

“Mi voz sexual” Hacia una traducción del derecho al placer sexual

“My sexual voice”
Towards a translation of the right to sexual pleasure

Por **Alberto (beto) Canseco***

Resumen: El texto realiza un ejercicio teórico que parte de la hipótesis: es posible traducir la reivindicación del derecho al placer sexual en una reflexión sobre la voz sexual propia tal como aparece en *Borderlands/La Frontera* de la poeta, académica y activista chicana Gloria Anzaldúa. Esta traducción permite prestar atención a cómo el placer sexual cuestiona el horizonte normativo en el que se inserta la reivindicación del derecho, de tal suerte que no funcione afirmando una ontología de sujeto de tinte liberal (y sus consecuencias violentas), sino que se constituye como una oportunidad para su cuestionamiento.

Palabras Clave: Placer sexual, Derecho, Voz sexual, Traducción.

Abstract: The text carries out a theoretical exercise based on the hypothesis: it is possible to translate the assertion of the right to sexual pleasure into a reflection on one's own sexual voice as it appears in *Borderlands/La Frontera* by Chicana poet, academic and activist Gloria Anzaldúa. This translation allows us to pay attention to how sexual pleasure itself questions the normative horizon in which the assertion of the right is inserted, in such a way that it does not work by affirming an ontology of the subject with a liberal touch (and its violent consequences) but rather constitutes itself as an opportunity for questioning it.

Keywords: Sexual Pleasure, Right, Sexual Voice, Translation.

*Marica afeminada, blanca, primera generación de universitarias en su familia, con diagnóstico de temblor esencial. Feminista prosexo y activista de la disidencia sexual. Posee licenciatura y maestría en Filosofía; doctorado en Estudios de Género. Realiza sus actividades de investigación en el centro “María Saleme de Burnichón”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Es docente visitante de la Universidade Federal do ABC (São Bernardo do Campo. São Paulo. Brasil). E-mail: betocanseco@gmail.com. ORCID: 0000-0002-4855-4454

“Un temblor recorre mi cuerpo desde las nalgas hasta el cielo de mi boca”.

Gloria Anzaldúa

En un ensayo publicado en 2021, la filósofa feminista bahreiní Amia Srinivasan cuestiona la idea de un derecho al sexo, pues este estaría vinculado a la reivindicación que hacen de este derecho comunidades de *incels*, abreviatura en inglés de “célibes involuntarios”. Dichas comunidades suelen reunir hombres cis heterosexuales misóginos que insisten en que se les debe sexo y se enfurecen con las mujeres que los privan de ello, defendiendo incluso la violación o por lo menos exigiendo penas más blandas para este crimen. De cierta manera, dichos grupos estarían defendiendo un acceso al cuerpo de la otra como un derecho.

Por su parte, en *Suicidio y placer sexual. Una bioética del Goce* (2021), la abogada y teórica feminista argentina Natalia Monasterolo se pregunta por las complicaciones que aparecen en la reivindicación de dos derechos que la autora propone que nos imaginemos como parte de los derechos humanos fundamentales: el derecho al suicidio y el derecho al placer sexual. Sobre este último, en *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2017), yo misma también lo había propuesto, junto con un derecho a la protección contra la violencia, para dar a entender lo que implicaba la lucha por la justicia erótica –noción que condensaba las consecuencias ético-políticas de afirmar un cuerpo vulnerable, expuesto, interdependiente como invita a imaginar la filósofa feminista Judith Butler.

Con certeza, tanto Monasterolo como yo no pareciéramos querer abonar con nuestra propuesta prácticas misóginas, por lo menos esto parece cuando reivindicamos nuestro compromiso con una filosofía feminista. De tal suerte, parece que sería importante avanzar un poco más sobre aquello que queremos decir, cuando reclamamos el derecho al placer sexual a fin de que nuestros reclamos no se confundan con los de grupos violentos y misóginos. A propósito de esto es que quiero formular la pregunta: ¿cómo podríamos traducir ese reclamo con otras figuras que nos sean meramente las del derecho (normas, resoluciones, etc.), de manera que se torne evidente nuestro compromiso feminista e interseccional en la defensa del placer sexual?

Con el fin de realizar esta tarea, propongo un ejercicio teórico que surge de la lectura de un texto de 1987 de la poeta, académica y activista chicana Gloria Anzaldúa quien, en el contexto de una discusión sobre identidad lingüística, declara: “Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. Tendré mi lengua de serpiente –mi voz de mujer, mi voz *sexual*, mi voz de poeta-. Venceré la tradición del silencio” (Anzaldúa, 2016, p. 111, la cursiva es mía). En efecto, como chicana (esto es, como estadounidense de origen mexicano, o bien como parte de la segunda o posterior generación de personas que nacieron en el territorio que pasó a ser considerado estadounidense, luego de una reconfiguración de límites nacionales en 1846), Anzaldúa es cuestionada y a menudo

menospreciada persistentemente por la mixtura de las herencias hispana, angla e indígena en su forma de expresarse y de habitar el mundo. Frente a la valoración negativa de estas formas, la autora reclama *su* voz, una voz que es, entre otras cosas, –destaco– sexual.

¿Qué quiere decir con esto? ¿Qué vendría a ser la voz sexual?, ¿cuál es mi voz sexual?, ¿lo que digo en el sexo, lo que tengo el poder de callar, el gemido en el orgasmo, el suspiro posterior, las palabras que elijo para hablar de mi calentura, los vocablos que escojo para referirme a los placeres sexuales y a las experiencias en que los he vivido y los vivo? Y, por último, ¿será que reivindicar el derecho al placer sexual tenga que ver con reclamar esta voz sexual?

En las líneas que siguen trabajaré sobre esta hipótesis: es posible *traducir* la reivindicación del derecho al placer sexual en una reflexión sobre la voz sexual propia tal como aparece en el texto de Anzaldúa, de manera que la reivindicación de este derecho no pueda confundirse con una política misógina (que además es racista, capacitista y de tinte liberal). Ciertamente, como en cualquier traducción, hay sentidos que se pierden y sentidos que se ganan en el paso de una lengua a otra; es sobre esa tensión de sentidos que quisiera detenerme y ofrecer una serie de reflexiones al respecto.

Mi lengua de serpiente

*Una serpiente se ha colado en mi pantalón
y sube por mi pierna izquierda,
tengo miedo
no volveré a ser la misma.*

Una de las primeras cosas que llama la atención de la cita de Anzaldúa es el hecho de que esta “mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta” emerja de una “lengua de serpiente” (no cualquier lengua, sino “mi” lengua; volveré a esto en un momento). En el texto de la autora, la serpiente cumple una función muy particular. Se trata de una figura ambigua que refiere principalmente al mundo sobrenatural que rodea la construcción identitaria de Anzaldúa. En efecto, la autora habla de la serpiente en términos de *tono*, es decir, de los poderes mágicos de su cuerpo animal.

Pues bien, este cuerpo animal se vincula además con *Coatlicue*, deidad femenina que está relacionada con la fertilidad y la tierra, representada teniendo como cabeza un cráneo humano o serpiente, con un collar de corazones humanos, falda de serpientes trenzadas y pies en forma de garras. Se trata de una diosa creadora, madre de todas las deidades que posteriormente la cultura azteca-mexica de dominación masculina relegó al inframundo, atándola apenas a representaciones siniestras, pertenecientes a la oscuridad y privadas de aspectos superiores. De ella se separó y distinguió a Tonantsi, que vendría a ser la buena madre, la cual luego continuaría su proceso de desexualización con la conquista, al punto que luego se confundiría/se, tornaría/se sincretizaría con la virgen de Guadalupe, madre casta y protectora, defensora del pueblo mexicano. Por otro lado, quedaría entonces la diosa-serpiente, la cual vendría a ser la puta: Tlazolteotl-Coatlicue-la Chingada.

Al traer la figura de la serpiente como su contraparte animal y realizar la genealogía de la separación de Coatlicue y Tonantsi, Anzaldúa parece buscar la integración de esta figura, una vuelta a su completitud que reuniría los aspectos duales de la deidad. Es con esta figura contradictoria y ambigua que conviviría la autora, la figura de una serpiente que es “símbolo de lo instintivo en su aspecto colectivo, impersonal, prehumano” (Anzaldúa, 2016, p. 80), vinculado al impulso sexual, al inframundo, base de toda energía y de toda vida. El reconocimiento de dicha convivencia no es pacífico, sino que es resultado de un proceso largo y doloroso de aceptación.

La autora trae, de hecho, la imagen de enfrentar su propio rostro en el espejo y encontrarse allí con los ojos de Coatlicue, provocando una resistencia a mirarse, “resistencia al sexo, al contacto íntimo, a abrirme al otro extraño donde me encuentre fuera de control, no de vigilancia. El resultado al otro extremo es desconocido...” (Anzaldúa, 2016, p. 98-99). Enfrentarse a la Bestia-Sombra, como ella también la llama, es enfrentarse a esos miedos.

El placer sexual parece operar así, de diferentes maneras en el texto de Anzaldúa. Por un lado, trabaja como resistencia a la herencia colonial al vincularla con Coatlicue y, por tanto, con su tradición indígena. Al traer a Coatlicue no solo se liga con una resistencia ancestral sino también trae la historia de violencia que también forma parte de su vida y auto-constitución. Cita así una complejidad que se actualiza en el sexo, algo que la obliga a negociar; aún en su ancestralidad, la invocación del placer no aparece apenas como promesa o tan solo como amenaza; le es atribuido un lugar ambiguo, un lugar de negociación persistente.

Por otro lado, no se trata de una experiencia que la distingue como humana o la separa de otros cuerpos, sino que la arroja fuera de sí, la vincula con lo animal, con lo que es y no es ella misma, la conecta y la disuelve más que delimitarla o singularizarla.

Ahora bien, en su contradicción, Coatlicue hiere, pero también cura: “Dejar que la herida causada por la serpiente sea curada por la serpiente” (Anzaldúa, 2016, p. 101). Efectivamente, el proceso de aceptación de la convivencia con la Bestia-Sombra le permite a la autora temblar ante lo animal, ante lo ajeno, lo infra o sobrenatural: “el yo que tiene algo en común con el viento y los árboles y las rocas, que posee una implacable determinación demoníaca más allá de lo humano” (Anzaldúa, 2016, p. 100). Puede notarse, en ese sentido, que lidiar con/abrazar a Coatlicue –y con ella a la tradición indígena que también la constituye– no significa asumir una voz soberana, resucitar el sujeto autosuficiente o liberal, sino algo más complicado; no es volverse discreta y definir los límites de lo humano y de sí misma sino todo lo contrario: reunirse con aquello que parece no ser ella misma. La propia autonomía aparece de hecho como “un peñasco” (Anzaldúa, 2016, p. 101) contra el cual se choca, razón por la cual parece mejor aceptar este poder mayor que el yo consciente, poder del ser interior, la entidad que es la suma de todas las reencarnaciones, diosa-mujer en ella misma cuyos nombres son *Antigua, mi Diosa, lo divino interior, Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe* (todas son una).

Deidad/animal/otra, la serpiente borra los límites de lo humano y, por su descripción, está íntimamente vinculada al mundo sexual de la autora. En consecuencia, reclamar una voz sexual propia en los términos del texto de Anzaldúa implicaría un vínculo con esta herencia que tiene el poder de cuestionar la dicotomía humano/inhumano que marcó la modernidad colonial (Lugones, 2011). ¿Qué consecuencias tiene este cuestionamiento en la reflexión sobre el placer sexual?

Animalidad y sexo: a propósito de la constitución de lo humano

*Gruño, gimo, jadeo,
el animal en celo que vive en mí,
o que vive conmigo,
o que soy,
te desea... te reclama
¿lo escuchas?.*

En su texto, Monasterolo (2021) dedica un breve capítulo a estudiar en qué consiste y qué implicaciones tiene *tener un derecho*. La autora distingue dos aspectos del derecho, objetivo y subjetivo. En su aspecto objetivo, tener un derecho apunta a la existencia de un arsenal coercitivo obedecido por su poder convincente y efectista, un conjunto de normas, reglas, resoluciones que emergen del poder del Estado soberano que posee el monopolio de la circulación humana.

Por su parte, en su aspecto subjetivo, tener un derecho tiene que ver con la posible abstención de quien tiene mayor capacidad de intromisión, así como con la exigencia de un conjunto de acciones que despejen el terreno al punto de que sea posible reivindicar la singularidad. De tal suerte, la autora busca poner en evidencia la tensión entre la matriz generalista del derecho objetivo y la consideración de la singularidad del derecho subjetivo. Monasterolo, de hecho, busca tomar distancia “de esa tendencia universalizante e igualacionista (que no debe confundirse con universal e igualitario)” (Monasterolo, 2021, p. 92) y poner, en todo caso, el foco en “la textura abierta de la normativa en juego y en el plano de interpretación en el que se inserta” (Monasterolo, 2021, p. 92), a fin de destacar lo singular como una forma de hacer y respetar derechos (entre ellos, aquellos que a la autora le interesa: el acceso al suicidio y al placer sexual).

Por mi parte, no quisiera distanciarme tan rápidamente de la tendencia universalizante e igualacionista del derecho sin antes interrogar su operatoria y poner en evidencia su inevitable falla. De hecho, tener un derecho indica necesariamente a quién lo tiene, es decir, al sujeto que se constituye en esa tenencia, de tal manera que el sujeto no es anterior, sino que es producido por ella. En un lenguaje más cercano a la propuesta de la filósofa feminista Judith Butler, el sujeto se torna tal en la medida en que participa de un horizonte normativo que permite su emergencia, en la medida en que es reconocido bajo determinadas normas de reconocimiento. Así, la reivindicación de un derecho como el del acceso al placer sexual debe prestar atención antes a quiénes se constituyen en el mundo normativo en el que ese derecho se inserta.

Ahora bien, ¿cómo se constituye lo humano en la reivindicación de un derecho al placer sexual? Si la concepción de lo humano que soporta la declaración de los derechos tiene que ver con una distancia con lo animal, o con una excepción respecto de los otros animales, ¿qué

sucede con quienes reivindican un derecho pero no han entrado aun –tal vez nunca lo hagan– al reino de lo humano en razón de una interdicción del reconocimiento o de un reconocimiento negativo?, ¿qué sucede con quiénes son menos que humanos?, ¿cómo funciona la cercanía con lo animal en esta (de)constitución de lo humano?, ¿qué hace esta animalización con el sexo y con la posibilidad de una voz sexual propia?

En definitiva, ¿cómo juega Coatlicue en la dinámica de reconocimiento?

Cabe recordarse que el reconocimiento de lo humano no depende de habilidades psicológicas, individuales, sino de un horizonte normativo que condiciona el modo en que se da el encuentro con la alteridad y define el contenido que el reconocimiento asume. Es con ese horizonte con el que se lidia y negocia. De tal suerte, tal horizonte puede dejarnos sin habla delante de nosotros mismos o, incluso, contradiciendo nuestras opciones de vida. Es posible que no consigamos ser inteligibles en este horizonte normativo y no seamos capaces de aparecer, o bien nos tornemos reales, pero en una realidad que es perjudicial a nuestra habitabilidad en el mundo. Este mundo en el que sucede el reconocimiento está atravesado, cabe recordar, por una lógica colonial que exige que ese reconocimiento, según el psiquiatra anticolonial martinico Frantz Fanon, se realice a través de un emblanquecimiento –tarea imposible para el sujeto negro.

En efecto, en su estudio acerca de la constitución subjetiva del sujeto colonial, la formación de este sujeto está marcada por el aprendizaje que este adquiere al salir de la colonia, momento en que se descubre indistinguible del mundo, apenas como otro objeto. En este punto, el reconocimiento de la otredad es lo que podría salvarlo y, sin embargo, lo que sucede es el impropio: “¡Sucio negro!” o, simplemente “¡Mira, un negro!” (Fanon, 2009, p. 113). Ante esto, según Fanon, la persona negra que llega de las Antillas a la metrópolis busca ser reconocida a través de un emblanquecimiento –muchas veces a través del uso de la lengua francesa– que prometería acercarlo, *sin éxito pleno*, a una “verdadera humanidad”, alejándolo así de lo salvaje.

Me interesa señalar esta no-plenitud del éxito en la constitución de lo humano, y me pregunto por el vínculo con lo animal cuando funciona precisamente para arrojar a determinados cuerpos fuera de la humanidad. Tal es el caso de las personas con discapacidad (“camina como mono”, “pingüino”, “patas de foca”, etc.) y las personas racializadas, así como los señalamientos misóginos como “perra”, “zorra”, etc. De hecho, la teratología, recuerda Sunaura Taylor, activista y teórica de la discapacidad, nace como el estudio de las discapacidades congénitas, y literalmente, como el estudio de los monstruos, disciplina que parecía preguntarse, en definitiva: “¿qué monstruos consideramos como humanos y qué monstruos son más como animales?” (Taylor, 2020, p. 6).

Cabe decir que, de todas las comparaciones con animales, tal vez la que más aparece complicando la humanización es con la del mono, el cual indica en personas negras, marrones, morochas y en personas con discapacidad cognitiva, la marca del eslabón perdido entre la animalidad y la humanidad. En este punto, Taylor llega a formular la pregunta en torno a qué significa ser comparado con un animal, apareciendo inevitablemente otra pregunta: ¿cómo tratamos a los animales?

Tratamos a los animales como cosas que se utilizarán para nuestro beneficio: los observamos en los zoológicos, mirando boquiabiertos sus diferentes cuerpos, sus diferentes formas de moverse y actuar. Rotulamos y numeramos las partes de su cuerpo para propósitos como carne, leche y cuero. En resumen, los tratamos como si sus cuerpos existieran únicamente para nosotros. Como freak, como paciente, no niego que soy como un animal. (Taylor, 2020, p. 9)

¿Qué significa “ser como un animal” cuando nos referimos a la actividad sexual? Cuando la tendencia igualacionista y universalizante falla en razón de los marcos normativos existentes, ¿cómo lidiamos con el placer sexual en el corazón de ese fracaso?

La feminista negra Hortense Spillers (1984) da una pista de esto cuando dedica su estudio a las palabras faltantes en la teoría sobre la vida sexual de la mujer negra. Según la autora, cuando se habla de la experiencia de las mujeres negras estadounidenses, existe una tendencia a mitologizarla. O bien se la entiende como una en la que el sexo circula como un continuum sin matices ni interrupciones, o bien no habría sexualización alguna: o puta o asexuada. Esta misma contradicción es examinada por la teórica de la discapacidad Anna Mollow (2012) en su estudio sobre las representaciones culturales de las personas con discapacidad sobre las cuales se interpreta como carentes o invadidas de energía sexual, ligándose a la discapacidad con deficiencia o exceso sexual: o bien relacionada con la inocencia, la incapacidad, la disfunción, o bien con la perversión, la rareza, el descontrol.

A propósito de las mujeres negras estadounidenses –pero podríamos pensar también con Mollow las personas con discapacidad, y otros grupos subalternizados como los que tienen prácticas sexuales disidentes o transgreden la cis-heterosexualidad–, Spillers entiende que esto se debe a que por tratarse de cuerpos que no acceden a la humanidad, la cultura (como aquello que designa lo específicamente humano en oposición a la naturaleza; binario producido con insistencia por el pensamiento moderno-occidental) no toca la experiencia negra. En otras palabras, la sexualidad no toca el acto copulatorio. Es apenas un acto bestial/animal, sin matices, amoral.

De tal suerte, no toda experiencia sexual es leída e interpretada como tocada por la sexualidad en razón de las normas que deciden la humanización de los cuerpos participantes. En ese sentido, el reclamo por el acceso al placer sexual, a través de la lengua de serpiente, parece tener que ver necesariamente con poner en discusión las normas que deciden la constitución de lo humano y prestar atención a cómo esa disputa tiene consecuencias en la interpretación de los posibles agenciamientos sexuales, incluso en la posibilidad de hablar de lo propio en el momento del sexo.

Lo impropio de decir mi

Decir que me encuentro en el gemido sería mentirme

Decir que me encuentro en el gemido sería mentirte

El placer me hace perderme,

me desorienta,

me hace extraviar el camino

y ya no sé siquiera a quién estoy mintiendo.

Volviendo al texto de Anzaldúa, quisiera llamar la atención a que cuando la autora dice darle el control a Coatlicue aparece un lenguaje orgásmico:

De repente, me da la sensación de que tengo otro juego de dientes en la boca. Un temblor recorre mi cuerpo desde las nalgas hasta el cielo de la boca. Siento en el paladar una sensación de hormigueo que me hace cosquillas, luego parece que algo cae sobre mí, por encima, una cortina de lluvia o de luz. El *shock* me quita el aliento. El músculo del esfínter se retuerce, más y más, y el corazón en mi coño comienza a latir. Me rodea la luz –tan intensa que podría ser blanca o negra o en esa juntura en que los extremos se convierten en sus opuestos–. Pasa atravesando mi cuerpo y sale al otro lado. Me hundo sobre mí misma –un delicioso derrumbarme sobre mí misma– implosionando, con las paredes como fósforos que se doblan suavemente hacia dentro a cámara lenta. (Anzaldúa, 2016, p. 101-102)

La sensación de otro juego de dientes parece hablar de una modificación corporal, hay algo de lo humano que se deshace. El cuerpo se monstrifica, se expande, se multiplica. Un momento repentino, súbito. Cabe insistir una vez más, no es del orden de lo voluntario, sino que se presenta como el instante de su cuestionamiento. Referirse a un temblor vuelve sobre la misma idea: movimiento involuntario que es total, recorre todo el cuerpo desde adentro y al mismo tiempo lo cubre, como una luz. Dentro y fuera son coordenadas que parecen haber perdido un sentido claro y distinto; un atravesamiento que la hace derrumbarse sobre sí misma en una experiencia que califica de deliciosa.

En este punto, puede notarse que el placer sexual al que está asociada la presencia de Coatlicue, más que ser descrita como la experiencia de saber de sí misma, más que una vivencia de constitución del yo que puede auto-reconocerse, o una que la incluiría en la esfera de lo humano, más que eso parece ser la experiencia de la desintegración del self. Con esto no quiero decir que el sexo sea apenas destructivo, pero sí sugerir cuán importante es prestarle atención a ese aspecto de destructividad, pues de ese foco emergen algunas consecuencias para abordar el placer sexual.

Es Anna Mollow (2012) quien realiza este mismo movimiento cuando propone leer los trabajos de los teóricos queer Lee Edelman (2004) y Leo Bersani (1995; 1998) desde la teoría de la discapacidad. La autora entiende que destacar la destructividad puede colaborar en la desestabilización de los presupuestos sobre los que se apoyan políticas liberales, siendo esta una de las tareas críticas fundamentales tanto de la teoría queer como de la teoría de la discapacidad.

Para ello, Mollow sugiere pensar la sexualidad (tal como es elaborada por el psicoanálisis) y la discapacidad (tal como es figurada en el imaginario cultural) como dos nombres de la misma fuerza de auto-ruptura, una fuerza que rebajaría o incluso obturaría la reivindicación de humanidad.

Para Edelman, de hecho, cualquier sexualidad es destructiva no en el sentido de efectuar la muerte literal pero sí en la medida que amenaza la integridad del sujeto y, en consecuencia, también el orden social. De tal suerte, la comunidad queer habría sido señalada como violenta, asesina, asociada a la muerte, en razón de una proyección que la cultura dominante realiza de los aspectos destructivos de la sexualidad que ella no puede reconocer en sí misma.

Por su parte, Bersani sostiene que el sexo amenaza el valor sacrosanto de la individualidad y lo define de tal manera que Mollow entiende que parece estar conceptualizándolo como una discapacidad con características como la impotencia, la pérdida de control, la incapacitación, algo que se sufre o padece. Ahora bien, la autora sabe que estas notas de la discapacidad funcionan de hecho en el marco de un modelo de la discapacidad contra el que los abordajes críticos disputan. En efecto, al menos el modelo social de la discapacidad ha insistido en que las diferencias físicas o mentales son estigmatizadas como fracaso, pérdida o carencia por un contexto cultural que así lo exige, generando un sufrimiento que va más allá de esas variaciones. En este punto, sin embargo, la autora hace un rodeo para mostrar cómo diferentes discapacidades generan diversos afectos, no todos son de una piedad que desreconoce cualquier disfrute por parte de las personas que conviven con esas discapacidades (y por tanto, su resistencia tendrá que ver con mostrar que no se trata necesariamente de un sufrimiento), sino que algunas (como enfermedades crónicas, el dolor y la depresión) en lugar de lidiar con demostraciones sensibleras de lástima, a menudo obligan a las personas que las experimentan a convencer que realmente están sufriendo y no apenas “buscando atención”.

En efecto, la cultura contemporánea ha considerado diversas discapacidades como de “mala reputación”, siendo quienes las viven culpables por los impedimentos que se suponen derivan de placeres “no saludables” (como es el caso, según la autora, de la gordura, el alcoholismo, la adicción a sustancias, el VIH/sida, las discapacidades psiquiátricas o enfermedades crónicas sin una causa médica claramente definida).

De tal modo, el sexo como discapacidad puede significar, en palabras de la autora, “una deshonra sexualizada”, no solo con respecto a personas “histéricas” o “hipocondríacas”, cuyos deseos desviados pueden leerse supuestamente en sus cuerpos, sino también:

a aquellos denominados 'promiscuos', 'adictos', 'compulsivos' o 'queer', a quienes se culpa de 'propagar el SIDA'; los 'obesos' o 'con sobrepeso', que supuestamente no pueden obtener suficiente comida que se dice que sustituyen al sexo; y los 'mentalmente inestables', cuyos impulsos sexuales, se teme, no están controlados por inhibiciones 'normales'. (Mollow, 2012, p. 303)

Al mismo tiempo, paradójicamente, la erotización también atraviesa los cuerpos que tienen discapacidades “dignas de piedad” cuando, luego de manifiesta la lástima –la cual disfraza a menudo la sentencia: “Me suicidaría si fuera discapacitada” (Mollow, 2012, p. 304)–, suele venir la curiosidad por la actividad sexual de la persona: “¿Puedes, quiero decir, tu cuerpo, quiero decir, puedes hacerlo con una mujer?” (Hockenberry citado por Mollow, 2012, p. 304). De tal suerte, sexo y discapacidad confluyen tanto en las discapacidades que despiertan piedad como en las que despiertan repulsión por ser de mala fama. Esta confluencia es lo que la autora quiere señalar cuando entiende que sexo y discapacidad son dos caras del mismo poder de desintegración del yo.

Si se sigue a Edelman, la autora destaca que los proyectos liberales que apenas buscan la inclusión de quienes estaban excluidos de la esfera de lo humano no logran romper con la lógica que produce figuras para encarnar la inhumanidad de la pulsión de muerte. De tal suerte, la teoría de la discapacidad tiene una oportunidad de cuestionar esta producción no tanto insistiendo en que las personas con discapacidad sean tratadas como humanas, sino precisamente cuando la discapacidad amenaza con deshacer o inhabilitar la categoría de lo humano.

Es interesante que Mollow traiga como ejemplo de contrapunto de estrategias de la teoría de la discapacidad dos textos del poeta, periodista y activista de los derechos de las personas con discapacidad Mark O'Brien. Lo destaco pues el ejercicio de cuestionamiento a lo humano que la autora encuentra es dado mediante la poesía. En efecto, Mollow contrasta *How I Became a Human Being: A Disabled Man's Quest for Independence* (Cómo me torné un ser humano: La búsqueda de independencia de un hombre discapacitado) (2003), autobiografía del poeta en la que cuenta cómo el movimiento de derechos para personas con discapacidad le permitió escapar de “la muerte en vida de las casas de reposos” y ser tratado por primera vez como un humano, ejemplo de estrategia de humanización, con un poema inédito que traduzco a continuación:

Desnudo en la camilla
en el pasillo del hospital,
rodeado de enfermeras,
altas, jóvenes, orgullosas de su belleza,
admirando mi cuerpo flaco lisiado.
'Eres tan delgado,
deberías haber sido una chica'.

'Desearía que mis pestañas
fueran tan largas como las tuyas'.
'Qué ojos tan bonitos'.
Pensé
o creo que pensé
o desearía haber dicho,
'Pero sus cuerpos funcionan.
Consigan unas tijeras,
corten mi pija y mis bolas.
Háganme una chica,
sin anestesia,
háganme una chica,
háganme una chica'. (O'Brien citado por Mollow, 2012, p. 309)

Mollow destaca que el poeta no pide a las enfermeras ser curado o que lo hagan caminar de nuevo, tampoco redefine su cuerpo como una mera manifestación de la variación humana, por el contrario, "el sufrimiento y la carencia, en lugar de estar disociados de la discapacidad, son amplificados y erotizados" (Mollow, 2012, p. 309). La autora entiende, de hecho, que el poema puede ser leído de tal modo que la discapacidad se convierta, en palabras de Bersani, en "la tumba en que el ideal masculino [y no discapacitado] de la subjetividad orgullosa es enterrada" (Bersani citado por Mollow, 2012, p. 309).

Algo que no dice Mollow y que a mí me interesa señalar es que el ejercicio de cuestionamiento de lo humano, la invocación a la desintegración del yo, se hace en un lenguaje erótico que es poético. De ahí, tal vez, que la voz sexual que invoca la lengua de serpiente y que también hace de Anzaldúa una mujer, sea también una voz de poeta, una voz capaz de herir el lenguaje, de hacerlo decir otras cosas que el régimen de inteligibilidad permite, más acá o más allá de las normas de reconocimiento que deciden los límites de lo humano (occidental, blanco, capacitado, masculino cishetero).

La lengua del derecho y la voz de poeta. Sobre la traducción

Tócame con tu lengua de serpiente
Muérdeme con tus dientes de serpiente
Envenéname,
tradúcame.

Quisiera llamar la atención un momento entonces, sobre el hecho de que la voz sexual es también voz de poeta. En una entrevista reciente, Victoria Dahbar (kolo) y Eduardo Mattio le preguntan a la escritora, poeta y activista lesbiana val flores por el reclamo de transparencia que algunos activismos feministas y de la disidencia sexual le suelen hacer a sus textos y si acaso es necesaria una defensa de la opacidad para pensar otros modos de conocer y de afectarnos. Frente a esta pregunta, la autora entiende que este reclamo se trata de un llamado a una “traducción civilizadora en términos del lenguaje estatal de la revulsividad y perversión de nuestras vidas” (Mattio y Dahbar, 2020, p. 2). Mediante esta traducción civilizadora se buscaría domesticar una deseabilidad que es indómita.

En efecto, para flores, el pedido de transparencia –el cual en definitiva es también el pedido del lenguaje del Estado, del lenguaje de derechos– tiene que ver con el pedido por *un* cuerpo que sea estable, coherente, fácilmente reconocible, para lo cual se hace necesario obturar las ambivalencias, la confusión de los límites entre los cuerpos, eso que aparece justamente –otra vez quiero insistir– en la experiencia del placer sexual. En palabras de la autora: “nos reclama un cuerpo –así como una identidad– que lo succiona de una multiplicidad de relaciones que son más borrosas que claras, más ambivalentes que estables, más turbias que límpidas, para individualizar la gestión del poder” (Mattio y Dahbar, 2020, p. 3).

Siendo así, flores destaca lo que podría ser una potencia política de la escritura que apuesta a la opacidad: boicotear la traducción, hacerla fallar, “desde el temblor y la audacia de orillar los límites de lo (in)decible, lo (in)escuchable, lo (in)traducible” (Mattio y Dahbar, 2020, p. 3). Coincido con flores en este punto, aunque creo que esa invocación de lo intraducible no es algo ajeno a la traducción, sino que está en el corazón de una buena traducción –no en el de la traducción civilizadora, epíteto que se pierde en la conversación de la autora pero que parece importante no olvidar.

En efecto, una buena traducción debe señalar desde el lenguaje lo que no se puede decir, apuntar al mismo tiempo en donde las lenguas se acercan y se tocan y en dónde inevitablemente se alejan. Lo que la traducción debiera conseguir, de hecho, según Walter Benjamin (1996), es representar la relación íntima que las lenguas tienen unas con otras, siendo que ninguna de ellas por separado puede satisfacer recíprocamente sus intenciones de llegar al lenguaje puro. Es a través de la traducción que el original puede aproximarse a la atmósfera más pura y más elevada del lenguaje, de modo que la traducción es más que comunicación; su núcleo esencial es, en verdad, lo que es intraducible.

La tarea de quien traduce, hasta cierto punto, tiene que ver entonces, con hacer presente aquello intraducible, intocable, en el límite de las lenguas, mostrando la imposibilidad de traducción completa, apuntando a lo que se pierde en el propio ejercicio. De ese modo, lo que una buena traducción debe poder dramatizar son los límites intrínsecos de cada lengua, lo que trae claramente una mayor dificultad a aquella considerada dominante, la que a menudo pretende asumir la posibilidad de completitud –en nuestro caso, el lenguaje de derechos.

Lo cierto es que lo que parece estar en juego en la defensa de la opacidad es la resistencia a que nuestros activismos políticos (también los del placer sexual) se agoten en “un deseo del deseo de estado” (Butler, 2006). Ante la exclusividad de esta agenda política, flores recuerda el riesgo de la asimilación, de constitución de un mecanismo de control sexual y político, de higienización y pacificación de conflictos, para los movimientos sociales que a ella se entregan. De tal manera, se abre la pregunta siempre persistente (siempre cuir/queer): ¿quién queda afuera?, ¿qué cuerpos, qué vidas, qué prácticas, qué placeres?

Sobre este agotamiento y el empobrecimiento de la imaginación política reflexiona también la cantora y poeta trans Susy Shock (Festival El deleite de los cuerpos, 2017), cuando insiste en la potencia del arte como activador de cuestiones ingeniosas que permiten volar más allá de la coyuntura. En una entrevista que le hace el Deleite de los cuerpos, en el contexto político del macrismo, la poeta destaca la necesidad de discutir políticas puntuales como derechos para el colectivo LGTBI, para lo cual habrá que hablar el lenguaje del Estado, implicando a menudo el uso de categorías identitarias estables, pero también es necesario ir más allá. Es así que, Susy Shock llama a discutir también acerca de cómo instalarnos en la disidencia, cuestionando el deseo de pertenencia a la hegemonía que en definitiva es fuente de violencia. Este deseo se ha manifestado para la autora en las siglas del colectivo, las cuales ciertamente han permitido visibilidad y construcción colectiva, pero no siempre han puesto en discusión cómo construimos poder y comunidad, de modo que también habrá que poner en discusión la misma sigla (a decir verdad, a menudo me pregunto de qué placeres sexuales habla esa sigla).

La metáfora que ha usado Susy Shock para resistir a este modo de hacer política identitaria, a este encasillamiento, a esta demanda de *un* cuerpo –como diría flores– ha sido decir que su género es género colibrí (o como en *Monstruo mío*, reivindicando el habitar de otros rincones que aún no se han inventado), hablando así de un devenir –“yo no sé qué voy a ser en el futuro” (Festival El deleite de los cuerpos, 2017)–. Lo interesante en este punto es que Susy Shock sabe que esta metáfora no le es útil para discutir con el Estado –“no nos matan por ser género colibrí” (Festival El deleite de los cuerpos, 2017)– pero aun así no la abandona.

La poeta vive en esa tensión que, según entiendo, es de hecho la traducción. Por esto es que la voz sexual es también voz de poeta. La poética, en efecto, permite la fuga de la exigencia de transformación a discurso científico mediante la cual la sexualidad fue y es organizada en la modernidad. Debe recordarse, en ese sentido, que la sexualidad moderna, según ha diagnosticado el filósofo francés Michel Foucault (1998), ha tenido que ver con la producción de un cuerpo burgués, para lo que fue necesario ligar sexo y discurso a través de la conminación de decir verdad sobre él (y por tanto, del sí mismo), de confesarlo. A esto llamó el autor francés de *Scientia Sexualis*: modo específico de hablar sobre sexo bajo las reglas del discurso científico

que organizó los vínculos sexuales entre los cuerpos y los discursos que de ellos debían hacerse en la modernidad.

A través de la poesía esta voz puede transgredir la operatoria del dispositivo, sin necesariamente callar o entregar su narrativa al Sujeto convirtiéndose apenas en Objeto. En este punto, cabe recordar que el dispositivo de la sexualidad que funcionó principalmente mediante la confesión en Europa, tuvo un carácter más visual y voyeurístico en las colonias, según la lectura que hace la pensadora poscolonial Anne Laura Stoler (1995) del estudio foucaultiano.

En efecto, la *Scientia Sexualis* estaba marcada en las colonias por una estética de la raza, una erotización de lo exótico, imágenes de desnudos de cuerpos racializados con el fin de avanzar, por ejemplo, en los estudios ginecológicos. De tal suerte, asumir la voz sexual propia tiene que ver necesariamente con herir el lenguaje y su inteligibilidad y esto, según parece sugerir Anzaldúa, se vincula inevitablemente con una poética que permita, a quien la reclama, no ser un espectáculo para una audiencia anónima y pretenciosa sino un juego en donde la narrativa propia se entrega en las manos cuidadosas de los otros.

Cuando la lengua de serpiente balbucea el reclamo de un derecho

Convídame con tu lengua de Coatlicue, Gloria

Abrázame con ella en la hora del peligro

Aunque el miedo no se disipe

no quiero estar sola en este orgasmo.

Si la lengua de serpiente cuestiona el horizonte normativo en que se inserta el derecho al placer sexual, quisiera insistir en la pregunta: ¿puede el derecho al placer sexual significar el reclamo por una voz sexual propia?, ¿en qué sentido?

Como quedó dicho, tener una voz propia no tiene que ver con negar el temblor que suscita el placer sexual y que nos hace y deshace, pero sí, quisiera sugerir, tener la posibilidad de citar las palabras que hacen a ese temblor y su historia, poniéndonos en la responsabilidad de su repetición y transgresión. De tal suerte, la voz propia será también la búsqueda de los vocablos que se aproximen a los balbuceos del placer, a los gemidos del gozo, una búsqueda poética, arriesgada, opaca, no confesional. Cabe decir que, si bien estoy usando la metáfora de la voz, también es importante rescatar los distintos modos de expresión que forman parte del repertorio de formas en las que podemos desplegar nuestras narrativas propias.

Es a partir de la multiplicidad de voces que podemos discutir cómo deberá ir tomando forma lo que implica un derecho al placer sexual: qué normativas, qué resoluciones, qué negociaciones serán necesarias. Para ello es preciso que existan condiciones de escucha, lo que implica desmontar los mecanismos de silenciamiento (coloniales, racistas, capacitistas, misóginos, cissexistas, heterosexuales) y prestarle atención a cómo los sujetos se constituyen (o no) en el horizonte normativo y cómo esto decide si y cómo serán oídas las diferentes voces.

Esta multiplicidad de voces es la que podrá dar cuenta de las diversas barreras para el acceso al placer sexual, incluso aquellas que ni siquiera posibilitan las experiencias que propiciarían, que prometerían (no siempre cumpliendo, pero eso es también parte del juego sexual del que vengo hablando) el placer sexual. Lo cierto, en este punto, es que hay una cuestión clave: el abrazo. Susy Shock, en su propuesta de pensar lo político a partir del devenir identitario y no de la identidad como una categoría fija y estable, destaca la urgencia de ejercitar el abrazo a la novedad, al no saber qué seremos. En sus palabras:

Si yo voy a lo simple, que es que mi mamá y mi papá abrazaron a ese niño que he sido y no me exigieron que sea ni tal tipo de varón ni que mi destino sea tal cosa... ese abrazo de alguna manera que abrazó todos los procesos míos quizás sea parte de ese futuro, de la política de construcción... que seamos ese devenir posible... eso no está, no tenemos el ejercicio amoroso de abrazar eso... (Festival El deleite de los cuerpos, 2017)

Esa intuición me invita a pensar los placeres sexuales también en el medio de ese ejercicio de abrazo, pues los placeres que se experimentan cuando hablamos la lengua de la serpiente también tienen que ver con el riesgo de enfrentarnos a lo que devenimos en el sexo. Así, deberemos construir espacios políticos, afectivos en donde podamos correr esos riesgos. En estos términos, de hecho, habla bell hooks en un diálogo público con la actriz trans Laverne Cox. Esta última recupera de la propuesta de hooks cómo ha hablado de crear espacios seguros en donde las personas puedan tener conversaciones en la clase –específicamente en los ensayos reunidos en *Enseñar a transgredir* (2021). En ese momento del diálogo, hooks interrumpe a Cox pues quiere dejar en evidencia que ella de hecho es crítica de la noción de seguridad: “lo que yo quiero es que las personas se sientan cómodas en circunstancias de riesgo” (The New School, 2014).

Ante esto creo que vale la pena preguntar: ¿cómo generamos esos espacios cuando los riesgos son la desintegración en el gesto sexual, en el beso, en la caricia, en el toque que quisimos experimentar pero que tal vez no nos gustó?, ¿qué condiciones habremos de articular para que todos los cuerpos puedan sentirse cómodos en participar de espacios de experimentación sexual?, ¿contra qué tradiciones de silencio deberemos luchar?, ¿quiénes serán las serpientes que sanen nuestras heridas, a qué deidades invocaremos, de qué poéticas nos armaremos para poder construir colectivamente los espacios en que nuestras voces sexuales puedan ensayar sus (im)propias palabras de placer? Es a este tipo de preguntas las que –estoy queriendo sugerir– estamos invitando a responder cuando reivindicamos un derecho al placer sexual.

No quisiera terminar este texto sin preguntarme por Coatlicue y si es a ella a quien deberemos invocar aquí en esta parte del mundo. Sospecho que no. Supongo que deberemos buscar nuestras propias compañeras, quién sabe la Pachamama traba de Susy Shock (Susy Shock y la bandada de colibríes, 2018), o el pombero que ama otro pombero de Franco Rivero (2017). No lo sé. Lo cierto es que con esa lengua –que todavía no sé a quién pertenece– espero poder vencer, junto con ustedes, la tradición del silencio, con mi voz de marica, mi voz sexual, mi voz de poeta.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing.
- Benjamin, W. (1996). La tarea del traductor. En López García, D. *Teorías de la traducción. Antología de textos* (pp. 335-347). Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha.
- Bersani, L. (1995). ¿Es el recto una tumba? En Llamas, R. (comp.). *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79-116). Siglo XXI Editores.
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Manantial.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Canseco, A. (2017). *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Editorial Asentamiento F.
- Edelman, L. (2004). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales Editorial.

- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Festival El deleite de los cuerpos (2017, 10 de septiembre). Minutas del Deleite 2: Susy Shock [video]. https://youtu.be/mLMr_fr1w28
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Capitán Swing.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia* 6(2), pp. 105-119.
- Mattio, E. y Dahbar, M. V. (2020). ¿Una agenda de derechos, qué agenda de afectos es?: Entrevista con val flores. *Heterotopías*, 3(5), 1–15. Recuperado el 4/05/2022 de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29088>
- Mollow, A. (2012). Is Sex Disability? Queer Theory and the Disability Drive. En McRuer, R. y Mollow, A. (eds.). *Sex and Disability* (pp. 285-312). Duke University Press.
- Monasterolo, N. (2021). *Suicidio y placer sexual. Una bioética del Goce*. Alción Editora.
- O' Brien, M. (2003). *How I Became a Human Being: A Disabled Man's Quest for Independence*. University of Wisconsin Press.
- Rivero, F. (2017). *Disminuya la velocidad*. Deacá.
- Spillers, H. (1984). Interstices: A Small Drama of Words. En Vance, C. (ed.). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality* (73-100). Routledge y Kegan Paul.
- Srinivasan, A. (2021). *The Right to Sex*. Bloomsbury Publishing.
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Duke University Press.
- Susy Shock y la Bandada de Colibríes (2018). Coplita trava [Canción]. En *Traviarca. Susy Shock*.
- Taylor, S. (2020). Bestias de carga. Estudios de discapacidad y derechos de los animales. Taylor, S. *Bestias de carga, el derecho a no trabajar*. Té de boldo. <https://torcedurasybifurcaciones.org/libro-bestias-de-carga-x-sunaura-taylor/>
- The New School (2014, 13 de octubre). bell hooks and Laverne Cox in a Public Dialogue at The New School [video]. <https://youtu.be/9oMmZIJjgY>

DOI:10.5281/zenodo.6763575

