

Hacia una (in)definición de la disidencia sexual

Una propuesta para su análisis en la cultura

Atilio Rubino

Disidencia, diversidad, queer

En la actualidad el sintagma “disidencia sexual” parece estar ocupando cada vez mayor lugar e, incluso, haber reemplazado en parte al uso de “*queer*” que se había popularizado de forma transnacional desde fines de los noventa. En este artículo me interesa realizar una primera aproximación a una propuesta teórico-metodológica para el estudio de la disidencia sexual en textos culturales desde una perspectiva biopolítica. Un punto de partida para esclarecer de qué hablamos cuando nos referimos a la disidencia sexual podría ser considerar que se trata de aquellas expresiones de sexualidad que cuestionan el régimen heteronormativo y la matriz heterosexual ¹. Pero también a aquellas manifestaciones normativas de la sexualidad no heterosexual, es decir, la homonormatividad ². Es por eso que hablar de disidencia sexual permite entrar en la dinámica de los dispositivos de poder, control y producción de cuerpos

¹ Respecto del sexo y del género Butler considera que hay una matriz heterosexual de inteligibilidad que determina esta separación sexo y género, pero ésta se basa en la repetición ritualizada, en la iterabilidad del género que construye la ficción de un original, que puede asociarse con el sexo. El sujeto se constituye a través de un “exterior constitutivo” que delimita los cuerpos que importan de los que no, en ese sentido es también un interior, (2002: 20), se trata de que ciertos cuerpos resultan inteligibles a costa de volver ininteligibles a otros (2002: 14).

² Lisa Duggan retoma el término heteronormatividad de Warner (1993) para hablar también de la existencia de una homonormatividad a la que define como *...a politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions, but upholds and sustains them, while promising the possibility of a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption* (Duggan 2003: 50).

sexuados. La palabra “disidencia” parecería estar reemplazando también el uso bastante extendido de “diversidad”. De hecho, “disidencia”, a diferencia de “diversidad”, es relacional, pues no remite a una suma de identidades sexuales (normativas y no normativas) sino que hace referencia siempre a una norma sexual: ciertas prácticas resultan disidentes respecto a una norma siempre variable y en el marco de un sistema de poder —biopoder, según Foucault, régimen farmacopornográfico, según Paul B. Preciado. Por eso, no remite a un estado de cosas en sentido estático (como ocurre con “diversidad”) sino que se centra en lo dinámico y relacional; el término permite visualizar que las sexualidades no son privadas y estables sino que están entramadas en complejos sistemas de poder. También en este sentido, la palabra “diversidad” incluye la heterosexualidad como parte del mismo colectivo humano y desdibuja, de este modo, la lucha de las sexualidades disidentes en contra de la heteronormatividad (Mogrovejo 2008; Salinas 2010), es decir, de la heterosexualidad como régimen político (Wittig 2005).

La utilización del concepto de “disidencia sexual”, a la vez, tiene la ventaja de evitar las discusiones improductivas alrededor del término “*queer*” y de las posibilidades de su traducción o de su implantación en contextos diferentes a aquellos en los que surgió. Es importante notar que si bien el término “*queer*” está anclado temporal y espacialmente, permite usos tanto anacrónicos como apropiaciones desde otros espacios geográficos. Sin embargo, en algunos casos —como el de Brad Epps (2008)— estos usos son objetados por la crítica desde lugares de enunciación centrales en la producción del saber-poder. Por eso es preciso pensar la “enunciación *queer*” en el marco más amplio de la historia de la disidencia de sexo-género, es decir, como “un momento crítico en un proceso más amplio de producción de subjetividades disidentes dentro del régimen farmacopornográfico” (Preciado 2014: 268). Felipe Rivas (2011: 74), por ejemplo, considera que “‘disidencia sexual’ corresponde al nombre bajo el que se articulan una serie de prácticas políticas, estéticas y críticas *recientes* y de gran intensidad, que han generado un quiebre con respecto a las formas tradicionales de la política homosexual chilena”. El subrayado de la palabra “reciente” es mío. Con ello quiero destacar que, si bien Rivas describe con precisión el uso actual del término “disidencia”, mi análisis pretende correrse de esa conceptualización para pensarlo como una categoría no anclada en el presente. Rivas menciona “una serie de colectivos, espacios artísticos y expresiones críticas” que conformarían el conjunto de la disidencia sexual en

Chile en la actualidad (Rivas 2001: 74, n.27). Lo que le interesa destacar es la diferencia entre, por un lado, la teoría *queer* norteamericana y, por otro, la Disidencia Sexual latinoamericana que establece con la anterior “su propia relación” (2001: 75), junto a otras filiaciones críticas (2011: 74).

Mi postura es un tanto distinta. Si bien el uso de “disidencia” se ha extendido, reemplazando tanto a “diversidad” como a “*queer*” —en ocasiones de forma un tanto acrítica—, me parece fundamental hacer hincapié en que como concepto permite otras articulaciones más dinámicas y una concepción transversal para pensarla en distintos momentos y espacios. Quizás un ejemplo puede ilustrar el carácter dinámico de esta conceptualización. Si bien la enunciación *queer* sospecha de las identidades y se propone como postidentitaria, durante los años setenta la identidad gay tenía una fuerte dimensión disidente. Como afirma Anmarie Jagose, el movimiento de liberación gay de los años setenta generó una identidad pública que tuvo funciones políticas (Jagose 1996: 42), promovía el *coming-out* como una forma de posicionamiento político que tendía a desbaratar el sistema binario de opresión:

Here the logics of coming out assume that homosexuality is not simply a private aspect of the individual, relevant only to friends and colleagues. Instead, it is potentially a transformative identity that must be avowed publicly until it is no longer shameful secret but legitimately recognized way of being in the world (Jagose 1996: 38).

Desde este punto de vista, se puede evitar la oposición binaria con la que muchas veces se piensa la diferencia entre el movimiento gay-lésbico de fines de los sesenta y los setentas y el movimiento *queer* de fines de los ochenta y los noventa para repensarlos como una continuidad de la misma lucha contra la normalización, contra la axiomatización del deseo y la producción biopolítica de normalidad y abyección. Si para el momento *queer* el *coming-out* no significaba un acto disidente porque se cuestionaba justamente la identidad gay, en cambio esta identidad y su enunciación de forma pública sí resultaban en muchos casos disidentes durante los años setenta. Y, habría que agregar, lo sigue siendo en algunos contextos. Este es uno de los problemas metodológicos al que nos enfrentamos si pensamos en que el sintagma “disidencia

sexual” designa sin más el presente de los movimientos en contra de la matriz heterosexual.

La perspectiva biopolítica

Si pensar en disidencia sexual implica considerar las prácticas, estilos de vida, identidades y producciones de placer que son disidentes porque rompen con cierta norma, resulta importante entonces tener en cuenta que se trata de un régimen de producción de normalidad que también recorta lo inteligible como humano y lo que queda fuera de la normalidad, de lo aceptado, convirtiéndose en no-del-todo-humano, en el exterior que permite definir también ese adentro de lo aceptable. Ese exterior interno (Agamben 1998) o constitutivo (Butler 2002) es lo que para Figari (2009: 16), por ejemplo, define la disidencia. En este sentido, es importante tener en cuenta la perspectiva biopolítica para pensar las sexualidades de una forma dinámica y en constante movimiento. Porque, lo sabemos, la normatividad se va adaptando a los cambios, axiomatizando las fugas, incluyendo y normalizando la disidencia para generar nuevos sistemas de exclusión. Ya en 1989 Gayle Rubin consideraba que en la aceptación de ciertas vidas humanas e identidades se producía una jerarquía de valores:

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís,

fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales (Rubin 1989: 136).

En este sentido, siempre habrá un exterior que permita definir el adentro de lo humano, de lo normal y de lo aceptable. La monogamia, la familia, la respetabilidad, la discreción, etc. van a ser requisitos para esa aceptación de las vidas homosexuales.

La perspectiva biopolítica permite pensar lo humano de una forma que se aparte de la concepción ontológica. Considera que en la modernidad la vida —natural, biológica, de la especie, del individuo— comienza a ser objeto de los mecanismos y cálculos de la política, transformándose así en bio-política. Es ya famosa la frase con la que Foucault explica su concepto de “biopolítica”, que caracterizaría el paso a la modernidad: “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de dejar morir” (Foucault 2014: 130). Se trata de un poder que se ejerce sobre la vida, sobre la especie, la población y los individuos, que comenzó a desarrollarse en el siglo XVII como anatomopolítica (centrado en el cuerpo como máquina, en el individuo) y en el XVIII como biopolítica (centrado en el cuerpo-especie, en la población). Tanto anatomopolítica como biopolítica constituyen técnicas de poder propias del capitalismo moderno para docilizar a los cuerpos, normalizarlos, disciplinarlos y producir subjetividades y corporalidades inteligibles (Foucault 2014: 133). Delimitar lo humano de lo no humano, de lo animal o lo monstruoso, constituyendo un exterior que es interno o constitutivo porque es lo que permite dar inteligibilidad a lo humano. Sobre los cuerpos, entonces, se imprime una serie de normalizaciones y formas de vida normativas.

Así, el género y el sexo, según la teoría de la performatividad de Butler (2002 y 2007), también constituyen repeticiones reguladas de las normas (2002: 13). Pero si el cuerpo, el género, el sexo y la identidad dependen de la iteración de ciertos actos discursivos que construyen la ficción de un original, es entonces en la desviación de la citación de la norma en donde radica su poder subversivo (Butler 2007: 29), disidente. La performance *drag* constituye así una parodia de estos mecanismos de constitución de subjetividad sexuada, revelando la estructura imitativa del género (Butler 2007: 284). Pero no siempre es así,

porque también puede propiciar la "reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género" (2002: 184). Es decir, puede constituir un acto subversivo de género, disidente, pero también normativo, según el caso.

Paul B. Preciado, siguiendo a Haraway (1995), prefiere hablar de "tecnobiopoder", "puesto que ya no se trata de poder sobre la vida, de poder de gestionar y maximizar la vida, como quería Foucault, sino de poder y control sobre un todo tecnovivo conectado" (Preciado 2014: 42-3): "El sexo y el género deberían considerarse como formas de incorporación protética que se hacen pasar por naturales, pero que, pese a su resistencia anatómico-política, están sujetos a procesos constantes de transformación y cambio" (Preciado 2002: 133-4)³. A partir del pensamiento biopolítico Preciado da cuenta de la "producción biotecnopolítica del cuerpo como prótesis sexual" (Preciado 2007: 382) en el marco ya no de una sociedad disciplinaria (Foucault) sino de un régimen que denomina "farmacopornográfico".

Paul B. Preciado retoma la conceptualización de las sociedades de control de Deleuze pero prefiere denominar "farmacopornográfico" al régimen actual de control de cuerpos y subjetividades, ya que en él ya no se controla a los sujetos mediante la disciplina externa sino que las tecnologías de subjetivación son internas, micro y protésicas, es decir, se convierten en cuerpo. Esto se lleva adelante por un mecanismo microprotésico que es a la vez material (fármaco) y simbólico-mediático (porno). Según Preciado, Foucault no atiende a los cambios en las tecnologías de subjetivación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se vuelven más micro: "El contexto somatopolítico (de producción tecnopolítica del cuerpo) posterior a la Segunda Guerra Mundial parece estar dominado por un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética, etc.) que infiltran y penetran la vida cotidiana como nunca habían hecho" (Preciado 2014: 70-72).

El capitalismo actual toma el modelo del porno y del fármaco que Preciado explica como una lógica de excitación-frustración. El control se vuelve no sólo microprotésico sino también auto-observado. La acción sobre el cuerpo ya

³ Respecto de la teoría de la incorporación protética de Preciado, es preciso mencionar que en *Manifiesto contrasexual* le da una importancia al dildo para deconstruir la idea del falo como el centro del placer heterosexual, pero en *Testo Yonqui* se centra en las prótesis a nivel más micro, prótesis tecnológicas y farmacológicas.

no se da mediante la prisión, la escuela, la fábrica. Si el modelo ahora es la empresa, como afirma Deleuze, Preciado va más lejos: se trata de acciones "microprotésicas". El modelo de la empresa ya no es la producción sino la venta, pero se trata también de venta, producción y circulación de información mediática, que se hace carne, de información genética, biotecnológica, hormonal.

En ese marco la matriz heterosexual de inteligibilidad forma parte integral del capitalismo como máquina abstracta de sobrecodificación de cuerpos, de relaciones, de vidas, de subjetividades, de existencias, de experiencias. Es por eso que, en *Foucault para encapuchadas*, Manada de Lobxs (2014).⁴ prefiere denominarlo, retomando a Guattari ⁵, "Hetero Capitalismo Mundial Integrado".

Gilles Deleuze y Félix Guattari oponen a las líneas duras del ser trazadas por las identidades, en tanto sitio estratégico de reterritorialización de la norma social del Hetero Capitalismo Mundial Integrado (para decirlo en términos Ludditas Sexuales), las líneas de fuga desterritorializantes potenciadas por la activación de devenires minoritarios (Manada de Lobxs 2014: 60-1).

Entre las líneas duras del Hetero Capitalismo Mundial Integrado y los puntos de fuga minoritarios se genera una dinámica que también podemos pensar como normalización y disidencia. El régimen de control farmacopornográfico del Hetero Capitalismo Mundial Integrado es parte entonces, si lo pensamos desde el sexo-género, de la institución de la heterosexualidad. Así lo entendieron desde el feminismo lesbiano de fines de los setenta y los ochenta ciertas autoras como Wittig, Rich y Rubin. En 1980 Adrienne Rich propone el concepto de "heterosexualidad obligatoria", que considera como una institución política también vinculada con la opresión de la mujer (Rich 2013). El mismo año Monique Wittig insta la idea de que la heterosexualidad no es un tipo de práctica sexual sino un dispositivo de control, de disciplinamiento de cuerpos

⁴ Se trata de un libro militante de la disidencia sexual publicado con la firma de autor colectiva "Manada de Lobxs"

⁵ El régimen farmacopornográfico tiene, según Preciado, alcances globales. Es por eso que se puede pensar en relación a lo que Félix Guattari llama Capitalismo Mundial Integrado, porque además "tiende a que ninguna actividad humana, en todo el planeta, escape a su control" (Guattari 2004: 57). Este capitalismo sobrecodifica todas las actividades, los flujos, el poder (Guattari 2004: 75).

y producción de subjetividades (Wittig 2005). La heterosexualidad es un régimen político que asegura “la reproducción de esta estructura de explotación y dominación de las mujeres” (Córdoba 2005: 38). En 1975 Gayle Rubin ya hablaba de una heterosexualidad forzosa u obligatoria y se refería al patriarcado como sistema de sexo/género para vincular a la sexualidad con la economía y la política y a la heterosexualidad como parte del sometimiento patriarcal de la mujer (Rubin 1986) ya que, como lo explica Córdoba, “el sistema de sexo/género es un dispositivo o tecnología de producción de sujetos humanos diferenciados en hombres y mujeres para la reproducción de un sistema de poder desigual y/o explotación” (Córdoba 2005: 36).

La tensión disidencia/normalización en el análisis de la cultura

Lo analizado hasta aquí constituye un conjunto de herramientas teórico-metodológicas abierto que puede funcionar como marco teórico y contextual para revisar textos de la cultura (literatura, testimonios, cine, historietas). En este sentido, hay que pensar siempre en la dinámica normalización/disidencia, que siempre es cambiante, ya que el enorme poder del capitalismo, del régimen farmacopornográfico, está, justamente, en involucrar todas las relaciones humanas y en axiomatizar las fugas para recuperarlas. Desde esta perspectiva, se puede tomar un recorte espacio-temporal cualquiera para pensar más que compartimentos espacio-temporales estancos, elementos residuales y emergentes en convivencia o tensionados entre distintas formas de vivir y sentir la sexualidad, en algunos casos antes de que éstas sean teorizadas o conceptualizadas o, más bien, antes de que esas conceptualizaciones sean retomadas y sistematizadas por un campo de estudios en particular. En este sentido, estoy más de acuerdo con el uso de disidencia que ponen en juego investigadores como Saxe (2013) o Lozano (2015) —quienes lo aplican a períodos del pasado y a espacios geopolíticos delimitados— que con el de Rivas (2011) ya mencionado, porque pensar la disidencia en términos de lo actual/contemporáneo implica el riesgo de convertirla en modalidades que reemplazan a otras como lo nuevo o también el de que caiga en desuso, se desactualice, se vuelva snob, moda, si siempre va a referir a prácticas actuales y novedosas. Riesgo

también de que la dinámica disidencia/normalización (más allá de los nombres con que se la designe) sea reducida a una sucesión de denominaciones nuevas, de rótulos a la vanguardia.

Así, si tomamos por ejemplo el cine de los años setenta y ochenta en Alemania, podemos ver cómo es necesario analizar la disidencia siempre en vinculación con procesos normalizadores. En películas de Rainer Werner Fassbinder, como *Faustrecht der Freiheit* *La ley del más fuerte*, *Fox and His Friends*, 1975, mal recibidas en su momento por la crítica gay, se puede ver cómo ya era posible a mediados de los setenta (en plena liberación gay) vislumbrar estos procesos normalizadores que tendían a la monogamia, la familia y a un incipiente mercado gay como parte de una maquinaria capitalista de producción biopolítica de vidas vivibles y vidas no humanas que axiomatizaba la disidencia identitaria. Cuestionado por no dar una imagen positiva de las vidas gays, el cine de Fassbinder actualmente es revalorado por adelantarse a muchos de los cuestionamientos que desde la enunciación *queer* se le hizo a la identidad gay de los años setenta. Pero no se trata de adelantarse a lo *queer* —lo que equivaldría a conceptualizar cualquier lucha contra la normalización desde una de las inflexiones que esta ha tenido, la teoría *queer*, otorgándole, a su vez, mayor centralidad— sino de poder ver las contradicciones y tensiones internas más allá de las representaciones políticamente correctas

En esta y otras películas, Fassbinder enfrenta a la perspectiva identitaria una más general que no implica el reconocimiento y aceptación de las minorías sexuales sino la crítica al capitalismo como sistema de producción de subjetividades y sexualidades normativas y binarias, básicamente, producción de humanidad y monstruosidad abyecta (Woltersdorff 2015). De hecho, las estrategias estéticas de Fassbinder se dirigen a cuestionar la idea de una minoría homosexual como un grupo homogéneo (Woltersdorff 2015: 108). De ahí la incomodidad que provocaba su cine en los setenta. En este sentido, la película ha sido leída, sobre todo por la crítica contemporánea a su estreno, de dos formas negativas. Por un lado, como un filme que presenta una visión trágica y negativa de la homosexualidad y que no genera solidaridad en la comunidad gay alemana⁶. Por otro, como un filme que no trata sobre la homosexualidad

⁶ Así lo describe Veit en su reseña de la recepción de la película de Fassbinder (1997: 116-129).

sino sobre las diferencias de clase⁷. Pero quizás lo que habría que considerar es que Fassbinder se ocupa de la homosexualidad no como una condición personal, individual y esencialista, sino, por el contrario, como parte de un régimen político mayor, como parte de la producción de identidad, de normalidad y abyección, por parte de la heterosexualidad como régimen político del capitalismo.

La marcada promiscuidad de Franz/Fox, el protagonista melodramático interpretado por el propio Fassbinder, no está vista en la película con signo negativo. Sus levantes en baños públicos y lugares de paso y de *cruising*, las demostraciones de afecto públicas con Klaus, su pareja al principio de la película, entre otras prácticas, aparecen visibilizadas de forma positiva. De hecho, se podría pensar a la película a partir del eje orgullo/vergüenza o visibilización/discreción. De esta forma, la película deja de lado la narrativa del *coming-out*. Todos los personajes están fuera del closet. Pero no de la misma manera ni en el mismo grado, porque el eje de la sexualidad se cruza con el de clase o, incluso, con el de raza o etnia⁸. Resulta más interesante pensar que lo que Fassbinder está intentando retratar es el funcionamiento de un sistema, la incipiente normalización de las vidas posibles y las que no importan, luego de la liberación homosexual. Eugen resulta así el villano de la película, que se aprovecha de la reciente fortuna de Fox al ganar la lotería y lo deja cuando ya no puede sacar ventaja de él. Las relaciones sexo-afectivas que Fox tenía antes de ganar la lotería distaban de parecerse a una relación heterosexual. Con Eugen mantienen una pareja estable, monogámica —aunque sólo

⁷ Bob Cant asegura “The fact that the main characters are gay men does of course make it interesting for gay men but it is not primarily a film which attempts to Deal With The Problem of Homosexuality” (Cant: 1976: 22). Andrew Britton también la critica porque no concierne a “the problem of homosexuality”, concluyendo que la visión de la película sobre la homosexualidad “degrades us all, and should be roundly denounced” (Britton, 1976: 16-7). Mildemberger (2001: 78) menciona también la pésima recepción que la película de Fassbinder tuvo en las cartas de lectores de la revista *Du&Ich*, así como la crítica aparecida en el número 9 de la revista *DON* de 1975. Asimismo, fue duramente criticado por los movimientos activistas, principalmente por el *Homosexuelle Aktion Wetsberlin* (HAW), entre otras cosas por la ausencia en su película de referencias a la *Schwulenwebebung* (Mildemberger, 2001: 80).

⁸ Es interesante notar cómo cuando Fox y Eugen viajan a Marruecos y quieren contratar los servicios sexuales de Salem —interpretado por El Hedi ben Salem, quien fuera pareja de Fassbinder—, en el hotel no lo dejan pasar porque no pueden entrar árabes, pero sí les ofrecen un *garçon*, como parte de los servicios que el hotel ofrece al turismo gay.

en apariencia, pues sabemos que la contracara de la monogamia es la infidelidad, concepto que no funciona en relaciones sexo-afectivas no exclusivas o poliamorosas. Se trata de emular en las relaciones gay los imperativos de la familia heterosexual burguesa. Para Fassbinder, la institución de la familia y de la pareja monogámica son perversas, incluso en el caso de la familia gay.

En consecuencia, podría interrogarse por qué se insiste en que *Faustrecht der Freiheit* propone una visión negativa y pesimista de la sexualidad cuando, en realidad, está manifestando una representación positiva de lo que la homosexualidad tenía de más disidente, la promiscuidad y el cuestionamiento al *statu quo*, la búsqueda o producción de formas disidentes de placer y de relaciones sexo-afectivas. La película de Fassbinder ve un avance de liberación en la promiscuidad, en el disfrute corporal del sexo, de los placeres no atados a los requerimientos sociales. Pero el amor, para Fassbinder, tiene ese doble filo: es un sentimiento que puede ser placentero pero que también implica la pérdida de las libertades. El amor no puede desvincularse de la familia nuclear, tanto para la heterosexualidad como para las sexualidades disidentes o, mejor, para otras sexualidades no heterosexuales, cuya disidencia se disipa en contacto con los imperativos de la sociedad burguesa y de la familia. Lo que aquí resulta claro es que homosexualidad y disidencia no son términos equiparables. O, al menos, no en todos los contextos.

Dentro del mismo período se puede pensar una película que con el tiempo se convirtió en un filme de culto: *Taxi zum Klo* *Taxi al W.C.*, *Taxi to the Toilet*, 1980 de Franz Ripploh. Si pensar la sexualidad en términos de disidencia implica tener presente que siempre ésta se da respecto de una norma, en el caso de la película de Ripploh se trata de una norma interna a la comunidad gay, una incipiente homonormatividad. En esta película en la que el protagonista se debate entre una vida en pareja monogámica y una vida promiscua, se plantean los modos de vida vivibles para un marica (*Schwul* en alemán) de los ochenta y las formas de vida ininteligibles y, por eso, abyectas. La doble vida que el personaje autoficcional de Ripploh lleva adelante —una vida íntima como homosexual promiscuo y una vida social como maestro de escuela— se complejiza convirtiéndose en una triple vida: maestro de escuela, marica/*Schwul* promiscuo y gay monógamo. La película de Ripploh presenta, a su vez, una serie de prácticas disidentes y lo hace de forma explícita: baños públicos, saunas, cines, exhibición de cuerpos, BDSM, lluvia dorada,

pornografía, deseo sexual infantil. Estas prácticas se ven tensionadas con una incipiente asociación de la promiscuidad disidente con el posible contagio de enfermedades, que se adelanta a la crisis del VIH-SIDA y al uso biopolítico de la enfermedad. En *Taxi zum Klo* hay una variedad de prácticas disidentes que se tensionan con este sentido de la homosexualidad —y, particularmente, de la promiscuidad *schwul*— como una enfermedad. Prácticas BDSM, lluvia dorada, *glory holes*, sexo callejero, y la fiesta *drag* del final, entre otras. Además de que todas ellas son mostradas con una explicitéz que remite a la pornografía, aunque al mismo tiempo generan una torsión respecto a la retórica propia del cine pornográfico gay de la época.

En este caso, la tensión entre disidencia y normalización la podemos encontrar no sólo en la sociedad en general sino también dentro de la misma comunidad gay. En la película de Ripplloh, lo que genera el conflicto es justamente la posibilidad de construir una relación sexo-afectiva no monogámica y, en este sentido, apartándose de los cánones de las relaciones heterosexuales, de la familia. Aunque finalice con una salida pública del armario —en la que Ripplloh después de una noche en una fiesta marica (*Tuntenball*) va a dar clases a su escuela vestido de mujer—, no puede ser pensada como una típica película de *coming-out*, porque éste sólo se convierte en el trasfondo de un conflicto distinto: ¿qué vida llevar adelante? ¿Llevar una vida homosexual implica ajustarse a los mismos cánones y parámetros de las relaciones heterosexuales, de la familia nuclear? Si la diversidad es ahora aceptada, ¿es posible llevar una vida disidente o para seguir siendo aceptado hay que someterse a ciertas reglas normalizadoras de la familia nuclear? O, dicho a través de Preciado, “¿cómo evitar el marketing anal? ¿Cómo sobrevivir a los efectos normalizantes de las políticas de la identidad? ¿Cómo sobrevivir con el ano colectivo y abierto?” (Preciado 2009: 163).

Si salir de los baños y tomar las calles es algo que ya se ha conquistado, esto implica cierta hipocresía en el sentido de que, si se acepta la homosexualidad, se lo hace como una identidad a la que se le exige decencia para formar parte del sistema⁹. Se podría decir, una vez más: se acepta la homosexualidad pero no la disidencia. El diagrama del Hetero Capitalismo Mundial Integrado recupera las fugas para segmentarlas, para axiomatizarlas, y así se-

⁹ Para un análisis en profundidad de estas dos películas, se puede consultar Rubino (2017), particularmente los apartados 4.1 y 5.2, respectivamente.

guir generando normalidad y abyección. Una vez más, podemos pensar en la homonormatividad.

Si, por último, pensamos en Argentina, resulta interesante la figura de Perlongher en los años ochenta. En “El sexo de las locas” (1984), Néstor Perlongher ya advertía sobre una incipiente homonormalización de la comunidad gay que, al intentar ampliar el ámbito de la normalidad, arrojaba a los bordes de lo humano a los nuevos excluidos: travestis, locas, chongos. En su tesis de maestría, publicada como *La prostitución masculina*, proponía una proliferación de identidades, una saturación del sistema, así como una erosión de las metodologías de investigación al centrarse en el placer. Si la identidad gay resultaba opresiva, era fundamentalmente porque era importada, extrapolada. Tomando a Deleuze y Guattari, Perlongher propone devenires para romper con la idea de identidad fija. Muchas veces se lo piensa como precursor de la perspectiva *queer*, pero de esta forma no se hace más que esencializar y universalizar lo que en realidad corresponde —como se dijo ya— a un momento del largo proceso de lucha contra la heteronorma y la homonorma y otras normalizaciones sexo-genéricas. Sí, probablemente se anticipó a algunas de las teorizaciones de lo que luego se conoció como teoría *queer*. Pero se trata del mismo proceso, de la misma historia —minúscula, menor, molecular— de la disidencia sexual y su dinámica con lo normativo: en este caso, la novedosa identidad gay norteamericana.

Hacia una (in)definición de la disidencia sexual

Pensar en disidencia sexual, entonces, nos permite considerar las prácticas, cuerpos e identidades que constituyen resistencias dentro de las relaciones de poder (Foucault) o puntos de fuga a la axiomática heterosexual (Deleuze y Guattari). Se trata de una visión dinámica y en continuo movimiento, ya que no sólo no hay un afuera del poder (Foucault) sino que lo que fuga, lo que escapa a la norma y rompe con lo aceptable, con lo inteligible, muchas veces es recuperado por la axiomática o bien semiotizado, es decir, normalizado. Mi propuesta es pensar siempre la tensión disidencia/normalización como fuga/axiomatización, como desterritorialización/reterritorialización. En este sentido, cada momento actual, cada presente va a tener su propia dinámica

disidencia/normalización —más allá de los rótulos que se les asigne— y también cada momento del pasado. Cada espacio-tiempo contiene sus elementos de fuga a ciertos dispositivos normalizadores junto con la axiomatización de esos mismos elementos, en una dinámica muy compleja que no puede circunscribirse a determinadas instituciones de una vez y para siempre (como ciertos grupos activistas o corrientes literarias o cinematográficas u obras de determinado autor). Dentro de cada uno de estos momentos la disidencia va a ser un vector, un elemento dentro de las tensiones y luchas internas. No hay una disidencia absoluta, porque no habría lenguaje (verbal o artístico) en el cual expresarla. Hay micropolíticas, disidencias moleculares, que interactúan con los movimientos molares de diferentes formas. Se podría decir, entonces, que la única y verdadera liberación consiste, como modo de combatir el régimen farmacopornográfico, en una combinación de revolución molar y molecular. Como comenta Paul B. Preciado,

La molarización es una condición de la acción política colectiva, de la producción de una cierta *puissance* (potencia, más que poder) *d'agir*. Curiosamente, cuando escribo molarización el software MSWord se empeña en transformar la palabra en “dolarización”, quién sabe si consciente de las actuales técnicas de mercantilización de la identidad. La cuestión es cómo atravesar la molaridad identitaria (sexual, nacional, racial) sin hacer de la identidad el fin último de la acción política. Es necesario hacerse cargo de la propia molaridad (la opresión, en este sentido, actúa como un catalizador identitario) para poder moverse hacia un devenir molecular, inframolar y posidentitario. Para mí esta transición indica el pasaje desde una política de la representación hacia una política de la experimentación, pero también desde una obsesión por la visibilidad como condición de la emancipación hacia un devenir imperceptible... como garantía de las micropolíticas (Preciado 2007: 401).

Esa combinación entre revolución molar y molecular es la que intenté leer en la complejidad de la dinámica disidencia/normalización en cada época y espacio geográfico. Por ejemplo, no se trata de sostener como fin último la identidad ni de negarla, sino de su uso como estrategia política para combinar

con otras formas de revolución micropolítica, con otras políticas de los afectos y de la sexualidad como experimentación, con otras formas de producción de placeres y modos de vida.

Es por eso que tampoco resulta posible llegar a una definición de “disidencia” que funcione para todos los contextos históricos y geo-políticos. Como comenta Facundo Saxe, se trata de

pensar la disidencia sexual como algo que fluye, mutante, en movimiento y devenir, en un punto una forma de subversión del orden sexo-genérico que me gustaría llamar sexo-subversión; algo que es indefinible porque es todo y nada según el aquí y ahora del lugar desde el que enunciamos y habitamos. Una modalidad sexosubversiva de desenmascarar que la normalidad y lo normal son ficciones disciplinadoras y represivas (Saxe, 2018: 4).

Saxe se pregunta si lo *queer* —cuir, tal como lo escribe— no deja de ser disidente cuando ingresa a la academia, “a la construcción de conocimiento científico en la universidad y forma parte de un sistema de jerarquías que construye autoridades y legítimos saberes” (Saxe 2018: 14). En este sentido, podemos volver a pensar: lo *queer* —o cuir— y la disidencia tampoco son necesariamente términos equivalentes o reemplazables entre sí. Si la enunciación *queer* encarna un momento de la historia de la disidencia, es probable que hoy en día esté siendo normalizado en buena medida y sea conveniente desconfiar de esa perspectiva ya institucionalizada. Como afirma Valeria Flores —citada también por Saxe (2018:21)—,

siento que estamos atiborrados de teoría *queer*, de labias radicales y desobedientes, mientras nuestros cuerpos se deshacen en la competencia, el ego, el cálculo de rentabilidad del discurso, la aceptación complaciente de las reglas de juego institucionales, con modos de activismo que propagan políticas de conocimiento de sesgos autoritarios que replican las reglas academicistas del saber, su orden meritocrático y racista (Flores 2018: 150).

Podríamos, finalmente, preguntarnos por otro uso indirecto del término: “los

disidentes sexuales”¹⁰. Pero se trata ya de un debate que excede la intención de este artículo, que no ha sido más que intentar un primer acercamiento a reflexiones conceptuales y metodológicas del estudio de la disidencia sexual en el análisis de la cultura Y, en ese sentido, es ahí, en esas discusiones, en donde intenta inscribirse. En definitiva, se trata de quedarse en la indefinición o, más precisamente, en una conceptualización que sea a la vez definición e indefinición, una (in)definición de la disidencia sexual, en ese sentido, quizás, un pensamiento colectivo y abierto con la intención de devenir manada junto al pensamiento —académico, activista, artístico, cultural— en torno a la disidencia sexual.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I*. Valencia: Pretextos.
- Britton, A. (1976). Foxed: A Critique of 'Fox'. *Gay Left* 3, pp. 16-17 .
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.
- . (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cant, B. (1976). Fassbinder's Fox. En *Gay Left* 2.
- Córdoba García, D. (2005). Teoría *queer*: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En Córdoba, D., Sañez, J. y Vidarte, F. (eds.), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona/Madrid: Egales, 21-66.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En Ferrer, C. (ed.), *El lenguaje literario Tº 2*. Montevideo: Nordan.

¹⁰ Pienso en enunciaciones que convierten la disidencia en una identidad y, con eso, le dan cierta fijeza, como si se tratara de un término paraguas que permitiría reemplazar el uso de las siglas LGBTTTIQ+.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Duggan, L. (2003). *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon Press.
- Epps, B. (2008). Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*. En *Revista Iberoamericana* (Vol. LXXIV, Núm. 225, Octubre-Diciembre 2008, pp. 897-920).
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía?*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Figari, C. (2009). *Eróticas de la disidencia sexual en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: Clacso-Ciccus.
- flores, v. (2018). Esporas de indisciplina. Pedagogías trastornadas y metodologías *queer*. En: VVAA. *Pedagogías Transgresoras II*, pp. 139-208. Sauce Viejo: Bocavulvaria Ediciones.
- Foucault, M. (1992). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- . (2014). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Suenos.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jagose, A. (1996). *Queer theory: an introduction*. New York: New York University Press.
- Kuzniar, A. (2000). *The Queer German Cinema*. Stanford: Stanford University Press.
- Lozano, E. (2015). *Sexualidades disidentes en el teatro. Buenos Aires, años 60*. Buenos Aires: Biblos.
- Manada de Lobxs (2014). *Foucault para encapuchadas*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Mildenberger, F. (2001). *Klassenkampf auf der Leinwand – Grabenkrieg in der*

- Diskussion. Zur Rezeption von Rainer Werner Fassbinder Film *Faustrecht der Freiheit*. En *FORUM: Homosexualität und Literatur*, N° 38 (2001): 77-83.
- Mogrovejo, N. (2008). Diversidad sexual, un concepto problemático. En *Revista Trabajo social* (diciembre 2008).
- Perlongher, N. (2013). *Prosa Plebeya Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria*. Buenos Aires: Excursiones.
- . (2017). *La prostitución masculina*. CABA: Madreselva.
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- . (2007). Entrevista com Beatriz Preciado (por Jesús Carrillo). En *cadernos pagu* (Num. 28, janeiro-junho de 2007, pp. 375-405).
- . (2009). Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. En Hocquenghem, G. y Preciado, P., *El deseo homosexual (con Terror anal)*. Barcelona: Melusina.
- . (2009). Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. En Hocquenghem, G. y Preciado, P. (2009), *El deseo homosexual (con Terror anal)*, Barcelona: Melusina.
- . (2014). *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Rich, A. (2013). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. En Tristán, F. (ed.), *Feminismos y antipatriarcado: selección*. La Plata: La Caldera, pp. 99-133.
- Rivas, F. (2011), Diga queer con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. En VVAA, *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*. Santiago de Chile: Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS), pp. 59-75.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". En *Nueva Antropología* (Vol VIII, N° 30, pp. 95-145).
- . (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, C. (ed.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, pp. 113-190

- Rubino, A. (2017). *Sexualidades disidentes en la literatura y el cine de habla alemana (1969-1980)*, Tesis de Posgrado, Doctorado en Letras, FaHCE-UNLP.
- Salinas, H. (2010). *Políticas de disidencia sexual en América Latina. Sujetos sociales, gobierno y mercado en México, Bogotá y Buenos Aires*. México: Eón.
- Saxe, F. (2013). *Representación transnacional de las sexualidades disidentes en textos culturales alemanes recientes (1987-2012)*, Tesis de Posgrado, Doctorado en Letras, FaHCE-UNLP.
- . (2018). La trampa mortal: derivas maricas de la disidencia sexual en la producción de conocimiento científico al recuerdo infantil de un beso. En *Etcétera. Revista del área de ciencias sociales del CIFYH*, N° 3.
- Veit, R. (1997). Wie die Schwulen ins Kino kamen. Ein Rückblick mit schnellem Vorlauf. En Kraushaar, E. (ed.), *Hundert Jahre schwul. Eine Revue*, Berlin: Rowohlt, pp. 116-129.
- Warner, M. (1993). Introduction. En Warner M. (ed.), *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. VII-XXXI
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Egales.
- Woltersdorff, V. (2015). Grundsätzlich ist jeder homosexuell, und deshalb ist es kein Problem. Homosexuelle Minderheiten und Fassbinders Filme. En *Text + Kritik* N° 103: *Rainer Werner Fassbinder*, pp. 108-120.