

# El desmontaje del género heteronormativo por medio de la categoría de *lesbiana*

Luz María Betancourt / Investigadora independiente

## Resumen

Este artículo analiza algunas de las 22 prosas poéticas que conforman *Para las duras: una fenomenología lesbiana* de tatiana de la tierra (Villavicencio, Colombia 1961-Long Beach, California 2012). A la vez que se aproxima a la fenomenología queer expresada en los actos performativos del lenguaje y el cuerpo—que apuntan al desmontaje del género heteronormativo por medio de la categoría de *Lesbiana*—profundiza en los efectos desnaturalizadores de los constructos heterosexuales que intervienen en la lesbianidad, y en la lesbiana como una sujeta fronteriza que proviene del feminismo estadounidense de las mujeres de color. Asimismo, el artículo discute la ética y estética de la desorientación lésbica que se desprende de estas reflexiones.

**Palabras clave:** Judith Butler, falo lesbiano, contrasexualidad lésbica, Sara Ahmed, fenomenología *queer*, deseo perverso

## Abstract

This article analyzes some of the 22 poetic prose, which make up *For the Hard Ones: A Lesbian Phenomenology* of tatiana de la tierra (Villavicencio, Colombia 1961-Long Beach, California 2012). While it approaches the queer phenomenology expressed in the performative of the language and the body acts—aimed at the dismantling of the heteronormative gender through the category of *Lesbian*—it deepens in the denaturalizing effects of the heterosexual constructs that intervene in lesbianism, and in the lesbian as a borderland subject who derives from the North American feminism of the women of color. Furthermore, the article discusses the ethics and aesthetic of the lesbic disorientation that stems from these reflexions.

**Keywords:** Judith Butler, lesbian phallus, lesbian contrasexuality, Sara Ahmed, queer phenomenology, perverse desire

En *Para las duras: una fenomenología lesbiana*, las *Lesbianas* aparecen por medio de un acto performativo del lenguaje, en “Ser”:

no hacen falta los agujeros para encontrarlas. por cualquier andén pasan, a veces pareciéndose a cualquiera. también lucen de uniforme planchado con un emblema declaratorio. pero sin importar la facha, los ojos que las detallan conocen la imagen al instante y en silencio o en voz alta las declaran: Lesbianas.

(tatiana de la tierra 2002, 11)

‘Los ojos que las detallan’ y ‘declaran’ su existencia, en términos de Judith Butler (1998), “toman a [las] agentes sociales como *objeto* de los actos constitutivos” del lenguaje —propia de “la teoría fenomenológica de ‘los actos’, adoptada por Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y George Herbert Mead”— y captan “la manera mundana en que constituyen la realidad por medio del lenguaje, del gesto y de todo tipo de signos sociales simbólicos”. En este sentido, la ‘facha’ simboliza “la ilusión de un yo determinado por el género permanentemente”, un yo de ‘*uniforme* planchado con emblema declaratorio’, como si este tuviera “una identidad [‘cualquiera’] constituida por una *repetición estilizada de actos* que la sanción social y el tabú compelen a dar” (296-97).

Esto nos recuerda la noción de Simone de Beauvoir (1949) de que *la mujer no nace, se hace*, la cual interesa para nuestro análisis en cuanto alude a que “la ‘mujer’ y por extensión cualquier género, es una situación histórica antes que un hecho natural”; en otras palabras, establece la distinción entre “las dimensiones materiales o naturales del cuerpo” y el “proceso por el cual el cuerpo termina portando significados culturales”. En particular, nos atañe el enfoque que del cuerpo tienen tanto de Beauvoir como Merleau-Ponty, en tanto “un proceso activo de encarnación de ciertas posibilidades culturales e históricas”, que se debe describir en términos de lo que “constituye esos significados y ‘cómo se representan y actúan”. En consecuencia, este artículo “examina de qué manera los actos corporales específicos construyen el género, y qué posibilidades hay de transformarlo por medio de tales actos”; desde nuestra perspectiva, en palabras de Merleau-Ponty, el cuerpo “no está determinado por ninguna suerte de esencia interior”,

sino por “su expresión concreta en el mundo”, de modo que “hay una práctica (*agency*), comprendida como los procesos que vuelven tales expresiones determinaciones” (298-99).

De esta forma, las *Lesbianas* que ‘por cualquier andén pasan pareciéndose a cualquiera’, son tanto “encarnaciones de posibilidades condicionadas y circunscritas por la convención histórica” como “maneras de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo [esta convención]”, pero también deshaciéndola; de esta forma, nos proponemos ejemplificar lo que Sartre hubiera tal vez llamado “un estilo de ser” o Foucault “una estilística de la existencia” (300). En fin, es claro que la alusión de la autora al imaginario social que representa a las *lesbianas* como una suerte de ‘alimañas de los agujeros’, evidencia que el “cuerpo padece de una cierta construcción cultural, no solo por las convenciones que proscriben cómo cada cual actúa su propio cuerpo —el ‘acto’ o la *performance* que el cuerpo de cada cual es— sino también por las convenciones tácitas que estructuran cómo se lo percibe culturalmente” (303).

Cuando la escritora pregunta: “pero, ¿por qué son lesbianas?” y contesta: “esa respuesta es bien fácil. ¿por qué navegan las nubes por el cielo y las soñadoras por la tierra?” (de la tierra 2002, 11), afirma un *estilo de ser*. Y esto es así porque esta pregunta —una contra-pregunta— “expone en forma de interrogación un asunto [del que] reputa absurda la respuesta”; por ello, la interrogación se hace “no para manifestar duda o pedir respuesta, sino para expresar indirectamente una afirmación o dar más vigor y eficacia a lo que se dice” (*Diccionario de la lengua española* 2014). Yendo más allá, y como ampliamente lo analiza Camila Esguerra Muelle (2006) en “Lo innominado, lo innominable y el nombramiento. Categorización y existencia social de sujetos sexuales”, el nombramiento de las *Lesbianas* nos hace “reconocer lo que ignoramos y lo que silenciamos” y nos demanda puntualizar “las particularidades de [las individuales] y las marcas de identidad colectivas” a las que “alude la diferencia —en este caso de orientación sexual u opción sexual” (248); desde el punto de vista de estas marcas es revelador que, en su discusión sobre la diferencia entre la *mujer* y la *lesbiana* (no incluida en este artículo), tatiana de la tierra señale una “profusión de categorías para la autodeterminación”, la cual busca construir con un lenguaje no normativo “sujetos LGBTI a través del nombramiento” (274-76). Esta es la razón por la cual, en “La mujer y la lesbiana: el cuerpo y el alma”, de la tierra (2000), afirma: “la cosa se complica cuando los términos empleados no son mujer y lesbiana, sino mujer y macha, manflora, maricon, tortillera, arepera, pata, patlache, invertida, jota, lila, pasiva, activa y cualquier otro montón de palabras que significan que una lesbiana no es una mujer” (21).

Con este ‘montón de palabras’ vamos des-haciendo el género por medio de la categoría de *Lesbiana*, por la cual la escritora se constituye en *sujeta del discurso* (o ‘yo que habla’), metonimia de la *sujeta del habla* (o ‘yo del habla’); y lo hace a la manera de lo que en “La ética del desvío:

la fenomenología queer de Sara Ahmed”, Federico Bietti (2013) cita como “el discurso que expropia el habla” (13). Se trata de una expropiación que la autora expresa en “Cuando se dice *soy*” (de la tierra 2002), en estos términos: “cuando digo que soy lesbiana me adelanto a los que, al referirse a mí, dicen: “es” al ser lo que soy, también sigo siendo todo lo que soy: la que desayuna con toronjas, la que no se peina nunca, la que baila vallenatos y la que sigue siendo lo que es” (13). En *The Subject of Semiotics*, Kaja Silverman (1983) explica el discurso expropiador del habla así, “el sujeto del habla [*spoken subject*] es el que se constituye a través de la identificación con el sujeto que habla o sujeto producido por el discurso” (*the subject of the speech*) (47). Mejor dicho, el lenguaje del discurso —de la yo-lesbiana que dice ‘ser lo que es’— se sustenta en el discurso de la subjetividad —de la yo-lesbiana que ‘sigue siendo todo lo que es’— y que actúa como su ancla; así la yo-autora-narradora (la yo que habla) crea un espacio discursivo para tatiana de la tierra (la sujeto del habla).

En contraste con ‘la que dice *soy*’ se halla ‘la que no dice *soy*’. En “Cuando se dice *soy*”, de la tierra (2002) la describe vívidamente:

la que es pero no dice “soy” nada más puede ser lo que es cuando está rodeada de otras que posiblemente tampoco dicen lo que son salvo cuando están con ellas mismas. la que “es” pero no dice “soy” también puede “ser” lo que es cuando está sola. cuando no hay ojos para detallarla y declararla. claro que no importa si las que son no dicen “soy” porque igual casi siempre se sabe que son. (13)

‘La que es, pero no dice “soy” pertenece al campo que, en la *Epistemología del armario*, Eve Kosofsky Sedgwick (1998) define como la “epistemología del armario” que se ocupa del “reinado del secreto elocuente” (91), y está regido por la relación binaria *secreto/revelación*. ‘La que ‘nada más puede ser lo que es cuando está rodeada de otras’ suscita lo que en “Secret Subjects, Open Secrets”. *The novel and the Police*, D.A. Miller (1989) señala como el fenómeno del “secreto a voces” —‘el de las que casi siempre se sabe que son’ pero no dicen *soy*— un tipo de “práctica subjetiva en la que se establecen las oposiciones privado/público, dentro/fuera, objeto/sujeto/ y se mantiene inviolada la santidad del primer término”; dicha práctica “no provocar el desmoronamiento de estos binarismos y sus efectos ideológicos, sino que constata su fantasmagórico restablecimiento” (207). En consecuencia, para la *lesbiana* que solo ‘puede ser lo que es cuando está sola y no hay ojos para detallarla y declararla’, “el armario es la característica fundamental de su vida social” (Kosofsky Sedgwick 1998, 92). Su soledad nos remite a la denominación de la sodomía de San Pablo como “el crimen cuyo nombre no se debe proferir” que culminara en la declaración pública de Lord Alfred Douglas en 1894, “‘Soy el Amor’ que no osa decir su nombre” (99).

No hay duda de que en el discurso de la subjetividad de la autora se define una *estilística de la existencia* que se afianza en “la experiencia vivida” de la que ‘está rodeada de quienes posiblemente tampoco dicen lo que son’. Su escritura revela “la manera en que el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva” — interés que la fenomenología de la escritora comparte con los análisis feministas; “ha intentado comprender de qué manera las estructuras culturales y políticas sistémicas o invasivas (v.gr., el armario) son implementadas y reproducidas por actos y prácticas individuales”, sugiriendo que “lo personal es político” (Butler 1998, 301). De esta forma cuestiona el *secreto a voces* que define la ‘epistemología del armario’, en el *espacio público* (de la literatura de ficción femenina colombiana).

La experiencia vivida “puede hacer más que simplemente expresar la distancia entre sexo y género: desafía, implícitamente la distinción entre apariencia y realidad que estructura buena parte del pensamiento común sobre la identidad de género” (309); en “El arte de mariposear”, de la tierra (2002), afirma:

las lesbianas somos un arte. en algún momento somos las que aparentamos ser —estudiantes, anarquistas, amas de casa, poetas— y en otros somos un reinvento que no tiene nada que ver con lo que éramos. nos hacemos mecánicas, paganas, bibliotecarias, lesbianas. (17)

En el *arte de las lesbianas* “la ‘realidad’ del género está constituida por la *performance* misma”; como la del *travesti*, “es real sólo en la medida en que es actuada”. Sus *performances* —en las cuales en algún momento son las que aparentan ser y en otros son un reinvento que no tiene nada que ver con lo que eran— contravierten la noción de que “el género en sí existe anteriormente a los diversos actos, posturas y gestos por los cuales se le dramatiza y conoce”; se aparta de la concepción de este como “un núcleo sustancial” en tanto “correlato espiritual o psicológico del sexo biológico”. Esto significa que los atributos del género no son expresivos sino performativos, constituyendo “la identidad que se dice expresan o revelan” (Butler 1998, 309): las lesbianas son ‘estudiantes, anarquistas, amas de casa, poetas, mecánicas, paganas o bibliotecarias’.

Con su *arte de la performatividad*, las lesbianas muestran los atributos con que producen su significación cultural, donde “no hay identidad pre-existente que pueda ser su vara de mediación”: en un momento son ‘lo que aparentan ser’ y en otro ‘un reinvento que no tiene nada que ver con lo que eran’. Los atributos del género son simulaciones que no son ni verdaderas o falsas, ni reales o distorsionada, o sea, al postulado de “una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa; por cierto, las lesbianas se hacen en un proceso de transformación que no le teme al fallo de “representar la ilusión de un género esencialista”, donde “que la verdad o la falsedad de género son solamente forzadas, y en ningún sentido ontológicamente necesitadas”

(310-11). En el *arte de la performatividad* “el cuerpo adquiere su género en una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo” (Butler 1998, 302); de la tierra expresa claramente esta concepción en “¿Quién es la que dice *yo soy?*”: “decirlo de verdad —yo soy lesbiana — es declarar la huella que deja el hecho de ser lesbiana” (de la tierra 2002, 27).

Las lesbianas son “*mujeres mariposeadas*”, cuyas transformaciones son cada vez más bellas:

el arte lleva a los espectadores a una dimensión que, antes del arte, no se conocía por los que no admiran el mundo más allá del blanco y el negro. lo que parecía ser la realidad se deshace: el ataúd es una cueva de placer, la manzana es una bomba, el globo del ojo es una mándala. (17)

La *mujer mariposeada* recrea la *voz lésbica* de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa (1987), que se expresa así: “Soy un acto de amasamiento que une y que no solo ha producido a una criatura de la oscuridad y la luz, pero también una que cuestiona las definiciones de luz y oscuridad y les da nuevos significados” (81); como esta criatura, la *mujer mariposeada* va más allá del ‘blanco y negro’, porque posee la *conciencia de la mestiza*:

Ella fortalece su tolerancia (e intolerancia) por su ambigüedad. Ella está dispuesta a compartir, a hacerse vulnerable a otras maneras de ver y de pensar. Ella abandona todas las nociones de seguridad, de lo familiar. Deconstruye, construye. Se convierte en un nahual, capaz de transformarse en un árbol, un coyote, en otra persona. Aprende a transformar su pequeño ‘yo’ en un ser total. Se hace moldeadora de su alma. Según la concepción tiene de sí misma, así será. (82-83)

La *mujer mariposeada* participa en “la deconstrucción de los significados comunes y corrientes [que] le abre camino al cambio”:

este cambio es lo que conduce a la evolución. el ama de casa se convierte en una lesbiana radial separatista, y ésta se vuelve pacifista, luego se hace madre, se reinventa artista, deviene en alcohólica, se torna camionera, se vuelve padre, se rehace feminista, se hace quien sea que quiera hasta que ella decide, algún día, hacerse mariposa. (de la tierra 2002, 17)

El cambio lleva a los espectadores a ‘una dimensión donde lo que parecía ser la realidad se deshace’; y esta es la dimensión donde “la ruptura con identidades que parecían eternas es suficiente para mariposear”, esto es, para “renombrar lo que fue y será, se acaba con lo que era y hubiera sido” (17). En esta *dimensión de la ruptura* se asienta la que denominamos una *ética y estética de la desorientación queer* (que ampliaremos hacia al final de este artículo).

“L@s otr@s de nosotr@s: entre comillas, la *desorientación queer* va más allá de las categorías de sexo hombre/mujer:

hay “mujeres” que nacieron “hembras” que son “mujeres” “lesbianas”. hay “mujeres” que nacieron “hembras” que son “lesbianas” no “mujeres”. hay “mujeres” que nacieron no- “mujeres” que se hicieron “mujeres” y son “lesbianas”. hay “lesbianas” que nacieron “hembras” y se hicieron no- “mujeres” (y siguen siendo lesbianas). hay “mujeres” que parecen no- “mujeres” y son no- “lesbianas”. hay “mujeres” que se bautizan “lesbianas” que también son no- “lesbianas”. hay “mujeres” que son casi- “lesbianas” –lo sueñan, lo intentan, pero no son capaces. hay “lesbianas” que son Lesbianas. (23)

La escritura aborda el asunto de la o *variaciones de la lesbianidad* como “un modo de paso entre géneros” o “figura de género intersticial y transicional que no puede reducirse a las normas que establecen uno o dos géneros”. 1) Como *transgénero (transgender)*: hay “mujeres” que parecen no- “mujeres” y son no- “lesbianas”, y hay “mujeres” que se bautizan “lesbianas” que también son no- “lesbianas”. 2) Como *cruce de géneros (cross-gender)*: hay “lesbianas” que nacieron “hembras” y se hicieron no- “mujeres” (y siguen siendo lesbianas), esto es, hay “mujeres” que nacieron “hembras” que son “lesbianas” no “mujeres”, y hay “mujeres” que nacieron “hembras” que son “mujeres” “lesbianas”. 3) Como *transexualidad (transsexuality)*: hay “mujeres” que nacieron no- “mujeres” que se hicieron “mujeres” y son “lesbianas”. Todas, exceptuando las primeras, son las “lesbianas que son Lesbianas”.<sup>1</sup>

La escritora pone en evidencia lo que, en “La homosexualidad: algunas puntualizaciones”, Jorge Humberto Peláez (2007) señala como las “posibilidades ilimitadas a las que ha llegado el campo de la orientación sexual” (7). Impulsada por la corriente del “género en disputa o problematización del género” (*gender trouble*) (Butler 2006), escenifica la “mezcla de géneros” (*gender blending*) como “alternativa al sistema binario del género, que consiste en multiplicar los géneros”; desplazando el “binario naturalizado”, avala la idea de que “la producción de la coherencia binaria es contingente”, en tanto que esta no implica única y exclusivamente la matriz de lo “masculino” y lo “femenino” —aunque el “género” sea el aparato de “la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con sus formas intersticiales hormonales, cromosómicas, síquicas y performativas”. Como veremos, dicha producción tiene un coste, puesto que “aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo” (70-71).

La *lesbiana que es Lesbiana* “renuncia al camino que ya estaba escrito”, reemplazando “todo lo que debería ser y hacer con todo lo que da la gana”; en la “Bitácora de la

lesbiana” ella comienza a “reclamar su poder, que muchas veces se les permite a otros manejarlo” cuando “entra, desnuda y enamorada, al lesbianismo”:

la ceremonia de iniciación al lesbianismo es un matrimonio con una misma. se camina sola hacia el altar, vestida con el traje de la piel. con cada paso se deja el destino que nunca fue propio y se acerca al que si lo será. a la entrada de la puerta del lesbianismo se detiene. entonces se promete ser fiel a sí misma, se besa y se abraza su propio cuerpo. (de la tierra 2002, 25)

En esta *performance de iniciación*, la lesbiana emerge como una *sujeta viable* desde lo reprimido por el establishment patriarcal; a saber, el autoerotismo y el deseo por las mujeres que Luce Irigaray remite, como una de sus claves, a “la relación madre-hija”.<sup>2</sup> Es así que podemos entender por qué “las lesbianas están hechas de mujeres que regresan a sí mismas” (51).

“Las lesbianas dibujan su forma con las fronteras” donde ellas toman forma porque son “su propia propiedad”, su propia “elección”; “la ausencia de otras formas es lo que da forma a las lesbianas” (29). Ellas son *sujetas fronterizas* que habitan en “una línea divisoria, una estrecha franja a lo largo de un borde escarpado, un lugar impreciso e indeterminado”, creado por “el residuo emocional de un límite no-natural”. Ellas comparten este límite con “los/-as prohibidos/-as y olvidados/-as”, a quienes Anzaldúa (1987) se refiere, así:

Los/as atravesados/-as viven aquí: el/-a bizco/-a, el/-a perverso/-a, el/-a raro/-a, el/-a problemático/-a, el/-a cruzado/-a, el/-a mulato/-a, el/-a mestizo/-a, el/-a medio muerto/-a; en definitiva, los/-as que cruzan, los/-as que pasan de largo, los/-as que atraviesan los confines de la “normalidad”. (3; mías las marcas de género)

La *Lesbiana* habita este “terreno psíquico inexplorado que Anzaldúa nombró ‘the Borderlands’, *la nueva Frontera*” (Chela Sandoval 2000, 45); ella actualiza *a posteriori* el movimiento social del feminismo estadounidense de las *mujeres de color* de las décadas de los 70’s y 80’s, que Sandoval analiza a profundidad en el Capítulo 2 de su texto *Methodology of the Oppressed*. Ella —nacida también de la vida vivida en el “cruce” entre razas, naciones, lenguas, géneros, sexualidades y culturas— reedita la conciencia de la “sangre mezclada”, a la cual Anzaldúa se refirió como la “*conciencia de la mestiza*” o práctica del feminismo radical que requería de la aplicación y generalización la *conciencia diferencial*, para la adquisición de una subjetividad formada de transformaciones y traslados; la *Lesbiana* rehabilita “la facultad” o capacidad aprendida para leer, renovar y significar en nombre del poder desposeído, que aún continúa siendo el nódulo de las diversas manifestaciones de la *conciencia opositiva* de los movimientos sociales (60-61). Ella pertenece a una dinámica que trata de una democratización postmoderna de la opresión, la cual Sandoval explica a

partir de su análisis del “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capital” de Fredric Jameson (1984), donde, en palabras de la crítica, el poder ya no es generado por una sola fuente, sea esta rey, clase, raza, orientación sexual o género; y esto se debe, según ella, a que dicha democratización cambia la anterior organización vertical del poder, bajo “las condiciones globales del capitalismo tardío y las condiciones culturales postmodernistas” (72). En “The Subject and Power”, Michel Foucault (1993) interpreta estas condiciones en relación a los procesos de desplazamiento del “modelo jerárquico soberano” del poder (213), que a modo de una *cuadrícula*,<sup>3</sup> también determinan el pensamiento diferencial de la *Lesbiana*.

En “Dime cómo tienes los labios y te diré quién eres”, la *Lesbiana* —quien fuera objeto de discusión alrededor de las categorías de *butch* y *femme* durante el aludido movimiento social— resurge aquí como una *sujeta erótica diversa*. La autora llama a las primeras “lesbianas duras” y, a las segundas, “lesbianas muñecas”:

[Las *lesbianas duras*] son las que se ponen los pantalones y a veces ni se los quitan. éstas son las peligrosas. las machas. las que se montan. las que cogen. las que muerden. las que penetran. las que dominan. las que todo el mundo sabe lo que son. [Y las *lesbianas muñecas*] son las de los labios rosados y las uñas rojas. son las maquilladas y perfumadas. las femeninas. las que se dejan montar. las que se dejan coger. las que se dejan morder, penetrar, dominar. las que no todo el mundo sabe lo que son]. (de la tierra 2002, 35)

Dentro de este contexto lésbico, la identificación performativa con la masculinidad que aparece en la identidad *butch* o con la femineidad que aparece en la identidad *femme*, “no es una mera reintegración del lesbianismo al ámbito de la heterosexualidad”, sino una resignificación; ella no “surge a través de la referencia a un original, sino de la yuxtaposición disonante y la tensión sexual que produce la transgresión” —a manera de una desnaturalización de la diada masculino/femenino— la cual, además, modifica el cuerpo sexuado como ‘base’ y la identidad de *butch* o *femme* como ‘figura’, provocando otra “confusión erótica” (Butler 2001, 247). Esta se llama las “lesbianas arcilla” [“andróginas”]:

son las que se ponen los pantalones y se los dejan quitar. son las deportivas, las andróginas, la nueva generación. son las que se montan y se dejan montar. las que cogen y se dejan coger. las que muerden, penetran, dominan y se dejan hacer de todo también. las que todo el mundo cree, pero no está seguro de que son. (de la tierra 2002, 35)

La *androginia* “pone en duda [aún más] la noción misma de una identidad original o natural”; esto es, la idea de que *butch* y *femme* son ‘réplicas’ o ‘copias’ del intercambio heterosexual, pues “subestima la significación erótica de estas identidades que son internamente

disonantes y complejas y otorgan nuevos significados a las categorías hegemónicas que las crean”. En realidad, el cuestionamiento encarnado de estas identidades las convierte en una “fuente de significación erótica”, pues la presencia articuladora de los *constructos heterosexuales* dentro de la sexualidad gay y lésbica, no significa que definan estas sexualidades, ni que se deriven o se circunscriban a ellos. De hecho, tenemos en cuenta sus efectos despotenciadores y desnaturalizadores, pues dichos constructos “pueden ser y son un sitio de refutación y demostración paródicas que priva a la heterosexualidad obligatoria de sus afirmaciones de naturalidad y originalidad” (Butler 2001, 245-47).

En *Para las duras. Una fenomenología lesbiana*, el *falo lesbiano* es un ‘constructo heterosexual’ de importancia; para Butler (2002), el constructo surge de “una separación eficaz de los conceptos de *falo* y *pene*”, derivada de su noción de que “el falo se instituye mediante el repudio de su carácter parcial, descentrado y sustituible” (124).<sup>4</sup> La viabilidad del *falo lesbiano* depende de este “carácter desplazable del falo”:

El *falo lesbiano* combina los órdenes de *ser* el falo (de ejercer la ‘amenaza de la castración’ en cuanto las mujeres “son” el falo) y de *tener* el falo (de sufrir la ‘angustia de la castración’ en cuanto “tiene” el falo y teme su pérdida). (133)<sup>5</sup>

El *falo lesbiano* se caracteriza por su capacidad de simbolizar ciertas partes del cuerpo —que no sean el pene— como que “tienen el falo”, lo cual significa que “el falo puede simbolizarse mediante un brazo, una lengua, una mano o dos, una rodilla, un muslo, un hueso pélvico, o una multitud de cosas semejantes al cuerpo, deliberadamente instrumentalizadas” (139).

En efecto, las lesbianas ‘tienen’ el falo mediante “la lengua (que) es la mascota preferida de las lesbianas”:

con la lengua se dice: “te voy a romper todita mami”, “preciosa, preciosa que te quiero diosa”, “y esas tetas las mandaste a hacer para mí? con la lengua se hace: una bandeja entrepiernas, un jalón de cuerpo y alma, trueno y relámpago en la base de la garganta, un manjar privado, orgasmos múltiples, silencio como ojo de huracán, una orquesta sinfónica lesbiana. (de la tierra 2002, 37)

En “Sobre la lengua”, los actos performativos del ‘decir’ y el ‘hacer’ le quitan al falo su posición privilegiada, o sea, le “dan un lugar de privilegio entre las mujeres”, “apartándolo de la forma heterosexual normativa de intercambio”; sus actos rompen la cadena significativa en la cual opera convencionalmente de tal forma que la posición de ‘tener’ el falo se rediseña —“se hace transferible, sustituible, plástica”— favoreciendo “una estructura o posición lingüística asociada a [la] perpetua reconstitución del falo (Butler 2002, 139). Aquí la “lengua” simboliza una reiterada práctica significativa que ‘excede’ su lugar estructural, que la autora expresa, así: “con la lengua se dicen y se hacen muchas cosas más, ¿pero para qué contarlas todas?”; en otros

términos, los “datos sobre los hechos lingüísticos lésbicos, se encuentran, sublingual, en los Archivos de la Lengua [y] las únicas que tienen acceso a estos documentos son las que meten la lengua” (de la tierra 2002, 37). Los actos performativos del ‘decir’ y el ‘hacer’ se guardan en estos Archivos, una estrategia de memoria y resistencia contra el falocentrismo.

Con la ‘lengua’, principal símbolo del *cuerpo lésbico erótico*, la escritora deroga el falo como símbolo hegemónico de la sexualidad causando “no sólo una herida narcisista al falomorfismo, sino, además, la producción de un imaginario sexual antiheterosexista” (Butler 2002, 124). A diferencia de quienes han sugerido que la sexualidad lesbiana está fuera de la economía del falocentrismo (v.g., Monique Wittig), lo determinante no es si el falo persiste en su escritura “como un principio estructurante, mas *cómo* persiste y qué ocurre con la posición ‘privilegiada’ de este significante”. En la ‘lengua’ el falo persiste por medio de una *lógica de la veladura*, como “un sitio ambivalente de identificación y deseo, diferente del escenario de heterosexualidad normativa con el que se lo relaciona”; si para Lacan el falo opera como algo ‘velado’, podríamos preguntarnos ¿“cuál es la lógica de esta ‘veladura’ en el intercambio sexual lesbiano” (que de la tierra no quiere contar)? Como veremos a continuación, en este intercambio el falo entra como una “*confesión transgresora*” (136; bastardilla en el original), de un deseo que se produce mediante la prohibición.

En “La penetración” (de la tierra 2002) se desacraliza el acto de la penetración masculina —pues este no se percibe como atributo o propiedad del hombre— apartándolo radicalmente de las diversas concepciones de la sexualidad en la historia de Occidente:

la lesbiana que penetra a su mujer corre el riesgo de perderse adentro. el sonido interno del volcán es un arrullo. ¿hasta dónde puede entrar? la que abre las piernas y se deja penetrar también corre el riesgo de perderse adentro; la tiene cautiva en su libertad. ¿hasta dónde puede volar? (39)

La *penetración lésbica* resignifica el modo “perenne de contraste entre la sexualidad ‘masculina’ y la sexualidad ‘femenina’, y se vinculan al macho” (Lucy Bland 1981, 56), dándose “un desplazamiento en el centro de la escena sexual del acto sexual entendido como penetración [masculina]” (67). En términos de Teresa de Lauretis (2000), refigura la polaridad macho/hembra, la cual entra a jugar un nuevo papel en la construcción de “la subjetividad y en la autorrepresentación”, pues habilita “una construcción del género diversa en los márgenes de los discursos hegemónicos, que provienen de fuera del contrato heterosexual y que están inscritos en las prácticas micropolíticas” (54).

“La penetración es un *acto bendito*” (de la tierra 2002, 39) que conlleva una transgresión, por la cual las lesbianas ‘corren el riesgo’ de una *pérdida de ser* —o experiencia de la *jouissance*— que *cautiva en su libertad*. La penetración

representa una *paradoja* que vincula una imagen ‘placentera’, la cual proviene de *atraer* (“ganar la voluntad o la atención” o “ejercer irresistible influencia en el ánimo de alguien por medio de atractivo físico o moral”), y a una imagen ‘bélica’, la cual proviene de *aprisionar* (“aprisionar al enemigo en la guerra, privándole de libertad” o “ser hecho cautivo, o entrar en cautiverio”) (*Diccionario de la lengua española* 2014). En esta doble figuración, el ‘acto de la penetración’ causa una irresistible atracción/que priva de la libertad y se resume en esta frase: “así es que las dos son prisioneras de la penetración” (de la tierra 2002, 39).

Los *cuerpos-textos lésbicos* ‘corren el riesgo’ de que el falo funcione a modo de “una fantasía transferible”: se abren a la ‘penetración’ a través de esta “reterritorialización agresiva”, cuestionando el “vínculo naturalizado con la morfología masculina”; ellos significan que no necesariamente hay un único esquema imaginario para la yo corporal. Es así que el *falo lesbiano* entra en el juego del imaginario corporal no “mediante una degradación de la morfología femenina”, sino “mediante una ocupación castradora del falo como tropo masculino central”, a modo de la *dinámica identificación/renegación*.<sup>6</sup> Esta ‘identificación renegada’ —que controvierde una suerte de ‘orden patriarcal’ e impulsa la producción de una morfología femenina ‘distintiva’— se expresa claramente en la imagen de que las lesbianas como ‘prisioneras de la penetración’ (la ‘irresistible atracción’ que las ha hecho entrar en cautiverio de la simbólica heterosexual).

En consecuencia, la *escritura erótica lésbica* avala la idea de que el falo siempre operará como “velo y confesión” —que pone en cautiverio /y cautiva— a modo de un desvío de una erogeneidad que lo incluye y excede. Esta escritura trata aquí de la exposición de “un deseo que da fe de una “transgresión morfológica” y, por lo tanto, de la “inestabilidad de las fronteras imaginarias del sexo” (Butler 2002, 138); la escritora expresa esto, así: “la penetración es tan fuerte que hace llorar a cualquier mujer fuerte. la penetración derrumba rascacielos, derrite cerraduras, descubre verdades”. Y estas conllevan a una especie de *manifiesto literario contrasexual*: “la penetración es un acto literario. con ella se escribe *La doctrina de la putería, la ley del deseo, Un nuevo catecismo de las piernas bien abiertas*” (de la tierra 2002, 39).

La escritura del *cuerpo erótico lésbico* —penetrado— ‘descubre verdades irreverentes’ —las cuales se ‘confiesan’ para transgredir doctrinas— “una constelación o configuración de efectos de significado”, que surgen de la ‘ley del deseo’ y se expresan en relación específica con la sexualidad y “las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de hombres y mujeres” (de Lauretis 2000, 54-55); por ello, la escritura adopta “la definición tradicional de los roles sexuales, pero sustituyendo lo femenino por lo masculino”, sin huir “de la representación de la especificidad de la experiencia erótica y sexual lesbiana” (85-86). Rompe con la cultura masculina a través de la “práctica micropolítica de la escritura” —un

‘acto literario’— para “reescribir el cuerpo más allá de sus representaciones convencionales y precodificadas”, pues no se contenta con “la reapropiación ni la representación del cuerpo femenino tal como está, domesticado, materno, sexuado por Edipo o por un imaginario dual pre-edípico”, sino que trasciende tanto el ‘sexo’ como el ‘género’. Recreando el cuerpo diversamente —aún “a riesgo de que sea monstruoso, grotesco, mortal, violento, y ciertamente también sexuado, erótico”— lo dota “de una especificidad material y sensual que resistirá la idealización fálica y lo convertirá, por lo contrario, en accesible a las mujeres en otra economía socio-sexual” (93-96).

En “La penetración” (y en “Sobre la lengua”), “el *falo lesbiano* es y no es una figura masculinista de poder” porque el significativo falo está “significativamente escindido”, en el sentido de que recuerda y desplaza el poder que lo impulsa, abriendo la posibilidad de considerar la anatomía —y la diferencia sexual misma— como “un sitio de resignificaciones proliferantes”. El concepto excede los alcances del estructuralismo heterosexista lacaniano el cual insiste en afirmar que en la diada *falo/pene*, “el significativo no es lo mismo que lo significado”; después de todo, ambos términos “están vinculados entre sí por una relación esencial, en la cual está contenida esa diferencia” —relación que “existe solo porque se la instituye y reitera”. En la *escritura lésbica* de tatiana de la tierra, el *falo lesbiano* desplaza la inestable estructura institución/reiteración y “ofrece la oportunidad (una serie de oportunidades) de que el falo signifique de maneras diferentes, las cuales pueden resignificar su propio privilegio masculinista y heterosexista” (Butler 2002, 140-41).

En breve, el *arte lésbico de la lengua y la penetración* interpreta del lado femenino el modelo que impone la repetición del falo como significativo privilegiado del lenguaje y el cuerpo, usurpando la fuerza de la justamente mencionada estructura. De este modo, desaloja el ‘pene’ como lugar anatómico privilegiado, re-subscribiendo su posición simbólica de ‘tener’ el falo, y libera el ‘placer’ de las obligaciones de las “performatividades normativas” —sobre las cuales Beatriz Preciado (2002) escribe en su *Manifiesto contrasexual*— provocando “la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad de los cuerpos-sujetos hablantes”; es decir, “la contraproductividad” (13-15).

De esta forma nuestra autora intensifica la biopolítica corporal propiamente lésbica, dentro de un *marco contrasexual* donde “los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres sino como cuerpos hablantes” (13). En “Una lesbiana, por partes”, de la tierra (2002) escribe sobre “las manos y las uñas”, “la mirada” y “los dedos”:

las manos: representan el placer; deben invitar con suavidad y brillo. el corte y decoración de las uñas depende de los deseos íntimos; las lesbianas se unen por las uñas.

la mirada: las lesbianas se clavan con la vista; se miran directamente y así se penetran. los ojos de lesbianas contienen la historia que jamás se cuenta. por eso es que indagan y reciben respuesta sin palabra alguna.

los dedos: se clasifican como órganos vitales. (19-20)

Es evidente que el ‘placer’, los ‘deseos íntimos’, ‘la unión’ no están regidos por las obligaciones de las “performatividades normativas” del sexo/género, que han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas; esto es, “no son los productos de cierta tecnología sexual que identifica los órganos reproductivos como órganos sexuales, en detrimento de una sexualización de la totalidad del cuerpo” (Preciado 2002, 14-15). Se trata de un proceso de conocimiento erótico, el cual aleja la ‘penetración’ de la dominación heterosocial que “reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino/masculino)”, y que “hace coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas”; cuando las lesbianas ‘se clavan con la vista’, se apartan de la obligación a “reducir la superficie erótica a los órganos sexuales reproductivos, y a privilegiar el pene como único centro mecánico de producción del impulso sexual”. Si “el proceso de creación de la diferencia sexual es una operación tecnológica de reducción que consiste en extraer determinadas partes de la totalidad del cuerpo y aislarlas para hacer de ellas significantes sexuales”, entonces ‘una lesbiana por partes’, resignifica la “heteropartición del cuerpo” (18).

En este proceso de contraproducción de placer el género no “es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas)”, sino “protético” —puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico— pues “se da en la materialidad de los cuerpos” como una ‘adición’. En “Una lesbiana por partes”, el género no resulta ser “una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales”, sino que, más bien, las partes del cuerpo y sus signos —la mirada, el andar y los atuendos— conforman un ‘todo’ que desestabiliza “las prácticas del sexo” (21); además de ‘unirse por las uñas’ o ‘penetrarse con la mirada’, las lesbianas le abren camino al cambio con “el andar”: “caminan con confianza; cada paso tiene un propósito que ya se ha determinado. no importa si andan descalzas o con botas o tacones. igual, hacen tronar la tierra bajo los pies, y muchos le temen a su andar” (de la tierra 2002, 19). De esta forma, el signo corporal se constituye en *espacio de empoderamiento*; con sus maneras de ‘andar’ y asimismo con las de ‘vestir’, las lesbianas deconstruyen la “naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género” (Preciado 2000, 13), pues “se visten como quieren”:

los atuendos: dicen que las lesbianas usan el vestuario que le pertenece a otros. pero como ellas son dueñas de sí mismas cualquiera prenda que se

pongan califica como vestuario de lesbiana. una lesbiana se puede vestir con Calvin Kleins o panties de encajes, con abrigo de lana o una capa de Robin Hood, con tacones o botas de combate, con camisa de franela o falda hindú, con cuernos de diablo o con alas translucidas. (De la tierra 2002, 19)

Es así que el *arte lésbico* o ‘arte de recrear el cuerpo diversamente’, interpreta contraproduktivamente el ‘modelo ontoteológico’ que impone la repetición del falo como significante privilegiado de la ‘economía del logos’. En breve, el *falo lesbiano* ha echado mano —*usurpado*— de la fuerza de esta repetición —entendida como resignificación y recircunscripción— para quitarle ese privilegio al significante; de hecho, con la ‘lengua’ (y, por extensión, todas las partes de la morfología femenina presentes en las fenomenologías de *Para las duras: una fenomenología lesbiana* ilustradas en el presente trabajo), la escritura ha desalojado el ‘pene’ como lugar anatómico privilegiado —de su posición simbólica de ‘tener’ el falo.

Como las teóricas de la diferencia [Cixous e Irigaray] y las teóricas lesbianas [Wittig y Lauretis], tatiana de la tierra “desconcierta el montaje de la representación según parámetros exclusivamente masculinos”, esto es, “falocéntricos” y los “desordena a partir de un *afuera* que se sustrae, en parte, a su ley” (Irigaray 1982, 69). Esto significa que va más allá del significante *mujer*, rechazando “la feminidad y lo femenino como matriz del poder heterosexual” (Arantxa Hernández Piñero 2009, 3); de esta forma, el significante *lesbiana* subvierte las estructuras más amplias de la heterosexualidad dentro de las que se configura, sin establecer una disyunción radical entre heterosexualidad y homosexualidad. *Grosso modo* concuerda con la *estructura de la (in)diferencia sexual*, según la cual lo femenino está definido por el modelo masculino del sexo, a modo de una suerte de *hombrossexualidad* (que transforma tanto el deseo femenino como el deseo lesbiano en lo irrepresentado y lo irrepresentable).<sup>7</sup> De la tierra articula un imaginario femenino realizando “el autoerotismo y el deseo femenino por las mujeres” —médula del pensamiento de Irigaray— y explora “la sexualidad, el cuerpo y el deseo femeninos mediante las relaciones afectivas y corporales entre [las lesbianas]”; recrea para ellas “imágenes de la morfología capaces de proporcionar una representación simbólica alternativa” frente a la representación falogocéntrica, en tanto “imaginario que lleva en sí mismo la morfología del cuerpo masculino”. Asimismo, recupera la relación madre-hija, pero, a diferencia de la filósofa, no desdibuja “el carácter sexual del lesbianismo” por medio de su “metaforización como modelo de relación socio-simbólica femenina y feminista” (8-9).<sup>8</sup>

Apartándose de esta metaforización, la *escritura lésbica* de tatiana de la tierra se acerca al *modelo de deseo* propuesto en *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* por Teresa de Lauretis (1994), tal cual lo explica Elizabeth Grosz (1994). En este modelo, de Lauretis

manifiesta su oposición a que *el lesbianismo* se reduzca a los términos que rigen la heterosexualidad dentro del psicoanálisis ortodoxo, los cuales desexualizan *la relación lesbiana* a modo de una regresión a la relación madre-hija o de reflejo narcisista; en consecuencia, “rechaza los modelos de deseo propuesto por la teoría psicoanalítica, en cuanto ven el deseo sexual femenino como activo solo de acuerdo con la noción del complejo de castración, y su correlativa concepción de la envidia del pene” —que pueden explicar, en el mejor de los casos, y muy problemáticamente, “la sexualidad lesbiana masculinizada o *butch*, pero no pueden dar cuenta de la lesbiana no masculina o lesbiana *femme*”. El marco explicativo de la *noción de deseo* de Teresa de Lauretis, que enfatiza en “la perversidad en vez de la normalización”, ciertamente amplía mi perspectiva sobre la práctica escritural de nuestra escritora (278).

No tenemos duda de que, en su intento de dar respuestas a la elaboración de un imaginario lésbico, la escritura de tatiana de la tierra se acoge a la “teoría negativa de las perversiones” —de la sexualidad como intrínsecamente perversa, no normativa— que de Lauretis propone siguiendo la lectura de Freud a través de la obra de Jacques Lacan, Jean Laplanche y un número de teóricos feministas. La escritura recoge la idea lauretiana de que la perversión es una desviación de una actividad instintiva, y de que, por tal razón, “toda sexualidad —todo deseo y todo placer— es una desviación, una amalgama de componentes heterogéneos que se niegan a una simple subordinación a las funciones genitales y reproductivas”. Si el objetivo explícito de la filósofa es explicar adecuadamente las diversas modalidades del deseo lésbico según cada particularidad —“*butch*” o “*femme*”, “*arriba*” o “*abajo*”, *sadomasoquista* o “*vainilla*”, de la “*vida real*” o de la representación cinematográfica, teatral, poética o literaria— (280) y si en muchos sentidos, según Grosz, ese objetivo alimenta y elabora la metáfora del *falo lesbiano* presentada por Butler (1992), entonces, creo que hemos logrado profundizar en dicho objetivo.

Lo más distintivo y discutible del *modelo del deseo perverso*, que de Lauretis en parte fundamenta en “*Lesbian Fetishism?*” de Elizabeth Grosz (1991), es su vinculación a la *noción del fetiche lésbico*, la cual ha coadyuvado en gran medida a promover efectos desnaturalizadores de los *constructos heterosexuales*, que intervienen en la *lesbianidad*. Siguiendo el trabajo de Leo Bersani y Ulysse Dutoit, de Lauretis sugiere que quizás la estructura del deseo propio —todo deseo— podría ser caracterizado como fetichista, en la medida en que tanto afirma como niega el objeto de deseo primordial mientras crea un sustituto para él; este es la serie de objetos (sin fin) que se toman, en el lenguaje lacaniano, como la “*causa*” del deseo, su motivación o disparador. Por esta vía, de Lauretis explica el *placer perverso* en términos de los conceptos de “*denegación*” y “*fetiche*”, a partir de su lectura detallada de *The Well of Loneliness* de Radclyffe Hall (1928) y *Giving Up the Ghost* de Cherríe Moraga (1986), y de su revisión de la situación y naturaleza de los conceptos tan cuidadosamente atados en un conglomerado aparentemente

inextricable del Edipo freudiano (282-83); desde la perspectiva lauretiana, la “denegación”, que examinamos en “La penetración” desde la perspectiva butleriana, se encuentra en relación con el “fetiche”. Este concepto, como ilustraremos a continuación, también ha sido de importancia en nuestras exploraciones. A diferencia de la *niña*, quien reniega de su propia condición de castrada —conservando la creencia de que un día le crecerá el clitoris atrofiado— y adopta una actitud competitiva, “masculina”, la *lesbiana* no reniega de su castración; ella “acepta que es una mujer que desea a una mujer, no una mujer que desea ser un hombre”: de lo que ella reniega es de la ausencia o pérdida del cuerpo de otra mujer (en primera instancia, el de la madre), y desplaza dicha ausencia a un sustituto fetichista (284-85). “Bitácora de la lesbiana” (que analizamos anteriormente), nos permite observar esta substitución; cuando allí de la tierra afirma que “el lesbianismo es un matrimonio con una misma” define con Lauretis, la especificidad del lesbianismo —una coincidencia entre sujeta deseante y sujeta deseada— a modo de una “ceremonia de iniciación” adonde la *lesbiana* que va “vestida con el traje de la piel”, “entra desnuda y enamorada”; en esta representación de la fantasía, “camina sola hacia el altar” y se detiene ante esta “entrada de la puerta al lesbianismo”, para prometerse “ser fiel a sí misma”: “se besa y se abraza su propio cuerpo” (de la tierra 2002, 25). La sujeta deseante fetichiza su propio cuerpo que “va a la búsqueda de un cuerpo femenino adorable o deseable” (el cuerpo de otra mujer); ella se sustenta en la mencionada “estructura del deseo propio” —del *cuerpo-fetiche*— el cual, en este escenario de fantasía, desplaza la pérdida o abandono, y recuperación de ese cuerpo femenino. “Esto es lo que distingue el deseo lésbico, o perverso, de las estructuras y los deseos que marcan heterosexualidad estereotipada: un tipo de escena primordial de desposesión por la cual el lesbianismo está estructurado como compensación y resistencia” (287).<sup>9</sup>

La *Lesbiana* —que posee un *sexo que no es uno* y un *cuerpo que no es uno*— surge del amor que muchos/as escritoras/as —que teorizan sobre el cambio social— entienden como una hermenéutica, o “un conjunto de prácticas y procedimientos que pueden transportar a todos los ciudadanos-sujetos hacia un modo diferencial de la conciencia” (Sandoval 2000, 140). En su teoría del feminismo ciborg, Donna Haraway se refiere al poder de los escritos de aquellos/as, que se deriva de su insistencia en las posibilidades de “afinidad a través de la diferencia” —de la conciencia diferencial representada como un método de mestizaje racial que deshace el uno (169); se trata de una “política de articulación” compuesta de destrezas prácticas que deben ser desarrolladas y perfeccionadas por las clases oprimidas y subordinadas, las cuales viven ahora en condiciones culturales postmodernas y postcoloniales y actúan desde lo que Haraway llama —junto con Foucault— los “puntos de vista de los/as subyugados/as” (172). Como subyugada, la *Lesbiana* entra a formar parte de una nueva “familia de figuras” que en “Ciborgs at Large: Interview with Donna Haraway”, Haraway (1991) explica como

una familia para “poblar nuestra imaginación de mundos postcoloniales, postmodernos que no serán tan imperialistas en términos de una sola figuración de identidad” (13); y asimismo entra a formar parte de los que en “Ecce Homo” se describen como “discursos que cuestionan o confunden los puntos de vista occidentales tradicionales”, abriendo “un lugar para el/-a sujeto/-a social diferente” (Haraway 1992a, 95). En consecuencia con lo anterior, la *Lesbiana* se suma al que en “The Promises of Monsters” se define a manera de “un nuevo sentido de oposición feminista” que entiende la “erótica” como una “sensual aprehensión y expresión del amor como afinidad” (Haraway 1992b, 329); esto quiere decir que *tatiana* de la tierra se acoge a una perspectiva sobre la relación entre la *erótica* y el *poder*, desde que en *The Uses of the Erotic: The Erotic as Power* Audre Lorde (1984) aludiera, a la supresión de lo erótico en las mujeres como una “forma de opresión” la cual, con el fin de perpetuarse, “debe corromper o distorsionar las fuentes de poder dentro de la cultura de los/-as oprimidos/-as, que puedan proporcionar conocimiento y energía para el cambio” (53; mías todas las acotaciones de género).<sup>10</sup>

Para la *Lesbiana* el género es una estrategia práctica de interpretación de su *poder erótico*; cuando escoge su género, asume una cierta clase de cuerpo dentro de un mundo de estilos corporales ya existentes. En su discusión sobre sexo y género en *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, Butler (2010) esa estrategia, afirmando: “El género es un proyecto tácito de renovación de la historia cultural en los términos de uno/-a mismo/-a” (40; mías las marcas de género). Si la existencia es siempre de género, entonces colocarse por fuera del género establecido —reinterpretarlo— es, en algún sentido, poner la propia existencia en cuestión; porque las restricciones sociales —las opresiones— hacen onerosa la libertad de renovar esa historia cultural, causando momentos de “dislocación de género” que confrontan la carga de la escogencia de vivir como un hombre o una mujer u otra identidad de género (41-42).

Un ‘momento de dislocación’ sucede en “Las caras de la gente” donde de la tierra (2002) nos muestra a la *lesbiana*, dejando su “huella” en las caras de “los que la contemplaron”:

pero las lesbianas recuerdan algo de las miradas. pueden ser que las escudriñaron con ojos curiosos o les clavaron la vista con violencia; de pronto las siguieron con la mirada o simplemente las vieron. cada persona que ve una lesbiana queda marcada: la lesbiana deja la huella de su pie sobre las caras de la gente. (47)

El recuerdo —articulado en la secuencia verbal escudriñar-clavar-seguir-ver/marcar— nos encamina a *The Cultural Politics of Emotions* de Sara Ahmed (2015), donde esta crítica reflexiona sobre la *comodidad* —como el ajuste entre el cuerpo y una silla— que trata del encuentro de los cuerpos en el entorno, el cual promete una “*sensación de arrellanamiento*”; dicha sensación fracasa aquí, pues el espacio “ya ha tomado su forma de acuerdo con las

‘comodidades’ de la heterosexualidad” y, por ende, se inhabilitan para las *lesbianas* los sentimientos de confort —en el que los cuerpos se extienden en los espacios y los espacios se amplían en los cuerpos. Ellas ‘se dislocan’ percibiendo una “sensación de desorientación” (147-48) originando un “efecto de extrañamiento *queer*” que se traduce en una perturbación de los guiones (*scripts*) de la heterosexualidad obligatoria (152); y esto es así porque en el intercambio, “la cara de la gente que observa a las *lesbianas* es otra, las *lesbianas* siguen siendo las mismas; los que las contemplaron, no” (de la tierra 2012, 47).<sup>11</sup> En esta ‘zona de dislocamiento’ o *dimensión de la ruptura* donde surge ‘lo oblicuo’, se asienta la que denominamos una *ética y estética de la desorientación queer*.

Cuando en *Willful Subjects*, Ahmed (2014) razona sobre la incomodidad —el no encajar— de los cuerpos *queer* en los espacios que extienden la forma de la pareja heterosexual y sobre la ‘afectación’ de los sentimientos *queer* en estos espacios, nos ayuda a comprender la *desorientación*; esta no se anuda a la “trascendencia o la libertad de la heteronormatividad”, sino a los “apegos a los *scripts* que [esos cuerpos] no llegan a reproducir” y que “son la condición de posibilidad *queer*”. En efecto, “la sensación de malestar con los *scripts* disponibles para vivir y amar, junto a una agitación ante la cara de la incertidumbre”, lleva a las *lesbianas* a “habitar las normas diferentemente” (155); frente a esta cara, que se refleja en ‘los ojos que las escudriñan o les clavan la vista con violencia’, ellas “demuestran para la creación de signos ominosos” (si tenemos en cuenta que “demostrar” comparte su raíz con “monstruo” —del latín *monstrum*: “monstruo, monstruosidad, augurio, presagio, señal”); ellas demuestran para ‘dejar la huella de sus pies sobre las caras’, a modo de “un tipo de *voluntarismo (willfulness) transformado en arte político*”, bajo cuyo efecto el público que las contempla ‘deja de ser el mismo’. Las imagináramos como un “ejército de díscolas” y las oíríamos en la expresión de Shakespeare, “el voluntarismo de la cabeza de Hidra”, pues, tal cual este monstruo, las *lesbianas* dejarán su marca en cada persona que las ve y, al mismo tiempo, “crearán más partes desobedientes de los golpes que reciben, como si adquirieran dos cabezas por la pérdida de una cualquiera” (162-63).

Sacando a la luz pública la realidad del lesbianismo que en *Queer Phenomenology* se expone “como uno de los rasgos definitorios de la inteligibilidad del mundo social”, de la tierra reinterpreta la idea de Hegel de que “el deseo es siempre un deseo de reconocimiento” —una extrapolación por parte de este filósofo de la ética de Spinoza quien afirma la imposibilidad de mantener nuestro propio ser “si no nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento”; es así como la escritora actualiza este *principio de autopersistencia*, según el cual, el *ser lésbico* busca “persistir en su propio ser” en tanto “ser posible”, sin que le “[sea] anulada esta posibilidad” (Ahmed 2006, 52-55). A pesar del acoso las *lesbianas* persisten en su ser, como si recordaran que “no [están] sencillamente luchando por los derechos sujetos a

sus personas, sino *para ser concebidas como personas*”; por ello se posicionan con la huella de sus pies sobre “un reino de normas sociales”, pero que provee los horizontes y recursos para cualquier tipo de sentido de elección que tengan. “*Esto indica que el carácter extático de nuestra existencia es esencial para la posibilidad de persistir como humanos*” (56-57), aunque esta posibilidad se dificulte, por la tendencia de los/-as sujetos/-as a la reorientación desde la “perspectiva vertical”, o sea, a “enderezar” los efectos *queer* de la relación cuerpo-espacio; dentro de ella, las *lesbianas* marcan el terreno formando “un campo de acción” que se acoge al propósito de sus cuerpos, como un “sistema de acciones posibles” que se lleva en “un lugar fenomenológico definido por su propósito y situación” (65-66).<sup>12</sup> Y esto es aquí lo que nos interesa desde el punto de vista de una *ética y estética de la desorientación*.

Cuando pensamos acerca de los cuerpos de las *lesbianas* en el fragmento que nos ocupa, reflexionamos sobre la manera en que el deseo lésbico es formado por ‘el propósito del cuerpo’ como un *deseo contingente* —que surge del “contacto con otras personas, permitiendo puntos de conexión que son discontinuos de la línea recta”. Si tenemos en cuenta que las palabras “contacto” y “contingente” tienen la misma raíz de la palabra latina *contingere* [tocar], la contingencia trata aquí de la “relación entre el contacto sexual y social”, en el sentido de la posibilidad de ‘ser con los otros’ a manera de “acercarse lo suficiente”, como para tocar esos puntos discontinuos de conexión; pensar el lesbianismo como contingente es “sugerir no sólo que se llega a ser lesbiana, pero también que dicha llegada no es solitaria: aunque sea imaginada, siempre se dirige hacia esos otros” (102-03). Por esto, no hay duda de que la sociabilidad del *deseo lésbico* se forma en una “zona de contacto” con la heteronormatividad, a modo de una apertura de líneas de conexión entre cuerpos atraídos en “la repetición, de la tendencia a desviarse de la línea recta”; y esta tendencia sigue diferentes líneas de conexión, asociación e intercambio “que son a menudo invisibles para los demás”. Abriéndose al toque de las miradas que conocen su imagen al instante, las *lesbianas* terminan dejando diferentes impresiones sobre el terreno, permitiendo que el mundo y sus objetos se vean “al sesgo”, pues la narradora-autora habita en el *sesgo queer* de su narratorio; esta interviene por él, como si estuviera negociando con las percepciones de los demás que atraviesan el lente de los *dispositivos de enderezamiento*, y con la violencia que sigue a su coagulación en formas sociales. Al amar y vivir, “ha aprendido a sentir lo oblicuo en la inclinación de la inclinación” sin interesarse en superar “la desorientación del momento *queer*, sino habitar en cambio la intensidad de su momento” (105-07).

Los *cuerpos lésbicos* que experimentan estar fuera de lugar necesitarían orientarse, “encontrar un lugar donde sentirse cómodos y seguros en el mundo”, pero la cuestión aquí no es “si experimentamos momentos de desorientación, sino cómo pueden influir sobre la orientación de cuerpos y espacios”; las ‘marcas’ que las *lesbianas* dejan ofrecen nuevas direcciones, pues nos hacen notar que “el terreno en que hundimos nuestros pies no es neutro”. Es por esto —porque no se arraigan en

este terreno— que ellas “alteran la tierra” tanto como lo que se encuentra “sobre” ella; sus cuerpos convertidos en objetos —de las miradas— “se reúnen para crear un terreno, o para despejar un espacio en el terreno” (158-60); así entonces, *Para las duras: una fenomenología lesbiana* es una fenomenología de la percepción, que nos hace pensar en la relación entre “la cara” y el acto de la vista. La cara resulta ser un “objeto de conocimiento” que “importa” en la medida en que adquiere significación, y esta no está aquí simplemente “en” o “sobre” la cara, sino en cómo la mirada “encara las caras, o es encarada por ellas”. En consecuencia, la fenomenología *queer* funcionaría en este texto como un “dispositivo de desorientación”, pues su objetivo no es superar el “desalineamiento de los ejes horizontal y vertical del terreno” que las *lesbianas* pisan, “permitiendo que lo oblicuo abra otro punto de vista sobre el mundo” (171-72).

Como bien lo plantea Butler (2004), no es fácil entender cómo se forja una comunidad política, pues no hay manera de fusionar la distinción entre el/-a otro/-a y yo mismo/-a en el pronombre ‘nosotros’ que designa algo muy problemático. Cuando “el género y la sexualidad se implican en los procesos sociales, aprehendidos en sus significados sociales e inscritos por las normas culturales” a través del cuerpo —la cara y la mirada— ser un cuerpo es ser entregado a otros/-as, que

‘escudriñan o contemplan con ojos curiosos o clavan la vista con violencia’; si mi cuerpo es “aquello sobre lo cual debo reclamar derechos o autonomía”, ello implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne, no hay duda, “nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia”. Cuando “cada persona que ve a una lesbiana queda marcada”, no dudamos que ellas luchan “a favor de la autonomía” y en efecto, “por un concepto de sí mismas como seres que viven invariablemente en comunidad bajo la impronta de otros, y que dejan también una impronta en ellos de formas que no son siempre claramente delineables, de formas que no son totalmente predecibles” (39-41).

Al fin y al cabo, las miradas curiosas, escudriñadoras o violentas transmiten el mensaje de que las *lesbianas* “no encajan en el marco dominante de lo humano”; estas son las mismas miradas que —al comienzo de este artículo— todavía las buscan en los agujeros como si estas fueran ‘alimañas’, evidenciando que no consideran “sus vidas en absoluto vidas”. La imagen de las lesbianas que dejan la huella de sus pies en las caras de la gente, resume esta “deshumanización que está funcionando en nuestra cultura [colombiana]”, y alude tanto a “la sociabilidad especial a la que pertenece la vida corporal, la vida sexual y el ser en el género”, como “un campo de saturación ética con otros” (45-46).

## Notas

- 1 Diremos que ‘las lesbianas que son Lesbianas’ han adquirido una conciencia de su orientación sexual —y la han exteriorizado— en todas las manifestaciones de la *lesbianidad* que Manuel Antonio Velandia Mora (1999) analiza en *Y si el cuerpo grita... (dejémonos de maricadas)* (Bogotá: Equiláteros) y citado en Tatiana Peláez Acevedo (2008). “Lesbianismo y construcción del sujeto homosexual femenino en Colombia visto a través del poemario ‘Rupturas’ de Fedra”, 10-11. Tesis para optar el título de Comunicadora Social. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <http://javeriana.edu.co/biblos/tesis/comunicacion/tesis139.pdf>. Para Velandia Mora, la *lesbianidad* es una “orientación sexual en la que una mujer —que ha identificado o no su lesbianidad— expresa su vinculación como persona-cuerpo hacia otra mujer a partir de manifestaciones lesbicodeseantes, lesbicoeróticas, lesbicoafectivas o lesbicogenitales” (82). Para ser lesbiana, una mujer debe asumirse como tal, pues no basta que se identifique con todas o algunas de estas manifestaciones; “lo importante para el individuo no es cómo l@s otr@s l@ piensen [...] sino como cada un@ se piense, se auto-determine” (92).
- 2 El corolario del “matricidio originario” que introdujo la ley del padre y con ella el patriarcado, es la destrucción de la relación madre-hija. En su conferencia “El cuerpo a cuerpo con la madre”, Luce Irigaray (1980) explica cómo nuestro imaginario continúa funcionando según el esquema de las tragedias griegas, por ejemplo, el del asesinato de Clitemnestra en la *Orestíada* (34-35). Para descorder la cortina del conceptualizado como ‘continente negro’ femenino, destaca que “las mujeres mantienen una primera relación de deseo y de amor dirigida al cuerpo de una mujer y, por ende, correlaciona el goce de la mujer con su autoerotismo y menos con su programación dentro de “la economía libidinal del modelo fálico”. Siguiendo esta lógica, la autora-lesbiana descubre su propia identidad sexual en el reconocimiento de la relación arcaica y primaria con la madre, esto es; así entonces, batalla con el lenguaje para “encontrar, reencontrar, inventar, descubrir” las palabras y las frases que como lo hace la lengua paterna” que somete a la mujer a una heterosexualidad normativa. Ella rehúsa a verse exiliada de sí misma: “perdida para ella misma, sin imágenes, sin espejos, que le devuelvan a su identidad”; en breve, la mujer o la lesbiana que ‘regresa a sí misma’ escogería el goce “mucho más correlacionado con su identidad sexual”. Habrá llegado a saber que “existe otra relación distinta de la que funciona según el modelo fálico normativo de economía sexual” (41-43). En este artículo expondremos brevemente cómo el *modelo del deseo perverso* de Teresa de Lauretis, le devuelve a la lesbiana la relación con su cuerpo y su deseo, sin sustituir al cuerpo a cuerpo con la madre.
- 3 La *lesbiana-mestiza* surge dentro de unas condiciones que Chela Sandoval (2000) analiza como los procesos de “democratización” del “modelo piramidal del poder” del hombre blanco y heterosexual asociado a metáforas verticales y jerarquizadas —como “debajo”, “bajo”, “inferior” o “subordinado” y representativas de actores que “ascienden”, “se elevan” o “se superan”— se contraponen a una “red de poder postmodernista horizontal”; aquí los atributos de raza, clase, género, edad u orientación sexual son percibidos democráticamente —como experiencias de “viaje”, “diáspora”, “inmigración”, “posición” o “localización”— atravesando una topografía cuyo terreno se imagina como una “cuadrícula” (72-73). La *lesbiana-mestiza* recorre “el sitio de la multidimensionalidad”, reconocido como una combinación de “lo liso [lo horizontal] con lo profundo [lo vertical]”; esto es, un *sitio de desterritorialización* del “espacio de poder que hace representable los viajes, los caminos, los campos y las redes de la conciencia diferencial”. Se trata de la idea de un paisaje que se alinea con el concepto del poder de Foucault, a modo de una “*figura de la posibilidad* de posicionar el poder mismo” (bastardilla mía), y de la cual depende el “reordenamiento constante de las dimensiones paradigmáticas y sintagmáticas”. La *figura* es una forma que es capaz de proyectar tácticamente cualquier código vertical, piramidal o código “profundo” sobre un código plano, horizontal o “superficial”, a la manera que Roman Jakobson (1956) “proyecta el paradigma sobre el sintagma”. En este juego de lo ‘profundo’ y lo ‘superficial’, Sandoval entiende que el poder está dispuesto de acuerdo a un “orden de significados que tienen *sentido*” y es visto como performativo, esto es, “regenerándose continua y diferencialmente” (75-76).
- 4 Este carácter proviene del hecho de que el falo es “un efecto de sinécdoque” que Jacques Lacan esquiva por medio de lo que en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Judith Butler (2002) denomina “la performatividad del falo”; según esta filósofa, la negación explícita del psicoanalista de que el falo no es el resultado de dicho efecto, podría interpretarse como constitutiva de su formación en tanto significante privilegiado. Así lo explica: [*el falo*] no sólo representa la parte, el órgano, sino que además es la transfiguración imaginaria de esa parte en la función centralizadora y totalizadora del cuerpo; luego el falo se presenta como simbólico sólo en la medida en que se niegue su construcción a través de los mecanismos transfigurativos y especulares de lo imaginario (126-27, énfasis en el original). De aquí que, al posicionarse él mismo como quien tiene el control de su significación, Lacan restablece el falo como aquel sitio que “designa como un todo el efecto de que haya un significado”; su afirmación de que “no es un efecto imaginario” produce y realiza el proceso mismo de la significación privilegiada, impidiendo que el significante caiga en una “catacresis —translación— proliferativa” (130-31). En nuestro análisis devolvemos al falo esa naturaleza transfigurativa y especular.
- 5 En la opinión de Judith Butler el *falo lesbiano* como concepto permite desarticular la versión lacaniana según la cual, “la génesis de las relaciones epistemológicas implica que todos los objetos cognoscibles tendrán un carácter antropomórfico y androcéntrico” y que este carácter “será fálico” —versión que proviene de su teoría del narcisismo en la formación del yo

corporal y en la marcación que le impone al sexo, la trayectoria que va de “El estadio del espejo” (1949) a “La significación del falo” (1958) (115-17). Sugerir que el falo podría simbolizar otras partes del cuerpo que no sean el pene es compatible con el esquema lacaniano, pero sostener que pueden simbolizarse ciertas partes del cuerpo —o ciertas cosas semejantes al cuerpo— que no sean el pene como que “tienen” el falo, es poner en tela de juicio los itinerarios mutuamente excluyentes de la angustia de la castración y la envidia del pene, en la dinámica *pene-clitoris* de esa teoría. Para Lacan, el falo simboliza el clitoris como ‘no tener el pene’ (a través del complejo de castración), en tanto que simboliza el pene como ‘tener con temor de perder’ (a través de la amenaza de la castración). Por ‘no tener el pene’ las mujeres “son” el falo, pues ellas reflejan su poder a modo de la función significativa de la “falta”; desde esta perspectiva, nunca puede decirse que el clitoris sea un ejemplo de “tener el falo” (pues las partes del cuerpo de la mujer no tienen el falo y así son un conjunto de “faltas”: no pueden ejercer —fenomenalizar— el falo) (132-133). Desde nuestra perspectiva, la lesbiana ‘tiene —fenomenaliza su carácter parcial, descentrado y sustituible— el falo’ de diversas maneras.

- 6 Lo develado es un deseo prohibido que se produce mediante la identificación/renegación. Si el falo —como la “parte faltante” de la sexualidad femenina— es aquello excomulgado de la ortodoxia feminista, el signo de una insatisfacción inevitable que en las construcciones homofóbica y misógina es lesbiana, luego la admisión del falo en esta sexualidad debe afrontar dos prohibiciones convergentes: “el falo significa la persistencia del ‘espíritu heterosexual’, una deshonra o traición a la especificidad lesbiana, tanto como el carácter insuperable de la heterosexualidad que constituye el lesbianismo como un esfuerzo vano y/o patético por imitar lo auténtico”; en otras palabras, en el discurso sexual lesbiano la *confesión* está a la vez condicionada y confrontada por formas de repudio feministas y misóginas: “no es lo auténtico (lo lesbiano) o no es lo auténtico (lo heterosexual)” (135). En cualquiera de los casos, la relación con el falo es constitutiva; se hace una identificación de la que inmediatamente se reniega. En realidad, esta “identificación renegada” es lo que sustenta e impulsa la producción de una morfología femenina ‘distintiva’ del lesbianismo (137).
- 7 En su texto fundacional *Espéculo de la otra mujer*, Irigaray (2007) [1974] (Madrid: Akal), explica el término hom(m)osexual, el cual proviene de un juego de palabras entre *hommo* y *homme* —“igual” y “hombre”; al duplicar la “m” en “hom(m)osexualidad” —*hom(m)osexualité*— convierte la homosexualidad en ‘sexualidad masculina’, significando con esto que “no habrá homosexualidad femenina, sino una sola hom(br)osexualidad en la que la mujer será implicada en el proceso de especularización del falo, que demanda sostener el deseo de lo mismo para el hombre” (90). En esta obra Irigaray sienta las bases de la *estructura teórica de la (in)diferencia sexual* la cual consiste en la especula(riza)ción de lo femenino que asegura la auto-representación fálica del sujeto (masculino). El *juego lúdico del cuerpo femenino con la otra y con las otras* que hemos observado en nuestro análisis, se acoge a lo que Luce Irigaray denomina *mimesis histórica o re-productiva*, afiliada a “la parodia, la cita, la ironía y el exceso” y al “género performativo”, como bien lo puntualiza Aúrea María Sotomayor (2003) en “Tres caricias: Una lectura de Luce Irigaray en la narrativa de Diamela Eltit” (En *Sara Castro-Klarén (ed.) Narrativa Femenina en América Latina: Prácticas y Perspectivas Teóricas*, 317-318. Madrid-Frankfurt-Maine: Iberoamericana-Vervuert). Como *estrategia de la escritura lésbica*, la *mimesis histórica* deconstruye mientras re-produce el discurso masculino, descubriendo o desenmascarando la cultura hom(m)osexual que veda, asimismo, el “habla de la mujer” o “parler-femme”.
- 8 Nos referimos a la metáfora del *continuum lésbico* expuesta en “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” por Adrienne Rich (1993) [1981] (Routledge: New York-London), que establece la continuidad entre una gama de experiencias de todas las mujeres y las lesbianas, y que ha sido utilizada por las feministas heterosexuales para eludir las diferencias (sexuales) entre ellas. De aquí que en su intento por hacer emerger la posibilidad de (auto)representación lesbiana —de las relaciones claramente eróticas y genitales que caracterizan su estructura del deseo sexual— Teresa de Lauretis aborde la *estructura de la (in)diferencia sexual*, observando cuidadosamente la distancia existente entre el término ‘homosexualidad’ y ‘lesbianismo’ y el término ‘hom(m)osexualidad’ como ‘heterosexualidad institucionalizada’ o deseo masculino de lo Mismo. En “Diferencia e indiferencia sexual” —cuyo título original en inglés fue “Indiferencia sexual y representación lesbiana” (1988)— Teresa de Lauretis (2000), retomando a distinción irigarayana entre homosexualidad y homosexualidad, designa y ampliamente explica dicha *estructura* como la *paradoja de la (in)diferencia sexual* en relación a la autorrepresentación y deseo lésbicos (79-110). Y en “Sujetos excéntricos” la analiza en referencia a la *paradoja mujer* que crea y recrea la “institución de la heterosexualidad obligatoria o “ficción de la naturalidad de la heterosexualidad”, a modo de una (in)distinción: por un lado, entre heterosexualidad obligatoria (como institución) y homosexualidad y lesbianismo (como prácticas privadas) y, por otro, entre homosexualidad y lesbianismo. La consecuencia de la primera indistinción es pensar la homosexualidad como ‘otra heterosexualidad’. Para evitar la (in)distinción es preciso entender que el “doble uso” del término “heterosexualidad”: como práctica privada —o práctica sexual entre un hombre y una mujer— y como institución; Lauretis afirma que, debido a la desatención del uso del término en este último sentido, “la homosexualidad y el lesbianismo son pensados análogamente como práctica sexual privada entre dos individuos del mismo sexo” (126-128). Ello contribuye a mantener la ilusión de la naturalidad de la heterosexualidad y obstaculiza el “análisis del carácter socialmente construido de la heterosexualidad y de su dependencia con respecto a la construcción de género”. La consecuencia de la segunda indistinción es que “genera la invisibilidad social de las lesbianas” (Hernández Piñero 5-6).

9 “El deseo lesbiano como potencia feminista”, Arantxa Hernández Piñero (2009, 11-12) resume los aspectos centrales de *The practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire* de Lauretis (1994) (Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis), así: Propone una sexualidad lesbiana desvinculada de la aproximación psicoanalítica freudiana del apego a la madre y un modelo de deseo perverso basado en una lectura no ortodoxa de la noción de fetichismo. El “deseo perverso”, “separado tanto del cuerpo de la madre como del falo paterno”, se reorienta hacia otros objetos y “opera específicamente en el lesbianismo como una forma particular de subjetividad” (261). En la reorientación del impulso hacia otros objetos se pone en juego la “función del fetiche” (lesbiano) que enfatiza el carácter sexual del lesbianismo, desdibujado en la metaforización de este como modelo de relación sociosimbólica femenina y feminista (contenido en el *continuum lésbico*). Se trata de una práctica de resignificación que “trastorna” el ámbito de la representación falogocéntrica, pues los fetiches lesbianos son con frecuencia objetos o signos con connotaciones masculinas, más explícitos visualmente y más fuertemente codificados por el discurso dominante, para significar el deseo sexual hacia las mujeres; de aquí su gran visibilidad en las representaciones culturales del lesbianismo y su gran efectividad en el uso político del “discurso reverso”. En este sentido sostiene que esos signos tienen un significado bien distinto y mucho más fundamental para la yo-cuerpo que el deseo de un pene, como ha interpretado el psicoanálisis ortodoxo; significan el deseo de un cuerpo femenino perdido o negado. Así, para Lauretis, la mascarada de la feminidad en las performances *femmes*, la feminidad recuperada del separatismo radical, los escenarios del sadomasoquismo lesbiano y también el imaginario del retorno al cuerpo materno son “casos de deseo perverso”, “sustentados sobre escenarios de fantasía” que “restituyen la pérdida de la propia sujeto y la recuperación del cuerpo femenino” (263-65). De esta forma, piensa la especificidad del lesbianismo a partir de la coincidencia entre sujeto deseante y sujeto deseado; lo expresa, así: “He afirmado que dos mujeres, no una, hacen una lesbiana. No estaba pensando solamente en el objeto de elección, sino en el hecho de que el lesbianismo es una práctica sexual, así como una estructuración particular del deseo”. Es “la presencia consciente del deseo de una mujer por otra”, “más que la identificación con las mujeres o incluso el acto sexual mismo, lo que especifica la sexualidad lesbiana” (283-84).

10 Un texto pionero de la sexualidad e identidad lésbicas, *Sapphistry: The book of Lesbian Sexuality* de Pat Califia (1988) [1980] (The Naiad Press: Tallahassee, Florida), entró a formar parte de la corriente del amor que justamente hemos descrito. En su breve biografía de este autor transgénero (FTM), Linda Rapp (2015) ([http://www.glbtcarchive.com/literature/califia\\_p\\_L.pdf](http://www.glbtcarchive.com/literature/califia_p_L.pdf)) lo presenta como nunca alejado de la controversia, por ser defensor del sadomasoquismo y la pornografía —diríamos, de las formas duras de ‘deseo perverso’— y quien se describe a sí mismo como “una especie de hermafrodita psíquico”. De nuestra parte, nos llama la atención su consistente comprensión del amor como afinidad a través de la diferencia, la cual llega a expresar claramente en *Sex Changes: The Politics of Transgenderism* (1997), donde, según Rapp, afirma su esperanza de “que algún día el género será un sistema voluntario de autoexpresión, utilizado principalmente para aumentar el placer que compartimos, dentro de nuestras realidades singulares”. La afirmación es de gran importancia, si tenemos en cuenta, como explica esta biógrafa, que la escritura de Califia ha sido polémica dentro de la comunidad lgbtq por sus representaciones gráficas de S/M; pero, asimismo ha ganado admiradores/-as, por su valiente postura frente a la libertad individual y por su actitud abierta y positiva hacia la diversidad sexual en todas sus formas, expresadas en sus diversos escritos tanto de ficción como de no ficción. Según Ian Barnard (1994) “en los debates feministas en torno a la pornografía, Califia claramente se opuso a aquellos/-as que hicieron distinciones binarias y clasistas entre ‘erótica’ y ‘pornografía’, con el fin de validar la categoría anterior y denunciar esta última”. Desde nuestra perspectiva, se haya cercano a la concepción de lo erótico de Haraway y Lorde, pues, en palabras de Rapp, ha mirado las identidades sexuales, las prácticas, las performances y las fantasías como un continuum más que como conjuntos de polos opuestos, y ha constantemente participado y animado a otros a unirse al debate y exploración de la variedad dentro de ese continuum, con el objetivo de incitar a todas las personas a que se valoren por lo que son. Bryn Austin sugirió que “el punto más bajo de los comentarios de los escritos de Califia no ha sido la negatividad sino, más bien, la mediocridad decepcionante de la crítica”; rara vez esta profundiza en la complejidad de su trabajo teórico o en los desafiantes asuntos que subyacen en su obra de ficción S/M. En fin, por lo que concierne a nuestro estudio sobre el lesbianismo, recomiendo ver “Pat Califia” (1993). (En *Contemporary Lesbian Writers of the United States: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*. Sandra Pollack and Denise D. Knight, eds. 106-110. Westport: Greenwood Press).

Por su importancia dentro de la cultura colombiana, en tanto análisis del ‘deseo perverso’, no podríamos dejar de mencionar la tesis para optar el grado de psicóloga de Liliana Gómez Villa (2005), “El sadomasoquismo como práctica sexual consensuada: con énfasis en la experiencia de las lesbianas” (Biblioteca Carlos Gaviria Díaz. Colección de Tesis Digitales. Piso 3. 306.775/G633 CD-ROM. Medellín: Universidad de Antioquia). La autora se aloja también en nuestra visión del ‘amor como expresión de la afinidad a través de la diferencia’, que esta expresa en las siguientes palabras: “El sadomasoquismo ha sido percibido comúnmente como una práctica peligrosa que realizan ciertas personas que disfrutan de hacerse daño unos a otros. Este trabajo pretende mostrar otra perspectiva, en la que se entiende como un juego que es realizado por todo tipo de personas para producirse placer sexual, y que, por lo tanto, se aleja de las concepciones psicopatológicas y de los medios de comunicación, para enfocarse en la experiencia directa de quienes lo practican y lo definen en sus propios términos”.

- 11 Uno de los aspectos de la fenomenología de la percepción es la relación entre “la cara” y el acto de estar ‘frente a la cara’. En *Phenomenology of Perception* Maurice Merleau-Ponty (2002) (London: Routledge), describe la cara como orientada, así: “Mi mirada que se mueve sobre la cara, y al hacerlo encara ciertas direcciones; no reconoce la cara a menos que esta se tope con sus detalles en un cierto orden irreversible y que la significación del objeto —aquí la cara y sus expresiones— sea vinculada a su orientación, como de hecho se indica en la palabra francesa *sens* (sentido, significado y dirección). Invertir un objeto es despojarlo de su significatividad” (294). En *Queer Phenomenology*, Sara Ahmed (2006) analiza este modelo; parece depender de la cara como un objeto de conocimiento, como algo que “puede” ser reconocido, como algo que tiene una manera “correcta” de ser aprehendido; la cara “importa” en la medida en que adquiere significación a través de la dirección. En otras palabras, la significación de la cara “no está simplemente ‘en’ o ‘sobre’ la cara, sino en *cómo encaramos la cara, o cómo somos encarados por ella*”. Aunque para Merleau-Ponty la inversión de la cara la priva de su significación, no así para la “orientación queer”; esta se dirige hacia lo que “se desliza” en la “misteriosa longitud de su duración”, esto es, funciona como “un dispositivo de desorientación” que no supera el “desalineamiento”. Es así que la “fenomenología queer” de tariana de la tierra permite que “lo oblicuo” abra otro punto de vista sobre el mundo (171-72).
- 12 En *Phenomenology of Perception* se suceden “momentos queer”; en una serie de experimentos Merleau-Ponty se pregunta sobre la relación entre el sujeto y el espacio, y en uno de los experimentos “idea” una situación en la que para un sujeto el mundo ya no aparece “al derecho”, en “la posición correcta”. El filósofo escribe: “Después de unos minutos ocurre un cambio repentino: las paredes, el hombre caminando por el cuarto y la línea en la cual el cartón reposa se enderezan” (289); y agrega: “Lo que cuenta para la orientación de mi espectáculo no es mi cuerpo que es de hecho, como una cosa en el espacio objetivo, sino un sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual con su ‘lugar’ fenomenológico definido por su propósito y situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer” (291). Al interpretar esto, Ahmed (2006) afirma que el mundo se reorienta en función de la “perspectiva vertical”, en la cual el “efecto queer” es superado porque los objetos en el mundo que ya no aparecen como si estuvieran “descentrados” u “oblicuos”; la crítica considera que el valor del modelo utilizado por Merleau-Ponty para explicar cómo los sujetos “enderezan” los efectos queer, reside en que nos hace pensar en la relación entre cuerpo y espacio, de acuerdo a un modelo del espacio no determinado por coordenadas objetivas (donde “arriba” y “abajo” existen independientemente de la orientación corporal del individuo), sino como siendo formadas por el propósito del cuerpo; el cuerpo hace cosas y así el espacio toma forma como un campo de acción (65-66).

### Obras citadas

\*Nota: Todas las traducciones de los textos cuyos títulos originales están en inglés, son mías.

Ahmed, Sara. 2015 [2004]. *The Cultural Politics of Emotions*. New York: Routledge.

—. 2014. *Willful Subjects*. Durham: Duke University Press.

—. 2006. *Queer Phenomenology*. Durham: Duke University Press.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Bietti, Federico U. 2013. “La ética del desvío, la fenomenología queer de Sara Ahmed: hacia una política de la desorientación”. En *X Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. <http://www.academia.com/000-038/546>. 10 de septiembre de 2014.

Bland, Lucy. 1981. “The Domain of Sexuality: A Response”. *Screen Education* (verano): 39. En Teresa de Lauretis. 2000. *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, 49. Traducción de María Echániz Sans. Madrid: horas y Horas.

Burgos Díaz, Elvira y Arantxa Hernández Piñero (2009). “El deseo lesbiano como potencia feminista”. En [www.feministasd.org/el-deseo-lesbiano-como-potencia.html](http://www.feministasd.org/el-deseo-lesbiano-como-potencia.html). 10 de enero de 2015.

Butler, Judith. 2006 [2004]. *Deshacer el género* Traducción de Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós.

—. 2002 [1993]. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Traducción de Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós.

—. 2001 [1990]. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de María Antonia Muñoz. México: Paidós.

—. 1998. “Actos performativos del lenguaje y la constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”. En <http://www.debatefeminista.com/pdf/articulos/actosp433.pdf>. Tomado de Sue-Ellen Case (ed.). 1990. *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, 270-282. Johns Hopkins University Press. 20 de agosto de 2014.

- . 1986. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex". En *Yale French Studies* 72, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, 35-49. Yale University Press. <http://www.jstor.org/stable/2930225>. 10 de septiembre de 2015.
- de la tierra, tatiana. 2002. *Para las duras: una fenomenología lesbiana*. San Diego: Calaca Press & Buffalo: Chibcha Press.
- de Lauretis, Teresa. 2000. *Cuadernos inacabados 35. Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Traducción de María Echániz Sans. Madrid: horas y Horas.
- Diccionario de la lengua española*. 2014. <http://dle.rae.es>.
- Esguerra Muelle, Camila. 2006. "Lo innominado, lo innominable y el nombramiento. Categorización y existencia social de sujetos sexuales". *De mujeres, hombres y otras ficciones: Género y sexualidad en América Latina*, 73-107. En . 28 de agosto de 2014.
- Foucault, Michael. 1993. "The Subject and Power." *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press. En Chela Sandoval. 2000. *Methodology of the Oppressed*, 72. Minneapolis: University of Minnesota Press. En <http://www.damne.net/wp-content/uploads/pdfs/chela-sandoval-methodology-of-the-oppressed.pdf>. 15 de septiembre de 2014.
- Grosz, Elizabeth (1994). "The Labors of Love. Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Teresa de Lauretis's The Practice of Love". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 6.2+3. 274-295. <http://projectlamar.com/media/Grosz-The-Labors-of-Love.-Analyzing-Perverse-Desire-An-Interrogation-of-Teresa-de-L.pdf>. 15 de enero de 2017.
- Haraway, Donna. 1992a. "Ecce Homo", Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape". *Feminists Theorize the Political*, 95. ed. Judith Butler and Joan Scott. New York: Routledge. En Chela Sandoval. 2000. *Methodology of the Oppressed*, 171. Minneapolis: University of Minnesota Press. En <http://www.damne.net/wp-content/uploads/pdfs/chela-sandoval-methodology-of-the-oppressed.pdf>. 15 de septiembre de 2014.
- . 1992b. "The Promises of Monsters". *Cultural Studies*, 328. New York: Routledge. En Chela Sandoval. 2000. *Methodology of the Oppressed*, 172. Minneapolis: University of Minnesota Press. En <http://www.damne.net/wp-content/uploads/pdfs/chela-sandoval-methodology-of-the-oppressed.pdf>. 15 de septiembre de 2014.
- . 1991. "Ciborgs at Large: Interview with Donna Haraway." *Technoculture*. Ed. Constance Penley and Andrew Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press. En Chela Sandoval. 2000. *Methodology of the Oppressed*, 171. Minneapolis: University of Minnesota Press. En <http://www.damne.net/wp-content/uploads/pdfs/chela-sandoval-methodology-of-the-oppressed.pdf>. 15 de septiembre de 2014.
- Irigaray, Luce. 1985 [1980]. "El cuerpo a cuerpo con la madre". *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro de la naturaleza. Otro modo de sentir*, 32-44. Barcelona: laSal, edicions de les dones. En [http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/010\\_02.pdf](http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/010_02.pdf). 10 de septiembre de 2014.
- . 1982. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.
- Kosofsky Sedgwick, Eve 1998 [1990]. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad. En <https://www.scribd.com/document/6718756/Kosofsky-Sedgwick-Eve-Epistemologia-Del-Armario>. 10 de agosto de 2014.
- Orde, Audre 1984. "The uses of the Erotic: The Erotic as Power". En *Sister Outsider*, 53-59. Berkeley: The Crossing Press. En <http://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2010/11/Audre-LORDE-Zami-A-New-Spelling-of-My-Name...Sister-Outsider...Undersong-Chosen-Poems-Old-and-New.pdf>. 15 de septiembre de 2015.
- Miller, David A. 1989. "Secret Subjects, Open Secrets". *The Novel and the Police*, 207. University of California Press. En Eve Kosofsky Sedgwick. 1998 [1990]. *Epistemología del armario*, 91-92. Barcelona: Ediciones de la tempestad. En <https://www.scribd.com/document/6718756/Kosofsky-Sedgwick-Eve-Epistemologia-Del-Armario>. 10 de agosto de 2014.
- Peláez, Jorge Humberto. 2007. "La homosexualidad: algunas puntualizaciones". *Revista Javeriana*. Jun: 6-8. En Tatiana Peláez Acevedo (2008). "Lesbianismo y construcción del sujeto homosexual femenino en Colombia visto a través del poemario "Rupturas" de Fedra", 10. Tesis para optar el título de Comunicadora Social. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. En <http://javeriana.edu.co/biblos/tesis/comunicacion/tesis139.pdf>. 15 de agosto de 2010.
- Preciado Beatriz. 2002. *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Ópera prima. En [ufg.br/up/16/o/Beatriz\\_Preciado\\_-\\_Manifiesto-contra-sexual\\_\(2002\).pdf?1373809656](http://ufg.br/up/16/o/Beatriz_Preciado_-_Manifiesto-contra-sexual_(2002).pdf?1373809656). 14 de agosto de 2014.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press. En <http://www.damne.net/wp-content/uploads/pdfs/chela-sandoval-methodology-of-the-oppressed.pdf>. 10 de Agosto de 2014.
- Silverman, Kaja 1983. *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press. En Linda Hutcheon 1988. *A poetics of Postmodernism*, 168-69. London: Routledge.