

CARTO- GRAFÍAS

CONVERSACIONES
CON

JUDITH BUTLER

MARÍA LUISA FEMENÍAS

MONTSERRAT SAGOT

SAYAK VALENCIA

DAVID HALPERIN y

MARINÉS RIBEIRO DOS SANTOS

DE,

GENERO

CAMILO RETANA

 CLACSO

Cartografías de género

Conversaciones con Judith **Butler**, María Luisa **Femenías**,
Montserrat **Sagot**, Sayak **Valencia**, David **Halperin**
y Marinês **Ribeiro dos Santos**

Cartografías de género / Judith Butler ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-470-3

1. Neoliberalismo. 2. Feminismo. I. Butler, Judith.

CDD 305.4201

Diseño de tapa: Javier Basile | KPR

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Corrección: Facundo Gómez

Cartografías de género

Conversaciones con
Judith **Butler**
María Luisa **Femenías**
Montserrat **Sagot**
Sayak **Valencia**
David **Halperin**
Marinês **Ribeiro dos Santos**

Camilo Retana



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Cartografías de género (Buenos Aires: CLACSO; abril de 2023).

ISBN 978-987-813-470-3



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Presentación. Mapear los géneros	11
<i>Camilo Retana</i>	
Performatividad, precariedad y método. Una conversación con Judith Butler	21
Giros y reverberaciones. Teorías y prácticas feministas desde la óptica de María Luisa Femenías.....	31
Neoliberalismo, poder y feminismos. Montserrat Sagot y la crítica de la opresión	47
Pensar de forma situada. Sayak Valencia y las violencias limítrofes	63
Teoría queer y análisis cultural. Una entrevista a David Halperin.....	75
Diseño, domesticidad y género. Diálogo con Marinês Ribeiro dos Santos.....	89
Sobre los autores y autoras.....	101

Los géneros no pueden ser verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente increíbles.

Judith Butler

Presentación

Mapear los géneros

En la segunda mitad del siglo pasado y en las primeras décadas del actual tuvo lugar una profunda transformación al interior de las teorías feministas. Mientras una serie de cambios sociales y jurídicos eran impulsados por movimientos de mujeres a lo largo del mundo (piénsese, por ejemplo, en las revueltas sufragistas, la lucha por la igualdad salarial, las leyes de cuotas, el reconocimiento del trabajo doméstico, el acceso a métodos anticonceptivos, la reivindicación del aborto o, más recientemente, la consecución de legislación en contra del femicidio y el acoso callejero), en el ámbito académico se fraguaron nuevas conceptualizaciones y lecturas que complejizaban los postulados del feminismo clásico tal y como habían sido formulados por distintas autoras.

De la mano de inéditos desafíos conceptuales y estratégicos surgidos de esas luchas políticas, así como de la irrupción de una pluralidad de epistemologías subalternas (los feminismos negros, el enfoque interseccional, el chicano, los *lesbian and gay studies*, etc.), diversas autoras reformularon una serie de cuestiones y se abocaron a abrir distintos flancos interrogativos que complejizaban los puntos de partida de su propia tradición crítica. En la década del setenta primero (con autoras como Kate Millet, Shulamith Firestone y Adrienne Rich, quienes abrieron nuevas vetas reflexivas en torno a temas como la existencia lesbiana, la corporalidad y el placer) y en

la década del noventa después (con la aparición de la insigne obra de Judith Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, que de alguna manera sintetizaba los aportes anteriores y ofrecía una versión enriquecida de los mismos), la cuestión del sujeto feminista y la interrogación de núcleos ontológicos “duros” dentro de la teorización del género (*v. gr.*, el deseo, el binarismo, la diferencia sexual, la feminidad, la maternidad, etc.) se sometieron a una interrogación radical.

A tono con la tendencia teórica del posmodernismo a sospechar sistemáticamente de cualquier noción con pretensiones de universalidad, distintas autoras se abocaron a lo que, con Butler, podríamos llamar la “crítica inmanente”, es decir, un tipo de ejercicio reflexivo en el que se cuestionan los fundamentos de la propia tradición de pensamiento no con el objeto de abandonar dicha tradición, sino en la búsqueda de robustecerla y complejizarla. La crítica a los universalismos, que había sido planteada inicialmente por feministas negras como bell hooks y Angela Davis, redundó así en una interrogación en torno a las posibles exclusiones que el concepto “mujer” podría entrañar si no es tamizada por el filtro de la diversidad y la pluralidad de experiencias.

Uno de los efectos centrales de todo este giro copernicano tiene que ver con la crisis del esencialismo. En el cruce de los aportes de la filosofía posmoderna y de estas nuevas teorías feministas, un conjunto de puntos de partida que el proyecto ilustrado había instalado como incontrovertibles empezaron a revelarse como constructos sociohistóricos y contingentes. La razón, la naturaleza, la verdad o el sujeto, por mencionar algunas de esas construcciones, se filtran entonces por la grilla de la sospecha y se revelan como conceptos que, en la práctica, operan como falsos universales. De tal modo que, frente a las aporías a las que conduce el proyecto ilustrado –un proyecto siempre inacabado, pero que, en teoría, apunta a una progresiva inclusividad–, los feminismos posestructuralistas y la teoría queer (en varios sentidos críticas afines, pese a algunos interesados intentos de separarlas) colocan el acento en las exclusiones constitutivas del

universalismo. De esta manera, allí donde el optimismo ilustrado y el feminismo de corte liberal encuentran algunas nociones necesarias para hacer avanzar agendas igualitaristas, el feminismo posilustrado pone el dedo en la llaga al señalar que muchas de esas nociones operan con supuestos políticos que marcan, desde el inicio, ciertos límites emancipatorios. El esencialismo aparece, de este modo, como uno de los principales flancos de ataque de los feminismos *post*, toda vez que se trataría de una tendencia que opera instalando, tanto a nivel ontológico como político, unos diques a las libertades políticas. En breve, allí donde los conceptos operan como esencias metafísicas inalterables, se establecerían *a priori* obstáculos para la transformación social.

En términos feministas esto implica un cuestionamiento sobre lo que el propio concepto “mujer” designa. En la formulación de Butler, por ejemplo, no basta con reivindicar una igualdad abstracta para el sujeto mujer, habida cuenta de que ese sujeto no es ontológicamente estable ni históricamente inmutable, sino más bien plural y abierto. Eso no quiere decir que deba denunciarse la femineidad como una mera fantasía o un llano imaginario, pero sí que no debería partirse, dentro de las luchas feministas, de un concepto cerrado de mujer que selle de entrada los alcances connotativos de dicha categoría. De ahí que Butler se ocupe en su obra de dismantelar el binarismo como matriz de inteligibilidad de los cuerpos. Para Butler, ni el cuerpo ni el sujeto sexuado son esencias (lo que no quiere decir que carezcan de existencia), por lo que la teoría feminista ha de estar atenta a toda manipulación política de esas categorías que opere exclusiones y jerarquizaciones internas.

A partir de todo este contexto, la teoría feminista se presenta ya no únicamente como una reflexión orientada a la reivindicación política sectorial (si es que alguna vez lo fue), sino como una teoría crítica radical de la cultura y sus violencias. También se trataría de un *estilo de pensamiento* capaz de reoperar en una serie de ámbitos muy diversos (la raza, la clase, etc.) que conectan con las jerarquías sexuales. En breve, con toda esta transformación tectónica, los

feminismos, en diálogo con la teoría queer, se colocan en el panorama crítico contemporáneo como una de las matrices epistémico-políticas más potentes, sugerentes y radicales.

*

Este libro pretende inscribirse dentro del marco de renovación y relectura crítica recién descrito. Dado que dicho marco está lejos de ser homogéneo o unívoco, el texto opta por mostrar la pluralidad de métodos, acercamientos, objetos y acentos políticos y teóricos que tienen lugar dentro de los feminismos y la teoría queer actuales. Para tales efectos, la entrevista (formato sobre cuyas peculiares características haré referencia a la brevedad) se revela como un género particularmente apropiado, no solo porque permite un diálogo vivo que faculta a las personas autoras a explicitar sus puntos de partida y reflexionar en torno a lo que anima sus posturas teóricas, sino también porque habilita a un tipo de intercambio en el que las teorías pueden ramificarse en torno a una gama muy amplia de temas.

Así las cosas, este libro se compone de una serie de conversaciones llevadas a cabo con una selección de algunas de las personas más relevantes dentro del feminismo y la teoría queer contemporáneos. Debido al lugar central que ocupa la obra de Judith Butler en el marco de las transformaciones de la teoría feminista, el texto arranca con una entrevista dedicada a sus ideas. La conversación con la autora se centra en algunos elementos claves de su obra que modificaron y siguen modificando la teoría crítica y el panorama feminista a nivel mundial.

En segunda instancia, la entrevista intitulada “Giros y reverberaciones. Teorías y prácticas feministas desde la óptica de María Luisa Femenías” se centra en la historia del feminismo filosófico y en algunos de sus puntos de inflexión más relevantes dentro de las últimas décadas, particularmente en América Latina. Dentro de esa reconstrucción resulta especialmente importante el modo en que la entrevistada lee de manera crítica y situada los aportes de la propia

Judith Butler, colocándolos a contraluz de una historia de exclusión de las mujeres de larga data y de un feminismo regional de por sí rico y con rasgos propios.

A continuación, en “Neoliberalismo, poder y feminismos. Montserrat Sagot y la crítica de la opresión”, se realiza un recorrido por los ejes de articulación entre la violencia de género y el orden neoliberal. De manera afín a la perspectiva latinoamericana de Femenías, Sagot enfatiza en sus respuestas el modo en que, en el contexto de la posguerra centroamericana, se ha desplegado todo un orden social organizado para violentar sistemáticamente a las mujeres. A la vez, la autora esboza algunas de las alternativas que los feminismos de la región han dibujado para combatir ese orden.

En la cuarta entrevista, Sayak Valencia delinea un feminismo situado capaz de pensar y ofrecer alternativas a problemas geopolíticamente localizados. Valencia también articula su análisis feminista con el orden necropolítico que prima en Tijuana y otras partes de América Latina, y ofrece perspectivas de suyo interesantes sobre el rol que, en nuestra región, juegan las masculinidades violentas en la perpetuación de los nuevos órdenes capitalista/coloniales.

Tras ese mapeo histórico-regional de los feminismos latinoamericanos, el libro transita hacia un tipo de feminismo y teoría queer focalizado en ámbitos estéticos y culturales. En el caso de “Teoría queer y análisis cultural. Una entrevista con David Halperin”, la conversación se ocupa de analizar las relaciones de la teoría queer con otras matrices de pensamiento, como el psicoanálisis y el posestructuralismo. Halperin defiende un modo de entender la teoría queer que se extiende hacia un amplio conjunto de fenómenos, por lo que vincula las discusiones sexo/genéricas con dominios estéticos.

Por último, “Diseño, domesticidad y género. Diálogo con Marinês Ribeiro dos Santos” se dedica a discutir los alcances de la teoría feminista y queer en el campo del diseño, la arquitectura y la configuración de los espacios domésticos, ámbitos no siempre visitados dentro de otros aparatos teóricos. Ribeiro argumenta que, en esos espacios, a menudo considerados desde una mirada inocente como

desprovistos de politicidad, existe una serie de operaciones de poder que tienen en el género una de sus condiciones de posibilidad más relevantes.

Así las cosas, el presente libro no tiene aspiraciones totalizadoras. Se trata, antes bien, de componer una muestra de algunas de las voces más sugerentes dentro del panorama feminista y queer actual. A pesar de ello, el volumen construye una suerte de paisaje teórico que contribuye a cartografiar voces de distintos países (Argentina, Estados Unidos, México, Brasil y Costa Rica), trabajos realizados en distintos campos disciplinares (la filosofía, la sociología, la teoría literaria, la historia y el diseño) y empresas críticas con diversos acentos (a veces más decididamente feministas, algunas más bien emparentadas con la teoría queer y otras más con perspectivas combinatorias de ambas corrientes). Asimismo, los diálogos que recorren este texto mapean algunos de los nudos de discusión más significativos en torno a los géneros y su inscripción cultural.

Esta diversidad de visiones no solo resulta provechosa en tanto pone el acento en el carácter coral de las distintas teorizaciones actuales en torno a la sexualidad y el género, sino también en la medida en que permite registrar visiones situadas sobre los tópicos abordados. De este modo, como lo enseña el propio feminismo, el libro parte de que la teoría no se elabora desde un “no lugar”, sino desde diferencias regionales, nacionales y lingüísticas que marcan los itinerarios conceptuales. Así, el libro ofrece miradas muy distintas sobre problemas que se delinearán y se nombran de manera también distinta.

No obstante, pese a la diversidad de enfoques referida, algunos aspectos recorren a la manera de un hilo conductor las conversaciones acá reunidas. A saber, las distintas entrevistas comparten un suelo epistémico en el que convergen la convicción de que es necesario erradicar las distintas expresiones de la violencia de género, la creencia de que es necesario llevar a cabo una crítica sistemática de las jerarquías corporales y sexuales, el convencimiento de que es determinante continuar refinando los insumos conceptuales disponibles para acompañar las luchas sociales y la esperanza de que, a

partir de esas luchas, se pueda construir un mundo en donde nadie deba morir por efecto de sus deseos, identificaciones de género o configuración anatómica.

*

Una última reflexión se impone en relación con el “género” de este libro o, si se quiere, con su metodología. Me refiero a la necesidad de concluir explicitando la decisión de componer un libro de entrevistas allí donde, por ejemplo, se pudo escribir un volumen con carácter exegético en torno a las autoras y el autor elegidos que destacara sus hallazgos más sugerentes.

El porqué de esa decisión tiene un componente ético y otro epistemológico. Lo primero tiene que ver con el papel de los varones cisgénero interesados en el feminismo y la teoría queer. Mucho se ha discutido sobre este asunto, no solo en el ámbito teórico, sino también en el activismo. A grandes rasgos, la discusión es si los varones cisgénero tendríamos que hacernos a un lado para evitar usurpar un lugar que no nos corresponde. Al fin y al cabo, los hombres hemos ocupado un sitio central y hegemónico dentro de la historia del pensamiento en virtud de una desdeñable práctica de violencia epistémica y de un programa sistemático de desplazamiento y desacreditación de las mujeres y las minorías sexuales y étnicas de los espacios académicos (sobre el punto, véase la conversación con María Luisa Femenías). En este panorama, mi opinión es que existen formas alternativas para los hombres de entrar en las discusiones y los debates en torno al género. Dicho de manera concreta, considero que los varones podemos participar de estos debates siempre que lo hagamos escuchando y, sobre todo, siempre que contemos con la venia de quienes están llamadas a protagonizar los mismos (es decir, las mujeres y las minorías sexuales socialmente excluidas). De ahí que el formato de la entrevista se presente como el más apropiado en la labor cartográfica propuesta en el libro. En vez de entrar a estos debates asumiendo el lugar de privilegio que, quiérase o no, ocupo en

tanto hombre cisgénero que trabaja teóricamente cuestiones ligadas a la discriminación sexual, he optado por estudiar a las personas autoras elegidas formulando una serie de preguntas con el objetivo de que tuvieran la libertad de expresar y ampliar sus propios puntos de vista de la manera que quisieran. Así las cosas, no pretendo fungir acá como portavoz de las reflexiones contenidas en el libro, sino más bien como un aprendiz de las personas entrevistadas.

En segundo término, considero fundamental señalar los alcances de la entrevista en tanto género. Sin duda, dentro del ámbito de las Letras y, en menor medida dentro de las ciencias sociales, la entrevista está por debajo incluso de otros formatos menores como la reseña, el artículo de opinión o el texto de intervención, admitidos a regañadientes como productos académicos, aunque entre líneas siempre considerados como complementos de los trabajos “verdaderamente serios”. A lo sumo, la entrevista se considera una suerte de género ornitorrinco, a medio camino entre la labor periodística y la labor académico/divulgativa.

Algún día, sin duda, sería interesante hacer la historia de este desdén; por lo pronto, sin embargo, lo que interesa señalar acá es la política de conocimiento que encierra esta creencia. Si llevan razón quienes consideran que pensar es sobre todo el arte de formular preguntas precisas y correctas, resulta cuando menos problemático el desprecio que históricamente se ha dedicado a la entrevista como dispositivo productor de conocimiento, siendo que se trata, precisamente, de una compleja técnica académica centrada en la formulación de interrogantes atinadas y precisas. Pese a que, en la práctica, a menudo recurrimos a las entrevistas académicas como un modo de completar las lagunas comprensivas que tenemos respecto de un autor o autora, o como un recurso para complementar nuestra comprensión de sus ideas expresadas en libros o artículos, las políticas académicas siguen considerando las entrevistas recursos de segundo orden. Incluso en las ciencias sociales, la entrevista (por ejemplo, a poblaciones o a un determinado o una determinada informante) se considera todavía hoy un insumo crudo que debe ser procesado

a través del lente de la teoría para que adquiriera estatuto heurístico. Todo ocurre como si, en el fondo, el desprecio académico de la entrevista tuviera su razón de ser en el viejo par binario activo/pasivo, en el tanto se supone que el sujeto de conocimiento debe ocupar siempre un rol aprehensivo en relación con un objeto de conocimiento considerado inerte e impasible. La entrevista, no obstante, desmiente esos supuestos y reivindica un rol pasivo para la persona investigadora que, si aspira a conocer, debe aprender a ejercitarse en la escucha.

De modo que este libro es también una apología de la entrevista como recurso de conocimiento y como una vía para aprender a prestar atención. Mientras preparaba el proyecto, confieso que nunca dejé de pensar en el valor político de la escucha y en la importancia de hacer silencio para poder aprender de lo que las personas entrevistadas tenían para decir.

*

Este libro, claro está, no habría podido escribirse de no ser por la generosidad de las autoras y el autor entrevistados. Agradezco por ello en primer lugar a Judith Butler, María Luisa Femenías, Montserrat Sagot, Sayak Valencia, David Halperin y Marinês Ribeiro su anuencia a dialogar conmigo y su apertura a la hora de permitirme aprender de sus trabajos.

También agradezco a la red de instituciones facilitadoras de estos diálogos: en Costa Rica el Programa de Interés Institucional en Violencia y Sociedad, la Escuela de Filosofía y la Rectoría de la Universidad de Costa Rica (UCR); en Brasil la Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), el Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX), la Aliança Nacional LGTBI y el Grupo Dignidade; y, a nivel Latinoamericano, la Red Gaylatino y la École Lacanienne de Psychanalyse. Asimismo, quisiera agradecer muy especialmente al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), entidad que, junto a su instituto miembro, el Centro de Investigación en

Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica (UCR), hicieron posible que este libro finalmente viera la luz. Por último, quisiera extender mi agradecimiento a otras personas sin las cuales este libro tampoco habría encontrado el combustible necesario para existir: Edvan Córdoba, Mónica Vull, Vera Smith, María Lourdes Cortés y Catalina Cartagena.

Camilo Retana

Bibliografía

Kosofsky, Eve (1999). Performatividad queer. The art of the novel de Henry James. *Nómadas*, (10), 198-214.

Scott, Joan (1994). Deconstruir igualdad-versus-diferencia: usos de la teoría posestructuralista para el feminismo. *Revista Feminaria*, 7 (13), 1-9.

Performatividad, precariedad y método

Una conversación con Judith Butler

CAMILO RETANA Quisiera comenzar preguntándole acerca del asunto del método, acerca de la relevancia del problema del método en su trabajo y en la teoría feminista. ¿Considera usted que su trabajo posee una metodología determinada? ¿Hay un procedimiento metodológico que se replique a lo largo de su obra?

JUDITH BUTLER Es cierto que probablemente no tenga una metodología. No sé si estoy en contra de la metodología. Me inclino más por pensar que trabajo entre la filosofía y la teoría literaria y que lo que traigo de la teoría literaria es una práctica de lectura. Para mí lo más importante es encontrar una práctica de lectura que funcione con un texto en específico, con una cultura particular de objetos seleccionados o instituciones políticas. Mi pregunta es sobre todo cómo leer y no tanto cuál método usar. Creo que alguna gente que usa métodos decide la metodología y luego la aplica sobre el objeto, pero considero que eso es ser insensible al objeto. En cierto sentido, creo que se debe estar más abierto a las preguntas. Por ejemplo: ¿qué tipo de lectura está teniendo lugar en relación con un problema?, ¿cuál es el discurso dominante?, ¿cómo este discurso construye su objeto?, ¿cómo se

puede descifrar el modo en que el discurso dominante trabaja?, ¿qué excluye ese discurso?, ¿qué produce? En lo que a mí respecta, trabajo leyendo constantemente discursos dominantes, viendo cómo construyen sus objetos y preguntándome cómo releer esas prácticas de manera que podamos construir el mundo de manera diferente.

C. R. Esto es particularmente notorio en sus aproximaciones a la filosofía, por ejemplo, en su lectura de Hegel o en su lectura de Freud. ¿Cree usted que hacer ese tipo de lecturas es necesario para que la filosofía siga siendo un discurso vigente, con alguna relevancia?

J. B. A veces, el trabajo que hago, las lecturas que proveo de textos filosóficos, aun de aquellos clásicos como los hegelianos, tienen alguna relación con la realidad político-social de nuestro tiempo. A veces, no es así del todo. A veces, solo me gusta estar inmersa en los textos filosóficos, trabajar con problemas. Si resuenan con alguna problemática contemporánea, magnífico; pero si no, para mí está bien. No toda mi vida se basa en traer la filosofía hacia los eventos políticos y sociales. A veces trabajo en filosofía, otras sobre textos literarios o filmes, sin tener que hacer esa conexión de inmediato. Así que no veo mi trabajo como un trabajo continuo o integrado.

C. R. Con respecto a la escritura –usted no se refiere mucho al acto de la escritura–, uno podría suponer que en su opinión el cuerpo tiene una importancia particular en ella. ¿Cómo entiende el acto de escritura? ¿Qué podría decir sobre el acto de escribir teoría?

J. B. Permítame tomar una vía alternativa antes de darle una respuesta. Podríamos preguntarnos: ¿por qué la gente leería a Hegel ahora? ¿por qué leer a Freud? Se trata de textos viejos, escritos por hombres que ya no están. ¿Por qué retornar a esos viejos textos? Pues bien, creo que esos textos pueden vivir en nuestro tiempo, dependiendo del tipo de lectura que les demos. En otras palabras, nosotros leemos ahora de acuerdo con protocolos de lectura que son nuevos, que han

sido desarrollados quizás por el posestructuralismo, quizás por otras operaciones teóricas que nos permiten abordar los textos de nuevas maneras. La pregunta entonces es cómo podría Hegel estar vivo para nosotros ahora. ¿Cómo podría Freud estar vivo para nuestro presente? Por ejemplo, ahora existen lecturas queer de Freud. Mi amigo Lee Edelman, en efecto, tiene unas hermosas lecturas queer de Freud. Probablemente no son históricamente correctas, en el sentido de que Freud no aceptaría lo que Lee Edelman dice. Pero eso está bien, pues no necesitamos la aprobación de Freud, ni siquiera la aprobación de la escuela tradicional freudiana. Lo que necesitamos es ver qué puede ser útil, qué puede ser animado en nuestra vida presente a partir de cómo pensamos y leemos ahora. De hecho, la lectura es una forma de reanimar los textos para el presente. Para mí eso es sumamente importante: ¿cómo podemos traer a la vida estos textos?

Pero su pregunta era por el cuerpo. Existen algunas feministas que piensan que debemos escribir en una forma encarnada, expresando nuestros deseos, dejando que el cuerpo reviva y se revele a sí mismo a través del lenguaje. Yo lo veo de otra manera. Creo que el día que repartieron las esencias femeninas yo llegué tarde a la fila. Por otro lado, creo que tengo una forma encarnada de escribir, pero la gente no la reconoce como tal porque probablemente no es una forma tradicionalmente femenina. Eso significa que deben pensar un poco más acerca de lo que el cuerpo puede ser, acerca de sus posibilidades. Creo que sí existen formas de escribir y formas de hacer filosofía que creen o toman como premisa que podemos abstraernos del cuerpo y ocupar posiciones de una mente pura y también creo que esa es una posición peligrosa, porque envuelve un desentendimiento de las propias condiciones en que vivimos. Supongo que una pregunta que tengo es si existen formas de escribir que no descorporicen las propias condiciones de encarnación.

C. R. Quisiera hacerle algunas preguntas más sobre el tema de lo corporal. Específicamente sobre su concepto de vulnerabilidad. En concreto, me gustaría saber si cree usted que esa categoría podría

tener más resonancia en países periféricos o latinoamericanos que en países metropolitanos. ¿Cree que adaptar esa teoría de la vulnerabilidad o esa discusión sobre la vulnerabilidad puede enriquecer su teoría si se la piensa desde países periféricos?

J. B. Creo que debemos pensar un poco más acerca del concepto de periferia, porque como usted sabe existe una periferia dentro del propio Estado Unidos (es decir, al interior de sus fronteras). La frontera entera con México es la periferia; no, por ejemplo, Washington D. C. Una pregunta sería si la periferia está siempre afuera de Estados Unidos o si está también dentro de los Estados Unidos. Otra, cuáles son los lazos de solidaridad entre personas nativas en Canadá, Estados Unidos, Centroamérica y Sudamérica. ¿Cuál es la relación entre la indigeneidad de estas poblaciones en las Américas que están en la periferia de la vida urbana y metropolitana o de los centros de poder políticos? De forma similar, podemos pensar en las fronteras de Europa, en la gente que está en los campos de refugiados, por ejemplo, en Italia, Grecia, el norte de África o, incluso, en el norte de Francia. Esas personas exhiben vulnerabilidad y tienen que pensar la mejor forma para alcanzar cierta emancipación, cierta movilidad y el estatus de ciudadanos. Creo que la periferia tiene lugar en todas partes. Al menos en cualquier parte donde el capitalismo global esté funcionando, en todo sitio donde el poder del Estado esté en complicidad con el capitalismo global. Hay una periferia que siempre está reproduciéndose. La podemos encontrar en las barracas, en los barrios, en los guetos; las podemos encontrar en las zonas fronterizas. Esta producción de la periferia es un elemento extremadamente importante para poder pensar la precariedad del trabajo en los mercados actuales, la esclavitud legal en Tailandia, en China. Todas estas personas sufren condiciones extremas de vulnerabilidad y precariedad. Desde mi punto de vista, no debemos limitarnos a un simple mapa geopolítico que nos dice el poder está aquí y no está allá. El poder y el desempoderamiento se reproducen en modos distintos alrededor del mundo y necesitamos un mapa más flexible del poder con

el fin de dar cuenta de eso. Yo estaría muy insatisfecha si hubiera desarrollado una idea de vulnerabilidad que simplemente se traduce y se intenta imponer del “Primer Mundo” al llamado “Tercer Mundo”. Lo que he intentado hacer al desarrollar este concepto es seguir la pista de múltiples movimientos de las personas en precariedad alrededor del mundo y aprender de su activismo. Trato de subordinarme a mí misma a estos movimientos. Es cierto que teóricamente algo de mi formación, orientación y posición como estadounidense incide sobre ello, pero intento examinarlo cuando me es posible.

C. R. Quiero preguntarle, de nuevo teniendo en cuenta su visión del cuerpo y su noción de vulnerabilidad, hasta qué punto su explicación sobre la emergencia del sujeto, a partir de su lectura de Althusser y Hegel, da cuenta de un sujeto hasta cierto punto individual. En otras palabras, ¿cómo hacer para dar cuenta, desde su punto de vista, de la emergencia de los sujetos entendidos como colectivos y no como individuos?

J. B. ¡Buena pregunta! Creo que en mis primeros trabajos, cuando hablé sobre el sujeto, mucha gente asumió que hablaba simplemente sobre el individuo. Sin embargo, cuando pensé sobre el sujeto generizado, imaginaba el género como una norma social que afecta a muchísimas personas y que no puede ser reducida a esta o aquella persona. Se trataba más bien de una interpelación en su sentido althusseriano, es decir, como una que afecta a un número indeterminado de personas y donde las respuestas a esa interpelación pueden ser muy diferentes. Por ejemplo, cuando en el momento del nacimiento se dice que se trata de una niña, ya hay un primer momento en que se produce ese sujeto generizado. Pero ese sujeto podría no querer ser una niña, o convertirse en el tipo “incorrecto” de niña, o interpretar eso que llamamos femineidad de maneras imprevistas. De hecho, las reacciones a estas interpelaciones producen la diversidad cultural, la diversidad de género.

Pero, aun así, la pregunta es si los actos performativos, es decir, los actos a través de los cuales encarnamos y reinterpretamos el género, son performados por individuos. Me gustaría decir que en algún sentido es así, pero es muy raro que estas performatividades de género se den de forma solitaria. En otras palabras, nosotros actuamos con otros y actuamos para otros. Hay una escena social que es la que torna posible esa performatividad. Usualmente estamos remitiéndonos a otros que nos preceden y que abren el camino para nosotros. A veces podemos sentir que estamos en una frontera, en una región salvaje e inexplorada. Nos decimos: “¿hay alguien más en el mundo como yo?”. Pero cuando encontramos a otros que sí lo son, o que al menos nos reconocen, esos momentos se convierten en grandes expresiones de solidaridad. Y es en ese momento que se pueden articular las comunidades y apoyar a personas transgénero, *butch*, *femme*, queer, personas inconformes con el género o intersex, o sujetos bisexuales –quienes, dicho sea de paso, a menudo están en busca de quién pueda reconocerles–. Entonces pienso que siempre hay una concepción social en juego cuando hablamos del sujeto.

Por otro lado, en los años más recientes me he interesado en el trabajo de Hannah Arendt, precisamente porque ella también tiene una visión performativa de los actos. En otras palabras, actuamos y porque actuamos producimos una realidad diferente. Pero para ella esa clase de acción es siempre plural. En su opinión se tiene que actuar concertadamente para así producir un efecto social y político en el mundo. De modo que nadie actúa verdaderamente solo, de acuerdo con lo que Hannah Arendt plantea. El hecho en sí de actuar significa actuar en colectivo, en plural. Somos siempre seres sociales y potencialmente agentes políticos cuando actuamos en conjunto. Y esta forma de pensar me llama la atención porque me parece que ofrece una manera colectiva –aunque Arendt no emplee esa palabra debido a su fuerte “alergia” al marxismo, mientras que yo sí me siento cómoda con ese concepto– de pensar al sujeto. En síntesis, creo que Arendt ofrece una potencial explicación sobre el sujeto colectivo

y su capacidad de actuación performativa. Así que eso ha cambiado mi perspectiva de alguna forma.

C. R. Recientemente una niña de trece años –Soad Ham Bustillo– apareció muerta en una de las calles de Honduras por protestar en contra de algunas medidas del actual gobierno hondureño. Esto es un ejemplo de cierta tensión existente entre la crítica (el cuerpo crítico que sale a la calle y se empodera) y la amenaza a ese mismo cuerpo (amenaza que, a menudo, supone la posibilidad de muerte.) ¿Cómo pensar esa tensión de forma productiva para que los cuerpos críticos puedan seguir postulando socialmente sus posiciones?

J. B. Por supuesto que existe un horror puro frente a este evento. Es horroroso que una niña de trece años que se atreve a expresar sus opiniones políticas acerca del gobierno o su presidente sea asesinada por estas opiniones, por su coraje, y que deba pagar con su vida por decir la verdad como ella misma la entiende. Mi primera reacción es de horror. Pero luego me gustaría decir también esto: lo peligroso es que las personas pierdan el sentido de horror, como cuando se dice: “ah, es que se trata de Honduras”, “ella no debió hablar”, “tal vez lo merecía” o “¿qué le vamos a hacer?”. Hay muchas maneras de convertir muertes horribles en algo normal. Y recientemente vi algo de esto en México, en los periódicos locales o en el discurso de la gente al referirse a los cuarenta y tres estudiantes desaparecidos, ahora presuntamente muertos. Cuando esta clase de discursos se normaliza y se acepta en los periódicos, en los medios de comunicación, en el habla diaria, el problema es que perdemos nuestro sentido del horror, nos negamos a este sentimiento. Así que, en verdad, creo que debemos mantener vivo el sentido del horror.

¿Cómo hacerlo? Hay un riesgo latente, puesto que existe cierto modo amarillista de los medios de comunicación de acercarse a la cuestión convirtiéndola en un evento sensacionalista. Desde esa perspectiva, no existe análisis, no hay una explicación del porqué ocurre lo que ocurre y no hay ninguna objeción moral, sino solo una

horrorizada fascinación. En cambio, deberíamos aspirar a que nuestro horror nos lleve a un análisis ético y político, que nos conduzca a intervenir y no a un horror sensacionalista. Me parece que hay acá una marcada diferencia.

Supongo que ahora podría decir lo siguiente. Como usted sabe, he escrito acerca de *Antígona*, la obra de Sófocles. Esta obra empieza con Creonte, el Rey, quien deja el cuerpo de Polinices, su sobrino, en el suelo sin enterrar, solo, expuesto sobre la calle. ¿Por qué hace esto? Bueno, él no cree que este sobrino deba tener un entierro apropiado. Pero, políticamente hablando, ¿qué está haciendo? Está haciendo un espectáculo de la muerte: Creonte muestra a todos alrededor suyo que, si alguien le desafía o le es desleal, algo similar le podría pasar. Lo que han hecho con respecto a la muerte de esta niña de trece años es producir su cuerpo como un espectáculo con el fin de infundir terror a todas las personas. Así que, una vez que esto sucede, una vez que las personas se aterrorizan, no serán capaces de seguir avanzando, no serán capaces de hablar ni de decir políticamente lo que piensan que es cierto. Se niega con esto la capacidad de ejercer su derecho a la libre expresión, que es un derecho democrático fundamental. Entonces, por un lado, tenemos la brutal muerte de la niña, pero, por otro, tenemos también un ataque a la democracia.

C. R. Finalmente, creo posible reconocer dos flancos de trabajo en su obra: una primera etapa que está relacionada con la discusión de la violencia de género –más vinculada a la teoría queer– y un segundo momento en el que usted se interesa por temas geopolíticos como la violencia de Estado. ¿Podría decirnos hacia dónde va su obra en el futuro o qué otros tópicos de interés cree que explorará más adelante? ¿Hacia dónde cree que camina su obra?

J. B. Bueno, realmente no lo sé. Un tema que me interesa bastante es el asunto del luto público. Creo que incluso en mis obras anteriores sobre problemáticas de género, como por ejemplo *El género en disputa*, estaba al tanto de que existe una prohibición general y cultural

del luto en las pérdidas de vidas gay, especialmente aquellas que luchaban contra el VIH o que murieron de sida. Esto fue hace 25 años y Estados Unidos sigue sin reconocer cientos de muertes a causa de esta enfermedad. En aquel entonces yo ya estaba interesada en la posibilidad de un luto público, en la posibilidad de reconocer estas pérdidas: consideraba que debería haber un reclamo por estas muertes y una demanda por una debida atención de salud que pudiera poner un alto a estas muertes. Y muchas de las formas de activismo en ese tiempo, incluyendo *Act Up* (AIDS Coalition to Unleash Power), estaban insistiendo en formas públicas de luto. *Queernation* y *Act up*, por mencionar dos organizaciones de los Estados Unidos, fueron muy importantes en este sentido.

Creo que después del 9/11 caí en la cuenta de que en Estados Unidos se iban a llorar las muertes sucedidas esa tarde, pero nunca las sucedidas en Irak e, incluso, ni siquiera se lamentarían las muertes de los ciudadanos no estadounidenses que estaban presentes en el incidente del 9/11. Entonces me pareció que existía una jerarquización del luto. La pregunta que me surgió entonces es quién puede ser llorado públicamente y quién no. En otras palabras: ¿quiénes son dignos de luto y quiénes no? ¿Quiénes son sacados de la categoría de lo que se puede lamentar como una pérdida? Mi postura ante esto es que todas las vidas deberían ser dignas de luto, lo cual significa que todas las vidas son igualmente valiosas y que toda vida debería ser igualmente protegida, acompañada y preservada. Y que para alcanzar esto deberíamos luchar por estructuras políticas, económicas y sociales igualitarias, donde todas las vidas sean consideradas y tratadas con igualdad.

También estoy interesada en cómo muchas veces los actos de duelo público devienen actos de protesta. ¿Cuál es la relación entre la exigencia de reconocimiento público de una pérdida y la protesta contra las causas que provocaron o dieron origen a esa pérdida? Sin importar si se trata de protestas en contra de la violencia de Estado, de la violencia económica, en contra de un cartel o de la violencia doméstica, creo que deberíamos poder nombrar esa violencia

y al mismo tiempo oponernos a ella. Pienso que el duelo, el acto de nombrar la violencia y de oponerse a ella pueden pensarse como operaciones conjuntas, como parte de las protestas públicas y de los desafíos contemporáneos.

Giros y reverberaciones

Teorías y prácticas feministas
desde la óptica de María Luisa Femenías

CAMILO RETANA Parte de sus esfuerzos teóricos han pasado por cartografiar las transformaciones internas del feminismo, especialmente a partir de sus variantes más contemporáneas, así como también por poner en perspectiva algunas posiciones que a un lector o lectora desapercibidos podrían parecerle novedosas. ¿Cómo describiría el estado actual de la teoría feminista? ¿Cuál considera que es el estado de cosas de las luchas y teorías feministas posteriores a la tercera ola?

MARÍA LUISA FEMENÍAS Ante todo, gracias por la entrevista y por estas preguntas. Siempre he querido mostrar que aquello que denominamos “teoría feminista” o, en mi caso, mejor “feminismo filosófico”, no es un pensamiento monolítico, dogmático y exento de matices. Por el contrario, se trata de un modo crítico y reflexivo de leer tanto las tradiciones filosóficas cuanto las situaciones cotidianas. Es decir, es diálogo con las diversas teorías de su época, reflexión respecto de los propios problemas teóricos y relectura crítica de la tradición filosófica y del canon filosófico. Yo he usado en algunos casos la palabra

“cartografiar”, que leí por primera vez en un texto de Rosi Braidotti, pero creo que, si bien considero necesario hacer una cartografía de los diversos movimientos y teorías feministas, mis escritos no se limitan a ello. Si fuera así, desconocería un principio básico de la analogía con las “cartografías”: como todo/as sabemos, distintos sistemas proyectivos ofrecen distintas imágenes del mundo; el tema es saber cuál es la más adecuada para construir un mundo más ecuánime, más justo, más próximo al reconocimiento y valoración igualitaria de quienes vivimos en él. Y ahí creo que el feminismo en general ha hecho aportes invalorable: primero porque ha sacado de la invisibilidad o de las sombras aproximadamente a la mitad de la población mundial, actual e históricamente relegada; relegación que, además, construyó a su alrededor “ciencia”, “arte”, “valores”, etc. para ocultar, justificar, fundamentar y legitimar tal relegación. Pero, además, la mayoría de las teorías feministas han mostrado la estrecha relación entre “sexo-género”, “etno-raza” (e incluso “clase”) y los modos en que actual e históricamente se ha sabido generar o promover exclusiones, al punto de arrojar fuera de la “especie humana” a grandes sectores de la población mundial. Es decir, posiciones, teorías o dogmas que no han examinado sus preconceptos (teóricos y prácticos), por lo que han llegado hasta el límite de no reconocer “humanidad” y, en consecuencia, derechos, conciencia, inteligencia, sensibilidad y necesidades a amplísimos sectores de la población humana. La filósofa española Celia Amorós decía que el feminismo era la conciencia crítica de la humanidad y creo que sigue teniendo razón.

Respecto de la situación actual de la teoría feminista, haría una primera consideración. Como acabo de decir, no hay una sola teoría feminista. Hay muchas teorías, corrientes, abordajes y contribuciones de distinto orden. Quizás precisamente porque por fortuna no hay todavía un “canon feminista”, su labilidad se filtra desde todos los puntos de mira y desde ahí contribuye a ampliar nuestro horizonte de comprensión. Creo que –como digo en un artículo que tiene sus años– si la filosofía fue alguna vez “el ideal de un saber sin supuestos”, muchos quedan aún por desenmascararse, y el de sexo-género

ha sido fundamental para trazar las coordenadas (por seguir con la analogía con la cartografía) que inscriben *otro mundo*; en pocas palabras, otro perfil del mundo, otras zonas depreciadas, no examinadas, ignoradas, mal comprendidas.

A modo de ejemplo, en 1987, la investigadora feminista estadounidense Mary Ellen Waithe sacaba a la luz su *A History of Women Philosophers* obra que comienza con la pregunta: ¿Hubo filósofas? Redoblando la apuesta, ¿es posible una historia de la filosofía de las filósofas? Personalmente, no creo que sea posible por fuera del diálogo con las demás filosofías de su propia época. Sin embargo, la historia de la filosofía se ha ocupado en negar la participación de las mujeres en esta empresa, adjudicándole, por lo general, solo a los varones el patrimonio de todo pensamiento. La reciente producción historiográfica desveló la presencia y la contribución de las mujeres al mostrar el prejuicio y el preconceito de sexo-género con el que se había hilvanado su producción escrita. En la actualidad, ya casi nadie discute la presencia de las mujeres como coagentes históricos de la producción teórica, artística y filosófica, su interlocución y su participación activa en los intereses de su época, contribuyendo a la construcción del conocimiento y al desarrollo social, pero todavía se las sigue mirando con ojos de excepción, como fenómeno contemporáneo o, lo que sería peor, como una “moda”.

C. R. En el marco de esa posible empresa de una historia de la filosofía de las filósofas, ¿cuál considera que es el aporte de los últimos feminismos? Me refiero al hecho de que usted se ha ocupado, en el contexto latinoamericano, de presentar (es decir, de traducir, de explicar, de comentar y de discutir) a varias autoras del feminismo más reciente, pero siempre ha insistido en realizar lecturas situadas y poco complacientes de esas autoras.

M. L. F. A ver, a decir verdad, yo creo que la empresa a realizar es la de una historia de la filosofía que integre filósofas y filósofos desde sus orígenes hasta el presente. Caso contrario, parece que solo en los

últimos tiempos ha habido filósofas y no es así. Eso, por lo menos quise mostrar en mi último libro: subrayar que, por muchas y complejas razones, las mujeres han quedado relegadas y “olvidadas”; es decir, excluidas del canon filosófico, lo que da una visión parcial de la producción en un campo que, al mismo tiempo, quiere ser universal. Por otro lado, desde mis primeras publicaciones sobre el feminismo en América Latina, que son más o menos del año 2000, me interesé por comprender cómo América Latina nutre (muchas veces sin reconocimiento) el pensamiento contemporáneo y a la vez cómo se nutre de las teorías que se van gestando en su medio y en los centros hegemónicos de producción de conocimiento, que –como todo el mundo sabe– van de la mano de las oleadas de la hegemonía económica, mediática, bélica, etc.

De nuestra América, me interesa descubrir y entender su variedad y su riqueza a la vez que su originalidad en muchos campos del pensamiento. En el campo que yo mejor conozco, que es el del feminismo filosófico, mucha de la producción histórica de las mujeres latinoamericanas queda encapsulada en las categorizaciones del primer mundo, con escasa comprensión de la obra “que queda por fuera”, “que desborda” tales categorías, salvo que se la entienda como “producción étnica”. Pongo brevemente un ejemplo: el cono sur de América Latina (Chile, Uruguay y Argentina) padeció severas dictaduras, mientras (supuestamente) “el mundo” asistía al desarrollo de la “Tercera Ola” del feminismo. La interpretación habitual desde centros hegemónicos es que, entonces, “venimos a la zaga” y alcanzamos la “Tercera Ola” mucho después, cuando ya habíamos recuperado la democracia. Sí y no. Sí, porque si nos ceñimos a tal categoría y a sus autoras paradigmáticas, es cierto que debido a la censura pudimos leerlas libremente cuando recuperamos gobiernos democráticos. No, porque las lecturas y debates en lo que alguien llamó “las catacumbas de la filosofía” nos mantenían más o menos al día con los riesgos del caso, lo que permitió luego la eclosión de esos aportes teóricos. A partir de la recuperación de la democracia, se pudo hilvanar lecturas, discutir las públicamente y tamizarlas por una experiencia

tan única como tremenda. Como nadie sale indemne de esos procesos dictatoriales, el enriquecimiento de las experiencias, los logros y la revisión de las diversas situaciones vividas promovió lo que a una mirada incauta puede parecerle un estallido conceptual espontáneo. Sin embargo, que leamos críticamente todo lo que nos llega, sin complacencias, con avidez, pero también con capacidad de “apropiación” y de reescritura, supone hacer propio o, en palabras de Butler, “resignificar” lo que se recibe. Por “apropiación” quiero decir, que no hacemos una *mera* repetición de textos, una copia, sino que, desde una posición crítica (en el sentido filosófico de examen argumentativo y despliegue de posibilidades y límites de las teorías), tomamos, seleccionamos, elegimos aquello que consideramos potente para nuestros propios horizontes experienciales de sentido, recortando esas cuestiones de sus contextos y sentidos originales y dándole otros nuevos. Es decir, haciéndolos “jugar” de otro modo. Y eso, considero yo, es un trabajo de enriquecimiento en esta constante circulación de teorías y de prácticas.

C. R. Como parte de ese circular de teorías y prácticas, actualmente en varios países latinoamericanos se lee con particular interés la obra de Judith Butler, así como la de otras autoras que suelen considerarse feministas posestructuralistas o teóricas queer. ¿Cuáles considera que pueden ser las claves para realizar esa apropiación crítica de la que habla en el caso de estas nuevas corrientes y posturas teóricas? ¿Cómo poner en perspectiva unos aportes sin duda interesantes, pero que también tienen su genealogía?

M. L. F. Voy a deslindar diversos aspectos de su pregunta, que es sumamente rica y compleja. En primer término, hace muchos años –a principios de los años noventa, cuando comencé a trabajar en mi doctorado en Madrid– consideré que Judith Butler era una autora posestructuralista; en grandes líneas, próxima a otros autores “post”, vinculados al denominado “giro lingüístico”. En ese momento, Butler acababa de publicar su primer libro (y único por ese entonces), que

la hizo famosa: *Gender Trouble*, una muy inteligente recopilación de artículos que, por supuesto, leí en inglés, con las dificultades del caso, ya que acuñaba terminología que no nos era todavía familiar. Como sea, pienso que, desde su primer artículo, *Gender Trouble* recoge investigaciones previas de filósofas y teóricas de la década de los setenta y ochenta, con sus críticas más o menos sutiles a los modelos liberales, marxistas y formales que circulaban en la época, pero citándolos en escasas ocasiones y reinsertándolos en la perspectiva del giro lingüístico. Supongo yo que Butler, debido a su propia exigencia teórica de rechazar los supuestos “material-biologicistas” que aquellas filósofas sustentaban, evita las citas en su relectura y resignificación. Su antisustancialismo es incluso una de las claves para leer su artículo crítico sobre Simone de Beauvoir (y no solo ese). Sea como fuere, y de forma independiente a mi tesis, que fue sobre filosofía aristotélica y que un par de años más tarde se publicó con el título de *Inferioridad y Exclusión* (1996), seguí trabajando sobre sus libros, que a partir de ahí se sucedieron con bastante celeridad. Si mi primer objetivo-guía de lectura había sido detectar las posibilidades y límites de lo que (siguiendo el *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume) suele denominarse “yo narrativo” o “inscripción narrativa del yo” o inscripción narrativa del sujeto y similares, más adelante avancé sobre la recuperación que hizo Butler de los teóricos del psicoanálisis, en especial de Lacan, pero también de Freud y algunos críticos como Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis. En suma, para ese entonces, cuando había publicado *Judith Butler: Una introducción a su lectura* (2003), yo ya estaba convencida de que Butler no era posestructuralista, sino algo diferente; y, en efecto, ella misma se autclasifica como “postfundacionalista”. Esa diferencia creo que es fundamental y la analizo en un artículo posterior, menos leído que la *Introducción...* Para cerrar la primera parte de su pregunta: no considero que Judith Butler sea (y ella misma no se considera) posestructuralista, si bien hay que reconocer que sus trabajos tienen mucha influencia de Gilles Deleuze, Michel Foucault y Monique Wittig, entre muchos otros. Por el contrario, ser postfundacionalista la alinea,

al decir de Oliver Marchart, con Jean-Luc Nancy o Alain Badiou, por ejemplo. Sin embargo, yo me inclinaría a sostener que Butler, al menos la primera Butler, está más próxima a algunas líneas críticas de la filosofía de Nietzsche y su nihilismo.

En segundo lugar, me parece que la teoría queer –al menos en Butler– surge de su radicalización del giro lingüístico y de su postura postfundacionalista, a mi modo de ver, con base en cuestiones previamente señaladas por Teresa de Lauretis. No me especializo en teoría queer, que ha adquirido un intenso vuelo propio que ignoro. Simplemente, trabajé muchos años algunos aspectos de la filosofía de Butler y no todos con igual profundidad, ya que me orienté más bien a su abordaje de la violencia y a su concepción de “agente”. Por otro lado, sus desarrollos más recientes sobre teoría política –de raíz fuertemente hegeliana–, si bien he leído y analizado sus libros, realmente no me interesan y, en general, salvo cuestiones muy puntuales, no los comparto. En Argentina, Ariel Martínez es experto en teoría queer y Milton (P) Abellón lo es en las derivaciones políticas de la lectura butleriana de Hegel. Creo que esta parte de la pregunta deberían responderla ellos; yo me eximo.

La tercera parte de la pregunta, sobre las apropiaciones, es muy difícil de responder: no hay una “receta única” sobre apropiaciones. A decir verdad, diferentes situaciones espacio-temporales y culturales favorecen la “apropiación” de diferentes aspectos de una misma obra. Dicho muy sintéticamente (y de modo un tanto simplista), diversos grupos, bajo ciertas circunstancias sociohistóricas, se “apropian” de aspectos o elementos de una cierta teoría en tanto fundamenta y/o legítima aspiraciones o deseos de esos grupos hasta entonces invisibles o encubiertos para un sector social mayoritario. Tales grupos, por lo general aglutinados bajo una cierta descripción identitaria, están o se sienten excluidos o violentados por el *statu quo* vigente, al que contribuyen a modificar si sus reclamos tienen éxito. Bajo otras circunstancias, pueden ser aplastados. Pongo un ejemplo que tomo en parte de la propia Butler. En una entrevista que se le realiza (que puede verse en *Youtube*), la filósofa relata cómo un par

de muchachos golpean hasta matar a otro aludiendo a su “caminar femenino.” En el mismo sentido, hace pocos días, en mi país, un grupo de *rugbi*ers golpeó hasta matar a un remero, aludiendo “diferencias deportivas”. ¿Cómo puede asesinarse a alguien por la forma de caminar?, ¿cómo puede asesinarse a alguien porque practica remo?, ¿por qué un deporte *viril*, como el rugby, legitima la agresión a un practicante de remo, considerado pasivo? Parte de la clave de la respuesta está en la dicotomía varonil/femenil, que remite una vez más a la dupla superior/inferior que, con sus más y sus menos, se remonta al origen de la civilización occidental. Un movimiento corporal, una estetización del propio yo forjador de subjetividad, lleva a dar cuenta de una experiencia social de violencia, dándole una forma específica. Porque, si las prácticas modelan los contextos, el afuera de cada quién, los contextos, a su vez, conforman prácticas específicas. De ahí que Butler se apropie de la noción de *ethos colectivo* de Adorno, en el sentido de moral colectiva, más próxima a costumbre, usos o normas no escritas que a “ley” en el sentido kantiano del concepto. En toda comunidad se puede diferenciar analíticamente, por un lado, un *ethos colectivo* de parámetros culturales hegemónicos (un cierto modelo de masculinidad /virilidad y de femineidad) y, por otro, una cierta moral emergente crítica, más igualitaria, menos estereotipada, más abierta, que reclama inclusión y presencia. Entiendo que esta dimensión se fortalece cuando el *ethos colectivo* tradicional pierde autoridad porque comienza a ser desafiado. Por ejemplo, en Argentina, sobre todo en las ciudades más grandes, tanto el feminismo cuanto, más aún, las prácticas queer que comenzaron a desarrollarse con la recuperación de la democracia, desafiando los viejos estereotipos, contribuyeron a producir las condiciones de posibilidad de la “nueva” moral, es decir, desafiaron el *ethos* colectivo tradicional. Con la pérdida del *ethos* hegemónico tradicional, la “nueva” moral se abre paso distanciándose del *ethos* impreso y legitimado en la Constitución, el Código Civil y, en general, la legislación, exigiendo al Estado un cambio, reforma o ampliación de derechos y de reconocimiento de las prácticas emergentes, a fin de legalizarlas

y legitimarlas. Si bien el *ethos* tradicional intenta sostenerse *a pesar de* los cambios –razón por la cual adquiere formas de violencia explícita en tanto siente su propia hegemonía amenazada–, las nuevas prácticas y reclamos modifican tanto las prácticas grupales cuanto el orden social y legal en general, produciendo nuevas costumbres, usos y reglas consuetudinarias; es decir, dando lugar a una nueva “normalidad” y afianzando una legalidad, antes inexistente. La violencia, en sus distintas formas y grados, se manifiesta en la tensión que se produce entre las prácticas que vienen a “reconducir” los parámetros morales tradicionales y las nuevas formas de conducta social, de sentimientos colectivos, de configuración de la nueva normalidad. La apropiación de la teoría queer por los grupos activistas LGBTI, con respaldo social mayoritario, les brindó la argumentación necesaria para fundamentar sus demandas y para hacer visible su exclusión del sistema legal del Estado, tal como estaba reconocido en la Constitución y los Códigos entonces vigentes. De ahí la necesaria reforma constitucional, que se llevó a cabo en etapas sucesivas, y la consecuente legalización de sus demandas. Pero persiste lo que denominé “un *ethos anacrónico*”; es decir, los grupos que se resisten a los cambios y actúan en consecuencia.

Por último, retomo su pregunta final, ¿cómo poner en perspectiva aportes que tienen su propia genealogía? Bueno, sobre todo en arte, hay muchas formas de entender la noción de “perspectiva” desde la mayestática a la ingenua ¿verdad? Para la filosofía, yo preferiría entenderla husserlianamente; es decir, considerándola vinculada a la experiencia, al fenómeno; una suerte de garantía del pensamiento, al que puede accederse a partir de escorzos que complementan y de interpretaciones que enriquecen el conocimiento de y en su totalidad. Toda teoría crítica, y la filosofía lo es, toma distancia del fenómeno (o del “objeto”) para poder analizarlo, examinarlo, criticarlo, dividirlo y recomponerlo en sus partes; muchas veces en tensiones que se enriquecen incluso a partir de sus paradojas.

C. R. Me interesa esa lectura en clave antifundacionalista que propone del trabajo de Butler. Especialmente me interesa, una vez más, qué tipo de efectos políticos puede tener una filosofía postfundacionalista en el caso de América Latina. Me refiero a que las paradojas políticas del antifundacionalismo asoman con toda claridad en la medida en que pareciera que la mayoría de regímenes y modos de gubernamentalidad parten del supuesto de que se requiere una base ontológica para poder organizar y fundamentar el lazo social. Sin embargo, como usted señala, hay un sector del feminismo que rebate ese supuesto. ¿Qué posibilidades y alcances considera que tienen posturas antifundacionalistas en países de nuestra región?

M. L. F. Sí, el tema es complejo. Si no recuerdo mal, en un libro sobre la ética aristotélica, Julia Annas, en la década de los noventa, propone estudiarla desvinculada de la ontología del filósofo: es decir, sin apelar a un fundamento último como tradicionalmente hacen otros estudiosos como Pierre Aubenque, por ejemplo. Esa sería una actitud que yo llamaría no-fundacionalista (para evitar el “post” que en Butler suele remitir a “posmodernidad” aunque a ella no le guste). Igual, el cuestionamiento a los fundamentos ontológicos o teológicos no es nuevo, ni un descubrimiento de Annas, de Butler o de otros filósofos “post”. Por lo menos en Butler tiene raíz nietzscheana y en eso Nietzsche fue muy claro: no hay ser detrás del hacer. Sin embargo, esto puede sugerir una ontología de hechos, aunque no de sustancias. De algún modo, toda apuesta a la prioridad del lenguaje (o a su prioridad lógica-ontológica) es, al mismo tiempo, una apuesta a la desustantivación del mundo, que no necesariamente implica desontologización, y esa distinción –creo– Butler no la comparte. Pongo un ejemplo: ya en la Antigüedad, las categorías de Aristóteles se leyeron de modo ontológico y de modo lingüístico. Es decir, ¿las categorías son categorías del ser o del lenguaje? Esto generó diversidad de interpretaciones, comentarios y debates. Pero en ciertos países (como los nuestros) se impuso la lectura de Tomás de Aquino, quien decantó un Aristóteles basado en la primera de las opciones,

es decir, la “fundacionalista”, para usar el término de Butler. Sin embargo, la interpretación de que las categorías son del lenguaje nunca fue completamente dejada de lado, pensemos si no en la interpretación de Benvèniste. Por mi parte, yo creo que Butler mezcla ontología con esencias, que a mi entender no son lo mismo. Que puede haber una ontología de hechos lo pone en evidencia una simple pregunta: ¿qué hay? Un Wittgenstein respondería “hechos” y Tomás de Aquino, “entes”. Y esto muestra que ontología, sustancias y esencias no son lo mismo. En fin, independientemente de todo esto, quienes se denominan postfundacionalistas –como Butler– lo hacen rehusando tanto “fines últimos” (teológicos y teleológicos) cuanto estructuras “naturales” (sustantivas, materiales, ontológicas para Butler) en las que se apoyaría el edificio de la filosofía. Incluso, hasta cierto punto, la posición postfundacionalista de Butler parece surgir de una comprensión teológica de la ontología, interpretación igualmente polémica. Ahora bien, con las limitaciones del caso, lo que yo llamaría *grosso modo* el “sentido común” latinoamericano es en buena medida ontológico u ontologizante; dicho de otro modo, más sustantivo que nihilista; más próximo a un realismo ingenuo que a Nietzsche o a Butler. Sin embargo, por lo general, en el pensamiento y las acciones cotidianas, prima el desapego por la consistencia y la coherencia, privilegiándose en una suerte de evaluación situacional, la conveniencia u otro tipo de prioridades. Es decir, en nuestros modos de conceptuar y de actuar habituales, incluidos nuestros sistemas de creencias, pueden coexistir posiciones contradictorias, sin que consideremos que ello menoscaba nuestra forma de vida o la integridad de nuestras conductas. Esto favorece que tanto se sostenga mayoritariamente una concepción sustantiva del mundo cuanto la posibilidad de resignificaciones múltiples movidas por el deseo. Volviendo a Butler, yo creo que en sus últimas publicaciones, muestra un repliegue a la reflexión sobre la obra de los filósofos más importantes de la tradición judía (Espinoza, Levinas, Buber, Arendt, por ejemplo) que seguramente dejan su marca en las más recientes obras de la filósofa. También son, a mi modo de ver, un claro reconocimiento de sus

aportes y de lo que me atrevería a llamar “los límites del deseo”, en términos de “deseo de transformación, de resignificación” o similares. Si en sus primeras obras la resignificación es fuertemente optimista y hasta se la ha interpretado como voluntarista o escasamente limitada, actualmente Butler subraya los límites de toda búsqueda de resignificación y el papel de “los otros”. Si, por ejemplo, en la recepción estadounidense de sus primeras obras, *Gender Trouble* por ejemplo, se la acusó “individualismo voluntarista” –apelativo que siempre rechazó–, sus obras más recientes (sobre todo las que produjo a partir de la caída de las Torres Gemelas) se centran en el estudio, análisis y búsqueda de diálogo “con los otros”, porque –en su propia interpretación– todos convivimos en este mundo y es necesario buscar el mejor modo de hacerlo. Quizá profundizar su indagación en la construcción colectiva del deseo político (como identificación más que como identidad) le permitiría examinar sus límites o las delicadas fricciones que se producen cuando diferentes deseos políticos se entrecruzan o se enfrentan (a veces muy violentamente). Y ahí deberíamos volver al extenso diálogo que en torno al concepto de hegemonía mantuvo hace muchos años con Žižek y el ya fallecido Laclau. Sea como fuere, la ola crítica que despertó en Argentina, y que no sé si se corresponde con un efecto similar en otros países de América Latina, es muy positiva. Cambiar de punto de mira, analizar, argumentar, discurrir siempre es positivo y la obra de Butler promueve eso, con resultados diversos en distintos lugares. En Argentina, yo diría que, en particular, en Buenos Aires, promovió una ampliación del rango de Derechos Humanos francamente notable. Sus artículos y sus libros ponen de manifiesto los límites del sistema neoliberal, sus puntos oscuros y sus inconsecuencias. Los debates a que su obra dio lugar, el *empoderamiento* que promovió de ciertos grupos antes invisibilizados (LGBTI entre otros), sumado a factores circunstanciales de distinto orden, desembocó en una fuerte modificación de nuestras leyes, aunque no en igual medida de los usos y costumbres, que siguen estando bastante apegados al *statu quo*. Y no me refiero solo a los estilos de la vida cotidiana, sino (y esto es lo que más me

preocupa) a los modos en que las leyes vigentes al respecto se incumplen sin mayores consecuencias. En ese aspecto, confío en que la formación de los jóvenes en las nuevas miradas facilite esos cambios necesarios, aún pendientes.

C. R. A propósito de esto último, de estas variaciones en los puntos de mira y de cierta pulsión crítica que por suerte asoma en generaciones jóvenes (no sin cierta tensión, claro está, con los imaginarios y discursos conservadores), me gustaría terminar preguntándole precisamente por el porvenir de los feminismos. ¿Cuáles desplazamientos epistémicos y transformaciones considera que siguen pendientes? Si, como usted siempre ha enfatizado al hilo de toda una tradición crítica, la historia no es acumulativa ni avanza hacia un estado de progresiva superación, ¿cómo atender esas tareas pendientes mientras defendemos las conquistas a duras penas realizadas hasta ahora?

M. L. F. A mi modo de ver tu pregunta incluye varias cuestiones de diverso orden, razón por la que dividiré la respuesta en varias partes. En primer lugar, te advierto que no soy proclive a hacer “futurología”. Los *corsi e ricorsi* de la historia, como diría Vico, son muchos y no del todo previsibles. No creo en “leyes de la historia” a la manera de las leyes de la física. Tampoco comparto una concepción de “progreso” lineal, entendido como un desenvolvimiento continuo, gradual y generalizado de una cierta sociedad en todos sus aspectos, digamos económicos, sociales, científicos, culturales, y así. No creo que una ley de la historia impulse a los pueblos a progresar de manera indefinida, a marchar hacia formas cada vez más altas de civilización y convivencia pacífica, como creían en mi país los miembros de la Generación del 37 (1837). Según yo lo entiendo, la historia, tal como la conocemos y suele transmitírsenos, ofrece ejemplos variados de momentos que podríamos indicar como de “progreso” y otros de “retroceso” respecto de esa linealidad que propuso en su mayoría el siglo XVIII y hasta cierto punto el siglo XIX. Pero, nuevamente, estos

nodos de inflexión ni son globales (como son las repercusiones de los acontecimientos de hoy en día), ni abarcan todo punto de vista. En su filosofía de la historia, Hegel se saltó toda la Edad Media por considerarla una “edad oscura”, apelativo que cualquier medievista (independientemente de su posición teórica) hoy refutaría con argumentos sólidos. También negó a América Latina su papel en la historia, interpretación que aún tiene relativo peso en algunos espacios académicos. En fin, nunca, años antes de su asesinato, Hipatia hubiera pensado que se destruiría violentamente la Academia que su padre y ella dirigieron en Alejandría: para la Razón fue claramente un retroceso, para los derechos de las mujeres también; pero bajo algún posicionamiento místico de la época esa destrucción significó un mayor acercamiento a Dios. Por eso, hablar de “progreso” es complejo y matizado, necesitaríamos una definición de qué se entiende por progreso y, en todo caso, yo me inclinaría por un “progreso ético-moral” más que económico. Nuevamente la cuestión se torna en extremo compleja, donde la filosofía, como actitud crítica, debe contemplar matices y examinar diferentes puntos de mira. Otro ejemplo. Si tengo en cuenta los debates de mediados del siglo XVIII sobre el ingreso de las mujeres a la ciudadanía, tampoco Olympe de Gouges debe haber imaginado que unos diez años después, a comienzos del siglo XIX, bajo el bonapartismo, se les prohibiría a las mujeres por la ley Marechal asistir a las escuelas públicas. Y otros tantísimos ejemplos que ya conocemos.

Con esto quiero decir que me gustaría creer que los derechos que las mujeres finalmente hemos alcanzado están consolidados, pero eso no es así ni aquí ni en Europa, y son aún un atisbo en Asia y África. Las crisis económicas a la vez que suelen poner a las mujeres en el mercado de trabajo para “salvar” la situación, las retornan al hogar cuando se obtiene una (precaria) estabilidad, priorizando a los varones en la ocupación de empleos, cargos, espacios de poder, honores, etc. o al menos los relevamientos de la historia muestran eso. Por tanto, considero que la etapa más difícil en la actualidad es sostener los logros, hacer que se cumplan más allá de la sanción de leyes y

que perduren en el tiempo. Una investigadora italiana sostiene que el reto al feminismo está en reconocer que los logros –ella se centra en el problema de la violencia contra las mujeres– son complicados, difíciles y obligan a enfrentar algunas de las creencias más arraigadas y ancestrales de la sociedad. Considera que es un proyecto a largo plazo que necesita recursos importantes durante un largo período, a la vez que requiere de empeño y pasión para continuarlo, incluso cuando aparentemente los resultados sean vagos y difíciles de demostrar. Si las posiciones políticas tienen que alentar a la lucha y defensa de los derechos humanos, la filosofía debe analizar críticamente y mostrar cuáles son sus posibilidades y límites, porque los falsos optimismos implican una buena dosis de ceguera, de ingenuidad o de ignorancia. De ahí que insista en los “saberes situados”. Dicho muy sintéticamente, cumplimiento del universal, pero en cada caso desde el sello de la idiosincrasia del país, y de su cultura. No se trata de una triangulación fácil: si la década de los sesenta priorizó el universal, el tiempo presente tiende a anteponer, al menos en mi país, la identidad y lo particular; la síntesis que contemple ambos polos está aún por consolidarse.

Y paso a otro momento de tu pregunta. Aquí claramente debe haber intervención de los jóvenes concientizados, porque no todo joven lo está ni todo viejo es conservador y retrógrado. Si bien leemos los acontecimientos del pasado, pronto vemos que en cada época ha habido de los unos y de los otros; vanguardias, pulsión crítica de los jóvenes que impulsaron desplazamientos epistémicos y transformaciones, a la vez que entre las fuerzas reactivas siempre ha habido tanto jóvenes como viejos. Más que una cuestión de edad es una cuestión de principios, de número y de oportunidades. Ciertas coyunturas favorecen los cambios del orden que sean; otras los ralentizan o simplemente los inhiben. Sea como fuere, a mi modo de ver, quedan muchas tareas pendientes. En principio, porque no creo que pueda avanzarse en los derechos de las mujeres y su equidad sin que al mismo tiempo se avance en los derechos y la equidad de los pueblos y los grupos étnicos más relegados, y al respecto tenemos

muchas deudas. Ahora bien, a diferencia de las relaciones de producción capitalistas, que sumergen a grandes grupos poblacionales en la pobreza y la dependencia, las relaciones sociales de sexo tienen además como rasgo central “la apropiación” (individual o social) de los cuerpos-máquina-fuerza-de-trabajo de las mujeres, lo que en algunos casos los aproxima a formas tradicionales de esclavitud o de vasallaje. Esta apropiación del cuerpo, de los productos del cuerpo y del tiempo, implica también un confinamiento en el espacio. Por ejemplo, la relegación de las mujeres a la naturaleza excluyéndolas de la construcción de la cultura es una forma de apropiación y encierro en un “destino *meramente* biológico”; los problemas de las mujeres para que se les reconozca pleno derecho sobre el propio cuerpo es un aspecto de esto.

Para su última pregunta –¿cómo atender las tareas pendientes mientras defendemos las conquistas realizadas hasta ahora?–, no tengo receta. Los colectivos, una vez que toman conciencia de su situación, sus limitaciones y sus posibilidades, siempre encuentran los modos de forzar las situaciones de manera dinámica a los efectos de ir alcanzando lo que cada época en un cierto lugar considera su tema-problema prioritario. Muchas gracias.

Neoliberalismo, poder y feminismos

Montserrat Sagot y la crítica de la opresión

CAMILO RETANA En un texto del año 2013 usted planteó el femicidio como una necropolítica ligada a una cierta “desechabilidad biopolítica”. Según su opinión, esa necropolítica se orquesta con base en la estratificación, la vulnerabilización y la marginalización de las mujeres. ¿Qué puede decir sobre los derroteros que sigue hoy esa necropolítica del género en nuestra región?

MONTSERRAT SAGOT En Centroamérica estamos viviendo en un contexto de instrumentalización de la existencia humana y “desechabilidad” de muchos cuerpos femeninos, feminizados y de otros cuerpos subalternos. Este contexto se ha generado como resultado de varios factores. En primer lugar, la transición a la democracia en Centroamérica, después de una larga historia de dominación colonial, desigualdad, racismo y la intervención directa de los Estados Unidos, fue incompleta y restringida. Si bien durante las décadas del ochenta y noventa se firmaron Acuerdos de Paz que pusieron fin a la guerra y a la represión, esos acuerdos no modificaron las condiciones que habían originado los conflictos armados. Asimismo, el proceso de democratización rápidamente se combinó con la

implementación de políticas neoliberales que contribuyeron a profundizar las históricas asimetrías y desigualdades.

Como resultado, varios países de la región están entre los más desiguales del mundo y tienen altas tasas de pobreza. Según datos de la CEPAL, el 55 % de la población de Centroamérica vive en la pobreza y el 30 % en la pobreza extrema. Las personas más afectadas por la pobreza son las mujeres, las niñas y los niños. En Guatemala, según la Organización Panamericana de la Salud, el 60 % de los niños y niñas de las áreas rurales padecen desnutrición crónica, la que tiene efectos irreversibles, y el 51 % de los niños menores de un año de las áreas rurales de El Salvador padecen anemia debido a la deficiencia de hierro. En algunas zonas de Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua las personas se están literalmente empequeñeciendo como resultado de la desnutrición y del hambre. Incluso en Costa Rica, ya desde antes de la crisis del COVID-19, el 10 % de la población pasaba hambre todos los días.

Según lo demuestran muchos estudios, en las regiones donde se han implementado políticas neoliberales de forma descarnada, lo que ha generado explotación, pobreza, hambre, deterioro de los servicios sociales, proliferación de negocios ilícitos, como tráfico de drogas y de personas, así como autoritarismo e impunidad, hay también una gran propensión a la construcción de ambientes sumamente violentos. Algunas autoras, como Verónica Schild, incluso hablan de una remasculinización o hipermasculinización del Estado y la sociedad como resultado de la operación irrestricta de las ideologías del mercado.

En ese sentido, Centroamérica es también una de las regiones más violentas del mundo, fuera de una zona de guerra abierta, con países como El Salvador, Honduras y Guatemala presentando algunas de las tasas de homicidios más altas. Como resultado de este proceso letal de grandes proporciones, varios de los países de la región también tienen las tasas de femicidios más altas. El Salvador tiene la tasa más alta del planeta de homicidios de mujeres. Amnistía

Internacional ha definido a El Salvador como uno de los lugares más peligrosos para las mujeres.

Guatemala y Honduras también están entre los diez países con las tasas más altas de homicidios de mujeres. De hecho, como tendencia regional, los homicidios de mujeres se han incrementado a una tasa mayor que la de los hombres en los últimos años.

Los femicidios y la violencia contra las mujeres en general son también factores que impulsan la migración hacia los Estados Unidos, lo que implica embarcarse en lo que ya se considera una de las travesías más peligrosas del planeta. En ese sentido, la desigualdad, la pobreza, el hambre y los altos niveles de violencia continúan generando las condiciones para la migración forzada, lo que incrementa los riesgos de muerte para las mujeres de la región.

El neoliberalismo también trae aparejados un incremento del autoritarismo en todas sus formas, del militarismo, de la exclusión, del racismo, del sexismo, rupturas profundas en el tejido social, la pérdida del sentido de solidaridad y de comunidad. Los Estados también contribuyen al incremento de la violencia con sus “guerras contra las drogas”, aumento de la militarización y políticas de “mano dura”, las que terminan siendo guerras contra las mujeres y contra otros grupos excluidos.

Asimismo, el neoliberalismo tiene un efecto sociocultural y es el reforzamiento de las normas sociales que justifican en los hombres un sentido de posesión sobre las mujeres. En respuesta a la precariedad y a la exclusión, en muchas comunidades se refuerzan los tradicionalismos de género, los fundamentalismos religiosos y la valoración positiva de la sumisión de las mujeres y de la masculinidad agresiva y autoritaria. La interconexión de las ideologías del mercado con estas normas y roles tradicionales de género construye una fuerte tendencia para que las mujeres sean definidas como posesiones, como trofeos, como objetos de placer o como mercancías, lo que abre muchas oportunidades para la explotación y la violencia.

En estos contextos, los femicidios y los asesinatos de personas de grupos históricamente excluidos no son anomalías sociales o

eventos extraordinarios. Son, más bien, parte sustantiva de la lógica de control social al transformarse en un discurso punitivo y una práctica disciplinaria y ejemplarizante.

El femicidio es, por tanto, una marca distintiva –la final– de los cuerpos que han vivido múltiples formas de desigualdad e injusticias. Los cuerpos de las mujeres asesinadas son entonces el resultado concreto de los múltiples sistemas de desigualdad, generados por la historia, la economía, la política, el sexismo y el racismo de la región, que terminan produciendo ese contexto de “desechabilidad” de mujeres.

C. R. En ese terrible trayecto que usted dibuja con tanta precisión, la muerte es una suerte corolario perverso a una vida de explotación, marginación y violencia que pareciera no tener escapatoria. No obstante, las luchas de las mujeres y otros cuerpos feminizados en la región han encontrado, incluso en condiciones tan terribles, modos de resistir. ¿Qué balance hace de esas luchas y resistencias feministas? ¿Cuáles cree que siguen siendo las tareas pendientes de los feminismos tal y como se han articulado en nuestro contexto centroamericano?

M. S. El movimiento feminista ha tenido una destacada participación en la configuración de las sociedades centroamericanas, sobre todo después del fin de la guerra y de la firma de los Acuerdos de Paz de las décadas del ochenta y del noventa. De hecho, es imposible pensar en los procesos de democratización de la región sin los aportes del feminismo.

El movimiento feminista tuvo una impronta significativa en la construcción de la institucionalidad posconflicto de los países de la región, así como en la construcción de la realidad social misma, al politizar áreas previamente consideradas terreno privado, al darle nombre a problemas ancestralmente ocultos, como las diversas formas de violencia contra las mujeres, y al ayudar a crear nuevas categorías de análisis para entender los procesos sociales vividos.

Además, el movimiento feminista colocó muchos de esos problemas, antes invisibles, en el centro de los debates sobre la democratización y la paz, al plantear que estos procesos necesitan garantizar una vida libre de violencia y abuso de poder a toda la población, independientemente del espacio donde se ejerza esa violencia o quienes sean los perpetradores.

La violencia fue entendida como un elemento fundamental de un sistema de opresión contra las mujeres y contra los cuerpos feminizados que estaba profundamente imbricado con las condiciones de opresión política y económica. En ese sentido, la violencia contra las mujeres fue un instrumento importante para que el movimiento feminista desarrollara un análisis crítico de las relaciones entre el patriarcado, el capitalismo y el carácter represivo del Estado y para que se movilizara demandando acciones por parte del Estado y la sociedad.

Como resultado de las acciones del movimiento feminista, a partir de los años noventa, particularmente después de la ratificación de la Convención de Belém do Pará, todos los países de Centroamérica aprobaron legislación y políticas públicas relativas a algunas formas de violencia, en particular la intrafamiliar o doméstica. También se desarrollaron planes nacionales para abordar la violencia, proyectos de investigación, programas académicos y programas de capacitación para personal de las instituciones públicas y privadas. Asimismo, se multiplicaron las propuestas de atención para las afectadas, así como la creación de comisarías de la mujer y albergues para mujeres maltratadas, en algunos países.

Un elemento importante en este proceso, aunque controvertido, debido a lo que algunas feministas han llamado una tendencia “carcelaria”, fue la demanda por incorporar en las normas legales la penalización de actos que reconocen la naturaleza específica de la violencia contra las mujeres. De esta forma, algunos países de Centroamérica, como Costa Rica y Guatemala, fueron de los primeros en el mundo en incorporar el delito de “femicidio” en las legislaciones penales.

Sin embargo, las relaciones entre el movimiento feminista, el Estado y la sociedad son variables, contradictorias y contingentes. Las oportunidades para la incidencia feminista oscilan entre los momentos de cambio liberador y receptividad social, por un lado, y los momentos de mayor conservadurismo y represión, por otro. Existe, además, una tensión permanente entre las propuestas y visiones del movimiento feminista y su capacidad de incidencia en los poderes establecidos.

Algunas académicas y activistas feministas también han argumentado que el problema de la violencia contra las mujeres y, en particular, el femicidio, no son el resultado de unas normas legales que no han funcionado o de falta de políticas públicas o de Estados que ya no escuchan las demandas feministas. Como lo dije antes, los femicidios no son anomalías, sino que forman parte sustantiva de las lógicas de control social en contextos de extrema desigualdad y autoritarismo.

En ese sentido, a pesar del valor de la existencia de leyes y políticas públicas para la prevención y atención de la violencia contra las mujeres, resulta problemático que un sector importante del feminismo decidiera poner mucho de sus esfuerzos y esperanzas en el poder coercitivo de un Estado que es esencialmente masculinista y opresor. Las condiciones que generan la violencia contra las mujeres son parte de un régimen y el Estado es instrumental en sostener y reproducir ese régimen. Por esa razón, a pesar de todos los cambios en las leyes, políticas y en la propia institucionalidad del Estado promovidas por el movimiento feminista, la violencia contra las mujeres no parece disminuir, sino que se ha incrementado conforme se profundizan las desigualdades y avanza el proceso de afianzamiento del neoliberalismo en su fase de mayor despojo. Esta fase, que Boaventura de Sousa Santos llama fascismo social, está caracterizada justamente por el incremento de las desigualdades de todo tipo –sociales, de género, raciales, etc.–, por la exclusión, por profundas rupturas en el tejido social y por una violencia perpetua.

Frente a esas condiciones, es necesario que el movimiento feminista modifique algunas de sus estrategias. Es necesario seguir promoviendo transformaciones cotidianas, pero con la mirada en la utopía. Y esa utopía, que requiere de la construcción amplia de alianzas con otros movimientos sociales liberadores, demanda despatriarcalización, descolonización, desmercantilización de la vida, la construcción de un nuevo concepto de justicia y un Estado que deje de ser instrumental y se convierta en un ente capaz de promover la redistribución social, la igualdad, la dignidad.

C. R. En alguna oportunidad usted ha señalado que ese fascismo social al que se refería recién hace sintagma en Centroamérica con el neointegrismo religioso, y que la alianza entre los gobiernos y las autoridades religiosas frena en buena medida las reivindicaciones feministas. ¿Qué tipo de nuevas violencias han surgido de estas componendas y alianzas conformadas en las últimas décadas?

M. S. Es importante entender que para que el neoliberalismo pueda convertirse en un proyecto civilizatorio viable, debido a los altos niveles de violencia, desigualdad y despojo que genera, necesita del apoyo de una serie de mecanismos ideológicos y de reorganización de las relaciones sociales. El fascismo social y el neointegrismo religioso son dos fenómenos fundamentales que le proveen a las democracias neoliberales de un pilar sociocultural y articulador que refuerza ideológicamente su proyecto económico y les ayuda a construir también las subjetividades necesarias para una vida llena de carencias y controles represivos.

En primer lugar, el fascismo social contribuye a construir un régimen social y civilizacional caracterizado por experiencias de vida bajo relaciones de poder e intercambios extremadamente desiguales. El fascismo social produce formas de exclusión particularmente severas y potencialmente irreversibles. Como criterio general de sociabilidad, el fascismo social construye sistemas de *apartheid* social, económico y cultural que producen diferencias extraordinarias que

separan a las personas en mundos completamente aparte y claramente demarcados.

El fascismo social también contribuye a producir altos niveles de violencia e inseguridad de todo tipo, incluyendo la laboral y la incertidumbre frente a la posibilidad de la sobrevivencia misma. De esta forma, la violencia y la inseguridad se convierten en determinantes del modo de vida en las democracias neoliberales. Esto desemboca en una ansiedad crónica frente al presente y el futuro para un gran número de personas, quienes de esta manera reducen radicalmente sus expectativas, desarrollan estrategias individualistas y violentas de supervivencia y se muestran dispuestas a soportar enormes cargas y privaciones con el fin de reducir los riesgos que les presenta la vida diaria.

Aunado al fascismo social, el otro fenómeno que le sirve de sustento ideológico a las democracias neoliberales de Centroamérica es el neointegrismo religioso. Este es un fenómeno que surge en el siglo XIX, como respuesta de grupos católicos a la secularización y a la primacía de la ciencia, pero que ha tenido una revitalización en los siglos XX y XXI, sobre todo después del Concilio Vaticano Segundo. Su objetivo fundamental es instrumentalizar la religión con fines políticos; es decir, no es la conquista de almas *per se* lo que interesa, sino el ganar espacios dentro del Estado y de sus instituciones.

Por eso, el proyecto del neointegrismo no solo requiere ganar adeptos para sus organizaciones, sino también que el Estado respete, asuma y convierta en política pública las consecuencias normativas de sus dogmas. Es decir, que las normas legales y las políticas públicas reflejen el sustrato moral de sus posiciones. De esta forma, empiezan a involucrarse en la política electoral y a ocupar puestos en los diferentes espacios de toma de decisiones. Convertidos en fuerzas político-religiosas demandan compromisos de los gobernantes para defender e implementar las acciones que les interesan a cambio de su respaldo ideológico, que puede ser interpretado por el pueblo creyente y necesitado de fe como un respaldo “divino”. Así, avanzan al mismo tiempo una agenda conservadora en el terreno valórico y

una agenda neoliberal en el terreno de las políticas económicas y sociales.

La creciente cercanía de los gobiernos de la región con los grupos religiosos no solo ha debilitado el carácter secular de los Estados, sino que se convierte en un impedimento directo para el avance de las propuestas feministas. De hecho, en todos los países de la región –independientemente de si los gobiernos son de derecha o de izquierda– se han establecido alianzas entre los gobiernos y las jerarquías religiosas para prevenir el avance de la agenda feminista, principalmente en lo concerniente a los derechos sexuales y reproductivos. Desde esas alianzas se promueve también la defensa de la familia tradicional como supuesta “unidad natural”, así como el orden tradicional de género que fomenta y reproduce el dominio de los hombres y la subordinación de las mujeres.

Esta combinación de factores lleva también aparejados un incremento del militarismo y del autoritarismo en los diferentes niveles de la vida, lo que incrementa todas las formas de violencia: la violencia económica en la forma de explotación laboral, precariedad, hambre y despojo; la violencia social y criminal con la proliferación de los negocios ilícitos como el tráfico de drogas, de armas y de personas con fines de explotación laboral y sexual; la violencia contra las mujeres y las niñas, como resultado del reforzamiento de las ideologías sobre la subordinación de las mujeres y sobre la masculinidad asociada a la violencia, al dominio y al honor; la violencia contra los pueblos y territorios indígenas como parte de las estrategias de apropiación y expropiación; y la violencia contra los cuerpos que no se ajustan al binarismo de género y a la heteronormatividad como resultado del reforzamiento de discursos sobre la inmutabilidad de los sexos y el desarrollo de la estrategia sobre la supuesta “ideología de género”. Asimismo, también se ha incrementado la violencia contra las y los dirigentes de organizaciones indígenas y campesinas que denuncian las prácticas de despojo, contra periodistas y contra dirigentes de otras organizaciones sociales. Finalmente, las personas jóvenes de la región, sin mayores expectativas de futuros promisorios,

se ven atrapadas en las dinámicas letales de los negocios ilícitos y de la venganza, lo que termina produciendo altas tasas de mortalidad para esa población en algunas comunidades.

En resumen, esa combinación de fenómenos termina construyendo un nuevo espacio-tiempo hegemónico caracterizado por la ruptura de los lazos sociales, por el dominio de poderes de facto que incluso usurpan las potestades de los Estados y ejercen violencia indiscriminadamente, y por la deshumanización y la devaluación extrema de la vida. Es decir, esta combinación de fenómenos lleva a al rompimiento del tabú contra la práctica de formas extremas de crueldad y facilita la instalación de la necropolítica de la cual hablábamos al inicio.

C. R. Este último asunto, el de la usurpación de las prerrogativas del Estado a manos de sectores conservadores, tiene como resultado un debilitamiento de la legitimidad del tejido institucional. Los alcances limitados del Estado y el derecho en tanto instancias emancipadoras son, en todo caso, reconocidos también por algunos grupos feministas que hoy reniegan de lo que usted llamó en cierta ocasión un paradigma “estadocéntrico”. Tal parece, entonces, como si las luchas de género de las próximas décadas se fueran a librar por dentro y fuera del Estado. Usted ha señalado, en esta línea, la necesidad de equilibrar las luchas jurídicas con las luchas por la justicia, que van más allá de las primeras. ¿Cómo vislumbra esas posibilidades de articulación y sintagma entre lo estatal y lo no estatal?

M. S. El feminismo occidental, particularmente el de origen ilustrado, nació hace más de doscientos años haciendo una crítica a la “insustancialidad” de la democracia y a su promesa incumplida de otorgar igual valor moral a todas las personas. Como resultado, argumentaban estas feministas, las mujeres estaban excluidas del ejercicio de una serie de derechos y del acceso a recursos, tales como los recursos económicos, la educación, el empleo, el poder político y, en

general, todas las esferas de toma de decisiones en el espacio público, incluyendo el derecho al voto.

Con esos argumentos, el naciente movimiento feminista definió como una de sus prioridades políticas la lucha por extender a las mujeres aquellos derechos igualitarios, concebidos bajo las nuevas condiciones sociales, como derechos “naturales”. De esta forma, basándose en la concepción de una humanidad común, independientemente del sexo, y respondiendo a la ola revolucionaria de la modernidad, las primeras feministas de raigambre liberal intentaron universalizar unas reglas sociales que habían sido formuladas originalmente para una población limitada y particular: los hombres, sobre todo los blancos, occidentales y de ciertas clases sociales.

Las luchas por extender a las mujeres estos derechos fue concebida como una lucha que debía librarse frente a los Estados. Es decir, la idea era utilizar los mecanismos de los propios Estados y de la democracia para reparar las desigualdades y acercarse a la justicia. A partir de ese momento, una importante y visible corriente del feminismo ha enfocado sus acciones y demandas a conseguir transformaciones legales. Y el impacto no ha sido menor. La amplia agenda de las feministas liberales, sobre todo de las dos primeras olas, ha sido alcanzada casi en su totalidad, lo que representa, sin lugar a dudas, uno de los hitos más importantes del desarrollo social del siglo XX. Algunos de estos avances fueron el derecho al sufragio, el incremento y reconocimiento de la capacidad jurídica de las mujeres, su derecho a administrar sus bienes e ingresos, la obtención de su derecho a la propiedad, su ingreso masivo a la educación y a la mayoría de las profesiones, así como a los diferentes espacios de toma de decisiones.

Asimismo, en el siglo XXI, con altos y bajos, se han alcanzado otros hitos importantes, como ya lo mencioné antes, por ejemplo, los referidos a la transformación de la institucionalidad de los Estados, el reconocimiento de la violencia contra las mujeres como un problema público, la ampliación de la gama de derechos para incorporar los sexuales y reproductivos, e incluso transformaciones epistemológicas y teóricas para considerar a las mujeres como agentes en la

construcción social de la realidad y como voces autorizadas para su análisis e interpretación.

Sin embargo, este ideal de transformación social y esta forma de lucha han enfrentado serias limitaciones desde sus inicios, ya que la democracia moderna y el capitalismo liberal nacieron aparejados y ambos son herederos del régimen colonial. En ese sentido, existe una tensión permanente entre un sistema político que pretende ser igualitario –la democracia–, aunque sea en la abstracción, cuando está enlazado a un sistema económico –el capitalismo–, cuya esencia es justamente la desigualdad.

El capitalismo ha sido un sistema transcontinental desde sus orígenes y siempre ha dependido de la explotación, de la racialización y generización del trabajo para producirse y reproducirse. Desde esa perspectiva, el ideal de las feministas de cuño liberal, de reducir las desigualdades utilizando los mecanismos del Estado y de la democracia, se ha topado desde sus inicios con un sistema cuyo funcionamiento se basa en la injusticia y en la exclusión de los intereses de amplias mayorías de la agenda pública.

Si bien la dominación de las mujeres antecede al capitalismo, una vez que ambos sistemas convergen en el tiempo, se potencian mutuamente y se entrelazan para generar nuevas condiciones estructurales de explotación e injusticia, incluyendo el mandato del binarismo de género, el determinismo naturalista de la familia nuclear y el control de los cuerpos y de la sexualidad. Además, como heredero del régimen colonial, el capitalismo también se construye sobre la explotación de las personas racializadas. Por eso, algunas feministas, como Audre Lorde, han argumentado que no se puede desmontar la casa del amo con las herramientas del amo. O, en otras palabras, los instrumentos de la democracia no parecen ser suficientes para atacar la fortaleza de la desigualdad y la injusticia.

Desde esa perspectiva se argumenta que, si bien el discurso de derechos y de la promoción de cambios legales fue y sigue siendo útil, este no debilita el poder de la democracia neoliberal. Algunas feministas llegan incluso a plantear que los cambios generados en el

terreno de la igualdad formal más bien ayudan a hacer avanzar los proyectos neoliberales, desmovilizan los movimientos de mujeres, resultan en la elección de mujeres conservadoras en los puestos de toma de decisiones, promueven una visión estática de las mujeres como grupo social y disminuyen su eficacia como actoras políticas. Es decir, son transformaciones cooptadas y acomodadas a las necesidades del sistema capitalista-heteropatriarcal-colonial para producir algunas reformas, pero sin tocar el núcleo duro de la opresión.

Yo opino, sin embargo, que el Estado es un territorio de lucha que no debe abandonarse. No solo porque el Estado no es un ente monolítico, es un conjunto heterogéneo de instituciones en disputa y los cambios en las leyes y políticas públicas han tenido un impacto profundo en la organización de las sociedades contemporáneas y en la condición de las mujeres y de otros grupos, como ya lo dije. Sin embargo, es necesario usar los avances e incluso las leyes y las políticas ya aprobadas para construir una especie de efecto mariposa que ayude a trascender la igualdad formal.

Para perturbar la hegemonía del capitalismo neoliberal-heteropatriarcal-colonial se necesita entonces de una estrategia de doble vía: por un lado, seguir luchando por cambios en la institucionalidad pública y en los sistemas legales, sobre todo pensando en que algunas mujeres y personas de otros grupos históricamente excluidos se pueden beneficiar en el aquí y en el ahora de esos cambios, particularmente aquellas personas que no pueden darse el lujo de esperar hasta la conquista de la utopía feminista. Por otro lado, hay que desarrollar una estrategia de lucha que permita ir generando las condiciones para la construcción de un nuevo concepto de justicia, que no solo sea punitivo, sino que desmantele las jerarquías instauradas por los distintos tipos de desigualdad y opresión.

C. R. Tal parece, entonces, que queda mucho por hacer...

M. S. Sí, sobre todo considerando que el tiempo de la justicia y la igualdad de género se mueve a un ritmo más lento que los otros

procesos de cambio social. Además, los avances en materia de justicia de género siempre están plagados de contradicciones y de amenazas de retroceso. En particular, los períodos de crisis siempre magnifican las desigualdades y generalmente traen golpes fuertes para las mujeres y otros grupos que enfrentan condiciones históricas de exclusión y desposesión.

En ese sentido, las oportunidades para el avance de las propuestas del feminismo fluctúan entre los momentos de apertura y receptividad por parte de la sociedad, generalmente en períodos progresistas y de expansión democrática, y los períodos de crisis, represión y aumento de los conservadurismos, en que se producen retrocesos. Desde mi punto de vista, la crisis provocada por la pandemia del coronavirus representa un punto de quiebre que desde ya está generando serias amenazas a los logros conseguidos por el movimiento feminista durante los últimos 50 años. Esta pandemia se está constituyendo en una marca muy fuerte que afectará toda la sociabilidad de las próximas décadas.

En particular, las mujeres han recibido tres golpes importantes en esta pandemia. En primer lugar, los sectores de la economía afectados más temprano y más fuerte fueron los sectores con mayor presencia de mujeres: restaurantes, tiendas, servicios de belleza, algunos sectores exportadores, como textiles, frutas y flores, y el sector informal. Eso expulsó a una gran cantidad de mujeres del mundo del empleo. En el caso de Costa Rica, la pandemia ha retrocedido en treinta años los logros en la participación laboral remunerada de las mujeres. Esto puede limitar las perspectivas de vida de muchas mujeres, incluso de algunas con mayor educación, y condenarlas a la dependencia económica y una reducción de ingresos para toda la vida.

El segundo golpe está relacionado con el cierre de los lugares de cuidado de niñas, niños, personas adultas mayores y, por supuesto, las escuelas. Eso obligó a las mujeres a multiplicar sus horas dedicadas a las tareas de reproducción y cuidados, y les limitó aún más su disponibilidad de tiempo y las posibilidades de seguir participando en el mercado laboral. Esto ha creado nuevas formas de encierro y de

redomesticación de las mujeres. Asimismo, el cierre de las escuelas probablemente va a tener un impacto mayor en las niñas y adolescentes, sobre todo de zonas rurales y de comunidades urbano-marginalizadas, las que tienen más altas probabilidades de no volver nunca a los espacios educativos.

El tercer golpe es el aumento de todas las formas de violencia que sufren las mujeres en el contexto del hogar y de las relaciones familiares, pero también en el espacio público. El espacio del hogar siempre ha sido uno de los escenarios por excelencia para la opresión y para el ejercicio de múltiples formas de violencia, incluyendo el abuso sexual contra niñas y adolescentes. El encierro, las tensiones causadas por la pandemia, el desempleo, los problemas económicos y la exacerbación de las normas tradicionales de género solo han incrementado esas formas de violencia. También han aumentado los femicidios en muchos países debido a que casi todos los recursos de los Estados están dirigidos a atender las diferentes manifestaciones de la pandemia y se han desatendido otros espacios. Las calles vacías y el encierro también contribuyen a que los espacios públicos sean más peligrosos para las mujeres que tienen que transitar por ellos.

Estos golpes han tenido efectos inmediatos, pero también tendrán efectos de largo plazo. En ese sentido, creo que la independencia y la libertad de las mujeres serán parte de las víctimas silenciosas de la pandemia. La crisis está ofreciendo nuevas justificaciones para la implementación de medidas represivas y nuevas formas de coerción política y social, tanto en los espacios públicos como privados. De esta forma, se han radicalizado todos los aparatos de control biopolítico y, utilizando el concepto de Verónica Schild ya mencionado, se construye una tendencia a una remasculinización o hipermasculinización del Estado, de la sociedad y de las familias.

Desde esa perspectiva, se podría argumentar que la pandemia es el último de los dispositivos de la necropolítica de la que hablaba antes y por eso está alimentando y fortaleciendo la crisis civilizatoria que ya se venía construyendo como efecto del neoliberalismo y del fascismo social.

En este contexto, se requiere del desarrollo de nuevas formas de resistencia para transformar la precariedad en vida política activa. La crisis también podría servir para reconocer nuestra vulnerabilidad, fragilidad e interdependencia de la vida humana y con la vida de otras especies, y para cuestionar un modelo de acumulación y de organización social que se ha vuelto necrótico. Y para eso, como ya lo expresé antes, necesitamos reconstruir el concepto y la práctica de la justicia para transformar los factores que fomentan todas las formas de desigualdad y opresión.

Pensar de forma situada

Sayak Valencia y las violencias limítrofes

CAMILO RETANA En su trabajo usted hecho patente una voluntad de renovar no solo los feminismos, sino también los estudios biopolíticos y las investigaciones sobre narcocultura. Quería comenzar preguntándole cómo se dio ese original cruce entre ámbitos, puntos de vista y metodologías.

SAYAK VALENCIA Lo que usted comenta tiene que ver con algo primordial para mí. En mi criterio, la construcción de pensamiento tiene que ver con la experiencia del cuerpo vivido. Mi interés es pensar a partir de las bases de los feminismos que hablan desde la experiencia del cuerpo. Soy una persona feminista que nació y creció en la frontera de Tijuana, donde la biopolítica, la necropolítica y la psicopolítica funcionan de una manera muy específica. No intento romantizar esta zona. Al contrario, considero que en Tijuana vivimos en el lado B de ese sueño de globalización que todo el mundo celebraba en los años noventa. A este contexto habría que agregar la presencia de la violencia y el narcotráfico como mercados que estaban ahí antes de que yo naciera y que siguen ahí ahora que tengo cuarenta años.

Mi interés, sin embargo, no es romantizar esos entrecruzamientos, sino trabajar atenta a mi realidad circundante: pensar de forma situada y con consciencia de que lo que hago o intento hacer no es tanto renovar campos de investigación (cosa que en todo caso sería fabulosa), sino descifrar mi propio entorno. Mi intención es tomar en cuenta la construcción del conocimiento situado más allá del eslogan, para así pensar a partir de la experiencia de las propias comunidades desde las que investigo. No me percibo tanto como una investigadora, sino como partícipe de esas comunidades con las que trabajo. Entonces, cuando comencé mi labor teórica, había cosas que yo leía en los libros acerca de entornos como Tijuana que me parecían interesantes, pero que no tenían realmente nada que ver con lo que sucede al interior de las comunidades sobre las que se estaba hablando, y que yo conocía desde su base. Mi trabajo está orientado por esa necesidad de pensar de manera localizada, de modo que la vida sea mejor para las mayorías y no tanto por una voluntad de publicar libros para obtener reconocimiento. Intento apartarme de cierta indolencia intelectual que va tras la teoría perfecta, pero que en la realidad no es coherente con lo que predica.

C. R. En los contextos académicos latinoamericanos abundan los planteamientos que se reducen a una aplicación de teorías proveniente de las metrópolis a problemas locales. Usted, en cambio, ha optado por producir teoría desde la propia realidad latinoamericana para, a partir de allí, evidenciar los límites de las teorías provenientes de afuera. ¿Cómo piensa esa dimensión geopolítica de la producción de conocimiento? ¿Por qué cree que desde nuestra región se impone esa manera de trabajar en la que no se produce conocimiento, sino que solo se consume o reproduce?

S. V. Considero que todo mundo piensa con acento. Mi propuesta, por ello, es pensar sin ánimo de disimular el mío, sin ánimo de neutralizar la lengua que hablo. Desafortunadamente no hablo otras lenguas originarias. Hablo español mexicano y tijuanaense, lo que

ciertamente implica una cierta posición fronteriza con el lenguaje que se habla del otro lado de Tijuana, en Estados Unidos.

Desde esta posición particular que ocupo, muchos elementos de las teorías europeas, o de las metrópolis, como usted las ha llamado, no resultan funcionales. A menudo, a mí me resulta más sugerente lo que dicen las feministas chicanas, que lo que pueden decir las feministas del centro de México, que pertenecen a una clase social media o elevada y son personas blancas con una posición social, que en cierto modo, las lleva a asumir acríticamente las grandes narrativas y epistemologías de Europa. El pensamiento en inglés de las autoras chicanas, curiosamente, describe la realidad de Tijuana mucho mejor que las teorías escritas en español de las feministas del DF de clase alta, que no tienen que ver con la clase proletaria o racializada.

En este sentido, como lo señala la abogada Kimberlé Crenshaw, es necesario ponerles rostro y color a los conceptos para poder conocerlos a fondo. La idea de conocimiento situado me parece importante porque localiza el pensamiento no solo en un territorio, sino también en la corporalidad. Con esto no pretendo reivindicar una vuelta a la noción de identidad, sino producir un pensamiento consciente de sus propios puntos de partida

A mí me sorprende, por ejemplo, que gente joven interesada en los estudios culturales lea a Stuart Hall ignorando que se trata de una persona negra. Cuando uno refiere a Stuart Hall, mis estudiantes suelen imaginar a un señor rubio y de lo más inglés que escribe cosas muy interesantes. Y, en efecto, lo que escribió Stuart es sumamente interesante. Pero me parece importante remarcar que su pensamiento no proviene solamente de una cabeza pensante, sino que se trata del pensamiento de un hombre racializado que produjo lo que produjo a partir del contexto en que le tocó vivir. Lo mismo podría decirse de autores y autoras como Mbembe, Fanon o Anzaldúa, que escriben desde sus propias localizaciones interseccionales.

Por otro lado, el conocimiento situado también permite denunciar el modo en que las cabezas pensantes de la blanquitud o, como yo les llamo, “las ortopedias críticas”, procuran imponer sus puntos

de vista. Estas “ortopedias críticas”, de alguna manera monopolizan el sentido de la realidad y pretenden dar respuestas únicas para todos los contextos, aun cuando estos últimos involucren dimensiones materiales, culturales y lingüísticas diversas.

Mi compromiso como filósofa, por lo tanto, es hacer una filosofía que no se reduzca a la cita o la nota al pie de Kant. No porque Kant no me parezca importante (de hecho, pienso que, probablemente, si Kant viviera hoy no sería un kantiano, sino un pensador del presente, como él lo fue del suyo en su momento), sino porque considero prioritario no solo el renovar las tradiciones, sino el pensar en un diálogo crítico con estas.

Por último, considero que el lenguaje sedimenta su propio sistema de enunciación. Por lo tanto, cuando se incorporan otras formas de hablar, otros acentos, incluso con sus propias fallas lingüísticas, se están incorporando otras formas de pensar. De ahí mi interés en dar una explicación desde Tijuana de lo que sucede en la propia Tijuana. Mi premisa siempre fue hablar desde aquí sobre lo que sucede aquí. Después sucedió que esta realidad que yo describía resonaba en otros contextos. Pero mi intención nunca fue crear una teoría extrapolable a cualquier contexto, sino poder nombrar las violencias que veía a mi alrededor. Cuando uno sabe cómo se llama lo que pasa, está en condiciones de resolver muchos de los desafíos que le circundan.

C. R. *Capitalismo gore* fue escrito hace ya casi quince años. ¿Cómo considera que ha mutado la relación casi coconstituyente entre capitalismo gore y masculinidad hegemónica que el libro describe?

S. V. Tengo que decir que el libro lo escribí cuando tenía 25 años, lo cual me permitió tomar una serie de riesgos. Cuando lo escribí, yo todavía no había leído a Rita Segato, quien había venido trabajando la relación entre feminicidios y masculinidades violentas. Por mi parte, lo que yo percibía en aquel momento era que las poblaciones jóvenes y racializadas estaban siendo capturadas y raptadas de nuestras comunidades para hacer el trabajo sucio de reproducción

del colonialismo neoliberal. Mi intención no era exculpar a esas poblaciones, sino señalar el hecho de que la carga de criminalización colonial con que se perciben estas obedece a un sistema que les niega posibilidades y horizontes de sentido. Esta negación, a la vez, les otorgaba la propiedad de ser microsoberanos, o aún más, necrosoberanos. Así, la masculinidad (no toda masculinidad, sino la que yo llamo subjetividad endriaga) resuelve su conflicto a través de la agresividad.

No todo hombre es un endriago. Es decir, no todas las personas masculinas ejercen su derecho a la violencia. Por eso lo endriago tiene que ver específicamente con la espectacularización de la violencia y con cómo los jóvenes de mi edad, pero sobre todo los de las generaciones posteriores, han sido vistos como monstruos. Cuando escribí el libro pensaba: “Estos chavales no son monstruos, son la gente que vive en mi colonia y siente lo mismo que yo y les pasan las mismas cosas que a mí, y se meten en esos circuitos de violencia porque no tienen otra forma de sobrevivir, o porque necesitan proveer, o porque necesitan sentir que no son nada, que no son nadie”. Esta cuestión de la restitución simbólica del sujeto endriago funciona muy bien para resolver algunos conflictos que no se pueden resolver de otra manera. Mi perspectiva actual, por eso, no se centra tanto en el tema del narcotráfico, sino más bien en el tema de la captura de la masculinidad por parte del régimen colonial, en la misma línea de trabajo que han desarrollado Rita Segato y hasta cierto punto también Silvia Federici.

Esta captura se da mediante una dinámica en la que se sustrae a los hombres los territorios, y a cambio se les “regala” a las mujeres como parte de un botín de guerra. Esta microsoberanía es una trampa para la masculinidad, pues a través de ella se les pide a los hombres que toda su identificación y existencia esté asegurada solamente a través de la validación de los pares. Los pares comparten una axiología en la que, si no se es proveedor y si no se es violento, no se existe como sujeto masculino. En ese sentido, no aparecen en el horizonte proyectos viables de masculinidad. Yo creo que sí hay

muchas masculinidades que desobedecen. Pero no se ha popularizado una contramasculinidad como un proyecto de contrapedagogía, porque cualquier crítica a las masculinidades se interpreta socialmente como una desvirilización individual. La agresividad con la que muchas de las personas masculinas responden a la crítica de la masculinidad necropolítica (aunque ellos nunca hayan ejercido violencia) es una constatación de esta captura de su cuerpo y de su subjetividad.

La figura del endriago, por otra parte, ya no se limita solamente a la clase criminal, a los sicarios o al narcotráfico. Últimamente he estado investigando más a fondo la necrosoberanía y su relación con el Estado-nación y también con las democracias contemporáneas. Tomemos algunas supuestas “excepcionalidades” en las democracias contemporáneas, como Donald Trump o Jair Bolsonaro. Este tipo de personajes han venido generando una sensibilidad regresiva que vuelve a la glorificación del nacionalismo, la masculinidad violenta y la misoginia, así como al racismo, el clasismo y otras variables que hacen que la vida no sea vivible para las mayorías. Con ello, se trata de figuras que permiten que el motor de destrucción creativa (pensando con Schumpeter y su teoría del capitalismo) siga funcionando.

C. R. En esta misma línea, hay una veta de sus investigaciones que a mí me parece fascinante. Me refiero a sus análisis de productos de la cultura de masas, como *Grand Theft Auto* o *Los Soprano*, en los que usted encuentra no solo una estetización de la violencia masculina, sino un cierto tono celebratorio del poder masculino derivado de esa violencia. Todo ocurre como si el capitalismo gore requiriera de esos relatos y de esos productos estéticos para difundir y entronizar cierto tipo de masculinidad. Ahora que usted menciona a Trump y a Bolsonaro, pensaba en la gran cantidad de series y de producciones estéticas actuales, como por ejemplo *House of Cards*, que reproducen y reafirman ese ideal de masculinidad. ¿Qué se juega en este desbordamiento del sujeto endriago del ámbito propiamente criminal y en

la consecuente popularización de lo endriago en la cultura de masas y en los circuitos de poder estatal?

S. V. Me han preguntado muchas veces si Donald Trump y Jair Bolsonaro son endriagos. No lo son: son conquistadores. El endriago se mide en relación con la figura del conquistador. Amadís de Gaula es el caballero perfecto humanista, pero también es el “ego conquiro”, como le dicen en la escuela decolonial. Pero hay un lado B en la figura del “ego conquiro”: la parte sangrienta, los nacionalismos y otros fenómenos que están en boga hoy otra vez y que nos llevan a esta sensibilidad regresiva de la que hablábamos antes y a una especie de fascismo 2.0.

¿Qué ganan estos sujetos? Lo que ganan es el control sobre sus poblaciones y el usufructo derivado de su exterminio.

C. R. Pero se trata de dos paradigmas (el de la masculinidad endriaga y el de la masculinidad conquistadora) complementarios, articulados...

S. V. Articulados, sí. El endriago quiere que el conquiro lo reconozca, pero este nunca lo va a reconocer porque no es un igual. De hecho, todo el proyecto colonial tiene que ver con la otrorización extrema que faculta a asesinar al otro y a gobernarlo, primero necropolíticamente, luego biopolíticamente y ahora psicopolíticamente. Podríamos pensar esto a la manera de una relación hegeliana de amo y esclavo, pero entre hombres. Las mujeres no estamos en esa dinámica, porque ni siquiera estaríamos siendo consideradas como sujetos. En medio de todo, hay además una imposibilidad de alcanzar esos ideales masculinos, pero esa imposibilidad es coherente con un capitalismo, el cual vende frustración, no alivio. A través de la frustración y de la idealización se mantiene un engranaje que da rentas tanto al patriarcado como al Estado neocolonial. Podemos pensar en una figura como la de Justin Trudeau, quien sería el magnífico hombre de la democracia blanca: neoliberal, pero políticamente

correcto, blanco, joven, simpático, feminista. Él encarnaría el proyecto contrario al que encarna Trump y, sin embargo, se trata de una tensión solo aparente, similar a la del “poli” bueno y el “poli” malo, en la medida en que los dos tienen la autoridad de decir sobre la vida de otros. Así, las masculinidades subordinadas tienen que identificarse con alguno de esos dos ideales de masculinidad si quieren obtener reconocimiento.

C. R. ¿Cómo se relacionan estos prototipos de masculinidad con la destrucción del cuerpo de las mujeres? ¿De qué manera coagulan las masculinidades hegemónicas y la dominación de las mujeres en un solo proyecto de dominación global?

S. V. En el centro del pacto entre hombres estaría el proyecto económico de la modernidad colonial o de la tercera modernidad colonial. Allí tenemos el pacto biopolítico (que encarnaría Trudeau) y el pacto necropolítico (que encarnaría Trump), que se exacerban a sí mismos. Dentro de los estándares actuales, se trata no de figuras endriagas, sino de sujetos legítimos. Incluso, a pesar de lo aborrecible que pueda resultar Trump, se trata de un ser válido: un hombre blanco y rico.

En la convergencia de este pacto interclase-interraza, están las otras masculinidades que intentan identificarse con el pacto biopolítico, pero que viven en un entorno necropolítico donde el pacto biopolítico es roto constantemente. La masculinidad (y la feminidad también, pero estamos hablando de masculinidad) es un ejercicio de orden y contraorden constante. Al igual que en las milicias, donde para despersonalizar a un soldado, hay que darle una orden y que la ejecute a cualquier precio, hoy, para poder ejecutar una orden del tipo de matar a otra persona, los sujetos endriagos son sometidos a ciertas “capacitaciones” que llevan a su despersonalización. En este sentido, yo creo que el ejercicio que hace la masculinidad es pedirle a los singulares masculinos (singular en un sentido más deleuziano) que se despersonalicen todo el tiempo para poder cumplir el pacto. Evidentemente, al fondo de esa singularidad siempre va a haber algo.

No estoy diciendo que sean robots, pero esa singularidad no puede salir, no puede aflorar, no puede crear un pacto alternativo a esa especie de supraidentidad de masculinidad, la cual es, de por sí, una fantasmagoría.

C. R. A partir de este diagnóstico de las nuevas formas que reviste el capital: ¿qué posibilidades de insurrección y de desarticulación de ese orden mundial encuentra factibles para los movimientos de mujeres y personas sexualmente diversas? ¿Qué posibilidades políticas entrevé para los movimientos sociales en el marco del actual orden capitalista y patriarcal?

S. V. Yo considero que el concepto de paz ha sido usurpado por las ortopedias críticas y los *lobbies* políticos de las instituciones. En este sentido, para mí, la propuesta es que los movimientos feministas y los movimientos por la justicia social para las mayorías y en defensa de la naturaleza hagamos alianzas. Debemos recordar que justamente el pacto de exterminio y de conquista empieza con la idea de tornar parte de la naturaleza a las mujeres, los aborígenes y las personas no blancas. El saqueo de la naturaleza es un proyecto que acompaña a la idea de progreso y a la idea de Nación propia de la modernidad, e incluso está en el centro mismo de la ciencia (como puede apreciarse en los primeros escritos de Francis Bacon y otros teóricos que prefiguraron el método científico). El exterminio del cuerpo de las mujeres, el exterminio de la naturaleza y de las personas no blancas hacen parte de un conjunto de procesos que se encuentran encadenados.

También considero necesario revertir la visión según la cual los sujetos excluidos somos incapaces de defendernos. Hay una indefensión aprendida a través de los medios, de las pedagogías visuales y de una serie de dispositivos que construyen umbrales de aceptabilidad y marcos de referencia para aprehender la realidad. Todo ello se materializa en una sensación de que no podemos defendernos y de que, si nos defendemos, nos va a ir peor. De ahí que considero necesario

voltear a ver los procesos de defensa y dignificación de la vida de nuestras comunidades.

También debemos recuperar la memoria histórica de la insurrección y recordar que no hemos estado solos. No estaríamos aquí si no hubiera habido una lucha anticolonial durante mucho tiempo. No estaríamos aquí si no hubiera habido una lucha de las mujeres campesinas. A nivel afectivo, de afectación y de contagio, me parecen muy inspiradoras esas luchas del pasado, pues nos recuerdan que hubo algo antes y que habrá algo después. Creo que el nivel de contagio de los jóvenes y las personas disidentes en general tiene que ver con esa fascinación por saber que se puede decir que no, que nos podemos defender en conjunto y crear comunidades de afecto, pero también de contención y de protección.

También hay una cosa que me parece importante en este momento altamente fascista. Hay un peligro en la división de los movimientos y en esa especie de retorno al biologicismo de los años setenta y ochenta que estamos viviendo. Muchas de las feministas afirman que el sujeto político del feminismo se restringe a la mujer biológica. Tenemos un debate importante que dar en este aspecto. En mi opinión, el sujeto político del feminismo no puede reducirse a la biología, pues no existe una corporalidad biológica que no esté influida por la interpretación histórica que hacemos de ella.

Sea como fuere, lo cierto es que el autoritarismo está reaccionando mal con respecto a las actuales demandas de justicia. En un caso reciente en Cancún, México, un conjunto de mujeres protestó frente a una comisaría de policía por el asesinato de una chica, Alexis. La policía disparó a las manifestantes no con balas de salvas, sino con balas de verdad. Ahí tenemos un claro ejemplo de lo amenazante que resulta hoy el hecho de tomar la calle, el hecho de protestar. No tenemos balas, no tenemos armas, pero sí estamos transformando la realidad. Con esto no estoy apelando a una cruzada kamikaze de mujeres que vayan y se dejen matar, pero sí enfatizando el hecho de que las rebeliones de hoy no solo son posibles, sino que también se perciben por las propias instituciones hegemónicas como una amenaza contra el orden social.

Las estructuras se están moviendo porque se está colectivizando la disidencia. Es sumamente importante, no solo a nivel internacional, sino también micropolítico, que en las comunidades más pequeñas el feminismo esté teniendo sentido para muchas chicas jóvenes. Es verdad que hay muchas prácticas que podrían considerarse feministas o que podrían considerarse ecologistas o antirracistas, cuyas comunidades no las consideran de esa manera y no las nombran de esa manera, pero finalmente no es importante si llamamos nuestras luchas de la misma manera, sino el hecho de que compartimos un objetivo: oponernos contra la opresión colectiva.

Teoría queer y análisis cultural

Una entrevista a David Halperin

CAMILO RETANA Con *San Foucault*, usted ayudó a institucionalizar la teoría queer. Sin embargo, usted y otros teóricos, como Teresa de Lauretis, han hecho posteriormente un retorno crítico sobre esta teoría. Algunas de esas críticas señalan que la teoría queer puede llegar a fomentar una visión teórica del mundo que desacredita las experiencias cotidianas de homosexuales y lesbianas. ¿Qué puede decir acerca de la importancia política de estas críticas?

DAVID HALPERIN Me sigue interesando el concepto de lo queer. Me sentí cómodo cuando fue introducido y todavía me gusta, sobre todo por su significación original, previo a que se convirtiera en un simple sinónimo de homosexual. Me interesó lo queer por cuanto, inicialmente, designaba una identidad no identitaria, una identidad que no se oponía a la heterosexualidad, sino a la normalidad. Pero, al igual que con otros términos o conceptos, en el caso de este no hay seguridad en la palabra en sí misma, pues todo depende de sus usos. En *San Foucault* yo había señalado ya que lo significativo de la noción queer es que no era sexualmente específica, al tiempo que su problema tenía que ver precisamente con esa falta de especificidad. El concepto

es efectivo porque ayuda a promover una especie de coalición entre todo tipo de personas marginadas y excluidas. Al mismo tiempo, se trata del mejor obsequio que la gente homosexual alguna vez dio a las personas heterosexuales, en la medida en que, ahora, las personas heterosexuales pueden pensarse a sí mismas como queer, en el caso de que no se adscriban a una sexualidad normativa.

Ahora bien, parte de mi problema con la noción queer y con la propia teoría queer es que ha servido para restaurar el prestigio y la autonomía de las disciplinas, como por ejemplo la literatura, la historia, la sociología, la antropología o la arqueología. Ahora es suficiente permanecer dentro de una disciplina y abordar desde allí lo queer. Mientras que parte de lo que yo y muchas otras personas defendimos cuando surgieron los estudios lésbicos y homosexuales, fue que instituir un campo como el de los estudios de las mujeres o el de los estudios feministas requería la interdisciplinariedad y exigía que la gente supiera algo sobre disciplinas ajenas, en lugar de permanecer únicamente en la comodidad de la propia disciplina.

C. R. Lee Edelman ha optado por enfatizar la parte negativa del concepto queer precisamente en un intento de hacer frente a cierto vaciamiento teórico de la categoría. ¿Se siente usted cercano a esa postura?

D. H. Quizás. Lee Edelman es un viejo amigo mío y admiro su trabajo. Es brillante. También lo considero valiente. Lo que más me atrae de su pensamiento es su total ausencia de concesiones, es decir, el modo en que lleva su posición a un extremo, lo cual me parece muy útil.

C. R. ¿Considera que ese no es su caso?

D. H. No, no lo es, si bien simpatizo con una visión antisocial de la homosexualidad. De hecho, esa es una de las razones por las que me gustó el concepto de lo queer: su carácter antisocial. Y dado que

somos amigos, Lee Edelman me ha hecho el elogio de sostener que, secretamente, incluso sin que yo lo admita, en realidad estoy completamente de acuerdo con su posición. Así que creo que, implícitamente, esto da cuenta de hasta qué punto simpatizo con sus ideas.

No obstante, también tengo una especie de veta utópica que, en cierta medida, me viene de Foucault y del propio movimiento queer. Entonces, para decepción de Lee Edelman, o para su escepticismo, no creo compartir del todo su posición, lo cual, por otra parte, no está nada mal, dado que no tenemos por qué coincidir completamente. De hecho, ya es suficientemente bueno para mí que alguien tome una posición como la de Edelman, pues entonces otras personas no tenemos que hacer lo mismo que él. Al idear esa manera de pensar y al ponerla a disposición de los demás de la forma más sistemática posible, nos evita tener que recorrer el mismo camino y nos libera para pensar otras cosas.

C. R. ¿Podría ampliar un poco su idea anterior según la cual es posible que la heterosexualidad devenga eventualmente queer?

D. H. Entiendo que tal cosa es posible porque no somos sexualmente específicos. Por ejemplo, hay personas que hacen una elección de objeto heterosexual, pero cuyas prácticas sexuales, o cuya procedencia étnica o racial, los convierte en parias y, por lo tanto, en gente queer...

C. R. Usted también ofrece el ejemplo de parejas heterosexuales sin hijos....

D. H. O bien con hijos “traviosos” [*naughty kids*]. Lo que quiero decir es que, si se toma en serio la queeridad como una identidad no identitaria, definida fundamentalmente por su relación con las normas, entonces no hay manera de saber de antemano quién en particular encajará o no en dicha noción. Ahora bien, como efecto de lo anterior, la categoría queer, con todo y su carga sexualmente transgresora, ha quedado a disposición de todo tipo de heterosexuales, incluso

de aquellos que no han hecho nada para merecer tal categoría; a la larga, incluso, este tipo de personas han acabado por sentirse en el derecho de decretar qué es lo realmente queer y qué no. Obviamente resiento esto, aun cuando entiendo que acá no se trata de regular nada de una manera jurídica o de establecer leyes, sino de ver qué sucede en la práctica, qué efectos se producen. Luego es una cuestión de actividad política el tratar de promover los efectos que se desean y de evitar los que no se desean.

C. R. ¿A qué tipo de actividad política se siente proclive dentro del ámbito académico? Usted tiene muchas críticas contra la institucionalización, pero, por ejemplo, yo enseñé su trabajo en una carrera universitaria de filosofía. ¿Cree en la posibilidad de tomar la teoría queer y hacerla funcionar en el ámbito académico sin cortar su potencial transgresor?

D. H. Creo que se trata de un asunto problemático, especialmente ahora, que la teoría queer se ha convertido en una materia académica para personas que realizan trabajos doctorales en distintos campos, como los estudios de discapacidad o los estudios críticos de la raza o el feminismo. Cuando se supone que todo aquel que obtiene un doctorado sabe ya algo sobre teoría queer y cuando, por lo tanto, lo queer se estandariza, no resulta claro cuánta de su capacidad de disidencia conserva. Ciertamente es positivo que la teoría queer se haya abierto camino en el campo universitario, pues muchos de nosotros luchamos para hacer posible la integración de ciertos tipos de estudios críticos de sexualidad en la academia. Pero también pienso que es importante, para aquellos de nosotros que nos preocupamos por la dimensión política de lo queer, continuar encontrando formas de hacer que la crítica queer sea efectiva y productiva, incluso al interior de la academia. De hecho, creo francamente que siguen existiendo muchas oportunidades en este respecto. Por mi parte, estoy seguro de que continuaré impartiendo clases que atraerán, no necesariamente a estudiantes que buscan una buena calificación,

sino también a estudiantes que se interesan por esas clases en virtud de que se sienten interpelados vitalmente por las cuestiones que allí estudiamos.

C. R. Su recepción de Foucault ha resultado especialmente importante de cara a una apropiación izquierdista de las ideas de este autor. De hecho, cuando comparó las distintas lecturas que los biógrafos realizaron del trabajo de Foucault, usted señaló con claridad las distintas derivas hermenéuticas que el pensamiento foucaultiano admite. Para Eribon, por ejemplo, Foucault no es más que una especie de estrella académica, mientras que para usted el trabajo de Foucault es valioso más bien en la medida en que su pensamiento es capaz de movilizar políticamente. ¿Qué piensa de estas distintas posibilidades de lectura del pensamiento foucaultiano?

D. H. Bueno, creo que es inevitable que esas distintas lecturas existan. Después de todo, Didier Eribon era amigo de Michel Foucault, lo conocía bien. En mi caso, en cambio, ni siquiera llegué a cruzarme con él. No obstante, como mi formación fue en estudios clásicos, estoy acostumbrado a trabajar con autores que ya han muerto. No espero poder encontrarme con los autores que estudio. Para mis efectos, por lo tanto, Foucault bien podría haber sido un antiguo autor griego o romano. Por ello, ciertamente, hice mi propio Foucault, basado en sus escritos, en mi amistad con personas que sí lo conocieron y en información que alcancé a reunir. Pero no niego que creé una especie de Foucault ideal, aun cuando, al mismo tiempo, no pienso que el Foucault que yo creé esté tan distanciado del Foucault verdadero. Obviamente fue mucho más que la suerte de ícono gay que hice de él, pero considero que, para mí y para mucha gente, Foucault es poderoso porque ejemplifica una forma particular de pensar y actuar en el mundo que nos habla de nuestra propia posición subjetiva y política.

C. R. Es curioso: en América Latina me parece que estamos más interesados en ese Foucault, en un Foucault similar al que usted dibujó.

Me refiero a que, en América Latina, las lecturas más interesantes de Foucault provienen de intérpretes de izquierda.

D. H. Sí, por supuesto, porque las teorías intelectuales en América Latina suelen estar asociadas en mayor o menor medida con la izquierda. El problema con Foucault es que él es un pensador izquierdista que ha trabajado criticando a la izquierda. Por ejemplo, es un crítico del marxismo, de la modernidad y de la revolución sexual. Es un crítico de cierto tipo de ideologías de liberación. Por supuesto no de todas ellas, pues es obvio que estaba a favor de la descolonización y de otro tipo de rebeliones contra la autoridad europea.

Por otra parte, Foucault también estaba interesado en los pensadores neoliberales, a quienes estudió y de quienes, me parece, admiraba algunas cosas. Incluso, en la actualidad, el tipo de impulso libertario que Foucault representaba parece mejor ejemplificado por personas de la extrema derecha que resisten aspectos del gobierno del yo propios del Estado de bienestar. Me refiero a personas que reniegan de algunas formas de política progresista que pretenden decirle a la gente cuáles son las formas correctas de vivir o cómo ser virtuoso. Entonces, por estas razones, creo que Foucault sigue siendo un pensador un tanto incómodo para la izquierda.

C. R. ¿Sigue despertando Foucault las mismas suspicacias en Estados Unidos que las que suscitaba cuando usted escribió su libro sobre él?

D. H. Menos, pues se ha convertido en una figura canónica. Pero también ocurre que Foucault es a menudo asumido como un autor que tiene poco para decir sobre el género o la raza o, en todo caso, como un autor que debe ser complementado con otras formas de crítica. Esto es hasta cierto punto justo y hasta cierto punto injusto. Por ejemplo, en algunos de sus textos y de sus clases, Foucault aborda la cuestión de la raza, pero sus abordajes son distintos a los que solemos utilizar en Estados Unidos, lo que hace que no sea usualmente evocado en este tipo de discusiones. Mi opinión es que debería serlo,

precisamente porque lo que tiene para decir sobre este tipo de temas se sale de los enfoques habituales.

C. R. Foucault es una fuente de inspiración para varios teóricos y teóricas queer. Pero también hay otro grupo de autores queer cuya filiación es más cercana al psicoanálisis. Usted pareciera más cercano al primer grupo, mientras que otros autores como Leo Bersani y Lee Edelman parecieran inscritos en el segundo. En su caso, ¿qué le sigue resultando interesante del psicoanálisis después de la crítica foucaultiana al dispositivo psicoanalítico? ¿Qué cree que queda del psicoanálisis tras la crítica realizada por Foucault?

D. H. Ese no es realmente mi problema. No es mi trabajo decirle a la gente cómo usar el psicoanálisis o cómo usar el psicoanálisis para la teoría queer.

C. R. ¿Pero qué piensa de los intentos por acercar el psicoanálisis a la teoría queer?

D. H. Bueno, creo que son intentos interesantes. He criticado algunos de ellos; no tanto los de Lee Edelman o Bersani, sino los de autores como Tim Dean, con los cuales incluso he polemizado. Considero que es muy difícil utilizar el psicoanálisis sin recurrir a la psicología y a la pregunta por la subjetividad a través de una especie de distinción médica entre lo saludable y lo patológico, o entre el sexo “bueno” y el “malo”. Incluso una teórica queer tan talentosa como Eve Sedgwick, al final de su vida, acogió formas de pensamiento psicológico e intentó adoptar un tipo de enfoque terapéutico en el campo de la teoría queer que ejemplificó de forma precisa las razones por las cuales las personas queer hemos sospechado desde siempre de la psicología y el psicoanálisis. En este tipo de enfoques es frecuente que los autores aleguen que no están siendo normativos ni cientificistas, pero cuando se les atrapa en ello, niegan que eso sea lo que están haciendo. Es

como las cucarachas: cuando se enciende la luz desaparecen, pero, en cuanto la luz se apaga de nuevo, vuelven a lo suyo.

C. R. Se trata de un tipo de problema que no se tiene cuando se trabaja con perspectiva foucaultiana.

D. H. Exacto. Mi reclamo con el psicoanálisis no es que sea malo o incorrecto; tan solo considero que no debería ser el único instrumento explicativo disponible. Considero que, a menudo, se pueden lograr las mismas cosas que logra la teoría psicoanalítica sin necesidad de recurrir a ella y, a veces, incluso de mejor manera, pues se evitan los efectos normativos que mencioné en mi respuesta anterior. En resúmenes cuentas, lo que creo es que el pensamiento queer debería tener variedad de opciones.

C. R. En cierta ocasión Judith Butler me señaló que, en su caso, lo que el psicoanálisis le ha proporcionado es una serie de conceptos, un vocabulario para hablar sobre la sexualidad. Me pregunto si hoy seguimos requiriendo ese vocabulario.

D. H. Depende de cuál sea el problema que se está intentando pensar. No creo que uno deba generalizar, sino mirar casos particulares. Quizás en algunas ocasiones sea útil emplear ese lenguaje. Uno de los casos particulares que yo analicé, por ejemplo, fue el discurso sobre la prevención del sida. En esa ocasión, mi percepción fue que los enfoques psicoanalíticos, es decir, las formas psicoanalíticas de explicar por qué los hombres gais mantienen prácticas sexuales de riesgo, no resultaban útiles y, más bien, producían consecuencias negativas. De manera que un enfoque no psicoanalítico y no psicológico me parecía más útil a la hora de explicar ese fenómeno particular. Pero eso no quiere decir que el pensamiento psicoanalítico carezca completamente de utilidad en todos los casos.

De todos modos, para la mayoría de los problemas que me interesan, que considero que son problemas eminentemente políticos,

creo que es preferibles emplear abordajes propios del pensamiento político. Es en este respecto donde tengo cierto desacuerdo con Lee Edelman y, por cierto, es también acá donde Lee Edelman pareciera tener los mejores argumentos en mi contra, pues él señala el hecho de que, en ciertas situaciones políticas, la gente se comporta de forma tan extraña, extrema y espantosa, que pareciera que solo la referencia a algún tipo de dimensión irracional puede explicar su comportamiento. Por mi parte, preferiría abordar problemas como esos sin tener que invocar conceptos psicoanalíticos, pero considero que, a la larga, hay que mirar caso por caso y ver qué enfoque resulta más exitoso.

Dicho esto, creo que a veces estas diferencias de enfoque no son tratadas con mente abierta. A menudo, en las universidades, gente de áreas como las Humanidades o las Ciencias Sociales, de alguna manera asumen como punto de partida que el psicoanálisis tiene que ser válido o verdadero. Es decir, asumen que el psicoanálisis debe tener razón, que no puede ser simplemente descartado o que no puede ser incorrecto sin más. Por otra parte, como también piensan que los enfoques no psicoanalíticos carecen de validez, sienten cierta urgencia por combinar el psicoanálisis con todo lo demás. Yo no estoy seguro de que tal cosa sea necesaria.

C. R. ¿Qué tipo de rol considera que la teoría queer podría tener en el marco del actual orden geopolítico?

D. H. No lo sé, pues no soy politólogo ni experto en globalización. Básicamente soy un académico literario y creo que es importante que los intelectuales no se pronuncien sobre cosas que están fuera de su propio dominio. Para mí, las teorías queer son útiles para hablar sobre las formas contemporáneas de normalización y, claramente, en el actual panorama mundial, hay muchas otras cosas de qué preocuparse.

C. R. Pero, por ejemplo, en el caso de Trump hay un programa de normalización global que tiene que ver con componentes raciales, con la promoción de una cierta masculinidad exacerbada, etc.

D. H. No estoy seguro de que eso sea correcto. De hecho, creo que se puede decir que parte del atractivo de Trump es apelar a la revuelta contra el tipo de normalización que se había impuesto por una serie de políticas progresistas. Trump está liderando una especie de revuelta contra la forma en que se supone que las personas “normales” y “buenas” deben pensar sobre la raza, la clase y el dinero. Al mismo tiempo, está abriendo la puerta a ciertos tipos de etnonacionalismo blanco que siempre se había considerado absolutamente escandaloso. Por ende, creo que parte de su atractivo proviene de una especie de transgresión.

C. R. En la última década, usted impartió un curso llamado *Cómo ser gay*, a partir del cual escribió un libro titulado de la misma manera. ¿Cómo surgió este proyecto? ¿Qué resistencias encontró dentro y fuera de las clases?

D. H. Hay una larga descripción en el libro de cómo sucedió esto, pero uno de los eventos que suscitó el curso fue que, mientras enseñaba una clase sobre ficción masculina gay contemporánea, encontré que mis estudiantes estaban menos interesados en leer obras literarias de hombres homosexuales, sobre y para hombres homosexuales, que en otras formas de cultura popular que no tenían nada que ver con los hombres homosexuales, pero que, de alguna manera, parecían más gays que la ficción gay. Por ejemplo, programas de televisión estadounidenses como *Golden Girls* o *Desperate Housewives*, o bien cantantes como Lady Gaga. En otras palabras, descubrí que el tipo de análisis cultural que trataba la homosexualidad solo como un tema a menudo era menos sugerente para los estudiantes que el tipo de análisis cultural (por cierto, mucho más difícil de realizar) que ve en la homosexualidad más una forma o un estilo. Mi gran

modelo en este sentido fue el libro de D. A. Miller sobre los musicales de Broadway y su relación con los hombres gays, *Place for us*, el cual discutí extensamente en el libro. Para mí se trató de una especie de escritura experimental, en la que tuve que tratar de encontrar una manera de hablar sobre temas muy difíciles, como el significado del estilo o las políticas culturales de la forma.

C. R. ¿Es su atención por el escritor británico Neil Bartlett una consecuencia de este interés en la homosexualidad en su dimensión formal o estilística?

D. H. Creo que Neil Bartlett es un autor verdaderamente brillante y sumamente queer. Lo que me interesa de su trabajo es que trata la diferencia entre los hombres gays y la cultura gay, que era precisamente una de las cosas que mi libro *Cómo ser gay* quería estudiar: de qué manera los hombres gays y la cultura gay masculina no son en realidad lo mismo, como sí ocurre en el caso de las personas heterosexuales y la cultura heterosexual. Neil Bartlett toma esta idea muy en serio y la lleva lejos, lo cual determina incluso la forma en que escribe. En otras palabras, para poder escribir acerca de los hombres gay y el tipo de experiencias gays que a él le interesaban, algunos de sus libros (mal llamados novelas, puesto que en realidad no lo son) tuvieron que prescindir de las formas literarias al uso e inventar unas nuevas.

C. R. Usualmente usted presta mucha atención a la cultura gay masculina, pero ¿qué tipo de relación encuentra entre su trabajo y el de las autoras lesbianas que escribieron en las últimas décadas?

D. H. Bueno, hay algunas autoras lesbianas que me gustan mucho y que están comprometidas con proyectos similares al mío. Sin embargo, yo me opongo a una especie de falsa equivalencia según la cual existe, o debería existir, algún tipo de relación o correspondencia entre, por un lado, la subjetividad, la identidad y la cultura gay y, por

otro, la subjetividad, la identidad y la cultura lesbianas. Una de las cosas que admiro de Teresa de Lauretis fue cómo reabrió la cuestión de cuál era exactamente la relación entre los hombres gays y su cultura, por un lado, y las lesbianas y la suya, por el otro. Creo que esta es aún una pregunta abierta, que vale la pena explorar, pese a que sigue siendo difícil saber quién podría llegar a hacerlo. Ocurre que las correlaciones entre sexo, sexualidad y género trabajan de manera distinta en el caso de los gays y las lesbianas, y considero que ambas correlaciones deberían ser consideradas en su especificidad.

C. R. ¿Qué tipo de relación se podría establecer entre pensamiento lesbiano, cultura gay y heterosexualidades no normativas?

D. H. Creo que podrían establecerse todo tipo de conexiones entre esos ámbitos. No pretendo excluir ningún tipo de análisis. Eve Sedgwick, por ejemplo, escribió algunos de los trabajos más importantes de la teoría queer, específicamente de la teoría gay masculina, y fue una mujer felizmente casada con un hombre. Algunos de mis amigos heterosexuales comprenden el tipo de cultura gay masculina que estudio mucho mejor que yo. Yo escribí *Cómo ser gay* en parte para mí mismo, pues la cultura homosexual siempre me ha resultado problemática y mi aproximación a ella nunca ha sido natural. De hecho, todo el mundo me insistía, mientras trabajaba en el proyecto, en que yo era un fracaso como hombre gay, en que yo no entendía nada y en que no sabía cómo ser gay. Y probablemente tenían razón.

El punto es que, si se reemplaza el foco de análisis identitario y se da énfasis a lo cultural, entonces se tiene una perspectiva mucho más queer, pues la cultura atraviesa la identidad. Se puede ser costarricense y devenir por un tiempo culturalmente argentino, como por ejemplo le ocurrió a usted. Quién es una determinada persona no necesariamente nos dice con qué o con quiénes se va a identificar culturalmente esa persona. Se trata de algo que no podemos saber anticipadamente. De modo que la cultura opera, en este sentido,

como una especie de disolvente de la identidad; la cultura atraviesa la identidad y permite múltiples identificaciones cruzadas.

C. R. Al leer *Cómo ser gay* tuve la impresión de que una premisa atraviesa secretamente todo su libro. Me refiero a una especie de hipótesis según la cual existe la posibilidad de combatir los saberes normalizadores sobre los individuos gais (saberes médicos, psicológicos, etc.), produciendo conocimiento sobre la cultura gay. En otras palabras, usted pareciera partir de que hay un saber sobre lo gay no necesariamente lesivo para los gais. ¿Si para Foucault se trataba de devenir gay, sería correcto aseverar que para usted se trata de construir un conocimiento sobre cómo hacer tal cosa?

D. H. Estoy conmovido por su propuesta. Es muy generoso de su parte ofrecerse a traer a la luz el argumento secreto de mi libro. ¿Y quién soy para decirle que no lo haga? Sin embargo, no estoy seguro de que se trate de un secreto. Una de mis razones para prestar atención en *Cómo ser gay* a cuestiones relacionadas con el gusto y el placer, en detrimento de asuntos vinculados a la sexualidad y el deseo, es que dichas cuestiones permiten una aproximación no-psicológica a la subjetividad; permiten estudiar la subjetividad sin psicología, sin una ciencia autorizada (un saber) de la homosexualidad, sin un procedimiento que nos diga de una vez por todas quiénes somos en realidad, quiénes tenemos que ser, cuál es la verdad acerca nuestro, qué es normal y qué patológico y cuál es la manera correcta de ser gay. La gente gay tiene razón de sentirse escéptica respecto de cualquier aproximación que pueda conducir a promover algo como una ciencia, un saber; y estaría en lo correcto al preocuparse por los efectos normativos y disciplinarios de tal tipo de aproximación. Pero, como usted señala adecuadamente, mi enfoque enfatiza la posibilidad de producir conocimiento sobre la cultura gay. La distinción que usted hace entre saber y conocimiento es importante.

Y esa distinción se encuentra relacionada con la diferencia entre deseo y placer, o entre sexualidad y gusto. Como se sabe, y como

Foucault se encargó de señalarlo, vivimos en una sociedad que ha producido a lo largo de muchos siglos una variedad de ciencias del deseo y, más recientemente, una ciencia de la sexualidad. Pero, en términos generales, no hay ciencia del gusto, no hay taxonomía de los placeres. Si me gusta algo que a usted no le gusta, usted puede pensar que tengo mal gusto. Pero probablemente no pensaría que tenga un gusto enfermo, que hay algo anormal en mí porque me gusta más Foucault que Deleuze, o porque prefiero a Madonna por sobre Lady Gaga, o porque disfruto más la comida mexicana que la griega. Creo que el conocimiento acerca de los gustos culturales y placeres culturales gays, acerca del cómo ser gay, carece del potencial lesivo de las ciencias psicológicas del deseo sexual, pues este último tipo de conocimiento depende de otro tipo de estructuras e instituciones de autoridad. Así que sí, definitivamente usted tiene razón.

Diseño, domesticidad y género

Diálogo con Marinês Ribeiro dos Santos

CAMILO RETANA En su libro *O design pop no Brasil dos anos 1970* el diseño y la decoración de interiores aparece como algo más que un elemento cosmético. El diseño, según su criterio, influye en las maneras de hacer y pensar y es fundamental en la consolidación de normas sociales. ¿Cuáles son las relaciones generales que, en su opinión, debemos establecer entre diseño, género y poder?

MARINÊS RIBEIRO DOS SANTOS Su pregunta involucra una problematización de los propios postulados que pautan la forma en que comprendemos el diseño. Es común encontrarnos con definiciones que asocian la práctica del diseño a la resolución de problemas pre-existentes o a la creación de “herramientas” destinadas a facilitar la realización de tareas. En mis clases me doy cuenta de que tales definiciones, aunque parecen bastante anticuadas, aún informan la concepción de los estudiantes sobre lo que se espera de su desempeño profesional. Dichas definiciones posicionan la figura del diseñador como alguien que observa fenómenos “de afuera” y que, a partir de ahí, interfiere de manera asertiva, creándose con ello la ilusión de una práctica profesional neutral.

Yo definiendo otro abordaje, toda vez que entiendo el diseño como parte constitutiva de los fenómenos sociales, como una producción cultural cuyo sentido emerge de su inserción en las prácticas cotidianas. Siendo así, tanto diseñadores como artefactos están entrelazados con los sistemas simbólicos que informan y sustentan las prácticas, objetivando valores, produciendo imaginarios y sugiriendo comportamientos. Entonces tenemos una calle de dos vías: nosotros producimos los artefactos, pero ellos también, en alguna medida, nos producen. Con esto no quiero sugerir una visión determinista de tales procesos, pero sí que estos deben ubicarse en un campo de disputas permeado por relaciones sociales jerarquizadas. Aquí entra la relación entre diseño y poder, que puede ser articulada no solo con el género, sino también con la sexualidad, la raza/etnia y la clase social, entre otros marcadores.

Con respecto específicamente al género, podemos pensar en varios aspectos. En términos normativos, el género organiza la vida cotidiana a partir de posiciones binarias. Tales posiciones pasan a informar la práctica del diseño, que frecuentemente pone en circulación estereotipos de feminidades y masculinidades materializados en los productos. Estos artefactos no se agotan en un reflejo de los ideales sociales, sino que contribuyen a la afirmación y actualización de los sentidos atribuidos a las diferencias de género. Una vez en uso, los artefactos apoyan la construcción de cuerpos como femeninos o masculinos. O sea que el diseño actúa en la producción de diferencias de género en diversas instancias. Como esas diferencias son jerarquizadas, porque en el juego social las masculinidades valen más que las feminidades, el diseño participa activamente en el mantenimiento de desigualdades entre mujeres y hombres. Además, considerando su articulación con la sexualidad, la afirmación del binarismo de género también colabora en la naturalización de las relaciones heterosexuales. En fin, como se puede ver, el diseño es una práctica que está lejos de ser neutra y que también crea problemas, aun cuando no lo haga de forma intencionada.

C. R. Al lado del estudio a propósito de este involucramiento del diseño en la configuración de las sexualidades y los géneros, en sus trabajos hay una reflexión sobre los interiores, sobre lo doméstico y sobre cómo la relación corporal que establecemos con ese tipo de espacios, supuestamente privados, incide en nuestra subjetividad. Desde su perspectiva, ¿cuán central es el control del espacio doméstico en los regímenes de poder actuales?

M. R. S. En mis investigaciones sobre interiores domésticos, he explorado la construcción de representaciones normativas relacionadas a la noción de “hogar”. Esto abarca también a los actores sociales y a los ideales que se establecen en torno a las formas de habitar. Lo que he podido notar es que tales representaciones están ancladas en recortes bien específicos. Sus características se refieren a un tipo de organización espacial basada en el modelo de familia nuclear y heterosexual, así como a condiciones materiales accesibles solo para los estratos más altos de las clases medias. Aquí, en Brasil, esto también implica un eje racial, ya que estos estratos están compuestos principalmente por personas blancas.

Por ejemplo, ahora que estamos pasando por la pandemia del COVID-19, he visto muchos reportajes que muestran propuestas de “cómo serán las casas después de la cuarentena”. Esas propuestas son presentadas como resultado de las demandas surgidas a partir de la situación de “confinamiento” y abarcan cosas tales como la necesidad de un *hall* de entrada destinado a la retirada de zapatos y prendas cuando las personas llegan de la calle; la creación, en las áreas comunes, de espacios “flexibles” en los que ambientes integrados se puedan individualizar por medio de divisiones que se abren y cierran, permitiendo cierta privacidad como respuesta a la intensificación de la convivencia familiar; la creación de “refugios” para momentos de esparcimiento y relajamiento, como es el caso de los *home theaters* y de pequeños *spas* en baños o balcones; y la incorporación de *home offices* funcionales y ergonómicos frente a la creciente demanda de trabajar desde casa.

Lo que tenemos allí es la construcción de una vivienda ideal que va más allá de la respuesta a las necesidades existentes, porque también implica la creación de sueños y la producción de deseos vinculados a un nuevo estilo de vida mediado por la actuación de profesionales de la arquitectura y el diseño. Pero lo que realmente me llama la atención en estos reportajes es su retórica universalizadora, pues en ellos se discurre como si este estilo de vida estuviera al alcance de todos. De cierta forma, esta retórica naturaliza la tendencia de diseñadores y arquitectos a centrar su atención en los intereses de las clases sociales más favorecidas. Además, dentro de este encuadre, la casa se presenta como lugar de seguridad y refugio, así como de descanso en relación con el trabajo remunerado, del cual es ahora también escenario.

No obstante, este marco contrasta con otras noticias en circulación que traen consigo representaciones muy distintas del hogar, por ejemplo, como espacio de violencia contra las mujeres, los niños y los ancianos; como un lugar donde el trabajo no remunerado es una carga para las mujeres; y como un lugar donde muchas familias no cuentan con las condiciones mínimas para cumplir con las medidas de aislamiento social, ya sea por el tamaño y el reducido número de habitaciones, o porque no hay acceso a agua corriente ni a tratamiento de aguas residuales, o por la necesidad de salir a la calle en busca de alguna remuneración. En este respecto, cabe señalar que estas situaciones precarias afectan dramáticamente a la población brasileña no blanca, colocando a las mujeres negras e indígenas como los segmentos más afectados del cuerpo social en su conjunto.

Esto evidencia la existencia de una geopolítica que distribuye, estratifica y jerarquiza posiciones de sujeto que articulan clase, género y raza. ¿Quién puede habitar la casa normativa? Bueno, en mis investigaciones sostengo que la materialidad de los espacios participa en la producción de cuerpos a partir de ciertos ideales de sujeto. Estamos subjetivamente constituidos en prácticas cotidianas, que ocurren en espacios específicos y están mediadas por artefactos que las sustentan. Por tanto, el acceso o interdicción a determinadas

prácticas y materialidades produce la identificación social y subjetiva de los individuos con determinados marcadores de diferencias. Este mismo proceso opera en la naturalización de las desigualdades, ya que la retórica universalizadora implica que las posiciones normativas son accesibles a todas las personas.

C. R. En su opinión las revistas del hogar son recursos fundamentales en la difusión de esas retóricas universalizantes y también de las pedagogías de género de las que hablábamos antes. Una de las características más interesantes de sus trabajos tiene que ver precisamente con el modo en que usted lidia de manera muy seria y sistemática con productos que, como las revistas del hogar, no siempre son consideradas parte del acervo historiográfico que merece ser estudiado. ¿Cómo se potencia la crítica de género al ensanchar el archivo material de la cultura integrando dispositivos como las revistas, los electrodomésticos y el mobiliario?

M. R. S. Mi acercamiento a las revistas de decoración se debió a mi interés por el diseño pop hecho en Brasil. Fue en estas publicaciones donde pude encontrar un amplio registro de la incorporación del lenguaje pop en la producción brasileña de la década de 1970. Esto condujo la investigación al ámbito de la circulación de narrativas interesadas en promover la comercialización de artefactos producidos por la industria nacional, que en ese momento se estaba expandiendo. A la vez, para poder desarrollar este enfoque tuve que realizar una serie de desplazamientos en relación con la historiografía convencional del diseño. Es decir, en lugar de centrar mi atención en los diseñadores y sus productos, me ocupé de la producción de representaciones asociadas al consumo doméstico y dirigidas a un público femenino.

El análisis de estas representaciones me acercó a algunas cuestiones cercanas a la crítica de género, entre ellas, el cuestionamiento de la brecha entre lo público y lo privado, asociado respectivamente a lo masculino y lo femenino. El trabajo con las revistas me permitió

argumentar que los cambios en las configuraciones del espacio doméstico son inseparables de los cambios que se están produciendo en el mundo social. Es muy interesante ver cómo las narrativas oficiales sobre diseño y arquitectura, adaptadas a un lenguaje menos especializado, se entrelazan con discusiones sobre el matrimonio, la familia, las tareas del hogar, etc. La tensión entre propuestas modernizadoras y valores tradicionales es algo que no se resuelve en las revistas. Pero pensar en torno a las contradicciones y negociaciones que se derivan de esas tensiones es algo poderoso para los estudios de género. Los silencios también son importantes. Por ejemplo, no encontré ni una sola línea sobre la dictadura cívico-militar que se instauró en Brasil en 1964 y que se mantuvo vigente durante la década de 1970. La domesticidad pop surge en el período más violento del gobierno militar, como índice pero también como medio de apoyo de la llamada revolución conductual impulsada por la juventud. Los espacios interiores adquirieron características alineadas con los postulados contestatarios que se asumían en aquel momento.

La necesidad de actualizar la representación de la ama de casa puede ilustrar las negociaciones surgidas de las tensiones que le mencioné anteriormente. Cuando la domesticidad pop se estableció como tendencia a principios de la década de 1970 fue acompañada de un nuevo tipo de feminidad. La imagen de la “reina del hogar”, popular hasta entonces, fue reemplazada por chicas retratadas en situación de descanso, mostrando posturas irreverentes, con el cuerpo relajado y los pies descalzos. Aparecen solas o en compañía de otras mujeres, lo que les da un aire de independencia. Estas imágenes ciertamente dialogaban con la agenda del movimiento feminista que se estaba fortaleciendo en ese momento, especialmente con pautas vinculadas a las llamadas “políticas corporales”. A través de la apropiación de estos lineamientos, las revistas modernizaron la representación de la ama de casa, haciendo circular imágenes que no son necesariamente feministas, pero que están parcialmente configuradas por este movimiento. Manteniendo su conexión con el

hogar, estas figuras femeninas surgieron nuevos usos del cuerpo que ampliaron los límites impuestos a las mujeres hasta entonces.

Vale la pena mencionar la importancia de los muebles pop a la hora de sustentar esas posturas corporales tan atrevidas. La feminidad pop se construye a través de estos materiales, así como la reina del hogar no existe sin sus electrodomésticos. Aquí, en diálogo con Paul B. Preciado, podemos sugerir que los artefactos funcionan como prótesis de género. Los conflictos entre los feminismos y el espacio doméstico, así como la problematización del rumbo político que adquieren las agendas feministas en estos procesos de incorporación a la cultura *mainstream* son temáticas que me parece interesante discutir.

C. R. Considero muy sugerente esta constancia de la articulación entre los artefactos y los cuerpos. Si la relación (en principio más “moderna” y “funcional”) entre cuerpo y mobiliario pop establece una discontinuidad respecto de la relación (a los ojos de la década del setenta un tanto más arcaica) entre el cuerpo y los electrodomésticos que ensayaba la reina del hogar, la mutua dependencia entre subjetividad y prótesis de género pareciera en cambio persistir. Y ocurre que no siempre esta dimensión material en la producción de los géneros es destacada. A menudo, por ejemplo, se enfatiza el asunto de los roles de género, pero sin puntualizar de qué manera esos roles producen una determinada corporalidad. Para usted, en cambio, el diseño y la domesticidad producen cuerpos y no se limitan a controlar la conducta. ¿Podría ahondar en este impacto que el diseño tiene en la materialidad del cuerpo, más allá de lo simbólico o lo comportamental?

M. R. S. Sí, ese aspecto es muy importante. Las materialidades tienen una dimensión productiva que no siempre se considera. El entorno material opera activamente en la constitución de las corporalidades. Esto ocurre a través de los procesos de uso, que involucran la interacción dinámica entre cuerpo, artefactos y espacio. De esta interacción

surgen esquemas corporales que influyen en la percepción que los sujetos tienen de sí mismos y de las posiciones que ocupan en el mundo, produciendo subjetividades. Este enfoque es tributario de una vertiente de la antropología interesada en los estudios sobre cultura material. Es con base en este enfoque antropológico que afirmo que la domesticidad pop no fue solo un reflejo de la llamada revolución comportamental puesta en marcha en la década de setenta, sino más bien una parte constitutiva de la (auto)percepción de los jóvenes, y especialmente las mujeres, como agentes transgresores de las reglas vigentes.

Sin embargo, los estudios antropológicos sobre cultura material, al menos aquellos a los que tuve acceso, funcionan dentro del registro sexo-générico convencional. Las categorías hombre y mujer se naturalizan por la conexión con el sexo anatómico y la heterosexualidad no necesariamente se problematiza. En respuesta a esto, comencé a explorar la posibilidad de pensar en los artefactos como tecnologías de género. De ahí la aproximación a la noción de prótesis, tal como la define Paul B. Preciado. Para este autor, las materialidades funcionan como prótesis de género, es decir, como códigos de identificación social que producen cuerpos femeninos y masculinos. El (auto)reconocimiento de los sujetos como hombres o mujeres sería un efecto de esta identificación, resultado de una ficción política y no de una naturaleza biológica. Clasificadas a partir del esquema binario, las materialidades actúan en la construcción de mujeres-femeninas y hombres-masculinos, sustentado así el ideal de la heterosexualidad como norma. De ahí la prohibición de las ambigüedades y de las transgresiones en los usos que acaecen cuando los artefactos elegidos por un cuerpo no se corresponden con su sexo anatómico. Esto resulta socialmente perturbador pues deriva en corporalidades que desafían el imperativo heterosexual.

C. R. Al lado de estos desafíos a la normalización heterosexual provocado por los usos transgresores de los objetos y espacios, ¿cabe pensar también las transgresiones de género al interior de la

práctica misma del diseño? Es decir, si el diseño se presenta como un campo permeable a las empresas de normalización de la sexualidad y el género, ¿considera también posible un diseño que combata tales empresas? ¿Qué tanto comprometen las lógicas de mercado esas posibilidades críticas del diseño?

M. R. S. Creo que la práctica profesional debe ser crítica y consciente de estos procesos. A partir de ahí, es posible pensar en intervenciones capaces de combatir o transgredir las jerarquías de género y la naturalización de la heterosexualidad, así como otras relaciones de desigualdad. Pero esto involucra múltiples tareas. Una de ellas sería propiciar un acercamiento del diseño con las ciencias humanas y sociales en los procesos de formación académica. Los planes de estudio de los cursos de pregrado en diseño, así como los de posgrado, generalmente no valoran el diálogo con estas áreas de conocimiento, aun cuando estas sean tan importantes para el desarrollo de enfoques comprometidos con el cuestionamiento de las asimetrías sociales.

Estos cambios deben acompañarse de una problematización en torno a la falta de diversidad en el ámbito profesional. En el escenario actual, las teorías que subyacen a la práctica del diseño son en su mayoría eurocéntricas. Además, tenemos pocos estudiantes y profesores negros. Aquí en Brasil esto resulta muy problemático, ya que se trata de un grupo social que constituye más de la mitad de la población del país. La presencia de indígenas o transexuales es aún menor. Tenemos muchas mujeres, principalmente blancas, como profesoras y estudiantes. Sin embargo, casi ninguna mujer aparece como referente en los libros de teoría o historia del diseño. Esto deriva en la construcción de una visión profesional sumamente comprometida con las posiciones de sujeto hegemónicas. Finalmente, la densificación del diálogo con las ciencias humanas y sociales solo será transformadora si es capaz de proporcionar bases conceptuales y metodológicas para tensar este panorama.

Otro tema por considerar es la lógica de la segmentación del mercado. La división de productos por género es algo que ya se ha vuelto

convencional. Necesitamos aprender a discernir cuándo realmente tiene sentido aprovechar esa segmentación y cuándo simplemente está al servicio de aumentar las ganancias corporativas reforzando estereotipos. Un ejemplo de ello es el denominado “impuesto rosa”, que establece precios más altos para los productos dirigidos al público femenino. Esto ocurre mucho en las industrias de higiene y de cosméticos y no siempre se explica por un tema de costes de producción. El precio que se impone a esos productos es más alto porque se asume que las mujeres están más dispuestas a invertir en estos artículos.

El cuestionamiento ético de esta estrategia ha motivado a algunas empresas a adoptar formas alternativas de direccionar sus productos. La más común es la apuesta por la idea de “género neutro”. Esta opción ya muestra una preocupación por el tema, pero me parece que a menudo este tipo de propuestas asumen un enfoque conservador. Me refiero a que la noción de lo “neutral” que emplean permanece dentro de la lógica binaria. ¿Cómo se define en dichas propuestas lo neutral? En relación con dos polos opuestos. Pero, además, generalmente lo neutro tiende hacia un ideal de lo “masculino universal”. Es decir que cuando una propuesta involucra elementos entendidos como femeninos, difícilmente se considera “neutral”. Una opción más interesante y radical sería apostar por los tránsitos, por los cruces, de manera que, en un mismo objeto, convivan características entendidas como femeninas y masculinas, lo que dificultaría clasificar o acomodar los artefactos en categorías bien definidas. Un diseño que, al cuestionar el binarismo de género, en lugar de acomodar, perturbe, confunda y desestabilice las categorías normativas, podría contribuir de manera más efectiva a la promoción de cambios.

C. R. Por último, quisiera preguntarle acerca del devenir de sus investigaciones, dado que usted ha venido trabajando ya sobre campos aledaños a la decoración de interiores e integrando en sus análisis otro tipo de artefactos cotidianos, como, por ejemplo, los juguetes. ¿Qué otras expresiones de la cultura material piensa integrar dentro

de su itinerario crítico? ¿Qué otras tecnologías piensa estudiar a partir de las relaciones entre historia, teoría del diseño y género?

M. R. S. Por ahora mis intereses de investigación siguen favoreciendo los espacios domésticos. Sin embargo, la discusión sobre los juguetes surgió de discusiones en el aula, al trabajar con estudiantes de pregrado, y presenta muchos aspectos que merecen ser explorados. Es un área que permite mapear los elementos del lenguaje utilizados para caracterizar atributos clasificados como femeninos o masculinos, así como su asociación con determinadas prácticas dentro de la lógica binaria. Pero también se trata de un área que nos permite pensar en las críticas a la heteronormatividad promovidas por los entrecruzamientos de los géneros que mencioné anteriormente, tanto en lo concerniente a los usos (como sucede por ejemplo en el catálogo de la tienda sueca Top-Toy, en el que se muestra a niños jugando con juguetes convencionalmente destinados a niñas y viceversa), como en el ámbito del diseño y la producción (como ocurre en el caso de la línea de muñecas “Creatable World” de Mattel). Estos muñecos, que se configuran como “sin género”, pueden adquirir características más femeninas o masculinas a través de pelucas, ropa, zapatos y accesorios. Y esto ocurre a partir de las elecciones y combinaciones realizadas por los propios niños. Es un ejemplo que facilita visualizar el compromiso de las materialidades en la producción de códigos de reconocimiento social que operan en la identificación de cuerpos con géneros específicos.

Creo que, en el campo del diseño, el mayor desafío investigativo a enfrentar es la superación de una cierta actitud de denuncia de los binarismos de género. Esta fase de denuncia fue importante, pero se trata de una crítica suficientemente posicionada. Por tanto, los enfoques comprometidos con la superación de las desigualdades, interesados en explorar estrategias de cuestionamiento y resistencia a las dicotomías jerárquicas, me parecen una opción más prometedora a futuro.

Sobre los autores y autoras

Camilo Retana

Nació en San José en 1983. Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, y profesor catedrático en la Universidad de Costa Rica, donde trabaja en varios posgrados interdisciplinarios como el Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura y la Maestría en Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades. Como investigador trabaja temas relacionados con el cuerpo y la sexualidad en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica y en el marco del Programa de Interés Institucional en Violencia y Sociedad radicado en el Instituto de Investigaciones Psicológicas de esa misma universidad. Ha publicado alrededor de una veintena de artículos especializados en revistas y compilaciones editadas en México, Argentina, España, Brasil y Costa Rica. También es autor de varios libros, entre ellos *Las artimañas de la moda* (Arlekin), *El cuerpo abierto* (Editorial Universidad Nacional de Costa Rica), *Enseres: esbozos para una teoría del disfraz* (Editorial de la Universidad de Costa Rica) y *Contra lo light: ensayos adversativos* (Uruk). Ha recibido el Premio UNA-Palabra y el Premio Nacional de Literatura Aquileo J. Echeverría en la rama de ensayo.

Judith Butler

Nació en Cleveland en 1956. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Yale y una de las pensadoras más prominentes de la actualidad. También es considerada una de las figuras internacionales de mayor relevancia dentro de la teoría queer, la cual contribuyó a crear.

En su trabajo filosófico, Butler conjuga dos grandes áreas temáticas: la teoría de género y el pensamiento político. En la primera parte de su obra, la autora articula sus reflexiones en torno a la construcción de cuestiones como el género, el sexo y el cuerpo a través de la noción de performatividad. Más recientemente, Butler ha extendido los análisis recién mencionados a otros contextos de conflictividad política, de modo que sus últimos textos giran alrededor de problemas como la violencia, la guerra y la precariedad.

Actualmente, la autora ocupa la Cátedra Maxine Elliot en el Departamento de Literatura Comparada de la Universidad de California en Berkeley, institución en la cual también participa del Programa en Teoría Crítica. Butler ha sido profesora de las universidades Wesleyan, George Washington, Johns Hopkins y Columbia, entre muchas otras.

Entre los reconocimientos que ha recibido a lo largo de su trayectoria como académica y activista se cuentan los premios James Robert Brudner (2004), Andrew Mellon (2009-2013) y Theodor Adorno (2012). Asimismo, una docena de universidades a nivel internacional le han otorgado doctorados *honoris causa*. En el año 2015, el Ministerio de Cultura de Francia le otorgó la distinción honorífica de Caballero de la Orden de las Artes y las Letras.

Butler posee una extensa lista de material publicado, el cual abarca libros, capítulos de libros, conferencias y entrevistas. Entre sus obras más importantes traducidas al español se encuentran: *Sujetos de deseo* (Amorrortu, 2012), *El género en disputa* (Paidós, 2007), *Cuerpos que importan* (Paidós, 2002), *Mecanismos psíquicos del poder* (Cátedra, 2010), *Marcos de guerra* (Paidós, 2010), *La fuerza de la no violencia* (Paidós, 2020) y *Sin miedo* (Taurus, 2020).

María Luisa Femenías

Nació en Buenos Aires en 1950. Es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se considera una de las intelectuales pioneras del feminismo latinoamericano. Su pensamiento gira en torno a asuntos tales como la subjetividad, la violencia y la multiculturalidad, siempre en relación con temáticas de género. Además, la autora ha dedicado parte de su obra al estudio del pensamiento de la filósofa estadounidense Judith Butler, de la cual es una de las principales intérpretes en habla hispana.

Como parte de su desempeño académico, Femenías ha ocupado varios cargos en la Universidad Nacional de la Plata y en la Universidad de Buenos Aires. También ha sido profesora invitada en diversas instituciones internacionales, entre las que se cuentan la Universidad Libre de Berlín, la Universidad de Toulouse, la Universidad de Berkeley y la Universidad de Costa Rica.

En 1988 participó en la fundación de la revista *Hiparquia*, de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, publicación que se mantuvo vigente durante once años y que contribuyó significativamente a la visibilización de los estudios de género en general y de la filosofía producida por mujeres en particular.

Entre otros títulos, editados tanto en Argentina como fuera de ella, Femenías ha publicado los libros *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler* (Catálogos, 2000), *Judith Butler: introducción a su lectura* (Catálogos, 2003), *El género del multiculturalismo* (Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2007), *Los ríos subterráneos. Violencias cotidianas* (Prohistoria, 2013), *Multiculturalismo, identidad y violencia* (Prohistoria, 2013), *Violencia y aspectos del discurso jurídico* (Prohistoria, 2014) y *Ellas lo pensaron antes* (Lea, 2022).

David Halperin

Nació en Chicago en 1952. Es doctor en Estudios Clásicos, aunque su trabajo intelectual se extiende a otras áreas tales como los estudios

culturales y la teoría queer, de la cual es uno de los teóricos más destacados internacionalmente. Ha ocupado la Cátedra W. H. Auden de Historia y Teoría de la Sexualidad en el Departamento de Estudios de la Mujer/Estudios Femeninos/Estudios Feministas y de Género de la Universidad de Michigan. En esa misma universidad es profesor de los Departamentos de Inglés, Literatura Comparada y Estudios Clásicos. A inicios de los noventa cofundó la revista *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, editada por Duke University Press, la cual fue un importante punto de encuentro y discusión de intelectuales estadounidenses dedicados a estudios en sexualidad, género y feminismo.

Ha publicado los libros *Before Pastoral: Theocritus and the Ancient Tradition of Bucolic Poetry* (Yale University Press, 1983), *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (Routledge, 1993), *How to Do the History of Homosexuality* (Chicago University Press, 2002), *What Do Gay Men Want?* (University of Michigan Press, 2007), *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (Oxford University Press, 1995) y *How to be Gay* (Belknap Press, 2012); los dos últimos títulos, con traducción al español.

Halperin, además, ha fungido como coeditor de una serie de los libros como *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton University Press, 1990), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York University Press) y *Gay Shame* (University of Chicago Press, 2009).

Marinês Ribeiro dos Santos

Nació en Curitiba en 1969. Es doctora en Ciencias Humanas por la Universidad Federal de Santa Catarina. Trabaja como profesora de la Universidad Tecnológica Federal de Paraná, Brasil, desde 1995. Ofrece cursos en el Departamento Académico de Diseño Industrial y en la Maestría y Doctorado del Programa de Posgrado de Tecnología y Sociedad. Investiga las áreas de Historia y Teoría Crítica del diseño

con énfasis en articulaciones entre cultura material, espacio doméstico y relaciones de género.

Ribeiro es autora de diversos capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas. Su tesis doctoral obtuvo el primer lugar en la categoría destinada a los trabajos académicos del Premio Diseño 2010 del Museo de la Casa Brasileña y posteriormente fue publicada por la Editora de la Universidad Tecnológica Federal de Paraná con el título de *O design pop no Brasil dos anos 1970: domesticidades e relações de gênero na decoração de interiores*. También organizó, junto a la investigadora argentina Inés Pérez, la publicación del libro titulado *Gênero e consumo no espaço doméstico: representações na mídia durante o século XX na Argentina e no Brasil*, publicado en el 2017.

Montserrat Sagot

Nació en San José en el año 1959. Es doctora en Sociología con Énfasis en Sociología Política y Sociología de Género por The American University, Washington D. C. En sus investigaciones, Sagot se concentra en la región centroamericana y analiza las temáticas de los movimientos feministas y de la violencia contra las mujeres y niñas. Las reflexiones que la autora lleva a cabo se alimentan de su involucramiento con distintas iniciativas políticas y de su desempeño como activista.

Sagot ha sido profesora invitada en instituciones académicas como la Universidad de Michigan, la Universidad de Panamá, la Universidad Pedagógica Nacional de Honduras y la Universidad de Western Ontario, entre otras. Ha recibido varios galardones, entre ellos el Premio Irene B. Tauber de la Asociación de Sociología de Washington D. C. (1991), la Beca Fulbright para investigación (1996), el Premio Lámpara Dorada por la Defensa de los Derechos de la Mujer (2000) y la Medalla Institucional de la Universidad de Costa Rica (2017). Actualmente ostenta el cargo de directora del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica, función que ha ejercido en varios períodos anteriores.

Entre otros textos, Sagot ha publicado los libros *Ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en Costa Rica* (OPS/OMS, 2000), *Feminicidio en Costa Rica* (INAMU, 2013) y *Situación de los derechos humanos de poblaciones históricamente discriminadas en Costa Rica* (IIDH, 2013).

Sayak Valencia

Nació en Tijuana en 1980 y es doctora europea en Filosofía, Teoría y Crítica Feminista por la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña como profesora titular en El Colegio de la Frontera Norte (COLEF) con sede en Tijuana. También es activista queer y transfeminista, escritora y performer. Ha dictado conferencias y seminarios sobre transfeminismos, feminismo chicano, feminismo poscolonial, arte y teoría queer en diversas universidades de Europa, Estados Unidos y América Latina.

Su obra realiza una mezcla de lenguajes y formatos. Como artista de performance, sus trabajos tienen que ver con la ocupación del espacio público y con la ostentación de un cuerpo queer que interpela los patrones de “normalidad”.

Es cofundadora del Interdisciplinario La Línea, grupo feminista cuyo trabajo ha sido seleccionado para formar parte de diversas exposiciones colectivas en México, España y Estados Unidos. Valencia ha publicado los libros *Jueves Fausto* (Ediciones de la Esquina-Anortecer, 2004), *Adrift's Book* (Aristas Martínez, 2012), *El reverso exacto del texto* (Centaurea Nigra Ediciones, 2007) y el afamado *Capitalismo Gore*, el cual ha sido reeditado en varias ocasiones (Melusina, 2010; Paidós, 2016). Sus libros se han traducido a varios idiomas como el inglés, el francés y el alemán.

En la segunda mitad del siglo pasado y en las primeras décadas del actual tuvo lugar una profunda transformación al interior de las teorías feministas. De la mano de inéditos desafíos surgidos de las luchas políticas, así como de la irrupción de una pluralidad de epistemologías subalternas, diversas autoras reformularon una serie de cuestiones que complejizaban los puntos de partida de su propia tradición crítica, sobre todo en términos de un cuestionamiento de lo que el propio concepto “mujer” designa. Inscripto dentro de tal marco de renovación y relectura, este libro se compone de una serie de conversaciones llevadas a cabo con una selección de algunas de las personas más relevantes dentro del feminismo y la teoría queer contemporáneos. El volumen construye una suerte de paisaje teórico que contribuye a cartografiar voces de distintos países (Argentina, Estados Unidos, México, Brasil y Costa Rica), trabajos realizados en distintos campos disciplinares (la filosofía, la sociología, la teoría literaria, la historia y el diseño) y empresas críticas con diversos acentos (a veces más decididamente feministas, algunas más bien emparentadas con la teoría queer y otras más con perspectivas combinatorias de ambas corrientes). Los diálogos que recorren este texto mapean algunos de los nudos de discusión más significativos en torno a los géneros y su inscripción cultural.