007) llama la “performatividad del género”—. En este marco, la heterosexualidad opera como matriz de inteligibilidad que discierne qué performances son más o menos coherentes (y, por tanto, merecen más o menos reconocimiento). En este sentido, las teorías cuir nos ofrecen una complejización del concepto de género, en tanto van más allá de develar el contrato sexual que subordina lo femenino a lo masculino y nos invitan también a dismantelar el “contrato de abyección” (Cabral, 2006) que niega y extermina lo que escapa de la normativa rígida del sistema sexo-género-deseo y desontologiza lo que no es subsumible a la diferencia sexual colonial.

De forma similar, las reflexiones pioneras de Raymond Williams, en el caso de los EC, nos ofrecen una complejización del entendimiento de la cultura y sus operaciones en el resto de

dimensiones de lo social. Para adentrarnos en la noción de cultura que opera en la obra de Williams es preciso, en primera instancia, reconstruir la crítica al binarismo base/superestructura que opera en el marxismo ortodoxo. Reconociendo la “esferización” de la vida social como un desarrollo fundamentalmente moderno, el proyecto de Williams consiste en abandonar la mirada tradicional en la que economía y cultura son esferas distintas y jerarquizadas (siendo la cultura, la “superestructura”, un mero producto subsidiario determinado por la economía, la “base”). Al recuperar la discusión de Gramsci en torno a la hegemonía, Williams va a comprender la cultura como un proceso activo de producción de significados que alcanza la totalidad de la vida social (en tanto no hay ningún proceso social que carezca de significación). De esta forma, la capacidad explicativa de lo cultural alcanzará incluso a la dimensión económica, dado que las prácticas económicas son también acciones significadas.

Williams ofrece una genealogía anti-definitoria del término “cultura” orientada a derivar los sentidos yuxtapuestos (dominantes, residuales y emergentes) que constituyen la polisemia del concepto. En este sentido, podemos pensar la cultura con relación a la idea de desarrollo intelectual y espiritual (civilización); a los modos de vida específicos de un pueblo o período (el folklore, lo popular); o a las prácticas intelectuales y artísticas (las artes) (Cf. Williams, 2000). Lo productivo del concepto, en todo caso, se encuentra justamente en la superposición de estos significados, en la combinación de sus usos y en la latencia de unos en otros. Precisamente, esta multiplicidad nos recuerda “la cuestión central de las relaciones entre la producción “material” y “simbólica”, que siempre tienen que relacionarse y no contrastarse” (Williams, 2000, p. 91). El desafío al que invita el materialismo cultural de Williams con esta concepción de cultura es, justamente, a la superación del dualismo “material”/“simbólico”, así como muchos otros.

Para comprender mejor esta idea, podemos remitirnos a la discusión sobre el lenguaje como práctica. Williams hará énfasis en cómo la producción material de la existencia es desde un primer momento una relación social; de lo que se sigue, necesariamente, que la conciencia práctica del lenguaje constituye de manera fundante aquello que se ha rubricado como “condiciones materiales”. De esta forma, “la creación social de significados mediante el uso de signos formales, es entonces una actividad material práctica; en verdad es, literalmente, un medio de producción. Es una forma específica de la conciencia práctica que resulta inseparable de toda la actividad material social” (Williams, 1997, p. 51). Williams concibe a la cultura, entonces, como constitutiva y presente en todas las acciones sociales. De igual forma, entenderá que todas las acciones sociales son significadas culturalmente; en este sentido, ninguna práctica puede describirse en términos esencialistas. De ello se sigue la comprensión de la cultura como un proceso activo y continuo de construcción de

significados sociales (lo que puede rastrearse en sus teorizaciones en torno a las estructuras del sentir o la experiencia).

Resulta clave destacar que el proyecto de los EC se ocupa por la formulación de interrogantes y problematizaciones en torno a las modulaciones que asume el poder y la condensación de la hegemonía en las formaciones socioculturales. Los EC abren las preguntas que buscan describir e intervenir en las formas en que las prácticas culturales se producen en la vida cotidiana de lxs sujetos en las formaciones sociales “y la manera en que reproducen, comparten y quizás transforman las estructuras de poder existentes” (Grossberg, 2012, p. 22).

Se intenta comprender cómo se construye una organización de poder a través de la desarticulación y rearticulación de relaciones, tomando la cultura como punto de partida, como puerta de entrada al tenso equilibrio de fuerzas entre relaciones más complejas de la sociedad, la política, la economía y la vida cotidiana.

LC describen y analizan las formas en que la vida cotidiana se articula con la cultura y a través de ella. Indagan de qué manera determinadas estructuras, sedimentos, entramados sociohistóricos y fuerzas que organizan los guiones de lo cotidiano de manera contradictoria, les otorgan y le quitan poder y cómo su vida se articula con las trayectorias del poder económico, social, cultural y político (Grossberg, 2012).

Por otro lado, al igual que con el poder y sus operatorias, la agencia emerge como una de las dimensiones revaluadas por la empresa deconstructiva, contrahegemónica y desuniversalizante de los EC y los EQ. En tanto co-constituida en el marco de relaciones de poder y dominación, la agencia siempre es opaca para estos enfoques.

Lejos de la fantasía liberal de un individuo con soberanía absoluta sobre sus decisiones y libre de influencias ajenas a sí mismo, lo queer nos advierte sobre la ingenuidad de pensar la construcción política anclada fundacionalmente en una identidad discreta y estable; pues las identidades son productos de las relaciones de poder en las que emergen. En este sentido, no hay una exterioridad absoluta a la norma desde la que podamos situarnos y agenciar. “Lesbiana”, “gay”, “trans”, entre otros diacríticos, no son categorías diáfanas o clausuradas, sino que son (re)producidas y (re)negociadas en el marco de regímenes discursivos jerarquizantes. Las identidades que utilizamos para dar cuenta de nosotrxs mismxs son marcos discursivos de los dispositivos de poder en juego. La subjetividad, en este sentido, es posible sólo a través de la interiorización de la norma. Para los enfoques cuir, entonces, la agencia no es una posibilidad anclada en la identidad; por el contrario, es en la opacidad, la falla y el intersticio, en la marca abyecta, donde podemos encontrar lugares productivos para otros sentidos en torno a la agencia.

La teoría queer, sobre todo en su versión butleriana, va a retomar este nexo inescapable entre subjetividad y normatividad, indicándonos que lxs sujetxs se constituye como



sedimentación en los pliegues de la normatividad social en juego. Para Butler (2007), si las identidades se constituyen a través de prácticas de carácter performativo, entonces las categorías permanecen contingentes y abiertas a interpretación y a un proceso de reapropiación y resignificación. La subversión y problematización del género, entonces, ocurrirá por medio de los mismos actos performativos que lo constituyen. Lo que resulta necesario es vislumbrar y recuperar los casos en los que la compulsión de coherencia y repetición fallan. Lo *cuir*, en este sentido, implica una inversión de lo que la matriz de inteligibilidad heterosexual nominaliza como patológico; en lugar de enfermizo, no ser inteligible a los ojos del sistema sexo/género/deseo es subversivo. El interés de Butler (2007) por la parodia emerge, entonces, por su posibilidad de evidenciar los cortocircuitos de la matriz.

El sentido de agencia que se desprende de acá es ir más allá de los términos normativos, interrumpir nuestra perpetuación colectiva de la matriz heterosexual, desde la norma; reconociendo que siempre estaremos dialogando con ella porque es lo que constituye nuestra subjetividad. A este mismo camino apunta la propuesta contrasexual de Paul Preciado: “La contra-sexualidad tiene como tarea identificar los espacios erróneos, los fallos de la estructura del texto (cuerpos intersexuales, hermafroditas, locas, camioneras, maricones, bollos, histéricas, salidas o fridas, hermafrodykes...) y reforzar el poder de las desviaciones y derivas respecto del sistema heterocentrado” (2002, p. 23).

Del lado de los EC, en un sentido similar, encontramos un interés particular en analizar cómo lxs socialmente marginadxs utilizan la cultura para cuestionar sus posiciones subordinadas. El compromiso con lo “ordinario”, el ubicar como centro del análisis a sujetxs desviadxs de las expectativas de escolaridad o trabajo (las variopintas manifestaciones subculturales de la clase trabajadora), termina ofreciendo pistas sobre cómo el bricolaje cultural de lo popular puede llegar a subvertir los valores orientados al éxito y la instrucción propios de las élites; las manifestaciones populares, en este sentido, ofrecen la posibilidad no solo de reproducir o compartir los signos de lo dominante, sino de reorganizarlos para fabricar nuevos significados emergentes (Miller, 2001).

En diálogo con los postulados *cuir* y desde América Latina, varias feministas decoloniales han formulado críticas al ideal multicultural con el que los Estados liberales han intentado capturar las diferencias. El multiculturalismo construye identidades cerradas y discretas que lxs sujetxs “diferentes” deben asumir para ser integradxs y asimiladxs al cuerpo social. La inclusión se daría precisamente afirmando esa identidad. Ochy Curiel señala, en este sentido, el peligro de la afirmación de la propia diferencia en los términos propuestos por el poder, en tanto “esa homogeneización se inscribe en un proyecto modernista y universalizador que se quiere combatir a través de la política de la diferencia, de ahí su contradicción” (2009, p. 25). Yuderky Espinosa, en la misma línea, nos advierte que en la

afirmación identitaria “el sujeto sujetado, no podía más que jugar a diferentes posiciones dentro de la misma lógica. Lógica binaria de dotación de sentido de la existencia. En su orgullo, ayudaba a la restauración de sus rejas. [...] El estereotipo es afirmado, el Otro es devorado como producto-mercancía cultural y en la operación, es descargado de todo lo que resulte ofensivo o amenazante para la supervivencia del sistema” (2003, pp. 45-46).

En este sentido, las teorías cuir se consolidarán como gestos deconstructivos frente a las apuestas emancipadoras ancladas en la afirmación de unx sujetx políticx unívocx y naturalizadx como condición necesaria para la acción política. En razón de lo anterior se explica la distancia de la teoría cuir con las políticas de identidad gay/lésbicas, así como la desconfianza frente a la reformulación [neo]liberal del Estado colonial en clave multicultural. En lugar de los grandes relatos y de las soluciones de la política representacional que caracteriza a la lógica colonial del Estado, las teorías cuir nos propondrán poner el foco en lo que sucede a escala micropolítica. Dada la captura de los afectos negativos propios de la subjetividad colonial-capitalística por parte de las alternativas de la (macro)política tradicional, Suely Rolnik (2019) sugerirá que es en los agenciamientos micropolíticos de los movimientos juveniles, feministas, disidentes, étnico-raciales, etc., donde puede emerger efectivamente la posibilidad de imaginar y construir otros mundos.

En la misma vía y en analogía con la teoría física, Preciado propone pensar una teoría de supercuerdas micropolíticas que “vincule y amplifique las luchas del transfeminismo y la ecología política, capaz de articular los proyectos de antirracismo y emancipación del lumpenproletariado electrónico en el capitalismo global” (2022, p. 60). La revolución a la que nos invita Preciado, en este sentido, no es “un eslogan ideológico o un dictado partidista, sino una conjetura, un ejercicio de emancipación cognitiva, (...) una contranarrativa” (2022, p. 56). Esto requiere una nueva gramática: percibir, sentir y nombrar de otros modos.

La coalición emerge, de esta manera, como la posibilidad de reconstituir la agencia para lxs marginales, descentrando la preponderancia de la identidad como condición *sine qua non* de la praxis política. Lo cuir, si es comprendido como el lugar de formaciones híbridas, puede permitir formas de solidaridad capaces de alejarse y criticar las políticas sexuales globales paternalistas (Sabsay, 2013). La teoría queer nos ha señalado, una y otra vez, que la normalidad necesita siempre de identidades estáticas y sustanciales que permitan definir quién está adentro (y quién afuera) de la comunidad; en este sentido, la ficción de la identidad habilita el reparto entre vidas vivibles y prescindibles. Así pues, Butler afirmó en su momento que la identidad no podía ser la base del proyecto feminista, en tanto ese gesto “fundacional” deviene en la universalidad asumida del sistema patriarcal, borrando las particularidades de las relaciones de poder mediadas por el género en diversidad de tiempos y contextos culturales específicos. La autora señala que “la identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del

sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento” (Butler, 2007, p. 53). En contravía a la afirmación de la identidad como sustrato necesario para la praxis política, Butler aboga por un “feminismo coalicional” (2007, p. 70), a fin de evitar la puesta en juego de las exclusiones y separaciones necesarias para el asentamiento fundacional.

Por otra parte, Preciado advierte lúcidamente que “no hay ni puede haber pretensión de purificación del sujeto político, sino a riesgo de normalización, opresión y reproducción de nuevas exclusiones” (2009, p. 164). La conversión de las luchas de insurrección en identidades cristalizadas termina obturando la posibilidad de alianzas, lo que explica la animosidad (que se reproduce mediáticamente) entre distintxs sujetxs subalternizadxs: migrantes, personas racializadas, proletarixs, disidentes sexogénicxs, mujeres, etc. La invitación, entonces, es a desplazar la noción de sujeto político (que supone una representación vertical de poder y un relato individualista) para reemplazarla por la de simbiote político (que se basa en la cooperación y la relacionalidad): “No hay sujetos (naturales o esenciales, marcados por una identidad) de la revolución, sino simbioses políticos capaces de actuar juntos (o no). Los simbioses políticos no son identidades, son mutantes relacionales” (Preciado, 2022, p. 60).

En este espíritu micropolítico y coalicional, vale la pena remitirnos a lo que en otro momento hemos señalado sobre la juntanza cuir/disidente, en cuya singularidad “hemos reinventado la praxis política, construyendo un paisaje festivo que anula cualquier punto unificador de la “naturaleza” humana, reconoce el carácter procesal y fluctuante de toda subjetividad y habilita la entrega a la multiplicidad”; consolidando un movimiento polifónico “que desarticula una totalidad narrativa con completo sentido y unicidad” (Díaz, Garzaniti & Navarro, 2020). De esta manera:

“La polifonía disidente entraña la destrucción del Yo hegemónico y nos introduce en relaciones de alteridad, estableciendo un universo dialógico en el que múltiples voces se encuentran en coexistencia. [...] Nuestro colectivo se constituye, de esta manera, como la inauguración de una “política de experimentación” que, a través del placer, cuestiona la norma e introduce la digresión y la multiplicidad. [...] Esta política experimental configura a la disidencia como una suerte de “agenciamiento diagramático”: una amalgama de fuerzas y elementos “incoherentes” que, a través de un proceso de des-organización que abre espacio a las diferencias, conforma una contra-imagen del “programa” político de la masculinidad cis-heterosexual moderna (i.e., la fundición de la multiplicidad en el Uno).” (Díaz, Garzaniti & Navarro, 2020)

En función de lo desarrollado hasta aquí nos preguntamos: ¿qué marcos de acción, qué condiciones de posibilidad, qué sedimentos pueden tensionarse en términos de la pregunta

por agenciamientos, reconfiguraciones y contra-proyectos a la hegemonía que se cristaliza y anuda en los arcos simbólico-representacionales de lo popular-masivo? ¿son posibles instancias que permitan nominalizar y rubricar como “político” la insurgencia hacia las dinámicas de heterosexualización de los procesos simbólicos y subjetivos de la matriz sexo-género-deseo? ¿Es factible re-simbolizar y tensionar los regímenes nomenclaturales que constituyen los repertorios de la agencia política o del repertorio de lo político desde el reconocimiento de la performance de género y las disputas de la sexualidad?

En la yuxtaposición oblicua entre cultura y arte, en la cotidianidad como materialidad significativa en cuya concreción se produce el borramiento entre performatividad y performance cultural, en esa hibridación entre guión cultural y andamiaje artístico, emergen las posibilidades de resistencia, re-emergencia y producción de formaciones culturales para la agencia.

Se trata, quizás, de habilitar guiones de lo (in)inteligible, potenciar la re-significación de la materialidad simbólica que deviene en sí misma resto de la inevitabilidad de la contingencia y lo imprevisible, y que es resultado de la tensión constante entre lo residual, lo dominante y lo emergente (Williams, 2000), proceso que permite un borramiento ilusorio entre lo imposible, lo factible y lo transformable.

### **(In) Conclusiones**

La revisión llevada a cabo nos permite señalar, en primer lugar, la relación ineludible entre la teoría y la praxis que se desprende de ambas perspectivas. Lejos de consolidarse como mera descripción teórica de lo social, lo cuir constituye prácticas y modos de ser alternativos a la hegemonía heteroentrada. Este enfoque emerge como lo que podríamos denominar teoría gestual. En este sentido, “no son modos de pensar cerrados en sí mismos, sino movimientos de apertura hacia otrxs, movimientos de inserción en teorías-otras y en formas de pensar y de ser otras” (Gomes, 2019, p. 409). Es necesario que las teorías cuir se constituyan como teorías encarnadas (Gomes, 2019); lo que también explica la valorización de lo afectivo y lo micropolítico que permea al enfoque.

Lo cuir en tanto actitud epistemológica, en tanto gestualidad sentipensante, lejos de limitarse al conocimiento y la identidad sexual, supone “cuestionar, problematizar, impugnar todas las formas convencionales de conocimiento e identidad. La epistemología queer es, en este sentido, perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, carente de respeto” (Bonet, 2016).

Los EC, al igual que los EQ, han producido saberes y disputas epistemológicas desde los márgenes de los grandes centros del poder. Para los EC la indisociabilidad entre cultura y poder no dejan otra alternativa que producir conocimiento ligado a un proyecto político en pos de una transformación social. Asumida la no-neutralidad y el compromiso político como

constitutivo de sus matrices epistemológicas, no sólo denostan el fantasma de la neutralidad, sino que impugnan la hegemonía de lo universal.

En sus ejes nodales y vertebrales de las redes conceptuales, los EC y los EQ han reivindicado saberes y trayectorias vitales de desclasadxs, de sujetxs borradx por el relato hegemónico de la historia blanca, androcéntrica y cisgenérica.

Además, un legado que los EQ y los EC comparten, es que entienden que la cultura no solo es un entramado que reproduce guiones en la tensión dialéctica de la estructura y la superestructura, sino que además se constituye de sedimentos de creación simbólica. En esa imprevisibilidad del devenir histórico cultural, emergen agrietamientos y polifonías de relatos que habilitan maneras indómitas de existir que tensionan las normatividades naturalizadas. Ese brote agencial se alimenta de la monstruosidad y opera en las arenas de la abyección en tanto habilita un posible borramiento entre lo imposible y lo factible; es el material para promover una implosión desde los márgenes.

## **Bibliografía**

- Bakshi, S. (2020). The Decolonial Eye/I: Decolonial Enunciations of Queer Diasporic Practices. *Interventions*, 22(4), 533-551.
- Bonet, A. A. (2016). Epistemologías del Sur y luchas LGTB: confluencias y desafíos. *Nómadas*, 47(1).
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. México, Paidós.
- Cabral, M. (2006). La paradoja transgénero. *Ciudadanía Sexual*, 18(2), 14-19.
- Curiel, O. (2009). Las paradojas de la política de la identidad y de la diferencia. En D. Carrillo & N. Patarroyo (eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica* (pp. 21-28). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz Ledesma, L.; Garzaniti, R. & Navarro Martínez, E. (2020). ¿Diversidad? Prácticas sexo-disidentes y activismo en clave colectiva. *Entredichos: Intervenciones y Debates en Trabajo Social*, 9. Recuperado de [http://entredichos.trabajosocial.unlp.edu.ar/wp-content/uploads/sites/6/2020/09/9\\_ledesma\\_garzaniti\\_martinez\\_final.pdf](http://entredichos.trabajosocial.unlp.edu.ar/wp-content/uploads/sites/6/2020/09/9_ledesma_garzaniti_martinez_final.pdf)
- Espinosa Miñoso, Y. (2003). La política de identidad en la era pos-identitaria [ponencia]. II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Salta, Argentina; julio de 2003.
- Gomes Pereira, P. P. (2019). Reflecting on Decolonial Queer. *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*, 25(3), 403-429.
- Grosberg, L. (2012). *Los estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

- Miller, T. (ed). (2001). *A Companion to Cultural Studies*. Malden, MA, Blackwell.
- Preciado, P. B. (2002). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona, Anagrama.
- Preciado, P. B. (2009). Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual.  
En G. Hocquenghem, *El deseo homosexual* (pp. 135-174). Barcelona, Melusina.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi*. Barcelona, Anagrama.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Sabsay, L. (2013). Queering the Politics of Global Sexual Rights? *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 13(1). 80-90.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires, Manantial.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wolf, E. (2001). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México, Ciesas.