

ISBN: 978-950-33-1669-6

Edición de
MARÍA BELLA
EUGENIA CELIS
LILIANA PEREYRA
FLORENCIA RAVAROTTO KÖHLER
EMMA SONG



Haciendo Cuerpos. Gestión de Vidas

Haciendo Cuerpos

Gestión de vidas

Edición de:

María Bella

Eugenia Celis

Liliana Pereyra

Florencia Ravarotto Köhler

emma song

Colecciones
del CIFYH



Haciendo cuerpos: gestión de vidas/ emma song ... [et al.]; editado por María Bella...
[et al.]. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía
y Humanidades, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1669-6

1. Sexualidad. 2. Estudios de Género. I. song, emma. II. Bella, María, ed.

CDD 306.7601

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: Las portadas fueron elaboradas en base a diseños de emma song

2022



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



La mano que me escribe también tiembla Aportes para una escritura de sí

Alberto (beto) Canseco*

“difícilmente haya texto que no guarde, interpele, fomente ni expanda cuerpo o temblor deseante, ni que no pueda conectar y dialogar a su vez con otros cuerpos o temblores, y esta red de parcialidades vulnerables es lo que convierte a la escritura en una densa constelación erótica de superficies interferidas”

Lucas Morgan, *Aquí se escribe (y se corta) con la lengua*

“Yo iba a morir, tarde o temprano, hubiera hablado o no. Mis silencios no me habían protegido. Tu silencio no te protegerá. Pero con cada palabra real dicha, con cada intento hecho alguna vez por decir esas verdades que todavía estoy buscando, había hecho contacto con otras mujeres mientras examinábamos las palabras que encajaran en un mundo en el que todas creyéramos, salvando nuestras diferencias”

Audre Lorde, *Los diarios del cáncer*

Voy a suponer que quien lee este texto ya está comprometidx a una praxis feminista, es decir –a grandes rasgos– que asume críticamente la filosofía política de un movimiento que cuestiona las jerarquías corporales, en particular, de aquellas que son consecuencia del horizonte normativo en que se performan los géneros, que expone a mujeres, trans, travestis, lesbianas, maricas, no binarixs a una mayor exposición al daño.

En mi caso en particular, me reconozco feminista hace un tiempo ya, no sin recelos puesto que no soy mujer –la posición genérica cuya voz está en principio legitimada dentro del movimiento feminista (o en una versión algo acrítica del mismo al menos)–. El cuestionamiento al sujeto político del feminismo es uno del que se ha escrito mucho, por lo que no será el tema de discusión de este artículo, apenas lo tocaré tangencialmente. Por lo pronto, voy a suponer también que están de acuerdo en que una marica como yo puede ser feminista sin reivindicarse mujer o haber sido leída nunca por el saber médico o estatal como tal.

* Universidade Federal do ABC / Centro de Investigaciones de la FFyH, UNC.
Correo electrónico: betocanseco@gmail.com

En fin, marica y feminista, he intentado complejizar mi mirada a lo largo del tiempo con el objetivo de pensar el cuestionamiento a las jerarquías corporales de una manera aguda y contundente. Para ello, un primer paso tuvo que ver, en efecto, con una enseñanza del feminismo: partir de la propia experiencia personal para esclarecer cómo lo “personal” tiene que ver de hecho con estructuras sociales más amplias y con redes de poder que hacen incluso que se piense como algo meramente individual algo que se trata de una experiencia política compartida. De tal suerte, he podido reflexionar sobre mi afeminamiento, mi deseo sexual transgrediendo la heterosexualidad obligatoria, mis continuidades y rupturas con una experiencia trans que me colocan más cerca de lo cis que de lo trans, cómo el género se performa de un modo diferencial cuando unx está atravesada por la blanquitud y la clase obrera, etc. Y finalmente, examiné también cómo mi posición sexo-genérica intersecta con una diferencia corporal que me hace funcionar de un modo diverso al estándar: el temblor esencial.

En otras palabras, el feminismo habilita un espacio para reflexionar sobre la propia experiencia corporal. Ahora bien, ¿cómo se habilita ese espacio?, ¿qué estrategias nos damos para esa habilitación?

En esta oportunidad quisiera pensar en una estrategia en particular, una que ha ayudado a lo largo del tiempo a feministas a compartir su propia experiencia y a someterla a un ejercicio crítico: *la escritura de sí*. Considero que esta estrategia colabora en la reflexión política de la singularidad corporal, la cual lleva inevitablemente a repensar las intersecciones entre categorías de poder. Apuntaré a esta interseccionalidad –la cual ha sido concebida originalmente para estudiar los cruces entre raza, clase y género (Crenshaw, 1989)– especialmente respecto a la diferencia corporal que aparece cuando atendemos a que los cuerpos se distinguen jerárquicamente entre los que son considerados capacitados y aquellos que son discapacitados. Tal jerarquización lleva por nombre *capacitismo* y funciona a través de la prescripción de una norma corporal que hace que determinadas formas, modos de funcionamiento y modos de aparición sean consideradas estándar y para las cuales, por tanto, está preparado el mundo (material, tecnológica y simbólicamente). Tal norma corporal,

por otro lado, jamás existe de manera exitosa, de una vez y para siempre. Los avatares del cuerpo, los accidentes, las enfermedades, la vejez, riesgos inevitables de la exposición corporal tienen la posibilidad de colocarlo en ese lugar de lo “no estándar”. De tal suerte, entra en una dinámica performativa que permite su lectura como cuerpo con capacidad o discapacidad, una repetición ritualizada de actos siempre en peligro de fallar en su instauración de un cuerpo estándar. Tal estandarización, cabe aclarar, se ata a la capacidad productiva y reproductiva que se espera en una sociedad capitalista (McRuer, 2006).

En cierto sentido, entonces, pretendo en este texto repensar los vínculos entre la escritura de sí y diversidad funcional/discapacidad, los cuales de hecho aparecen de manera evidente en mi propia experiencia singular como alguien cuyas manos tiemblan. El saber médico aborda este movimiento involuntario como “temblor esencial”, el cual puede ser una condición discapacitante, pero no es una discapacidad en sí misma. Tal vez fue esto lo que hizo que no la teorizara en principio como diversidad funcional, o llegara de hecho mucho tiempo después a pensarla teóricamente como tal, no lo sé. Lo cierto es que el temblor me hace verme a mí misma con una forma alternativa de moverme y funcionar a la estándar, lo cual me obligó además muchas veces a pedir ayudas que otras personas sin temblor no parecieran necesitar.

Este pedido de ayuda hace evidente, por otra parte, un cierto no-poder del cuerpo, el cual dramatiza la dependencia a lxs otrxs de manera particular. Cabe aquí la pregunta: ¿existe cuerpo autosuficiente, cuerpo que lo puede todo solo? Desde ya, debemos quedar de acuerdo en que no. El cuerpo autosuficiente es un mito en función de la jerarquización corporal, el cual ciertamente cae cuando atendemos al hecho de que el cuerpo en razón de ser cuerpo necesita de su exterioridad para existir. En efecto, dependemos unxs de otrxs. Una exterioridad nos sostiene, condiciones infraestructurales que exceden al cuerpo, un lenguaje que está antes y después, un horizonte normativo en el que aparecen los cuerpos y que si bien instancian y permiten su reproducción, no comparten una misma temporalidad, un mundo animal no humano y tecnológico sin el cual no puede subsistir, otrxs que están ahí recibiendo a ese cuerpo, cuidándolo, constituyendo una red de manos en las que el cuerpo puede crecer. Una interdependencia fundamental. Tal condición pone al cuerpo en una situación de precariedad que es compartida por todos los cuerpos, la posibi-

lidad de que su existencia sea interrumpida por la violencia o el daño, un riesgo persistente del que ningún cuerpo puede escapar: todos los cuerpos son precarios, todos los cuerpos son dependientes (Butler, 2010).

Ahora bien, esa dependencia está diferencialmente distribuida. En efecto, si bien todos los cuerpos dependen unos de otros, en razón de que el mundo no está preparado para todo tipo de dependencias, algunas de ellas aparecen como estándar mientras otras son señaladas en su particularidad. De tal manera, son catalogadas, definidas, diagnosticadas como casos especiales. En tal sentido, tal como señala Robert McRuer (2006) en una lectura de la *Epistemología del armario* de Eve Kosofsky Sedgwick (1998) habría una visión universalizadora de la discapacidad (todos los cuerpos poseen una discapacidad en algún sentido, es una experiencia común a todxs), en tensión con una visión minorizadora de la discapacidad (la discapacidad habla de un cierto grupo diferenciable de cuerpos, marca una población en particular). En el marco de esa tensión es que quiero pensar la escritura de sí.

Precisamente, creo que la escritura de sí puede colaborar en sostener esa tensión sin romperla, sin negar las diferencias entre cuerpos de tal suerte que se oculten las jerarquías existentes en una sociedad capacitista, pero sin negar tampoco que todos los cuerpos están atravesados por esas diferencias jerarquizantes y ellas los producen inevitablemente; en otras palabras, no es la experiencia de apenas los cuerpos desventajados en el sistema de jerarquización.

¿Cuándo he sentido que mi cuerpo no puede?, ¿qué palabras vinculo con tal experiencia?, ¿fue necesario pedir ayuda?, ¿cuál fue la respuesta de quienes fueron lxs destinatarixs de mis pedidos de ayuda?, ¿por qué creo que fue ésa y no otra?

¿Podría pensar en alguna experiencia corporal en particular que me hizo pensar en la vulnerabilidad física y en la dependencia que mi cuerpo tiene de otros cuerpos?, ¿o que los otros cuerpos tienen del mío?, ¿qué pasa con lo “mío” y lo “tuyo” en tales experiencias?

¿Qué diferencia corporal marca esa experiencia de no poder?, ¿en efecto no podía o solo podía de otro modo?, ¿qué valor tiene el estatus de autosuficiencia en esa experiencia?



¿Quién soy en esa experiencia?, ¿quién dejo de ser y para convertirme en qué?

Tengo muchas experiencias de no-poder que tienen que ver con mi temblor esencial. Recuerdo, por ejemplo, que para ingresar a un profesorado en filosofía con el cual comencé mi derrotero académico, nos hacían pruebas que permitieran diagnosticar en qué lugar estábamos para comenzar esa instancia de formación a nivel de competencias lógicas, lingüísticas, narrativas. Para evaluar nuestra ortografía (de la que en aquella época yo me enorgullecía de tener una muy buena), nos sometieron a un dictado. Claro, el tiempo de la escritura que precisaba el dictado de un texto implicaba que no tuviéramos suficiente tiempo para pensar las correcciones pertinentes en el caso en que nos equivocáramos. Cabe decir que no se castigaba el error, se lo buscaba para saber efectivamente cuál era nuestro nivel de ortografía y si era un tema a considerar en las subsiguientes etapas de formación. Pues bien, ese tiempo no era posible con mi temblor. En la medida en que quien realizaba el dictado leía el texto que debíamos escribir mi letra se volvía cada vez más ininteligible y directamente comenzaba a saltar palabras. Olvidé decir que recién salía de la enseñanza media, no tenía tanta confianza en mí misma como podría tener ahora. En un momento me sentí desbordada. Casi lloro. Me levanté de la mesa en medio dictado en un aula repleta de gente y le dije a quien dictaba: “no puedo hacerlo”. Vergüenza, desilusión de mí misma, una salida del armario obligada. Me sentí estúpida y odiando mi cuerpo.

Pero no era estúpida, simplemente no podía. Mi cuerpo no podía.

Debo admitir que por un tiempo odié mi cuerpo, pero no por el temblor. Es decir, el temblor era parte del odio, pero la razón principal tenía que ver con mi performance de género y mi sexualidad. Educada en el catolicismo y en una sociedad homofóbica, mi cuerpo, sus maneras y sus “impulsos” eran enemigos. Por suerte, luego conocí el feminismo y conseguí cuestionar las normas de género y sexuales que me restringían. Logré politizar mi experiencia. Me reconcilié con mi cuerpo marica. Ahora bien, extrañamente el temblor no estaba en el horizonte de esa reconciliación.

Solo un tiempo después, años más tarde, ya comprometida con el estudio y el activismo feminista, estudiando el diálogo entre Judith Butler y

Sunauro Taylor (2009) es que comienzo a pensar también cómo las normas corporales me habían colocado en el lugar de la vergüenza y el auto-odio en relación a mi temblor. En “Interdependence”, en efecto, Taylor habla de cómo su diferencia corporal, que el saber médico gestiona a través del término artrogriposis, la hacía moverse de modos particulares y hacer actividades de manera diversa. Tal era el caso de tomar una taza de café, la cual ella podía hacerlo con su boca, no así con sus manos. En efecto, no es que no podía agarrar una taza de café sino que lo hacía de un modo que no era estándar.

Y ahí estallé. Es cierto, me dije, hay cosas que no puedo hacer y hay cosas que puedo hacer pero de otro modo, y eso ha marcado mi experiencia corporal como alguien que tiembla. Hablando con mi hermano mellizo, de hecho, con quien compartimos temblor, él me dice que suele rechazar tazas de café no porque no le gustara el café sino por las interpelaciones que sufriría al agarrarlo, no así con el mate, el cual se puede tomar con las dos manos y llevar rápidamente la bombilla a la boca, de manera tal que su agarre se sostenga en tres apoyos.

Sea como sea, lo que se hacía evidente es que el cuerpo aparece en el mundo social atravesado por normas que dictan cómo moverse. Así como mi afeminamiento transgredía esas normas, también lo hacía el temblor.

Ahora bien, ¿cómo paso del estudio de las reflexiones de Taylor y Butler a mi propia experiencia?, ¿cómo llego a revisar las normas de movimiento en mi vivencia como alguien que tiembla?, ¿cómo me reconozco como alguien que tiembla? En mi caso fue justamente a través de la escritura.

¿Qué palabras uso para pensar mi experiencia de no poder?, ¿de dónde provienen esas palabras?, ¿por qué esas y no otras?

¿Esas palabras permiten pensar las normas corporales o las ocultan?, ¿con quién comparto esas palabras?

¿Cómo intervino el saber médico en la designación y abordaje de la experiencia de no poder o poder de otro modo?, ¿qué otras narrativas eran posibles?, ¿qué ontologías sostienen esas narrativas?



Escribir para reconocirme como una marica que tiembla tuvo que ver entonces con buscar palabras que me permitieran politizar la experiencia singular. Después de todo, eso ya lo había aprendido con el feminismo. En ese sentido, fui a la ciencia médica occidental para estudiar qué es lo que se decía de mi temblor y de términos como “discapacidad”, “condición discapacitante”, “condición neurológica congénita”, “antiparkinsonianos”, “ansiolíticos”, etc. Esos saberes se tornaban importantes para entenderme. Palabras cargadas de historia, de luchas de poder y verdad, que me precedían y excedían. Palabras que me desposeían de un lugar de autoría autocentrada. Una ontología particular que me hace y deshace.

Esas palabras y saberes eran imprescindibles –hasta incluso para negarlos, si fuera el caso–, pero no suficientes. Así como las feministas habían aprendido a escucharse entre sí, atendiendo al privilegio epistémico de quien habla sobre sí misma, así me fui a los estudios críticos de la discapacidad. En ellos descubro de hecho una frase que se volvió crucial para los colectivos de la discapacidad/diversidad funcional: “nada de nosotrxs sin nosotrxs” (*Nihil de nobis, sine nobis*), la cual remite a la urgencia de pensar que ninguna política debiera decidirse sin la participación de quienes son afectadx por tal política.

Es así que fui a buscar palabras en otrxs que habían escrito sobre sí mismxs en relación a la discapacidad/diversidad funcional. Me encuentro, por ejemplo, con *La teoría de la mujer enferma* de Johanna Hedva (2018). En una parte del texto dice:

No estoy de acuerdo con la idea de que el complejo industrial de seguros médicos occidentales me puede entender en mi totalidad, aunque parezcan pensar que sí. Me han etiquetado con muchas palabras a lo largo de los años y, aunque algunas de ellas me han proporcionado una articulación que ha sido útil, me gustaría proponer otros modos de entender mi experiencia. Quizás todo pueda explicarse por el hecho de que mi Luna está en Cáncer en la Casa 8 (la Casa de la Muerte), o que mi Marte está en la Casa 12 (la Casa de la Enfermedad, Secretos, Tristeza y Autodestrucción). O porque la madre de mi padre escapó de Corea del Norte en su infancia y lo ocultó de la familia hasta hace unos pocos años, cuando se le escapó y luego rápida y reveladoramente, lo negó. O porque mi madre sufre de una enfermedad mental no diagnosticada, enfermedad que fue constantemente negada por su familia y exacerbada por una drogadicción de 40 años, trauma sexual, hepatitis por una aguja sucia por la que aún no ha recibido tratamiento, mientras entra y sale de cárceles, casas ocupadas o vivir en la calle. O porque fui abusada física y emocionalmente de niña, criada en un

ambiente de pobreza, adicción y violencia, separada de mis padres desde los 13 años. Quizás es porque soy pobre (según el Servicio de Impuestos Interno, mi ingreso para el 2014 fue de \$5.730, fruto de no estar lo suficientemente sana como para trabajar full-time), lo que significa que mi seguro de salud está a cargo del estado de California (Medi-Cal), que mi “médico de cabecera” es un grupo de asistentes médicos y enfermeras en una clínica en el segundo piso de un centro comercial y que dependo de cupones para comer. Quizás todo puede ser encapsulado en la palabra “trauma”. Quizás soy muy sensible y he tenido un poco de mala suerte.

Es larga la cita, lo sé, pero da cuenta de formas alternativas, que pueden funcionar al unísono –o en una distorsión productiva– con la ontología que opera en el saber médico occidental, además de permitir lecturas más complejas y no individualizantes de esos mismos saberes médicos –no para abandonarlos sino precisamente para politizarlos.

¿Qué hace conmigo mi diferencia corporal –o su interpretación– en relación a la productividad esperada en una sociedad capitalista?, ¿mi diferencia corporal es causa de desventajas corporales en una sociedad capitalista?, ¿o acaso es consecuencia de cómo el capitalismo destruye territorios y abandona o aniquila poblaciones enteras?

¿Qué características de autosuficiencia pone en cuestión mi diferencia corporal y cómo eso me deja en el lugar de quien precisa tutela?, ¿cómo se cifra esa tutela en términos coloniales?, ¿qué alternativas aparecen en la forma de leer los cuerpos y sus necesidades y deseos desde otras ontologías desafiando al mismo tiempo capacitismo y lógica colonial?, ¿mi raza y pertenencia étnica producen algún cambio en la lectura de mi diferencia corporal o en la interpretación que puedo hacer de ella?

¿Mi diferencia corporal feminiza o masculiniza mi cuerpo?, ¿cómo esa generización es interpretada?, ¿o acaso esa diferencia no me generiza sino que me desgeneriza dejándome en algún lugar de lo ininteligible?, ¿con qué experiencias sexo-genéricas me asocia mi diferencia corporal?, ¿en qué sentido eso es una complicación y en qué sentido una oportunidad?

¿Qué comunidades me permite armar mi diferencia corporal?, ¿de cuáles me impide ser parte?, ¿qué activismos potencia y cuáles se vuelven

imposibles?, ¿qué dice eso de los activismos y de los cuerpos que se supone en ellos?, ¿qué es la política?

Lo cierto es que las palabras me constituyen y des-constituyen, lo cual también es verdad respecto de las palabras que no poseo. La ausencia de palabras también produce un cuerpo, la interrupción del relato porque simplemente no tengo los vocablos suficientes, porque no me he encontrado con las narrativas de otrxs que también forman parte de la experiencia que puedo hacer de mí misma. De algún modo, esa ausencia cataliza un movimiento. Hay una potencia allí que vale la pena retomar una y otra vez. En este sentido me parece que Claudia Rodríguez, en su diálogo con Marlene Wayar, habla justamente de ese deseo de encontrarse con esas voces:

Estas cosas que estamos conversando pueden hacer que otras que todavía no aparecen, que están ocultas por miedo o por vergüenza, por mi comprensión del feminismo, siento que ellas tienen que conquistar su voz. Entonces yo quiero otras, otras que digan cosas que a mí me revolucionen (Colectiva Lohana Berkins, 2018).

Esa recuperación arroja preguntas: ¿por qué están ausentes?, ¿qué me impide llegar a esas palabras?, ¿será que ellas no existen, no logran articularse porque no hay un lenguaje cultural que lo permita?, ¿será que cuando se articulan son desautorizadas por una matriz discursiva que es capacitista, racista, heterosexual, cisnormativa, que valida ciertos saberes y ciertos centros de producción de esos saberes más que otros?

Pensar de manera feminista estos problemas nos vuelve nuevamente al problema de los lugares de enunciación. En ese sentido, sostiene Linda Alcoff (2011) que ciertas identidades son silenciadas o epistémicamente rechazadas, mientras que otras son fortalecidas. De esta manera, la jerarquización de las experiencias corporales de determinados grupos y su consecuente deshumanización resulta en el silenciamiento estructural de sus producciones intelectuales, saberes y voces. A esto refiere el concepto tan importante en Brasil de *lugar de fala*, traducido al español como lugar de enunciación o lugar de habla.

Según Jota Mombaça, lo que se discute con tal término es “la matriz de autoridad que construyó el mundo como un evento epistemicida” (Mombaça, 2017). De esta forma, lo que se cuestiona es la ficción liberal según la cual todas las voces parten de una posición común de acceso a la enunciación. En ese sentido, el concepto pone en evidencia el que haya una sospecha sistemática recayendo sobre el conocimiento producido por determinados grupos o poblaciones, lo que también supone poner en cuestión que el punto de vista universal de aquellxs que presumiblemente no serían marcadx por esas categorías identitarias que configuran esos grupos. En relación a la raza, en ese sentido, Djamilá Riberiro dice: “[a]l persistir [las personas blancas] en la idea de que son universales y hablar por todxs, insisten en hablar por otrxs, cuando, en verdad, están hablando de sí al juzgarse universales” (p. 31).

Ahora bien, la idea del lugar de habla no sólo pone el foco en la producción teórica, sino también en el cuestionamiento a la recepción de esa producción, una vez que interroga las posiciones identitarias, también hace sospechar de las lecturas y referencias que hacemos, cuáles voces reconocemos como interlocutoras válidas y cuáles no; y cómo eso, en última instancia, tiene que ver con la aceptación de las matrices de autorización discursivas hegemónicas. En efecto, tales discursos, aun cuando aparezcan tejidos en los textos que los citan, muchas veces lo hacen como historias de vida, testimonios, ejemplos, mientras que otros, legitimados, entran como conceptos, como teoría. De tal manera, no se trata apenas de producir o escuchar un conocimiento, sino también de cuestionar cómo es escuchado, cuáles son las condiciones de recepción de determinado discurso y cómo es determinado por el lugar de habla.

Debe decirse que reconocer esa voz como interlocutora no significa aceptar sin crítica como verdad lo que a partir de esos lugares hermenéuticos es producido como conocimiento. De hecho, “el lugar social no determina una consciencia discursiva sobre ese lugar” (Ribeiro, 2017, p. 70), lo que supone una multiplicidad heterogénea de conocimientos, en vez de una única propuesta de conocimiento altamente consensuada. No someter a crítica el saber situado no sólo negaría esa heterogeneidad, sino también se configuraría como un gesto condescendiente, el cual, especialmente en el caso en que no compartimos la misma posición identitaria, tiene por lo menos dos problemas. Por un lado refuerza una ilusión de literalidad que olvida las mediaciones entre consciencia y conocimiento –olvido que

no hacemos en el cuestionamiento del sujeto reconocido. De esa forma, repetimos el gesto de negación del status de sujeto al subalterno. En otras palabras, estamos dispuestxs a cuestionar la soberanía del sujeto (apelando al inconsciente, la ideología, etc.), al “perdonar” ese cuestionamiento al subalterno, lo que hacemos es negarle el estatus de sujeto. Otro problema tiene que ver con que nos representamos a nosotrxs mismxs como transparentes. Quienes escriben pretenden entonces desaparecer dejando presumiblemente escuchar la voz de lxs subalternxs (pues no lo valorizan negativa o positivamente, no lo critican sino que alegan funcionar apenas como portavoces desde los cuales emergen esas voces sin ningún filtro) negando así su propio estatus de filtro, ocultando así los privilegios institucionales del poder (Spivak, 2003) –es decir, el lugar de habla.

No accedemos a palabras de otrxs porque no vamos a ellas, porque se ocultan a nuestra búsqueda, porque creemos no necesitarlas, por una matriz de autoridad discursiva que funciona reiterando esa ocultación. Algo allí se pierde. Nuestro relato se empobrece.

Ahora bien, no solo no accedemos porque hay voces desautorizadas en los textos que (no) leemos, sino también porque nuestros espacios de discusión están determinados por barreras de acceso que hacen imposible que nos interpelen, deconstituyendo así las posibilidades de nuestra producción discursiva.

¿Con quiénes nos encontramos para discutir nuestras problemáticas específicas?, ¿por qué me encuentro con ellxs y no con otrxs?, ¿cómo son los espacios de discusión?, ¿todos los cuerpos pueden acceder a ellos?, ¿qué cuerpo se supone en la arquitectura de tales espacios?

¿Qué formas de comunicarnos en nuestros espacios de discusión están disponibles y cuáles no?, ¿qué idiomas y dialectos pueden decirse y cuáles no en ese espacio?, ¿qué dice eso de ese espacio?, ¿qué dice de la historia de los pueblos de quienes participan de tales espacios o que, en razón de la falta de ingreso de tales lenguajes, no pueden hacerlo?

¿Cuáles modos de entender el mundo?, ¿qué tiempos sostienen esas racionalidades?

¿Quiénes están invitadxs y quiénes no?

¿Cómo escribir? En 2019, fui invitada a participar de una cátedra sobre sexualidades y estudios de género en el profesorado del programa de filosofía de la Universidad Federal de ABC en Santo André, Estado de São Paulo, Brasil. Éramos tres docentes, unxs veinte estudiantes aproximadamente. Una vez a la semana nos juntábamos unas cuatro horas a discutir teorizaciones sobre sexualidad, raza, hiv, discapacidad, placeres, violencia, a través de diversas estrategias pedagógicas y mediante el uso de diferentes lenguajes audiovisuales. En cada encuentro se reservaba un tiempo para que cada quien escribiera reflexiones y vivencias en un diario a partir de lo que se había experimentado durante la clase o de preguntas disparadoras (como las que aparecen en este escrito). Fueron tres meses de trabajo.

Para culminar el proceso pedagógico, se les pidió a lxs estudiantes que escribieran un ensayo auto-etnográfico. Se esperaba de tal manera que pudieran llevar adelante un escrito que conectara lo personal con lo cultural. Una escritura de sí en que quien investiga es unx *insider* completa en la medida en que es nativx, una posición que sería, de tal suerte, una perspectiva epistemológicamente privilegiada (Vergueiro, 2016).

Tal como explica Anahí Guedes de Mello, siendo la etnografía la escritura de la cultura que se vale de una descripción densa que permita hacer familiar la experiencia cultural, la autoetnografía busca “un abordaje sistemático para analizar e interpretar comprensiones socioculturales del *self*” (p. 29). Así, el foco está en privilegiar el autoconocimiento y el conocimiento de quien investiga y escribe sobre el tema, por medio de la experimentación con su punto de vista. De esta manera, la preocupación no es tanto por la veracidad o facticidad de la narrativa, sino por su credibilidad (cohesión de la historia y los sentidos construidos en ella) a través de la selección de detalles, el tono, las imágenes, las metáforas, y la localización de la narrativa en un contexto más amplio.

Para Guedes de Mello (2019), la autoetnografía, de hecho, es el método propicio para pensar la antropología al deconstruir el mirar y el oír como modos privilegiados de producción etnográfica, valorizando otras

formas de percepción de antropólogxs que tienen discapacidades, particularmente aquellas que tienen que ver con lo sensorial (visual/auditiva). Como antropóloga sorda, la autora analiza así las propias experiencias personales de (no)oír de forma reflexiva, de manera que logra analizar la experiencia cultural de ser sorda. Tal como ella señala, en razón de su sordera, como antropóloga tiene que pedir que se repitan cosas, no consigue recoger toda la información de la experiencia de campo. Ahora bien, dice la autora, en cualquier etnografía, eso ya sucede, nunca se recoge toda la información. La autoetnografía le permite entonces transformar en un problema de investigación “la ‘insuficiencia’ de datos etnográficos obtenidos en un contexto de singularidad implicada –la sordera–, a fin de reflexionar sobre los límites y potencialidades de mis prácticas etnográficas”. En ese sentido, la pregunta no es “¿es posible una persona sorda ser antropóloga?” sino “¿cuáles antropologías mediadas por la sordera una antropóloga sorda puede hacer?”

Se trata, por tanto, de pensar la experiencia personal como experiencia cultural. En efecto, ya Gloria Anzaldúa (1988) daba cuenta de los riesgos de la escritura de sí cuando decía: “El peligro de escribir es no fundir nuestra experiencia personal y nuestra perspectiva del mundo con la realidad social en que vivimos, nuestra historia, nuestra economía, y nuestra visión” (p. 224). De tal suerte, no es apenas escribir sobre una misma, sino dar cuenta de cómo ese “sí-mismo” es posible en la medida en que participa de una historia que está aconteciendo en la propia carne y que moldea la experiencia personal (donde lo personal queda desdibujado, o más bien, politizado).

Volviendo a lxs estudiantes entonces, se les incentivó que llevaran adelante un proceso de escritura reflexiva de sí que se valiera de sus propios diarios y de los textos leídos en clase. Los textos servían entonces para politizar los términos que utilizaban en sus diarios y abrir a una reflexión que no pretendía tomar un tono testimonial sino crítico.

No fue fácil. La primera dificultad tenía que ver con el hábito mismo de escritura, el cual precisa de tiempo, espacio, incentivo, excusas. En ese sentido, se hizo importante la voz de Gloria Anzaldúa:

Olvídate del “cuarto propio” –escribe en la cocina, enciértrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el Departamento de Beneficio Social o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta. Yo escribo sentada en el excusado. No hay tiempos extendidos con la má-

quina de escribir a menos que seas rica, o tengas un patrocinador (puede ser que ni tengas una máquina de escribir). Mientras lavas los pisos o la ropa escucha las palabras cantando en tu cuerpo. Cuando estés deprimida, enojada, herida, cuando la compasión y el amor te posea. Cuando no puedas hacer nada más que escribir. (1988, pp. 224-225)

En efecto, esa falta de hábito para muchxs tenía que ver además con cierta vivencia de desautorización de la voz propia. Un cuestionamiento persistente de su forma de articular una reflexión en razón de los lugares de habla que ocupaban, principalmente cuando se trataba de personas negras o mujeres. Un trabajo fue necesario para desafiar esa dificultad que tuvo que ver precisamente con la lectura de otrxs que habían pasado por lo mismo, como la misma Anzaldúa, Audre Lorde (2008) ó Jota Mombaça (2016).

Por último, desacostumbradxs a escribir de manera crítica sobre sí mismxs fueron descubriendo en el transcurso de las clases que el diario no era un resumen de las ideas principales de la clase pero tampoco un registro sin sustento teórico de la experiencia. El entrenamiento de esa práctica permitió de hecho que llegaran a la escritura del ensayo auto-etnográfico con cierta práctica del cruce y equilibrio entre las dos dimensiones del ejercicio escritural crítico sobre sí.

¿Cuándo escribo?, ¿qué tiempos tengo para escribir?, ¿qué espacios tengo para escribir?, ¿qué herramientas tecnológicas tengo y necesito?, ¿cómo escribo?, ¿qué estrategias de escritura conozco, de dónde salen?, ¿en qué plataformas escribo, de qué formas?

¿Qué me anima a escribir?, ¿qué me desincentiva?

¿Qué dice ese hábito (o su inexistencia) de mí, de mi experiencia corporal, de la experiencia corporal de otrxs?, ¿cómo influyen en mi praxis escritural mi performance sexo-genérica, el lugar identitario que se articula a través de ella, las condiciones materiales que (des)habilitan mi existencia, la racialización de mi cuerpo, la historia de las comunidades a las que pertenezco, mis diferencias bio-físicas y su lectura en un marco capacitista?

¿Quiénes son mis aliadxs en esta escritura?



En esta parte final del texto, quisiera presentar algunos recaudos importantes a la hora de hacer la escritura que he sugerido como estrategia para la reflexión política de la propia experiencia corporal.

El primero de los recaudos tiene que ver con la tentación de quedarnos en la parte negativa de la experiencia corporal: aquello que me hizo daño y preciso exorcizar. La violencia, la opresión, lo cual ciertamente me lleva a examinar la complejidad de un contexto que está articulado por diversos vectores de jerarquización corporal de los cuales mi cuerpo también participa. Esa parte es importante, crucial... pero no la única. También he sabido lidiar con eso que forma parte de la historia de mi cuerpo agenciándome experiencias de placer, poder y saber. Tal vez he podido armar alianzas que de otro modo eran imposibles, arriesgado otros modos de ser y estar en el mundo. Otras ontologías se abrieron en mi camino y de ello es necesario también escribir críticamente.

Respecto del placer particularmente, cabe señalar la dificultad –ya denunciada por feministas (Vance, 1985; Hollibaugh, 2000), colectivos críticos de la discapacidad/diversidad funcional (McRuer y Mollow, 2012), posturas anticoloniales (Wade, Viveros Vigoya, 2017)– de hablar teórica y políticamente del goce, del placer sexual, del deseo.

En mi caso, por ejemplo, el temblor esencial puede ser leído como cierta inseguridad a la hora de la seducción o encuentro sexual. Curiosamente para mí, esto puede ser muy excitante para muchas personas. El juego del nerviosismo me ha servido a menudo para llegar a experiencias de placer –y no porque quiera positivar el temblor, hay momentos en que desearía no tenerlo en absoluto, pero aparece ahí una oportunidad para pensar y acceder al placer que no serían posibles sino gracias a mi cuerpo tembloroso. Sin contar que el temblor se intensifica a veces con el orgasmo, lo cual da otros matices a esta condición particular.

Guedes de Mello, por su lado, reflexiona en su experiencia de mujer lesbiana sorda con implante cloquear cuando se reconoce a sí misma como cuerpo ciborg que tiene diferentes modos de experimentar el placer sexual a partir de la escucha o no de los ruidos que forman parte del encuentro sexual.

En suma, el placer también forma parte de nuestras experiencias corporales y es importante que forme también de nuestras narrativas críticas.

Otra vez, para poner a ese placer también en cuestión, para atravesarlo por la crítica, para pensar otras posibilidades partiendo también de las que ya existen y existieron.

¿Qué partes del cuerpo uso al coger?, ¿a qué partes no le presto atención?, ¿a qué se debería esto?

¿Qué fantasías activo a la hora de estar con otro cuerpo?, ¿qué elementos me son indispensables para imaginar un encuentro sexual placentero con otro/s cuerpo/s?

¿Qué espacios vinculo con el encuentro sexual?, ¿por qué esos y no otros?, ¿qué de ello colabora en la experiencia placentera y qué la obtura?

¿Qué tiempos necesito para tener sexo?, ¿por qué?, ¿qué tiene que ver eso con mi actividad laboral, con mi pertenencia racial o étnica, con las formas de mi cuerpo, con su funcionamiento particular con mi lugar en la sociedad como cuerpo generizado?

¿Qué aprendí de mí mismx que no sabía después de un encuentro sexual?

¿Qué poder ejerzo en el sexo?, ¿qué saberes adquiero?, ¿qué placeres exploro?

Un segundo recaudo tiene que ver con la vuelta al colectivo. Siendo que el saber que se despliega en la escritura responde a una interdependencia (no solo en la técnica de escritura, no mencionada hasta ahora pero que vale la pena señalar aquí) con otros cuerpos, con el mundo animal y con las diversas tecnologías. Siendo que la escritura reflexiva es posible gracias a una alianza de cuerpos y a una infraestructura que permiten que esa alianza tenga lugar. Siendo que la narración crítica de la experiencia de sí se vale de las voces y palabras de otrxs habilitando así nuevas formas de vivir el mundo, de resistir a las normas, de disputarlas, de ofrecer alternativas normativas. Siendo que la escritura es motivada por las interpelaciones, interrogaciones, aportaciones de otrxs con quienes se arman trincheras contra una forma de gobierno de los cuerpos que hace inhabitable la vida

de poblaciones enteras... siendo todo esto, es claro que no podemos pensar la escritura de sí sin un colectivo desde el cual emerge.

Ahora bien, tal escritura debería entonces poder volver al colectivo. Debería tener como propósito interpelar, interrogar, sostener el diálogo con ese colectivo del cual depende. Hasta incluso podría colaborar en la constitución de ese colectivo, en su potenciación, en su agenciamiento. Esto implica necesariamente una exigencia ética: leernos unxs a otrxs. Reconocernos como interlocutorxs, cuestionando a menudo las matrices discursivas que desautorizan nuestras voces. Una escritura que surge del colectivo y cuyos sentidos solo se expanden cuando vuelven a él.

¿Qué alianzas hicieron que fuera posible mi escritura?, ¿qué comunidades invocó?, ¿quiénes hablan en mis palabras?, ¿de quiénes son?

¿Qué comunidades movilizan mi escritura?, ¿con qué nuevxs interlocutorxs que no imaginaba al inicio de mi aventura escritural logro ahora charlar, conversar?

¿Qué sentidos se abren para el texto ante esa comunidad que convocan mis palabras?, ¿a quiénes invita a seguir dialogando?, ¿a quiénes llama a silencio?, ¿qué dice ese silencio de mi texto?

¿Qué nosotrxs se articula?, ¿quién soy en ese “nosotrxs”?, ¿quién dejé de ser y para convertirme en qué en esa comunidad imaginada?

Por último, habría que decir que la escritura de sí tiene un juego de revelación/ocultamiento que es importante tener en cuenta. En ese sentido, la escritura habilita la aparición de nuevas figuras, de otras reflexiones, de pensamientos alternativos. No es un mero reflejo de lo que se piensa. En ella se despliegan otros movimientos imposibles de llevar adelante sin el ejercicio de arrojar a las letras escritas o dictadas en un papel o pantalla.

Ahora bien, en razón de esos movimientos, también, el lenguaje pone trampas a la consciencia. Algo aparece ciertamente, pero otras cosas se ocultan. El lenguaje tuerce, hiere, constituye y des/constituye haciendo que la escritura de sí no sea un reflejo de sí sino un trabajo sobre el sí que vale la pena torcer una y otra vez para que el lenguaje no nos haga creer

que estamos teniendo acceso diáfano a un *self*. Trabajar sobre el lenguaje, pues, como dice val flores (2017): “Si la herida del lenguaje nos constituye, nos apremia herir el lenguaje con intervalos y saltos imaginarios” (p. 68).

De tal suerte, lo que muchas veces encontramos en las escrituras de sí (tanto las que ensayamos nosotrxs como cuando lo hacen otrxs) son intentos de esas heridas. La escritura de sí posibilita, por tanto, la aproximación a una reflexión sobre la propia experiencia corporal atravesada por los trabajos que el lenguaje está haciendo sobre el sí mismo y las resistencias que ese sí mismo hace a ese trabajo. En otras palabras, una lucha con el lenguaje que solo se puede hacer en el lenguaje. La oportunidad de ser testigo de esa lucha, entonces, no solo atiende a las palabras dichas sino a lo que no se está diciendo porque no puede hacérselo, porque está interdicto, o porque hay cuestiones del sí mismo que sólo puede aparecer en los intersticios, en las brechas y fisuras que el lenguaje en su trabajo abre.

Ese ser-testigo nos coloca entonces en la responsabilidad de cuidar del trabajo en/con/contra el lenguaje que se está haciendo para constituir el sí-mismo. Se trata, por tanto, de no darlo por terminado, de no obviarlo, sino de honrarlo en su vulnerabilidad. Quisiera sugerir que el feminismo es también eso: un cuidado duro, riguroso y crítico, pero también tierno de la fragilidad de una lucha que se devela en la escritura.

E insisto: una fragilidad. Después de todo, el pulso que sostiene la escritura –y ahí les convido mi propia diferencia corporal– poco tiene que ver con la firmeza transparente, liberal, autosuficiente (ideal colonial y patriarcal), sino que se acerca más a la de una mano que, cuando escribe, cuando toca, incluso cuando golpea, no sabe a ciencia cierta qué ocurrirá, su intención es traicionada de manera productiva, obligándola a abrirse a un futuro que es opaco, desconocido en sus posibles derroteros –a menudo incontrolable. En definitiva, el pulso de una mano que *tiembla*.

Referencias Bibliográficas

- Alcoff, L. (2011). An epistemology for the next revolution. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (2), 67-78.
- Anzaldúa, G. (1988). Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas. En C. Moraga y A. Castillo (Eds.), *Esta puente, mi es-*

- palda. *Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 219-228). San Francisco: ism press.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. y Taylor, S. (2009). Interdependence. En A. Taylor (Ed.), *Examined Life: Excursions with Contemporary Thinkers*. New York: New Press.
- Colectiva Lohana Berkins (29 de julio de 2018). Hacia una Teoría y Poética Trava Trans Sudaka - Marlene Wayar y Claudia Rodriguez. [Archivo de Vídeo]. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=aMSHaA5Cf8U>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalising the intersections of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 139-167.
- flores, val (2017). *Interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*. Córdoba: Editorial Asentamiento Fernseh.
- Hedva, J. (23 de abril de 2018). Teoría de la mujer enferma. Mad in Spain. En línea en: <https://madinamerica-hispanohablante.org/teoria-de-la-mujer-enferma-johanna-hedva/>. Consultado en septiembre de 2020.
- Hollibaugh, A. (2000). *My Dangerous Desires. A queer girl dreaming her way home*. Durham: Duke University Press.
- Lorde, A. (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario: Hipólita Ediciones.
- McRuer, R. (2006). *Crip Theory. Cultural signs of queerness and disability*. New York: University Press.
- McRuer, R. y Mollow, A. (Eds.) (2012). *Sex and Disability*. Londres: Duke University Press.

- Guedes de Mello, A. (2019). *Olhar, (não) ouvir, escrever: uma autoetnografia ciborgue*. (Tesis de doctorado en Antropología Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia social, Florianópolis.
- Mombaça, J. (6 de enero de 2016). Pode um cu mestiço falar?. Medium. En línea en: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee> Consultado en junio de 2020.
- Mombaça, J. (19 de julio de 2017). Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala. Buala. En línea en: <http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>. Consultado en septiembre de 2019.
- Morgan, L. (2017). Aquí se escribe (y se corta) con la lengua. En flores, val, *Interruções. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educação*. (pp. 17-23). Córdoba: Editorial Asentamiento Fernseh.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Editoria Letramento.
- Sedgwick Kosofsky, E. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Vance, C. (1985). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. Boston, Londres: Routledge.
- Vergueiro, V. (2016). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade* (Disertación de maestría). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências.

- Viveros Vigoya, M. (2017). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En A. Vergara-Figueroa; L. Ramírez Vidal; L. Valencia Angulo; L. Agudelo Henao y S. Rojas Mora, (Comps.) *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Wade, P. (2008). Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales. En P. Wade; F. Urrea Giraldo y M. Viveros Vigoya (Eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Cali: Taller Editorial Goth's Imágenes.